

COLONISATION SPORTIVE: O LABORATÓRIO DA “SIMBIOSE” RACISMO E ESPORTE MODERNO

Neilton Ferreira Júnior¹

RESUMO

Este artigo analisa aspectos socioculturais de uma relação aparentemente simbiótica entre raça, racismo e esporte moderno, concebendo a história da instrumentalização colonial e neocolonial das práticas esportivas como o “laboratório original dessa fusão”. A partir de meados do século XVIII, as empresas colonialistas europeias e estadunidenses utilizaram as práticas desportivas não só para hegemonizar as suas identidades culturais, mas para garantir o controle sobre a população, assumindo pedagogias “domesticadoras” e/ou “modernizadoras” do gestuário autóctone como valores desportivos. Esse processo legou à nossa sociedade um sistema esportivo profundamente tolerante com a opressão racial, aberto a novos experimentos raciais e fortemente resistente a políticas de reconhecimento. A luta anticolonial, por sua vez, sugere que as experiências contra-hegemônicas de assimilação do esporte são mais sensíveis às demandas emancipatórias. Experiências que podem nortear os debates atuais sobre as concepções e função social do esporte em países historicamente afetados pela política colonial e neocolonial.

Palavras-chave: Colonialismo. Esporte Moderno. Anticolonialismo.

ABSTRACT

This article analyzes sociocultural aspects of an apparently “symbiotic” relationship between race, racism, and modern sport, conceiving the history of colonial and neocolonial instrumentalization of sports practices as the “original laboratory of this fusion.” From the mid-eighteenth century, European and American colonialist companies used sports practices not only to hegemonize their cultural identities but also to guarantee their control over the population, assuming “domesticating” and/or “modernizing” pedagogies as sporting values. This process has given

1 Doutorando na área dos Estudos Socioculturais e Comportamentais da Educação Física e Esporte pela Escola de Educação Física e Esporte da Universidade de São Paulo. Mestre em Ciências pela mesma Universidade. Membro do Grupo de Estudos Olímpicos da USP e da Academia Olímpica Brasileira. Estuda as questões raciais e do trabalho no esporte. E-mail: neilton.junior@usp.br.

our contemporary society a sports system that is deeply tolerant of racial oppression, open to new racial experiments, and strongly resistant to recognition policies. The anti-colonial struggle, in turn, suggests that the counter-hegemonic experiences of assimilating sport are more sensitive to emancipatory demands. These experiences can guide current debates about the conceptions of the social function of sport in countries historically affected by colonial and neocolonial politics.

Keywords: Colonialism. Modern Sport. Anti-colonialism.

INTRODUÇÃO AO LABORATÓRIO DA SIMBIOSE RACISMO E ESPORTE MODERNO

Que outra coisa fez a Europa burguesa? Ela socavou as civilizações, destruiu as pátrias, arruinou as nacionalidades, extirpou “a raiz da diversidade”. Já não há mais dique. Já não há mais avenida. Chegou a hora do bárbaro. Do bárbaro moderno. A hora estadunidense. Violência, desmesura, desperdício, mercantilismo, exagero, gregarismo, estupidez, vulgaridade, desordem.

Aimé Césaire (2010, p. 76)

A relação aparentemente simbiótica entre racismo e esporte moderno teria se constituído na esteira das marchas colonialistas europeia e estadunidense a partir do século XVIII, momento em que os seus empreendedores, atribuindo às práticas esportivas um poder civilizador, passaram a utilizá-las como estratégias de aculturação, domesticação, contenção e evangelização dos nativos. Esse processo continua vivo, mas sob nova roupagem. Mundializada, a ideologia civilizacionista do esporte “coloniza” as próprias metrópoles, esterilizando a sensibilidade crítica da população no que tange aos desdobramentos da relação também simbiótica entre esporte e capital financeiro. De modo que hoje é possível fazer dos megaeventos esportivos imensas infraestruturas dedicadas à suspensão de soberanias nacionais e ao estabelecimento (celebrado) de estados de exceção. Geralmente subtraído do debate sobre as razões que permitiram ao esporte assumir tamanha centralidade, a colonização esportiva é um movimento que afeta a sociedade de um modo geral, e a população não branca de um modo particular.

A história da sociabilidade esportiva colonial, isto é, a dinâmica do estabelecimento e configuração das práticas esportivas dos impérios nas

colônias e protetorados, nos oferece insights importantes para a apreensão da referida simbiose. Foram espaços a partir dos quais uma gramática e um imaginário racial particular ao contexto esportivo e aos não brancos se sofisticou. O encontro entre colonizador e colonizado permitiu ao primeiro estabelecer lógicas comparativas, bem como de verificação de pressupostos racistas sobre a condição física, intelectual e moral dos autóctones. Logo, a cultura dos brancos passa a se estabelecer tanto como uma oposição quanto uma resposta ao diagnóstico corrente: é preciso civilizar os brutos. *Colonisation Sportive*, não é apenas o título de um famoso texto assinado por Pierre Coubertin em 1931. Trata-se de uma análise sobre o andamento de um projeto de *conquista esportiva da África*, em que a oposição cultural e “infância cultural” da população negra estava dada como um problema civilizatório.

Nesse contexto, o esporte moderno não só é assumido como elemento constitutivo de identidades culturais superiores, mas instrumentalizado como via de “redenção das almas selvagens”. Em outras palavras, é nas colônias que o esporte moderno assume, de modo mais patente, a condição de *tecnologia* do poder imperial, bem como de infraestrutura auxiliar de uma opressão racial, invariavelmente associada ao sistema de produção que se queria hegemônico em toda parte.

Estávamos no início do século XX, e o recém-criado Comitê Olímpico Internacional (COI) já trazia em seu ventre planos de “colonização esportiva”. Esse empreendimento fortemente inspirado no cenário colonial da época, dedicou *especial* atenção às populações nativas não brancas, contando com a participação de colonialistas notórios, como o rei Leopoldo II, e supremacistas brancos, como James Edward Sullivan. Não por acaso, a questão das “raças” passava a ocupar o centro de uma agenda expansionista olímpica que fazia do esporte moderno uma espécie de representante de valores ditos universais, cuja síntese se encontrava no termo “olimpismo”. A fidelidade intransigente a uma concepção eurocêntrica de universal rapidamente se configurou numa retórica de poder colonialista acostuada a vencer, mesmo sem ter razão (MBEMBE, 2019).

A urgência da expansão desse esporte enriquecido de valores, contudo, guarda uma história na qual o encontro com o “Outro”, o grau de intensidade e a forma de distribuição das práticas esportivas é toda ela mediada pela administração metropolitana das colônias. O desprezo pela situação dos colonizados só podia ser explicado pelo racismo. “É chegada a hora de o esporte avançar para a conquista da África”, defendeu Coubertin (2015, p. 694) em texto oficial do COI publicado em 1923, compreendendo aquele vasto e “mal tocado continente” como um território onde era preciso aplicar “ao seu povo o gozo do esforço muscular ordenado e disciplinado, com

todos os benefícios que dele decorrem”. Não menos racista na sua essência, o entusiasmo intransigente de Coubertin se dirigia ao pessimismo racial de seus interlocutores, que entendiam que africanos e negros não estavam prontos para receber tamanha “fortuna”. Segundo os pessimistas da raça, os negros eram portadores de uma “alma preguiçosa”, cheia de inveja e ressentimento para com os homens brancos, além de “uma necessidade coletiva de ação” perigosa à manutenção da ordem então estabelecida. Eis então que Coubertin, não discordando dos argumentos, ressaltaria o poder disciplinar e apaziguador do esporte, dizendo que sua prática, ao mesmo tempo que tonificante, acalma os ânimos (COUBERTIN, 2015, p. 490).

Coubertin e seu Movimento Olímpico eram filhos de seu tempo. Nem criador nem criatura podiam escapar ilesos de um contexto histórico em que pessimismo racial e darwinismo social ocupavam um importante espaço no sistema de ideias europeu à época. Isso não significa dizer que a notória indiferença do Movimento para com a situação colonial guarda alguma coerência com o Olimpismo, ou que a contradição intrínseca com os valores evocados por esta filosofia não produziu desdobramentos relevantes. Cabe frisar que, até meados dos anos 1950, mais da metade dos povos do mundo não só vivia sob dominação colonial como denunciavam de forma contundente a opressão, a tortura, a pilhagem, a espoliação e o genocídio.

Considerar que esses *gritos* não tinham à sua época relevância ética, política e epistemológica é não só consigná-la a um punhado de seres humanos lotados na Europa, mas, conforme nos ajuda a pensar Achille Mbembe (2019), é validar a *vontade de potência e poder* dos últimos, em detrimento da *vontade de existência* e emancipação dos primeiros.

O que permitia ao Movimento Olímpico justificar-se como potência multicultural e pacifista, estabelecendo um contraponto aos horrores da Primeira e Segunda Guerra Mundial, não encontrava qualquer relação com o expediente das guerras, dos campos de concentração, dos trabalhos forçados e demais atrocidades perpetradas pelo colonialismo europeu e estadunidense na África, Ásia e Caribe (CÉSAIRE, 2010). Nesse sentido, qual *paz* o programa olímpico queria promover nas colônias? Que tipo de conagraçamento entre povos era possível num contexto em que o direito individual à liberdade, à igualdade e à vida era sistematicamente negado aos não brancos? (FANON, 1968; CÉSAIRE, 2010). O que permitia ao COI debater a chamada “conquista desportiva da África” sem tecer uma linha sequer de solidariedade às lutas anticoloniais ou expressar desacordo em relação às leis de segregação racial nos Estados Unidos, que mesmo nestas condições pôde sediar duas edições olímpicas?

Pensar essas questões não é um trabalho trivial, uma vez que a colonialidade do esporte contemporâneo não se apresenta como “força residual”, mas como extensão de uma política de dominação global, fundamentalmente econômica, mas estrategicamente ideológica. Isto posto, a discussão que se segue revisita a história da colonização esportiva, concebendo o colonialismo cultural como um terreno crítico da elaboração de uma relação aparentemente *simbiótica* entre racismo e esporte moderno.

COLONIALISMO, ANTICOLONIALISMO E ESPORTE MODERNO

Até 1904, a Europa dominava quase 90% do mundo, com diferentes graus de sucesso em sua influência política, econômica e cultural sobre outras nações. A concepção racializada dos povos colonizados atravessava geração após geração como uma *verdade ontológica* irrevogável. Dessa condição se alimentavam as principais potências do mundo, que chegavam a fazer da administração colonial uma das carreiras para as quais os filhos da aristocracia se preparavam durante a escolarização (DIMEO, 2002; COUBERTIN, 2015).

Há pelo menos um século livres da tutela britânica, os Estados Unidos também avançavam pelo território norte-americano/indígena e ultramarino, atendendo a um chamamento expansionista ancorado em atributos divinos e tarefas civilizatórias que, em termos objetivos, resumiam-se na implementação do modo de produção capitalista e imposição da cultura anglo-saxã e protestante, a ser exclusivamente administrada pelos brancos. No que era essencial, esse projeto não se distinguia do colonialismo britânico ou francês de meados do século XIX, que, diante da dissolução dos respectivos sistemas escravistas, buscava restabelecer seus domínios, agora baseado na exploração do trabalho “livre”, na busca pela modernização e no estabelecimento de Estados-colônias (MBEMBE, 2017).

Associada ao avanço do capitalismo industrial e ao paradoxo da crise econômica, a concepção racializada de mundo unia pontualmente Estados Unidos e demais potências colonialistas da Europa. Tanto que ao final do século XIX esses países conseguiram “celebrar” em Berlim a chamada Partilha da África. Esse processo conferia à Inglaterra, França, Alemanha, Bélgica, Holanda, Itália, Portugal, Espanha e Estados Unidos o domínio sobre demarcações geográficas do grande continente, ao qual os termos *progresso* e *civilização* funcionavam apenas como eufemismos de uma violência imperial continuada e tanto mais sofisticada (CÉSAIRE, 2010; MBEMBE, 2017).

A particularidade desse novo momento da história colonial encontra-se nas tecnologias de dominação utilizadas como infraestruturas auxiliares, mas nunca substitutas, da violência sem armas. O triunfo do imperialismo ao longo de todo o século XIX em diante, segundo Mbembe, (2017, p. 101), se deve, em grande medida, ao “desenvolvimento da técnica, às conquistas militares, ao comércio e à propagação da fé cristã”. O poder que a Europa exercia sobre os outros povos caracterizava-se “por uma autoridade totalmente despótica — uma espécie de poder que apenas se exerce para lá das suas fronteiras e sobre pessoas com as quais se julga nada haver em comum”. A colônia, conforme segue analisando Mbembe (2017, p. 114) “será o lugar de exaltação da força, onde se retempera a energia nacional” nutrida pelo patrocínio dos respectivos Estados imperiais, do mundo dos negócios, das aristocratas, advogados, jornalistas e sociedades secretas entusiastas da *ideia colonial*. A estes cumpriu produzir relatos, pesquisas, bem como diagnósticos que orientavam a especificidade de políticas colonialistas que nunca perderam de vista a manutenção da “pureza” racial. O projeto colonial do século XIX, reitera Mbembe (2017, p. 115), “alimenta-se de maneira inédita da raciologia, da qual um dos pontos culminantes é o sonho de revolucionar as regras da vida e, no fim das contas, possibilitar a criação de uma raça superior”. Projeto que na primeira metade do século XX retornará à Europa para dar andamento a um racial-nacionalismo alemão que encontraria no esporte uma fértil plataforma de propaganda.

O colonialismo é, em última análise, a categoria histórica e política que designa uma relação verticalizada e de conflitos assimétricos em que as vantagens materiais e simbólicas dos colonizadores tende a asfixiar a capacidade de revolta dos colonizados, que não raro usam da assimilação da cultura do dominador para imprimir resistência (DIMEO, 2002; GEMS, 2006; JAMES, 2013). A retórica civilizacionista que acompanhava o regime colonial também compreendia um aspecto que não escapava à observação crítica dos colonizados, que justificavam suas insurreições, revoltas e reivindicações com base em valores como liberdade e igualdade (FANON, 1968; CÉSAIRE, 2010; JAMES, 2010).

Essas resistências e lutas assumem as mais diferentes formas de negação e exorcismo do feitiço colonial (MBEMBE, 2019), mas mesmo quando vão às últimas consequências, não deixam de apresentar elementos culturais legados pelo colonizador. O que era para ser destruído, apenas se desmonta para obedecer aos interesses emancipatórios do grupo descolonizador. Munidos com as armas e vestidos com os trajes do exército francês, Toussaint Louverture e aliados da Revolução Haitiana lutaram em nome da *liberté, égalité e fraternité* evocadas anos antes pela Revolução

Francesa (JAMES, 2010). Nas colônias britânicas do Caribe, da África e da Índia, o críquete foi se tornando um domínio popular na medida em que os colonizados passaram a incorporar a modalidade, não raro fazendo uso dela como plataforma de reivindicação da identidade nacional e racial (ODENDAAL, 1988; DIMEO, 2002; JAMES, 2013). Ainda que compreenda uma dimensão particular da sociabilidade colonial, esse processo remonta a uma série de políticas de resistência nas colônias que se utilizam dos mesmos mecanismos de transculturação, hibridação e profanação do gestuário do colonizador (ODENDAAL, 1988; HALL, 2003; DOMINGOS, 2006).

Essa ambivalência se evidencia por toda parte e todo o período histórico de disseminação do esporte moderno, conforme demonstra Gerald Gems (2006), em seu texto *Colonialism, Sport, and American Imperialism*. Contudo, o autor alerta para os riscos da naturalização de conflitos cuja assimetria se observa nas incontornáveis destruições de ecossistemas socioculturais. O autor argumenta que no início do século XIX colonizadores estadunidenses “passaram a ver na caça ao bisão não só uma atividade econômica lucrativa, mas um atraente expediente esportivo” (ibidem, p. 4). Atividade essa que, ao fim do mesmo século, “dizimou manadas inteiras, destruindo a cultura nômade dos índios das planícies” (ibidem). A relação entre esporte e suspensão de soberanias, portanto, não é nova. Processo semelhante ocorreu no Havaí, que nos anos 1820 passou a ser ocupado por grupos de missionários, protestantes conservadores e *yankees capitalists*. Tomando contato com a população local, o grupo entenderia que a forma de vida comunal, de relações não monogâmicas, criação compartilhada de filhos, ocupação do território e gestão dos recursos experimentada pelos havaianos seria um empecilho para o estabelecimento do sistema de produção moderno. Conclusão que orientou processos de expropriação territorial e subsequente marginalização da cultura corporal nativa.

Missionários dos Estados Unidos chegaram ao Havaí em 1820, pregando um protestantismo conservador e um capitalismo ianque. A partilha comunal de alimentos, esposas e filhos deixou os anglos perplexos, um dos quais afirmou que “a facilidade com que os havaianos (...) podem garantir sua própria comida, indubitavelmente interfere em seu avanço social e industrial (...) [Isso] isenta os nativos de qualquer luta e os incapacita para a competição com homens de outras terras”. Conseqüentemente, os missionários baniram as modalidades esportivas havaianas, como

surfe, boxe e corrida de canoa, bem como a dança erótica² *Hula*. Eles introduziram internatos residenciais nos quais as crianças recrutadas eram doutrinadas com a cultura WASP, incluindo o jogo de beisebol. Mais tarde, o governo adotou a abordagem de internato para aculturar os jovens nativos americanos. Na década de 1840, os missionários do Havaí desfrutaram de grande influência como conselheiros da monarquia, instituindo sistemas judiciais, comerciais e capitalistas desconhecidos da população nativa. Apesar dos protestos indígenas, o Grande Mahele de 1848 começou a divisão das terras em lotes de propriedade privada. Em 1890, os estrangeiros possuíam 75% de área cultivada de terras, grande parte delas em plantações onde o beisebol servia como mecanismo de controle social da força de trabalho multiétnica. (GEMS, 2006, p. 4.)

Expediente auxiliar da expansão do sistema de produção capitalista, a colonialização esportiva estadunidense da metade do século XIX também tinha planos para as ilhas do Atlântico, movimento que resultou em processos semelhantes de subtração e/ou marginalização dos sistemas culturais preexistentes. Assim como no Havaí, a forma como a população caribenha compulsoriamente recepcionou as modalidades esportivas estadunidenses, mais especificamente o beisebol, atendia a interesses contraditórios, pois do interior das demandas colonialistas de controle social e formação de contingente laboral emergiam as aspirações locais de emancipação nacional (ibidem). Demandas que, por efeito da própria colonização, assumiram características modernas de identificação, a exemplo da defesa da nação e da *identidade nacional* (ibidem). A defesa do nacional, conforme analisa Mbembe (2017), era um movimento de resistência consequente, posto que não bastava aos colonizados em luta expulsarem o colonizador de uma terra na qual se enraizaram hierarquias de raça e classe tipicamente modernas, margeadas por uma cidadania frágil e facilmente revogável. Era necessário, portanto, ancorar-se a uma identidade nacional e de Estado próprias.

A ocupação militar das regiões costeiras pelo império estadunidense deu aos *marines* um papel importante no cenário da colonização cultural. Junto com eles, missionários e expatriados introduziram o beisebol em

2 A caracterização do Hula como uma “dança erótica” parece uma redução equivocada, uma vez que a referida tradição concentra vários estilos de dança, das mais antigas às mais modernas, cada qual trazendo significados históricos, mitológicos, religiosos e filosóficos distintos. Trata-se, portanto, de um elemento cultural constitutivo do próprio estilo de vida de parte da população havaiana. Durante a colonização e processo de anexação do Havaí aos Estados Unidos, o Hula foi internacionalizado, mas enquanto peça de entretenimento, provável razão da sua redução à qualidade de dança erótica. Ver Imada (2011).

Cuba e na República Dominicana. O caso cubano é sem dúvida o mais peculiar, uma vez que os interesses norte-americanos na ilha encontraram uma população tanto mais conectada às influências culturais espanhola e africana, a exemplo das formas sincréticas de uma tradição religiosa local, que unia conteúdos da fé católica europeia a elementos da tradição iorubá africana (GEMS, 2006). Segundo Gems, nesse contexto de disputa cultural, a Associação Cristã de Moços (YMCA, para a sigla em inglês) desempenharia um importante papel em favor da *WASP culture* por agregar a prática esportiva ao proselitismo protestante. Política que não chegava a rivalizar com o catolicismo “puro”, posto que seu principal alvo de combate eram justamente as chamadas atividades “exóticas” e “pagãs” da população afrodescendente. Curiosamente, os esforços da YMCA não renderam os frutos esperados (ibidem). A configuração sincrética da experiência cultural e religiosa afro-cubana resistia, como ainda segue resistindo, aos assédios colonialistas. Isto não significa dizer, conforme Stuart Hall salientou, que nas formações sincréticas:

os elementos diferentes estabelecem uma relação de igualdade uns com os outros. Estes são sempre inscritos diferentemente pelas relações de poder — sobretudo as relações de dependência e subordinação sustentadas pelo próprio colonialismo. Os momentos de independência e pós-colonial, nos quais essas histórias imperiais continuam a ser vivamente retrabalhadas, são necessariamente, portanto, momentos de luta cultural, de revisão e de reapropriação. (HALL, 2003, p. 34.)

Essa conformação sincrética também se desenhava num campo esportivo caribenho multiétnico — ainda que não harmonioso — de forte protagonismo afrodescendente. Nos anos 1900, Cuba já apresentava uma talentosa constelação de jogadores de beisebol e lutadores de boxe, com os quais regularmente desafiava equipes e boxeadores estadunidenses. A sequência de vitórias dos cubanos, porém, acionaria o alerta de dirigentes como Byron Bancroft Johnson, que, segundo Gems (2006), proibiu as equipes de beisebol nacionais de jogar contra os cubanos por considerar que “a sequência de derrotas para equipes multirraciais poderia perturbar a percepção estadunidense geral sobre a supremacia branca” (ibidem, p. 8). Manobra semelhante foi feita pelas autoridades estadunidenses do boxe, que em 1912 proibiram lutas entre estadunidenses e cubanos, temendo repercussões “negativas”. A questão da raça estava literalmente em jogo para um país que buscava de todas as formas, inclusive no esporte, afirmar a superioridade racial e cultural dos brancos. Para os caribenhos, por outro lado, a questão racial associava-se tanto mais às crescentes aspirações de

libertação nacional, ainda que o racismo não tenha deixado de influenciar discussões sobre o caráter da representação esportiva nacional cubana mundo afora (GEMS, 2006). Vale ressaltar que o colonialismo também compreende conflitos internos, dos quais não escapam as classes adeptas à libertação nacional (FANON, 1968).

A DISPUTA PELAS ALMAS DOS “BRUTOS” E AS AMBIVALÊNCIAS DO ESPORTE

Porto Rico, conforme prossegue Gems (2006, p. 8), não teria a mesma sorte que Cuba, pelo menos do ponto de vista dos desdobramentos da resistência cultural. Ao fim da Guerra Hispano-Americana de 1898, o império encaminhou à ilha um conjunto de políticas que pavimentaram rígidas relações de dominação econômica e cultural. A influência estadunidense conduziu no país o banimento de jogos de azar, dos duelos e rinhãs de galo. No sistema escolar, orientou o estabelecimento do idioma inglês como conteúdo curricular obrigatório e, no campo esportivo, estimulou a juventude à prática de modalidades modernas, sob a tutela da recém-instalada Associação Cristã de Moços (GEMS, 2006; SOTOMAYOR, 2017). Ao longo das primeiras duas décadas do século XX, Porto Rico se tornará um imenso laboratório de experimento político e pilhagem estadunidense à sombra de uma independência nacional retórica. Antropólogos alinhados à *WASP culture*, conforme descreve Gems (2006), valorizavam honestamente as heranças da colonização espanhola, mas condenavam as heranças africanas sem o menor pudor. Intelectuais do império cumpriam com isso parte importante de um processo de aculturação, cujo sucesso relativo conduziria, anos mais tarde, à votação pela anexação do país aos Estados Unidos. Contudo, esse processo não impediu que a população porto-riquenha imprimisse resistências nos mais diferentes planos, e fizesse uso da própria gramática nacionalista moderna para defender sua independência (GEMS, 2006).

A instrumentalização da religião no país permaneceu por muito tempo associada às práticas esportivas. Lotada em San Juan, a YMCA era responsável direta pela implementação do basquete, do vôlei, da esgrima, do tênis, do handebol e do atletismo, bem como pelo estabelecimento da agenda competitiva, envolvendo rituais de distribuição de medalhas, troféus, honrarias e toda sorte de valores que acompanham um modelo moderno. O expediente esportivo, mais uma vez, servia de pretexto para a cristianização de um povo que, segundo os homens de ciência do império, carecia dos princípios morais mais básicos. A correspondência da YMCA a esse diagnóstico só não foi mais intensa devido às experiências de racismo institucional vividas pelos negros, que não raro eram impedidos

de ingressar nas instalações (GEMS, 2006). Apesar da tormenta colonialista que seguiria anos a fio, Porto Rico inaugurava nos anos 1930 as suas ligas de beisebol e basquetebol, tornando-se a sede de uma promissora tradição de boxeadores. A isto, Antonio Sotomayor (2016) acrescenta uma importante distinção. Por resistência cultural ao colonialismo também deveríamos designar as estratégias de negociação que a população porto-riquenha precisou estabelecer uma vez que estava submetida a três forças distintas, a saber, a influência estadunidense direta, a influência espanhola indireta e a influência da YMCA. “Na complexa teia de negociações entre um povo caribenho espanhol e seus novos senhores coloniais, a YMCA, a religião e o esporte formaram um poderoso, embora cheio de nuances, triângulo do império” (ibidem, p. 512).

Nenhum dos elementos culturais do colonialismo estadunidense deixou de exercer sua influência na formação social porto-riquenha. O esporte, contudo, mostrou-se uma importante plataforma de integração popular em torno de ideias nacionais. A rigidez com que a YMCA manteve o sistema de segregação por raça, gênero e classe, por sua vez, aos poucos seria perturbada pela própria popularidade que a sua programação esportiva propiciou (ibidem).

O empreendimento colonial estadunidense nunca foi unanimemente aprovado no país. Embora minoritária, a oposição alegava que, ao interferir na sorte de outros países, os Estados Unidos contradiziam os valores democráticos e igualitários uma vez considerados os pilares de sua formação política e social (GEMS, 2006). A gestão do presidente William McKinley, no entanto, preferiu permanecer fiel à crença e às recomendações do *Destino Manifesto*³. Essa posição era entusiasticamente defendida por congressistas norte-americanos, a exemplo de Albert Beveridge, que em 1911, em declaração favorável à conquista das Filipinas, advertiu o parlamento dos Estados Unidos a não retroceder no “seu dever” para com o Oriente.

Não repudiaremos nosso dever no Oriente. Não renunciaremos a nossa

3 Dirigido ao congresso estadunidense, o Destino Manifesto advogava sobretudo pela anexação da região do Texas ao estado americano, e conclamava a unidade política das autoridades em torno de um ideário excepcionalista associado a um patriotismo colonialista “autorizado” por uma ordem e/ou chamamento divinos, os quais garantiam aos estadunidenses não só o “direito”, mas o “dever” de conquista. O plano pautava-se em três pilares, o da virtude imanente ao povo e instituições americanas, da missão redentora e ocupação “produtiva” do Oeste, e da correspondência à graça recebida por Deus. Até hoje, esse programa orienta a política externa estadunidense, não mais visando a ocupação territorial, como no século XIX, mas a obtenção de vantagens econômicas. Ver Sampaio e Olímpio (2006).

parte na missão de nossa raça, tutores sob a autoridade de Deus, da civilização do mundo. E seguiremos em frente com nosso trabalho, não lamentando, como escravos chicoteados, as suas cargas que temos que carregar, mas gratos por uma tarefa digna de nossa força, gratos a Deus Todo-Poderoso, que nos marcou como Seu povo escolhido, doravante para liderar a regeneração do mundo. (GEMS, 2004, p. 6).

Juntamente com as estratégias de dominação militar, os Estados Unidos buscaram implementar um largo sistema cultural e esportivo no país asiático, capaz de se sobrepor à cultura hispânica e católica legadas pela colonização anterior. Na esteira desse processo, as Filipinas passariam a conhecer o atletismo, o boxe moderno e o beisebol, modalidades que mais tarde seriam incorporadas à cultura nacional, em grande medida como desdobramento da revolução anti-imperialista, mais conhecida como Guerra Filipino-Americana. Fundada pelos estadunidenses em 1908, a Universidade das Filipinas se tornaria, poucos anos depois, a sede de uma versão nacional da liga norte-americana universitária, rivalizando com a YMCA, fundada em 1898. A rivalidade que se fazia notar nos confrontos esportivos entre filipinos e estadunidenses expatriados não era trivial, mas resultado da própria temperatura social, elevada por uma administração colonial estadunidense reconhecidamente autoritária e racista. Tal como os negros, os filipinos eram enquadrados em uma “categoria de risco”, a qual precisava ser constantemente tutelada e disciplinada para que não interferissem nos interesses dos colonos e no “progresso” da sociedade (ibidem).

Apesar do enorme prestígio dos esportes modernos no país, por muito tempo eles continuaram a ser praticados com base numa razão disciplinar e moral anglo-saxã, sob tutela de uma YMCA fortemente orientada noção de inferioridade racial e cultural filipina. A força dessa crença se observa no fato de o expediente esportivo da região ter sido utilizado pelos estadunidenses como plataforma de legitimação do ideário racista (ibidem; idem, 2006). Gems (2006) descreve que, embora o discurso da Associação Cristã de Moços (YMCA) no início do século XX estivesse atrelado a noções de integração regional mediante o esporte, “a instituição praticava políticas de segregação em Manila, capital das Filipinas” (p. 11), não se opondo ao uso político das competições inter-raciais e à manutenção da segregação de filipinos orquestrada pelos colonos brancos.

A tensão racial desencadeada (também) pela instrumentalização colonialista do expediente esportivo levaria os filipinos a desafiar o racismo e o darwinismo social estadunidense dentro do próprio campo esportivo. A vitória de uma equipe filipina sobre uma representação americana num

torneio de voleibol organizado pela Federação Atlética Amadora das Filipinas, em 1915, teria sido a razão principal que levou os administradores estadunidenses a mudarem as regras do torneio, reduzindo assim os riscos de caírem nas “estratégias enganosas” dos nativos (GEMS, 2006).

Em suas pesquisas, Gems (2004; 2006) demonstra que as tensões raciais, sempre acompanhadas da pilhagem imperialista, fortalecia entre os filipinos um sentimento particular de nacionalidade e nacionalismo, identidade que se expressava com base nos recursos e elementos culturais disponíveis aos colonizados. Esse sentimento crescia a tal ponto, que nem mesmo a intervenção imperialista em eventos que evocavam o princípio do conagraçamento e da pacificação, como os Jogos do Extremo Oriente, inaugurados em 1912, conseguiu atenuar as tensões. Pelo contrário, o megaevento acabou se tornando plataforma de desmoralização da situação colonial, de modo que a narrativa do “sucesso” dessa agenda pode ser perfeitamente relativizada. Anos mais tarde, o país passaria a ter seus próprios ícones esportivos, com destaque para o boxeador Francisco Guilledo, mais conhecido como Pancho Villa. A referência ao revolucionário mexicano não era mero acaso, uma vez que o país latino-americano acabara de passar por uma revolução de forte orientação anti-imperialista. Por colocar os atletas em situação de luta real, o boxe, conforme aponta Gems (2006), oferecia experiências heroicas de projeção social ao povo, bem como oportunidades de comparação racial e retaliação filipina às teses e injúrias raciais estadunidenses. Introduzida por soldados norte-americanos em 1898, a nobre arte foi rapidamente assimilada pelos filipinos e convertida em linguagem de luta para além dos ringues. A ascensão de Pancho Villa ao quadro dos campeões mundiais, conforme demonstra Gems (2006), nutria em seus compatriotas um orgulho suficientemente resistente à violência simbólica de jornalistas estadunidenses, que descreviam o boxeador filipino como “um símio demoníaco que se movia rápido demais quando comparado aos lutadores normais” (p. 11).

A complexidade das relações que se estabeleciam à sombra do imperialismo e colonialismo, nos permite inferir que o cálculo europeu e estadunidense parecia não prever que valores como *trabalho em equipe* e expedientes de confronto internacional e local poderiam acentuar a distância entre a retórica civilizacionista e a experiência colonial, produzindo efeitos antagônicos, para não dizer potencialmente revolucionários.

Em que pese as inúmeras variáveis que determinam o seu sucesso, parte do processo de colonização esportiva cumpre uma finalidade profilática, disciplinar e de domesticação que se conecta à aspiração colonialista original de projetar no “Outro” a própria imagem. Nesse contexto, o esporte também atua como uma espécie de “feitiço”, demandando dos seus

participantes um grau de suspensão da razão capaz de viabilizar relações que *simulam* horizontalidade e consenso. A popularização do esporte para além das fronteiras europeias não deixa de ser o resultado de um “enchantment”. Analisando a reciprocidade entre racismo e cultura, Fanon (1980, p. 39) nos adverte que “os grupos sociais, subjugados militar e economicamente, são desumanizados segundo um método polidimensional”. Isto significa dizer que há um momento no processo de colonização em que a dominação precisa encontrar meios de se naturalizar. É este o momento em que o empreendimento colonial passa a utilizar de vantagens materiais e tecnológicas capazes de camuflar a relação de poder e, por conseguinte, as formas de racismo. Num período de intensificação da política colonialista, os Estados Unidos consideraram o esporte um fator decisivo para a expansão do seu império.

Em 1913, o então ministro dos Estados Unidos para questões da República Dominicana, James Sullivan, redigiu uma carta ao Secretário de Estado Americano, William Jennings Bryan, julgando digno o fato de o beisebol estar sendo entusiasticamente praticado no país caribenho. Conforme aponta Gems (2006), Sullivan entendia que a modalidade havia se tornado uma espécie de “válvula de escape para os espíritos animais dos jovens” (p. 15), que, segundo o estadista, deixavam de ocupar os morros e praças “onde costumavam se reunir e falar de revolução, para ocupar os campos de beisebol, onde se tornam ferrenhos partidários do seu time favorito”. Satisfeito com o que testemunhava, Sullivan defendeu que o interesse dominicano pelo esporte não deveria ser menosprezado, posto que sua prática “satisfazia um desejo natural das pessoas por conflitos emocionantes”, além de ser “um verdadeiro substituto para a competição nas encostas das colinas com rifles” (ibidem). Se fosse possível, concluiu o ministro, a promoção de uma liga de beisebol “bem poderia ser um fator para a salvação da nação [caribenha]” (ibidem). Aqui, cultura esportiva e opressão racial, conforme enunciou Fanon (1980), parecem coexistir convenientemente, formando uma base de sustentação do poder imperialista e colonial.

Em todo caso, é preciso reconhecer que o apreço dominicano pelo beisebol provaria ser muito mais complexo, precisando ser compreendido também do ponto de vista da resistência cultural à dominação. Para os dominicanos, a modalidade representava um mecanismo de elevação da autoestima de uma população espoliada, que não raro assistia aos seus atletas derrotarem equipes estadunidenses e seu maior rival caribenho, Cuba. As ligas profissionais que emergiram ainda na primeira metade do século XX, se não derrotaram o império, ao menos se tornaram um programa cultural popular, digno do apreço dos trabalhadores precários dos

canaviais. Ao contrário da ênfase imperialista, os dominicanos procuraram dar ao jogo características caribenhas. A ênfase em aspectos como talento, graça, velocidade e agilidade, urdiu o que ficaria conhecido como *El beisbol romántico* (GEMS, 2006).

UNIVERSALISMO EUROPEU E COLONIAL-OLIMPISMO

Sob a espada e a retórica universalista europeia, mundos inteiros colapsaram e passaram a ter seus destinos traçados à régua e humores do Ocidente (WALLERSTEIN, 2007; CÉSAIRE, 2010). Segundo Mbembe (2017), como forma de fundamentar seu poder, o hemisfério ocidental precisou se ancorar a uma série de mitos. O primeiro deles dizia que no centro do mundo estaria a Europa, sendo ela a sede da razão e das verdades universais sobre o ser humano. Considerando-se a civilização mais adiantada, o Ocidente entendeu ser ele o criador do “direito das gentes”, assim como dele seria a autoria da sociedade civil, da concepção mais bem acabada de nação, Estado e política. De modo que, para além desses limites, não poderia haver sequer a possibilidade do direito ou do humano. Seria do Ocidente também o direito à legitimação do conjunto de costumes válidos para todos os povos, incluindo as noções de moral e ética, de religião legítima, assim como a diplomacia, a guerra e o direito de conquista.

Crítico radical do colonialismo, Césaire (2010) destacou que a chamada “civilização europeia e ocidental, tal como foi moldada ao longo dos séculos de regime burguês”, tornou-se “incapaz de resolver os dois principais problemas que sua existência originou: o problema do proletariado e o problema colonial” (p. 11). A obsessão expansionista europeia, com seus representantes militares, missionários e administradores, estabelecia um *estado de exceção perene* nas colônias. Curiosamente, este será o contexto de uma instrumentalização neocolonial do esporte, que ao final do século XIX contará com o protagonismo decisivo do Movimento Olímpico Internacional e seu Olimpismo. Teoricamente, esta filosofia concentra princípios de igualdade, liberdade e solidariedade, orientados à produção — no século XX — do que o seu principal intelectual classificava como “novos homens” (COUBERTIN, 2015). Designava também os termos de um encontro entre representações de nações, convocadas para competir entre si à luz de princípios morais e éticos que celebravam a paz, em tempos de guerras anunciadas. À sombra dessa imensa nuvem de ideias, foi possível manter povos inteiros sob profundo constrangimento e opressão colonial. Paradoxalmente, França e Inglaterra estavam à frente do Movimento Olímpico e da política de dominação colonial, seguidos dos demais países participantes da Conferência de Berlim.

Nesse período histórico de emergência, o Olimpismo, também compreendido como um projeto de massificação, terá muitas dificuldades em reconhecer as reivindicações por liberdade e igualdade evocadas pelos povos colonizados. A contradição fica mais evidente quando destacados dois dos principais pilares desta filosofia pedagógica: a evocação *da história* como razão primeira da celebração de Jogos e a compreensão do ideário Olímpico não como um sistema, mas como uma *postura intelectual e ético-moral* (COUBERTIN, 2015). Ocorre que a concepção de história evocada pelo Olimpismo, obrigatoriamente filiado a uma perspectiva do helenismo clássico, não só reduzia a História a uma produção cultural restrita ao Mediterrâneo, mas, a partir de uma chave moderna de interpretação da história grega, atribuía ao “Ocidente” a retomada, ou intensificação, de um processo “civilizador” por ser concluído. Do mesmo modo, a concepção de Olimpismo enquanto posicionamento ético-moral perante o mundo, restringia-se a uma compreensão de mundo notadamente unilateral, para não dizer racista e, conseqüentemente, hierarquizante, concebendo a experiência das *public schools* britânicas como a última palavra em termos de formação do novo espírito humano.

A *raça*, para Coubertin, não compreendia apenas um dispositivo indicador da pluralidade cultural dos povos, mas um elemento a ser trabalhado a partir de instrumentos que auxiliem o seu desenvolvimento. Esse fator, por si só, nos permite localizar Coubertin entre os filhos de sua época. Mas vale também registrar que o principal teórico do Olimpismo também era um entusiasta e estudioso do colonialismo moderno, tendo produzido um acervo relativamente grande, dedicado ao império colonial francês, à África e, em menor proporção, ao que chamou de *La question nègre*⁴. Sua jornada em busca da mundialização do ideário olímpico ocorre no contexto e desdobramentos da derrota francesa na Guerra Franco-Prussiana. Segundo Dikaia Chatziefstathiou (2008, p. 95) “Coubertin achava que a derrota na guerra franco-prussiana não era resultado da falta de habilidades militares de Napoleão III, mas da inferioridade física da média dos jovens franceses”. Era, portanto, um personagem preocupado, antes de mais nada, com o destino do seu povo em particular e com o futuro da civilização europeia em termos gerais, não conseguindo, também por conta da desta identidade nacional, do tipo de formação intelectual e da classe a que pertencia, operar numa lógica de reconhecimento da diferença que pudesse transcender o discurso.

4 Todo esse arquivo se encontra disponível no espaço digital denominado *Pages d'histoire contemporaine*, disponível em: https://fr.wikisource.org/wiki/Pages_d%E2%80%99histoire_contemporaine. Parte desse material foi traduzida para o português e publicado em 2015 pela editora EdiPUCRS, com o nome Olimpismo – seleção de textos, contando com a organização e edição de Norbert Müller e Nelson Schneider Todt.

A contribuição deste utopista, historiador e aristocrata francês à consolidação do esporte moderno enquanto instrumento ideológico caro à manutenção da hegemonia cultural euro-estadunidense no mundo “pós-colonial”, é inquestionável. A força dessa nova instituição, herdeira da infraestrutura esportiva colonial, se faz notar na forma como, ao longo da primeira metade do século XX, seu discurso conseguiu, sem maiores contestações, consignar as aspirações civilizatórias dos povos não brancos a uma lógica esportiva moderno-europeia, segundo Coubertin (2015), perfeitamente aplicável “à existência geralmente primitiva das raças autóctones” (p. 696), uma vez submetidas à orientação das raças “mais avançadas” (p. 539). Aparentemente, tudo isso poderia se materializar a despeito da situação colonial, isto é, das violências perpetradas pelos impérios, “campeões” da liberdade, “proprietários” da razão.

Quatro séculos inteiros de colonialismo e escravidão não seriam suficientes para a construção de um Olimpismo e um Movimento Olímpico minimamente atentos às reivindicações que ecoavam da fornalha colonial? Mobilizada pelos horrores das I e II Guerras, a “trégua Olímpica” não estabelecia qualquer relação ou oposição ao sistema colonial, até porque o Movimento Olímpico, em grande medida, dependia da sua infraestrutura política e material, a exemplo do patrocínio e da intermediação do rei colonialista Leopoldo II (ibidem, p. 404; 656)⁵. Trazer esse dado histórico é importante, pois ele reforça o argumento (aqui defendido) de que a ideologia, por si só, não explica a hegemonia do esporte moderno. A ideologia do esporte compreende a infraestrutura auxiliar de um sistema que, antes de mais nada, se materializa pela força, mas que precisa ter as suas contradições ocultadas (BROHM, 1982). Para legitimar-se, o esporte precisou de uma operação maciça de destruição, ainda que parcial, de esquemas culturais preexistentes, processo que se dá não apenas no plano territorial, mas também no subjetivo. Conforme demonstrou Fanon (1980), “exploração, torturas, razias, racismo, liquidações coletivas, opressão racional, revezam-se a níveis diferentes para fazerem, literalmente, do autóctone um objeto nas mãos da nação ocupante” (p. 39). Seguindo o mito do fardo civilizador, o programa pedagógico de Coubertin, segundo Chatzieftathiou (2008), tinha por função prioritária a preparação da raça branca europeia, “para que em seguida esta pudesse conduzir o resto da sociedade humana à perfeição” (p. 105).

Ainda que não consigamos fazer aqui uma discussão mais profunda sobre o universalismo Olímpico, as memórias de Coubertin, seu fundador

5 O rei Leopoldo II da Bélgica foi tanto um patrocinador do empreendimento de Coubertin, como presidente de honra do Congresso do Comitê Olímpico, realizado em 1905.

e principal articulador, são um ponto de partida incontornável para a reflexão sobre a instrumentalização neocolonial do esporte. Cheias de ambiguidades e contradições que se expressam, de partida, na impossibilidade de coexistência da ideia do “congraçamento entre povos” e a defesa do colonialismo, essas memórias nos conduzem a uma fortuna de descrições e juízos de valor sobre “raças”, culturas e nações, que colocavam em causa não apenas o Olimpismo, mas a sua matriz ideológica. Tomar contato com os escritos de Coubertin acerca do esporte e da função social-diplomática do programa Olímpico, é dar-se conta da fragilidade de uma série de argumentos acerca de questões centrais de um momento histórico marcado por crise econômica e acirramento da luta de classes. Cabe registrar que Coubertin (2015, p. 659) não negava a luta de classes e as demandas dos trabalhadores, mas entendia que tais demandas não tinham nada que ver com o esporte; como se este fenômeno — ainda que historicamente construído em paralelo à formação da classe trabalhadora — habitasse um plano “para além” da histórica. No ano de 1912, em resposta à crítica socialista à relevância do esporte ante os dilemas sociais da época, Coubertin (2015) afirmaria que “a prática dos exercícios desportivos não produz igualdade de condições, mas igualdade de relações, e é provável que neste assunto a forma seja mais importante que o fundo” (p. 204). Com isto, defendia que a igualdade de condições (materiais) não produzia, necessariamente, a “paz social”, sendo mais interessante para as democracias e para o esporte o “igualitarismo das relações”. Como exemplo, ele destacou os Estados Unidos da época, considerando que não havia lugar onde a desigualdade de condições pudesse ser mais dramática, ao mesmo tempo em que a igualdade de relações era abundante. “A paz social”, advogou, “tem reinado até agora ali muito mais completa e solidamente que em qualquer outro lugar” (ibidem).

Proferido no auge do regime de segregação racial “Jim Crow”, nome dado ao conjunto de leis estaduais promulgadas em 1877 e abolidas em 1964, o argumento de Coubertin contrapõe duas posições importantes que o próprio barão francês assumiu anos antes, quando testemunha ocular dos desdobramentos do regime segregacionista. Em seu tour pelos Estados Unidos, por volta de 1890, Coubertin se viu às voltas de um contexto de discriminação racial legalizada, chegando a presenciar uma cena de violência aberta contra uma mulher negra, no trem, a caminho de Jacksonville. Situação que condenou veementemente em texto, considerando-a um retrocesso imperdoável diante do salto civilizatório que compreendeu os processos abolicionistas no mesmo século (ibidem). Mais tarde, contrariando a própria posição, Coubertin não só iria contar com o solícito patrocínio do empresário Paul Tulane como acataria os termos que o filantropo estadunidense lhe impôs, como contrapartida a sua generosa doação. “Em

sua ata de doação”, registrou Coubertin (2015), “o Sr. 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” (p. 86).

Segundo Coubertin (2015), enquanto no norte do país a igualdade entre negros e brancos aumentava, no sul o racismo se exibia com todas as forças. “Os negros têm seus cafés, seus vagões reservados no trem, suas poltronas no teatro. Em todo lugar devem dar passagem aos brancos, até na igreja!” (p. 85). O Barão ainda consideraria que os negros eram presença majoritária na Louisiana e, se quisessem, “poderiam terminar com estas vergonhosas distinções; porém estão desunidos, são despreocupados e muito tímidos” (ibidem). Com isso, atribuía aos negros o direito à revolta, ao mesmo tempo que entendia que, dentre os efeitos da escravidão, o mais perverso era a manutenção psicológica desta população em situação de “submetidos aos seus antigos senhores” (ibidem). Situação que, segundo Coubertin, exigia um sentimento de igualdade que deveria brotar não do coração dos brancos, mas dos próprios negros, posto que, aparentemente, não nenhuma mudança poderia vir de pessoas que:

pensam que, com os negros, tudo lhes é permitido; fazem [os brancos] trapanças na contagem dos votos das eleições e não lhes importa jactar-se disso abertamente. Em caso de disputa, o negro nunca tem razão; fala-se com ele como se fosse um cachorro e todos fazem o que querem para deixar-lhe muito clara a ideia de sua inferioridade, o que está muito longe de ser algo aprovado. (Ibidem, pp. 85-6).

Esse relato nos leva de volta às contradições do utopista olímpico, apontadas aqui não como uma forma anacrônica de juízo moral, mas como estratégia que nos permite identificar características da simbiose entre racismo e esporte. Embora crítico da situação racial estadunidense, Coubertin não teria visto problemas em obter apoio financeiro e político de escravistas como Paul Tulane (SCHMITZ, 2005), nem de supremacistas como James Edward Sullivan (DELSAHUT, 2011). Sob a legislação Jim Crow, duas edições olímpicas se realizaram em solo estadunidense. A primeira em Saint Louis, 1904, e a segunda em Los Angeles, 1932. Crítico dos desdobramentos da organização dos Jogos de Saint Louis, em 1904, Coubertin não pôde fazer muito diante de um arranjo político que deu forma a essa edição, levando para a arena pessoas não brancas de diferentes países, as quais eram constrangidas a passar por um “experimento científico” que misturava desempenho e racismo. Mas, anos mais tarde, a crítica de Coubertin ao racismo arrefeceu perante o fascínio e

certa indiferença para com a propaganda nazista que enfeitava os Jogos de Berlim, em 1936.

Contrariando as críticas dos jornalistas esportivos franceses, que lamentavam a utilização dos Jogos como pretexto para fins visivelmente nefastos, Coubertin (2015) diria que a ideia olímpica, não teria sido sacrificada em prol da propaganda nazista, mas, pelo contrário, “o grandioso êxito dos Jogos de Berlim contribuiu de modo magnífico para com o ideal Olímpico” (p. 513). A questão racial sequer é tocada, ao mesmo tempo que sobram elogios à técnica e à disciplina hitleristas de organização daquela que foi, segundo o Barão, a melhor das edições com as quais colaborou.

A *raça* era uma questão central para o Movimento Olímpico Internacional quando este voltava os olhos para a Ásia e a África. O projeto de “conquista desportiva da África”, por exemplo, tinha em Coubertin um dos, se não o maior, entusiasta. À concepção civilizacionista de esporte, convenientemente confundia com valores ocidentais, cristãos e liberal-burgueses, atribuía-se um poder disciplinar e libertador infalível, do qual os africanos estariam à espera (ibidem, p. 694). Segundo Chatziefstathiou (2008), a formulação coubertiniana de esporte olímpico baseava-se numa estranha ideia, registrada em 1896, de que a “raça grega”, porque disciplinada pelas práticas atléticas, estaria livre da “indolência” do Oriental, a quem os Jogos deveriam se destinar. Essas e outras observações do barão nos permitem ao menos questionar o grau de cosmopolitismo pretendido pelo Movimento Olímpico Internacional. Posto que a extensão do programa olímpico para além das fronteiras ocidentais era carregada de apriorismos, além de ser espetacularmente indiferente à questão colonial. Aqui se encontra a segunda grande contradição (CARRINGTON, 2004 apud CHATZIEFSTATHIOU, 2008).

A extensão do Movimento Olímpico às sociedades coloniais não apenas validou os referidos regimes, como deles se beneficiou, uma vez que as estratégias de implementação dos Jogos Olímpicos e Regionais na África e na Ásia passavam diretamente por uma articulação envolvendo membros das administrações coloniais, além de membros oficiais e honorários do COI e patrocinadores ligados às elites colonialistas (CHATZIEFSTATHIOU, 2008). Na França, em 1901, Coubertin (2015) aproveitaria a passagem do rei Leopoldo II “para pedir-lhe uma audiência e obter seu patrocínio” (p. 443). O interesse do rei genocida na pedagogia do esporte pedia claramente para a instrumentalização colonialista das práticas esportivas. Ainda assim, Coubertin não sairia do encontro sem fechar acordos:

Se considerasse interessante, a conversação se prolongava durante um bom tempo (...) 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. (COUBERTIN, 2015, p. 404.)

O entusiasmo de Coubertin pela extensão do programa olímpico à África e à Ásia não encontrava lastro algum na tradição helênica, dado que os jogos da antiguidade grega eram fixos, cada qual representando as especificidades culturais e motivações particulares de realização. As razões para os Modernos Jogos Olímpicos serem itinerantes encontram justificativas fundamentalmente modernas, não sendo difícil estabelecer associações com o expansionismo industrial capitalista ou com o missionarismo cristão, cuja aproximação ao esporte era reiteradamente considerada por Coubertin como frutífera. Sua concepção de colonização esportiva ancorava-se ainda a uma espécie de “otimismo racial” e expectativas de “redenção das raças” (idem, 1926; 1930). Contudo, sua posição “em favor” da África e do direito de protagonismo Olímpico aos autóctones nada tinha que ver com a emancipação desses povos. A defesa do benefício das atividades esportivas era dada a priori, sem qualquer intenção de diálogo efetivo com os colonizados nem reconhecimento dos seus reais interesses.

O otimismo racial de Coubertin o colocava numa condição relativamente oposta à tese dos pessimistas da raça, receosos não apenas da real capacidade de os nativos conseguirem desfrutar da “civilização esportiva”, mas dos riscos de a experiência eventualmente configurar reivindicações anticoloniais (idem, 1930). Essa situação exigiu do barão um esforço discursivo que fosse capaz de aplacar temores e contemplar interesses difusos. Mas, no fim das contas, o programa não reuniu apoio político suficiente para a realização dos Jogos Olímpicos propriamente ditos. A África acabou sediando os Jogos Regionais, os quais, segundo Coubertin (2015), fracassaram pelo temor colonial ante a possibilidade de uso político dos esportes em prol de insurreições das raças dominadas. A África não seria o último destino da propaganda olímpica de Coubertin nos anos 1920, mas foi nesse continente que a questão da raça se tornou mais patente.

O alinhamento de Coubertin aos objetivos da política imperial-colonialista estava posto, muito embora se distinguisse em termos de ação e método. O barão pode ser perfeitamente associado a uma frente colonialista de inclinação cultural, bem como a um humanismo que, em alguma medida,

se assemelhava ao papel exercido pelos missionários protestantes, muito embora estes estivessem mais próximos dos colonizados. No que é essencial, toda a articulação visando a expansão do programa olímpico para além das fronteiras europeias, em maior ou menor proporção, estava ancorada a justificativas raciais e/ou hegemônicas. A dominação cultural, de fato, sempre foi do colonialismo a mais difícil das tarefas. As resistências que os colonizados impunham aos colonizadores nesse campo em específico deveriam ser levadas em conta como uma das razões do insucesso da aventura olímpica, ao passo que o apelo à “incapacidade racial” dos africanos para o olimpismo deveria ser criticamente repensado em termos de incompreensão, medo à raça e conseqüente manobra política.

Subscrito por Coubertin, o discurso dirigido ao rei Vittorio Emanuele, na sessão de abertura da reunião do COI no Capitólio, em 1923, ilustra com precisão esta última situação:

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. Reffitamos, 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. (COUBERTIN, 2015, p. 490.)

Nesse relato, constam não só os limites do “otimismo racial” do barão, como os limites de uma instituição, cuja “vocalização multicultural” não se podia verificar no plano das ideias e tampouco na prática. Se, conforme compreendeu Fanon (1980), a universalidade parte de uma decisão capaz de assumir o relativismo recíproco de culturas diferentes, o moderno olimpismo estava muito longe dessa verdade. A dinâmica especulativa que orientava a descrição da natureza dos autóctones postos diante do esporte moderno, baseava-se numa visão hierarquizada de mundo, da qual o Movimento Olímpico Internacional ainda não conseguiu escapar. Basta analisarmos a forma como o uso político-empresarial das últimas edições dos Jogos Olímpicos tem servido à suspensão de soberanias nacionais, ao estabelecimento de regimes de exceção, à violação dos direitos humanos e do meio ambiente.

Em Coubertin (2015, p. 696) a relação com os povos não brancos é sempre pautada em apriorismos. Embora defendesse a radicalidade humana dos nativos, o barão os via como corpos em “estado bruto”, por se desenvolver. Ideia que se aplica analogamente às defesas contemporâneas dos megaeventos esportivos como “motores do desenvolvimento”. Semelhante concepção orienta organismos internacionais a produzir e recomendar programas esportivos a países periféricos, com vistas à “promoção da paz” e do “desenvolvimento”. Movimento que Marcelo de Paula Melo (2011), caracteriza como uma política de apassivamento das lutas populares decorrentes do aprofundamento das contradições constitutivas da lógica de acumulação capitalista. O privilégio conferido aos “esportes Olímpicos” e aos “seus” valores, não é fato social trivial. As razões contemporâneas dessa condição parecem se conectar com concepções originais de hierarquia cultural, das quais Coubertin (2015) foi um exemplar representante. Embora reconhecesse e defendesse a prática de formas desportivas autóctones, considerava que elas

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. (Ibidem, p. 696.)

Assim como em fases anteriores da colonização esportiva, Coubertin não deixa de operar numa lógica de guerra cultural para fazer valer o seu programa, ainda que em detrimento de outras formas de cultura corporal. Brohm, Perelman e Vassort (2004) argumentam que, após Coubertin ter lançado o movimento expansionista, o fenômeno esportivo moderno passou a desempenhar vários papéis. Processo que desencadeou um desenvolvimento sem precedentes da maioria dos esportes modernos em todo o planeta, seguido da “sua homogeneização internacional pela codificação de regras unificadas, e o desaparecimento progressivo das técnicas corporais ou dos jogos típicos dos países” (p. 2). A ideologia do esporte, conforme seguem argumentando Brohm, Perelman e Vassort (2004), cuidará para que essa “nova” forma esportiva se estabeleça, ainda que virtualmente apartada de sua historicidade, do seu viés ideológico, alienante e hierarquizante.

Fruto desse processo histórico e regime discursivo, a relação simbiótica entre racismo e esporte moderno atende a um projeto de dominação neocolonial que transcende o campo das relações interpessoais. Como nos

alertou Fanon (1980), o racismo não pode ser reduzido a uma relação psíquica ou a uma escala antropológica da dominação racial. Trata-se, antes de mais nada, da face mais acabada de uma política de *expropriação* simbólica e material orientada por uma doutrina de hierarquia cultural. “Esse empreendimento da *desculturação* apresenta-se como o negativo de um trabalho, mais gigantesco, de escravização econômica e mesmo biológica” (p. 35).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente reflexão buscou dialogar com a história da instrumentalização colonial do esporte, tentando demonstrar como esse processo histórico configura a relação aparentemente simbiótica entre racismo e esporte moderno. Esse estado de “fusão” se torna mais evidente quando as práticas culturais permanecem em posse das classes dominantes, no caso, as aristocracias coloniais e burguesias. As possibilidades de alteração desse quadro tendem a ocorrer quando a conjuntura da opressão, dentro de suas contradições, permite processos de assimilação de caráter mais contra-hegemônico.

Nesse sentido, a história da recepção e processos de assimilação contra-hegemônica do esporte nas colônias teria muito mais a nos oferecer em termos de subsídios teóricos e práticos para o enfrentamento sistêmico do racismo no esporte. O caráter coletivo e contranarrativo com que se manifesta tende a frustrar apriorismos de naturalização da hierarquia racial e cultural, provando que essas estruturas não resistem a movimentos que colocam a sua ordem em causa. Se o racismo compreende a forma final de um processo histórico que se dá (fundamentalmente) no plano das condições materiais, é aí que o antirracismo e o anticolonialismo do esporte devem concentrar a maior parte dos seus esforços. Isto porque, conforme nos advertiu Fanon (2008), “só haverá uma autêntica desalienação na medida em que as coisas, no sentido o mais materialista, tenham tomado os seus devidos lugares” (p. 29). A materialidade a que o autor se refere, pensando o tema aqui abordado, situa-se no movimento prático de reorientação das lógicas de funcionamento do sistema, de recomposição da historicidade do fenômeno esportivo, isto é, das suas instituições e do seu conjunto de valores. Logo, falar de racismo no esporte é falar de um *racismo do esporte*. Mais precisamente, falar de racismo do esporte é não perder de vista a forma como esse esporte se constituiu e a que propósito ele tem servido.

A utilização da categoria *colonialismo*, aqui, cumpre tanto um papel de designação de um período histórico, quanto de análise dos desdobramentos

socioculturais da homogeneização das técnicas, da lógica concorrencial, da valorização relativa do vencedor, em detrimento do vencido. Em última análise, a luta antirracista terá que, inevitável e definitivamente, enfrentar o paradigma capitalista, uma vez que é a partir de e em nome deste sistema de produção que as escaladas de dominação das gentes por meio das técnicas vão se sofisticando, fazendo do próprio esporte uma dessas técnicas. Não se trata apenas de considerar, conforme alertou Fanon (1968; 2008), que a versão capitalista de esporte é fundamentalmente diferente daquela que deveria existir num país subdesenvolvido, mas de repensar a própria tecnologia/esporte a partir de valores que invertam a lógica da adaptação do corpo às estruturas. Esse movimento não rejeita a concepção de esporte moderno como “um reflexo da sociedade”, mas concebe sua instrumentalidade como qualidade que, submetida aos interesses emancipatórios dos grupos historicamente oprimidos, cria a reciprocidade ideal para as mudanças estruturais.

REFERÊNCIAS

- BROHM, Jean-Marie. *Sociología política del deporte*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- _____; PERELMAN, Marc; VASSORT, Patrick. “A ideologia do esporte-espetáculo e suas vítimas”. *Le Monde Diplomatique Brasil*, 1 jun. 2004. Disponível em: <<https://diplomatique.org.br/a-ideologia-do-esporte-espetaculo-e-suas-vitimas>>. Acesso em: jul. 2021.
- CÉSAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. 2. ed., São Paulo: Letras Contemporâneas, 2010.
- CHATZIEFSTATHIOU, Dikaia. “Reading Baron Pierre de Coubertin: Issues of Gender and Race”. *Aethlon*, v. XXV, n. 2, pp. 95-105, Spring 2008.
- COUBERTIN, Pierre de. *Histoire universelle*, t. IV. Aix-en-Provence: Societé de l’Histoire Universelle, 1926.
- _____. “Colonisation sportive”. *Bulletin du Bureau International de Pédagogie Sportive*. Lausanne, n. 5, pp. 12-4, 1931.
- _____. *Olimpismo: seleção de textos*. Porto Alegre: EdiPUCRS, 2015.
- DELSAHUT, Fabrice. “Los Juegos Antropológicos de Saint Louis”. *Revista Brasileira de Ciência do Esporte*, Florianópolis, v. 33, n. 4, pp. 809-23, 2011.
- DIMEO, Paul. “Colonial Bodies, Colonial Sport: ‘Martial’ Punjabis, Effeminate’ Bengalis and the Development of Indian Football”. *The International Journal of the History of Sport*, v. 19, n. 1, pp. 72-90, 2002.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFUBA, 2008.
- _____. *Em defesa da revolução africana*. Lisboa: Terceiro Mundo, 1980.

- _____. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- GEMS, Gerald. "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.
- _____. "Sport, Colonialism, and United States Imperialism". *Journal of Sport History*, v. 33, n. 1, pp. 3-25, 2006.
- HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- IMADA, Adria L. "Transnational Hula as a Colonial Culture". *The Journal of Pacific History*, v. 46, n. 2, 149-76, 2011.
- JAMES, Cyril L. Robert. *Beyond a Boundary*. Durham: Duke University Press, 2013.
- _____. *Jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- KWAUK, Christina Ting. "An Olympic Education: From Athletic Colonization to International Harmony". In: BARNEY, R. B (org.). *Pathways: Critiques and Discourse in Olympic Research*. Ninth International Symposium for Olympic Research. Londres / Ontario: ISOR, 2008, pp. 523-33.
- MBEMBE, Achille. *Crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2017.
- _____. *Sair da grande noite: ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis: Vozes, 2019.
- MELO, Marcelo Paula. *Esporte e dominação burguesa no século XXI: a agenda dos Organismos Internacionais e sua incidência nas políticas de esportes no Brasil de hoje*. Tese (Doutorado em Serviço Social – Esporte) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2011.
- ODENDAAL, Andre. "South Africa's Black Victorians: Sport, Race, and Class in South Africa Before Union". In: MANGAN, J. A. (org.). *Profit, Pleasure and Proselytism: British Culture and Sport at Home and Abroad 1750-1914*, Londres: Cass, 1988.
- SAMPAIO, Jorge H. Maia; OLÍMPIO, Marise Magalhães. "Estados Unidos e o Destino Manifesto". *Ameríndia*, v. 2, n. 2, pp. 1-12, 2006.
- SCHMITZ, Cheryl Mei-Ting. "Tulane's Regrettable Past". *Tulane Hullabaloo*, v. 95, n. 25, abr. 2005. Disponível em: <http://www.tulanelink.com/tulanelink/tulanepast_box.htm>. Acesso em: jul. 2021.
- SOTOMAYOR, Antonio. "The Triangle of Empire: Sport, Religion, and Imperialism in Puerto Rico's YMCA, 1898–1926". *The Americas*, v. 74, n. 4, pp. 481-512, 2016.
- WALLERSTEIN, Immanuel. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo: Boitempo, 2007.