

UMA LEITURA DO 'RACISMO À BRASILEIRA' A PARTIR DO FUTEBOL.

Por

Bruno Otávio de Lacerda Abrahão

Dissertação Apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em Educação Física da
Universidade Gama Filho
Como Requisito Parcial à Obtenção do
Título de Mestre em Educação Física

Fevereiro, 2006

UMA LEITURA DO 'RACISMO À BRASILEIRA' A PARTIR DO FUTEBOL.

Bruno Otávio de Lacerda Abrahão

Apresenta a Dissertação

Banca Examinadora

Prof. Dr. Antonio Jorge Gonçalves Soares

- Orientador -

Profa. Dra. Simoni Lahud Guedes

Prof. Dr. Hugo Rodolfo Lovisolo

Fevereiro, 2006.

Until the philosophy which holds one race superior, and another inferior, is finally and permanently discredited and abandoned, everywhere is war. Is uh war.

That until there are no longer first class and second class citizens of any nation, until the color of a man's skin is of no more significance than the color of his eyes, Is uh war.

That until the basic human rights are equally guaranteed to all without regard to race, there is a war. That until that day the dreams of lasting peace, world citizenship, and the rule of international morality will remain in but a fleeting illusion, to be pursued, but never attained. No, everywhere is war. War.

And until the ignoble and unhappy regime that now holds our brothers in Angola, in Mozambique South Africa. Sub-human bondage have been toppled, utterly destroyed. Well, everywhere is war. Is uh war.

War in the east. War in the west. War up north. War down south. War, war. Rumors of a war. And until that day the African continent will not know peace. We Africans will fight. We find it necessary, and we know we shall win. As we are confident in the victory of good over evil. Good over evil. Good over evil.

(Bob Marley – War)

“AGRADECER É RECONHECER QUE NINGUÉM E NADA CRESCE SOZINHO”

(Autor desconhecido)

“os personagens se revelam
atores no aplauso final
e para cada interpretação
o que lhe for proporcional”
(Lulu Santos – Tudo Igual)

Após o ponto final, é chegada a hora de agradecer às pessoas que contribuíram para a conclusão desta etapa. Esta dissertação foi construída por muitas mãos: orientador, professores, velhos e novos amigos, família... existe um pouco de vocês em cada uma das frases desta dissertação.

Agradeço ao prof. Dr. Antonio Jorge Soares pela dedicação, rigor e seriedade com que conduziu a elaboração deste estudo; ao novo amigo Toni, que me ensinou muitas outras coisas, inclusive, a pesquisar.

Ao Prof. Dr. José Geraldo do Carmo Salles (Gegê) pela convivência e disponibilidade durante minha trajetória acadêmica, desde a graduação até o ingresso e andamento do mestrado.

Ao CNPq que tornou possível a materialização de um sonho.

Às professoras Dra. Simoni Lahud Guedes e Dra. Lilia Moritz Schwarcz pela disponibilidade, carinho e cuidado – não obstante o rigor da análise - na ocasião do exame de qualificação.

Ao amigo Álvaro Millen, de concorrente direto ao mestrado à amigo pessoal e à amiga Sonia Trotte: com vocês, minha passagem pelo Rio de Janeiro foi mais segura, agradável e, sobretudo, mais feliz.

Ao prof. Próspero Paoli pela participação na minha carreira acadêmica e pelo reencontro na Universidade Gama Filho.

Aos amigos da linha de pesquisa “Esporte e Identidade”: Dr. Marco Santoro, Ms. Felipe DiBlasi; aos futuros mestres Tiago Bartholo, Camilo Máximo, Marcelo Almeida, Marola, pelas críticas e sugestões para o crescimento do estudo, pelas cervejas, pelas viagens agradáveis para congressos... meus agradecimentos.

Aos colegas do Núcleo de Estudo e Pesquisa em Esporte e Sociedade (NEPESS) pelas críticas e sugestões para o andamento da pesquisa.

Aos demais companheiros de mestrado, Giannina Espírito Santo, Liliana Lohman, Júlio Vicente, Janaina Maria, Adriano Costa, Patrícia Amaral, Márcia Morel, Silvia Nara, meus agradecimentos pela preocupação e disponibilidade em ajudar.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Educação Física da UGF, em especial, Dr^a Ludmila Mourão, Dr^a Vera Costa, Dr. Hugo Lovisoló, pela convivência e o conseqüente crescimento intelectual.

Ao prof. Jorge Fabri pela constante disponibilidade.

Aos secretários do PPGEF pela presteza e gentileza.

À minha mãe Adélia de Lacerda Lemos e ao meu irmão Luiz Henrique de Lacerda Abrahão, minha gratidão pela dedicação, convívio, carinho, cumplicidade, sugestões... Agradeço por fazerem parte da minha vida de forma tão próxima.

Ao meu pai, pelo investimento.

Sem esquecer daqueles que, não atrapalhando, já ajudam demais.

A permanência do nome de vocês neste papel eterniza a minha gratidão.

ABRAHÃO, Bruno Otávio de Lacerda (2006). Uma leitura do ‘racismo à brasileira’ a partir do futebol (Dissertação de Mestrado). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Educação Física da Universidade Gama Filho.

Orientador: Dr. Antonio Jorge Gonçalves Soares

RESUMO

O objetivo deste estudo é analisar o ‘racismo à brasileira’, a partir do futebol. O texto foi organizado em quatro capítulos. O primeiro capítulo analisa os sinais contraditórios do debate racial no Brasil, ou seja, se, por um lado, no século XIX, emergiu uma ideologia em que o motivo do atraso sócio-econômico-cultural do Brasil poderia ser atribuído à presença do negro como partícipe do povo brasileiro, por outro lado, foi sob a ideologia da “fábula das três raças” (DaMatta, 1981) que a identidade nacional foi construída. Os demais capítulos tratam das construções históricos-sociais sobre o ‘racismo à brasileira’ e sua manifestação no futebol. A partir dos modelos selecionados pode-se observar que o futebol brasileiro ilustra a especificidade do “racismo à brasileira”. O segundo e terceiro capítulo analisam a face da ‘inclusão’ do ‘racismo à brasileira’. A literatura histórica e sociológica apresenta a forma como as representações positivas sobre a raça negra foram incorporadas para a construção afirmativa da identidade brasileira. No fio da navalha entre integrar e situar o negro na estrutura hierarquizada da sociedade brasileira (DaMatta, 1981), o efeito perverso do elogio ao afro-brasileiro, no espaço do futebol, seria a delimitação dos seus locais de atuação que, por sua vez, contribuíram para a afirmação e a manutenção de hierarquias sociais. O quarto capítulo observou a face da ‘exclusão’ do ‘racismo à brasileira’. A partir da rememoração de textos acadêmicos da culpabilização do ex-goleiro Barbosa, na Copa de 50, buscou-se ilustrar a existência do racismo no Brasil. No plano simbólico, Barbosa se tornou um dos emblemas necessários para denunciar a existência do racismo, no país da ‘democracia racial’. A memória acadêmica tem a função de manter vivo o debate sobre a permanência do racismo na sociedade brasileira.

Palavras-chave: racismo; futebol; identidade nacional.

ABRAHÃO, Bruno Otávio de Lacerda (2006). Understanding Brazilian-way racism under soccer perspective (Master Degree thesis statement). Rio de Janeiro: Gama Filho University Post Graduation Programme in Physical Education.

ADVISER: Prof. Dr. Antonio Jorge Gonçalves Soares

ABSTRACT

This study aims at analyzing Brazilian-way racism under soccer perspective. The text has been organized in four chapters. The first one analyses the contradictory signs of a racial debate in Brazil, i.e., if in a way, in the 19th century, the idea that the undeveloped culture, and social-economical situation experienced by most of Brazilian population could be attributed to the “Three Races Tale” (DaMatta, 1981) under which the national identity has been built. The following chapters consider the social-historical ideas about ‘Brazilian-way of racism’. The second and the third chapters analyze the side of ‘inclusion’ of ‘Brazilian-way racism’. Historical-social literature shows how positive representations about black people have been incorporated to the construction of an affirmative Brazilian identity. In the limite of deciding between integrating and establishing functions for black people in the hierarchical Brazilian society (DaMatta, 1981), the harmful effect of praising black people, in soccer environment, would be the delimitation of their area of influence. This delimitation would reinforce and maintain the pre-established social hierarchies. The fourth chapter observed the side of ‘exclusion’ of ‘Brazilian-way racism’. By rereading academic texts on blaming process of the Barbosa (who used to be a goal keeper), in the World Cup of 1950, we tried to illustrate the existence of racism in Brazil. In a symbolic way, Barbosa has become one of necessary icons to expose racism, in the country of ‘racial democracy’. The academic memory has the function of keeping the debate about the permanence of racism in Brazilian society alive.

Key-words: racism; soccer; national identity.

SUMÁRIO

	Página
INTRODUÇÃO.	1
 CAPÍTULOS	
I. O DEBATE SOBRE O NEGRO NA SOCIEDADE BRASILEIRA: ENTRE A INCLUSÃO E A EXCLUSÃO.	11
. As teorias e sua aplicação no Brasil.	13
. O racismo no Brasil.	17
. A lógica da disseminação dos estereótipos.	25
. Os debates sobre a ‘nação mestiça’.	27
II. A IDENTIDADE RACIAL BRASILEIRA DRAMATIZADA PELO FUTEBOL.	39
III. O FUTEBOL COMO UM ESPAÇO DESTINADO AO NEGRO: ENTRE A INTEGRAÇÃO PÓS-ESCRavidÃO E A MANUTENÇÃO DAS ANTIGAS HIERARQUIAS.	55
IV. “O QUE O BRASILEIRO NÃO ESQUECE NEM A TIRO É O CHAMADO FRANGO DE BARBOSA”: QUESTÕES SOBRE O RACISMO NO FUTEBOL BRASILEIRO.	73
. O cenário da Copa do Mundo de 1950	76
. Entre a História Social e a História Cultural sobre a denúncia de racismo	84
V. CONSIDERAÇÕES FINAIS	96
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

INTRODUÇÃO

Os filhos de Noé, que saíram da arca, foram Sem, Cão e Jafé; Cão é o pai de Canaã. São eles os três filhos de Noé; e deles se povoou toda a Terra.

Sendo Noé lavrador, passou a plantar uma vinha.

Bebendo vinho, embriagou-se, e se pôs nu dentro de sua tenda.

Cão, pai de Canaã, vendo a nudez do pai, fê-lo a saber, fora, a seus dois irmãos.

Então Sem e Jafé tomaram uma capa, puseram-na sobre os próprios ombros de ambos e, andando de costas, rostos desviados, cobriram a nudez do pai, sem que vissem.

Despertando Noé do seu vinho, soube o que lhe fizera seu filho mais moço, e disse:

- Maldito seja Canaã! Seja servo dos servos a seus irmãos. E ajuntou:
- Bendito seja o Senhor, Deus de Sem; e que Canaã lhe seja servo.
- Engrandea Deus a Jafé, e habite ele nas tendas de Sem, e Canaã lhe seja servo! (Gênesis, 9, 18-27).

O trecho apresenta a versão mítica da origem do cativo. De acordo com Bosi (1993, p. 256), o destino do povo africano, cumprido através de milênios, depende de um evento único e irreversível: a maldição de Cão, de seu filho Canaã e de todos os seus descendentes, como aludido no trecho acima: “O povo africano será negro e será escravo: eis tudo”.

A discussão sobre os diversos ‘problemas raciais’ tende a tomar a consequência por causa. Isto é, afirma-se, em geral, que as pessoas percebem as outras como pertencentes a outro grupo, porque a cor da sua pele é diferente. Seria mais pertinente indagar como e quando surgiu o hábito de perceber as pessoas como pertencentes a grupos diferentes, a partir do fenótipo (Elias e Scotson, 2000).

Essa questão ilumina o processo durante o qual os grupos humanos se desenvolveram, em diferentes partes da Terra, adaptaram-se a condições físicas diferentes e, mais tarde, após longos períodos de isolamento, entraram em contato uns com os outros. Não raro a aproximação aconteceu sob a posição de conquistadores e conquistados e,

portanto, inseridos em uma mesma sociedade, como estabelecidos e *outsiders*¹. Tais grupos tornaram-se interdependentes, sob os papéis de senhores e escravos, em que as diferenças na aparência física foram tomadas como sinais da pertença (Elias e Scotson, 2000).

Em meados do século XIV, a Igreja era a grande agenciadora dos valores e das práticas humanas. Com o olhar direcionado para a África, a Igreja adjetivou os africanos como seres de menor valor humano, regulamentando, dessa forma, a colonização (Ferreira, 2000). Como afirma Carneiro (1996, p. 13), “até fins do século XVIII, persistiu no Brasil um racismo de fundamentação teológica”. Era a ‘onisciência’ do discurso teológico que legitimava a relação de dominação entre colonizadores e colonizados.

Para Elias e Scotson (2000), a estigmatização, como um aspecto da relação entre estabelecidos-*outsiders*, associa-se a um tipo específico de fantasia coletiva criada pelo grupo estabelecido. Essa representação reflete e, ao mesmo tempo, justifica o preconceito perante os *outsiders*. O estigma social que os estabelecidos atribuem aos *outsiders* é coisificado. Surge como uma coisa objetiva, já que seria implantado, nos *outsiders*, pela natureza. É eximida, para tanto, qualquer responsabilidade do grupo estigmatizador. O sentido do discurso seria, mais ou menos, assim: ‘não fomos nós que estigmatizamos essas pessoas e, sim, as forças que criaram o mundo’ ou, ainda, que teria sido a natureza que colocou um ‘sinal neles, para marcá-los como inferiores ou ruins’ (Elias e Scotson, 2000).

Tomada pelos estabelecidos como uma função objetivadora, a referência à cor diferente da pele é tomada como um dos símbolos de pertença ou de distinção inter-grupos. A cor da pele, no caso do afrodescendente, é uma das características físicas associadas a um

¹ Estabelecidos e *outsiders* são termos utilizados por Elias e Scotson (2000) para denominarem um grupo possuía maior quantidade de cotas de poder – os estabelecidos – e a relação que esse grupo mantinha com os *outsiders* - termo utilizado para se referir ao grupo que não possuía tal poder.

valor negativo. É uma marca visível e impossível de ser eliminada (Sartre, 1978; Ferreira, 2000).

Na cor da pele, encarna-se a memória coletiva. O preconceito em relação à raça negra – entendida aqui em termos sociológicos – não é espontâneo, tampouco hereditário. Ele se materializa através da socialização dos membros de determinada sociedade, cuja história remete à colonização dos povos, urdida sob a égide escravocrata.

Crônicas de viagens de navegantes portugueses, no século XV, já veiculavam valores depreciativos em relação à África (Rocha, 1984). Em meados do século XVI, os colonizadores portugueses voltaram-se para a África como fonte alternativa de mão-de-obra. O Brasil foi colônia de exploração de Portugal² que, por sua vez, instituiu um sistema de escravidão que dependia de africanos. Os africanos foram trazidos para o Brasil como mão-de-obra da cultura do açúcar, em expansão (Telles, 2003).

De acordo com Ribeiro (1995), os negros foram trazidos para o Brasil, principalmente, da costa ocidental africana. Esses foram distinguidos³ em três grandes grupos culturais. O primeiro, das culturas sudanesas, é representado pelo grupo Yoruba – chamados *nagô* -, pelos Dahomey – designados geralmente como *gegê* – pelos Fanti-Ashanti – conhecidos como *minas*, além de grupos menores da Gâmbia, Serra Leoa, Costa da Malagueta e Costa do Marfim. O segundo grupo trouxe ao Brasil culturas islamizadas, principalmente os Peuhl, Osmandiga e os Haussa, do norte da Nigéria, identificados na Bahia como negros *malé* e, no Rio de Janeiro, como negros *alufá*. O terceiro grupo cultural africano era integrado por tribos *Bantu*, do grupo congo-angolês, provenientes da área hoje

² De acordo com DaMatta (1981), a escravidão brasileira não foi um fenômeno social regional ou localizado. Pelo contrário, tornou-se uma forma dominante de exploração do trabalho.

³ Nina Rodrigues (1939; 1945) e por Artur Ramos (1940; 1942; 1946).

compreendida pela Angola e a “Contra Costa”, que corresponde ao atual território de Moçambique.

Com efeito, as representações coletivas sobre a raça negra foram transplantadas para o Brasil durante o tráfico de escravos e, sociabilizadas, penetraram no universo simbólico de sua cultura. Nas interações sociais, “os brasileiros continuavam a usar a cor da pele como forma de avaliar o comportamento e o valor das pessoas” (Telles, 2003, p. 15).

No Brasil, o preconceito racial é datado. Nasceu a partir da interação entre dois ‘grupos’, no sentido de Ianni (2004). Política e economicamente dominante, o primeiro grupo construiu uma concepção de mundo considerada superior e estigmatizou o outro grupo, no caso os ‘não-brancos’, caracterizando-o como de qualidade inferior. A escravidão estava assentada sob o discurso científico da ‘superioridade’ e da ‘inferioridade’ racial e, enquanto persistiu, negou aos negros escravos qualquer discussão sobre cidadania, já que, até então, eles eram vistos como ‘propriedades’ e, por definição, ‘não-cidadãos’ (Schwarcz, 2003).

Schwarcz (2003) indica que um terço da população africana foi forçada a migrar para a América. Para Telles (2003), quando a comercialização dos escravos foi banida, em 1850, 3,6 milhões de africanos já haviam sido trazidos para o Brasil. Um contingente desse vulto acabou alterando as cores, os costumes e a própria sociedade local. Dessa forma, a cultura brasileira foi fortemente determinada pela participação africana. Na musicalidade, na culinária ou nas atividades esportivas, a africanidade acabou por constituir a brasilidade.

Florestan Fernandes afirmou que o racismo opera subjetivamente e de forma muito particular na sociedade brasileira: um “preconceito de não ter preconceito”. Ou seja, “a tendência do brasileiro seria continuar discriminando, apesar de considerar tal atitude ultrajante (para quem sofre) e degradante (para quem pratica)” (*apud* Schwarcz, 2003, p.

202). A constituição de 1988 legisla sobre o racismo como um crime inafiançável e as práticas discriminatórias seriam aquelas atitudes tomadas em público. O efeito dessa regulamentação foi o desaparecimento, na esfera pública, da discriminação explícita. Por outro lado, a discriminação ainda persiste na esfera privada⁴ (Schwarcz, 2003).

No ‘racismo à brasileira’ coexistem dois movimentos contraditórios: “Como é que a inclusão pode coexistir com exclusão?”, é o que questiona Telles (2003, p. 19). Esse é o domínio sob o qual reside o drama racial brasileiro: “é o modo pelo qual tais “raças” entram em contato para criar um povo ambíguo em seu caráter” (DaMatta, 1981, p. 61).

DaMatta (1981, p. 68) adjetivou essa forma particular de racismo como uma “fábula das três raças”. Tal ideologia concilia uma série de impulsos contraditórios da sociedade brasileira. A abolição dos escravos foi um movimento que ameaçava as hierarquias até então assentadas. A ideologia católica e o formalismo jurídico transplantados de Portugal, e herdados pelo Brasil, já não eram mais suficientes para sustentar a hierarquia. Era necessária uma nova ideologia: “essa ideologia, ao lado das cadeias de relações sociais dadas pela patronagem e que se mantiveram aparentemente intactas, foi dada com o racismo” (DaMatta, 1981, p. 69).

Tal ideologia surgiu no bojo de uma crise social. Juridicamente, os escravos estavam livres. Foi necessária uma ideologia que mantivesse o *status quo* de antes, para que os ex-escravos - novos cidadãos - não constituíssem uma ameaça para as antigas hierarquias. Por outro lado, DaMatta (1981) aponta que a “fábula das três raças” constitui um dos mais fortes traços identitários da nação brasileira. O mito fundador das ‘três raças’ forneceu as bases para um projeto político e social do brasileiro. Os versos dessa ‘fábula’

⁴ Gabriel, jogador de futebol, diz: “no Brasil, existe racismo nas coisas mais simples. Já fui mal atendido várias vezes em lojas de shopping por causa da minha cor” (O Globo, 13 de março de 2005, Esportes, p. 49).

seriam que, na sociedade brasileira, teria ocorrido um encontro harmonioso das ‘três raças’:
“se no plano social e político o Brasil é resgatado por hierarquizações e motivações
conflituosas, o mito das três “raças” une a sociedade num plano “biológico” e “natural”
(DaMatta, 1981, p. 70).

Levi-Strauss (1976) afirmou que, no atual estado da ciência, não há como afirmar a superioridade ou inferioridade intelectual de uma raça, em relação à outra. Hoje, com os resultados do Projeto Genoma, a afirmação do antropólogo está confirmada. De acordo com Telles (2003, p. 301), “raça é uma idéia e não um fato social”. Embora as teorias da suposta superioridade da raça branca já tenham sido desacreditadas no terreno científico, suas concepções continuam firmemente enraizadas no pensamento social. Sua idéia é amplamente compreendida e os efeitos desse conceito ‘imaginado’ têm conseqüências reais.

O que estamos tratando, neste momento, é de um uso social do fenótipo cujo sentido é dependente do contexto social em que está inserido. Isto é, o que estamos analisando é a forma como o fenótipo se transforma, de linguagem descritiva, em avaliativa. O racismo não opera de uma forma homogênea em todas as sociedades. E, assim, como não existem ‘bons’ ou ‘maus’ racismos, é necessário compreendermos a especificidade dessa forma particular de racismo, que vigora nos diferentes espaços da sociedade brasileira.

Partindo da perspectiva da antropologia social de DaMatta (1982, p. 23) de que “o esporte está na sociedade e a sociedade está no esporte”, o objetivo desta pesquisa é analisar o “racismo à brasileira”⁵ (Telles, 2003, p. 19), que se faz presente no espaço do futebol. Nosso objetivo será iluminar os sinais ambíguos do idioma racial brasileiro em

⁵ Para Telles (2003, p. 19), o “racismo à brasileira” se caracteriza pela tensão de “como é que a inclusão pode coexistir com exclusão?”.

que, ora o negro é elogiado, integrado à nação brasileira com espaço definido, ora visto com repúdio.

Acreditamos que uma investigação pontual do racismo, no futebol, ilumina questões mais amplas, que persistem na dinâmica da sociedade brasileira. Nesta direção, Rufino dos Santos (1984, p. 41) ensina que “o preconceito racial, zelosamente guardado, vem à tona, quase sempre, em um momento de competição”.

Para Ferreira (2000, p. 137), o racismo é um conceito que se materializa nas situações concretas vividas pelo afrodescendente. Nesse sentido, o preconceito vem sendo freqüentemente ‘materializado’, no espaço do futebol. Os exemplos se acumulam. Para citar alguns dos mais recentes:

- em uma partida pelo Campeonato Paulista de 2005, o argentino Frontini, jogador da equipe do Marília, teria ofendido o jogador Fabão, da equipe do São Paulo, chamando-o “macaco”. O caso foi resolvido internamente⁶, sem maiores repercussões;
- no dia 14/04/2005, o jogador argentino Leandro Desábato teria ofendido o brasileiro Grafite, por insultos racistas: “*negrito de mierda , enfia la banana en el culo*”⁷ e foi preso, indiciado por “injúria qualificada de racismo”;
- no dia 27/04/2005, em uma partida amistosa entre a seleção brasileira e a da Guatemala, um torcedor jogou, no gramado do estádio do Pacaembú, em São Paulo, uma banana, com os dizeres ‘Grafite macacô (*sic*)’⁸;
- em uma partida do Campeonato Mineiro de 2005, o jogador Wellington Paulo da equipe do América, ofendeu o jogador do Atlético Mineiro, André Luiz,

⁶ O Lance, 15/04/2005, p. 23.

⁷ O Lance, 15/04/2005, p. 23.

também, por “macaco”. A justificativa do jogador é que ele teria ofendido o adversário, no ‘calor no jogo’, e depois se arrependido⁹;

- em uma partida disputada pelo Campeonato Brasileiro de Futebol de 2005, o jogador Tinga, do Internacional de Porto Alegre, foi hostilizado pela torcida do Juventude de Caxias do Sul, também por “macaco”¹⁰;
- Renato, jogador do Flamengo, reclamou que torcedores do Palmeiras teriam imitado macaco, quando ele deixava o gramado do estádio Palestra Itália, em São Paulo, em uma partida realizada entre o Flamengo e o Palmeiras. O árbitro sergipano Antônio Hora Filho não registrou o fato na súmula da partida, porque não teria visto o incidente e, por isso, o caso não foi julgado¹¹.

Essas manifestações verbais são indícios que precisam ser interpretados para compreendermos como o racismo opera na sociedade brasileira, isto é, no sentido de Schwarcz (2003), de que no Brasil desenvolveu-se um racismo particular, que se manifesta mais nas esferas privadas do que públicas.

Desse modo, longe de ser um limite, o futebol parece-nos um espaço propício para investigar o racismo. A partir do ritual do jogo, é possível perceber como se condensam os sentimentos e os pensamentos que seriam censurados pelo medo de represálias sociais e legais. No plano esportivo, essas subjetividades emergem com maior naturalidade e são expressas com menor pudor. A justificativa, no caso das ofensas individuais, recai sobre o ‘calor do momento’. Contudo, leva-nos a questionar: qual o sentido da utilização de tais adjetivos e, não, outros? A resposta pode estar no fato de que outras formas de verbalização

⁸ O DIA, sexta-feira, 29 de abril de 2005.

⁹ Globo Esporte, 22/03/2005.

¹⁰ Partida realizada no dia 22 de outubro de 2005. Por esta atitude de sua torcida, o Juventude foi punido pelo STJD (Superior Tribunal de Justiça Desportiva) em R\$200.000,00, além da porta do mando de campo por 2 partidas. www.globoonline.com.br, acessado em 05/11/2005.

¹² se tornaram banalizadas e não configurariam uma ofensa a ponto de incomodar o adversário e, daí, o ofensor poder tirar proveito dessa situação. Com efeito, podemos observar que a suposta ‘raça’ de uma pessoa é um tema tabu na sociedade brasileira.

O texto está dividido em quatro capítulos. O primeiro, de aproximação teórica, analisa a ambiguidade do debate racial no Brasil. Para entendermos a utilização do adjetivo ‘macaco’ ou das ‘bananas’ como portadores de sentido simbólico é necessário que façamos uma digressão às teorias racistas que surgiram na Europa, em meados do século XIX. A entrada das teorias racistas fez com que as desigualdades sociais fossem naturalizadas. Tais teorias pretendiam explicar objetivamente – valendo-se da mensuração dos cérebros e da aferição das características físicas – uma suposta diferença entre os grupos. O termo ‘raça’ era introduzido e entendido, com base nos dados da biologia da época, para definir os indivíduos, a partir do seu fenótipo. A resposta foi a ‘comprovação científica’ da desigualdade biológica entre os homens (Schwarcz, 2002; 2003). Observaremos como a elite brasileira se nutriu de tais teorias para legitimar a distinção inter-grupos e, ainda, como foi feita uma releitura de tais teorias, para encontrar, no mestiço, a salvação para o futuro da nação brasileira.

Os demais capítulos versam sobre como essa ambigüidade se fez presente no espaço do futebol. O segundo capítulo analisa a presença do debate racial no espaço do futebol brasileiro e suas tensões na construção da identidade nacional. O terceiro capítulo analisa como as representações positivas, atribuídas aos afro-brasileiros, no espaço do futebol, contribuíram para a afirmação e a manutenção de hierarquias sociais. Noutros termos, o elogio ao negro, no período posterior à abolição está eivado de ambigüidades, isto é, sua

¹¹ www.globoonline.com.br, acessado em 05/11/2005.

integração no espaço do futebol - e em outras esferas da sociedade (samba, capoeira, exército) – teria como efeito perverso a delimitação dos seus lugares de atuação e, também, a forma como os negros foram integrados à sociedade brasileira. Nesses espaços sociais, os desempenhos dos afro-brasileiros seriam louváveis e contribuiriam para a manutenção de hierarquias. O quarto capítulo investiga como o goleiro Barbosa é lembrado em textos acadêmicos. Barbosa se tornou um dos emblemas da denúncia do racismo no futebol e, por extensão, do racismo no Brasil. Investigar a rememoração de Barbosa pode lançar luz sobre a especificidade do “racismo ‘à brasileira”.

¹² Estamos pensando em termos de expressões chulas.

CAPÍTULO 1

O DEBATE SOBRE O NEGRO NA SOCIEDADE BRASILEIRA: ENTRE A INCLUSÃO E A EXCLUSÃO.

O objetivo deste capítulo é analisar os sinais contraditórios do debate racial brasileiro. Se, por um lado, no século XIX, emergiu uma ideologia em que a inferioridade racial dos negros explicaria o porquê do atraso brasileiro e o correspondente temor sobre o destino do Brasil, por outro lado, foi sob a ideologia da homogeneização, do sincretismo de ‘raças’ tão diferentes – a cristalização da idéia das três raças¹³ - que a identidade nacional foi construída.

O Estado brasileiro e seu antecessor, o Estado português, implantaram a escravidão, que dependia de um sistema de dominação racial. Através de regulamentações e apoio do Estado, africanos foram escravizados como mão-de-obra e trazidos à força para as Américas. Até 1888, o Estado brasileiro formalizou uma desigualdade racial extrema (Telles, 2003). Comparado às outras nações, o Brasil foi o país que escravizou o maior número de africanos e o último país cristão a abolir a escravidão, em 1888 (Ferreira, 2000).

A escravidão, no Brasil, foi abolida atendendo às demandas internas e externas. De acordo com Skidmore (1976), em 1888 a escravatura estava moral e politicamente minada em várias direções, com sinais de falência social visíveis: escravos fugiam dos seus proprietários, os juízes ignoravam tais reclamações, o exército recusava caçá-los. A substituição da mão-de-obra escrava pela assalariada seria tanto inevitável, quanto benéfica.

¹³ A saber: brancos europeus, negros africanos e índios nativos.

Foram vários os movimentos internos a favor da abolição. Para o Movimento Abolicionista, “a escravatura fizera um Brasil vergonhoso e anacrônico, face ao mundo moderno, e fora de compasso com o “progresso do novo século” (Skidmore, 1976, p.34). A continuação do sistema escravista seria um estorvo ao desenvolvimento do Brasil, segundo o modelo liberal capitalista: “impede a imigração, desonra o trabalho manual, retarda a aparição das indústrias, promove a bancarrota, desvia os capitais do seu curso natural, afasta as máquinas, excita o ódio entre as classes”. Somente a partir da abolição da escravatura, o Brasil poderia gozar dos “milagres do trabalho livre” e colaborar “originalmente para a obra da humanidade e para o adiantamento da América do Sul” (Skidmore, 1976, p. 35).

No momento histórico de um movimento interno para atender às pressões do mercado, e também externo, que também clamava pela substituição do modo de produção escravista, foi que a abolição passou a ser o item de maior urgência no rol das reformas liberais.

Nesse contexto é que a escravidão foi abolida:

Lei n.º 3.353, de 13 de maio de 1888, declara extinta a escravidão no Brasil.
A princesa Imperial Regente, em nome de sua Majestade o Imperador, senhor D. Pedro II, faz saber a todos os súditos do Império que a Assembléia Geral decretou e ela sancionou em lei:
Art 1º - é declarada extinta desde a data desta lei a escravidão no Brasil.
Art 2º - revogam-se as disposições ao contrário (*apud* Neves, 2001, p. 131).

Apenas com esses dois artigos, sem uma preocupação legal em realocar esse novo contingente excessivo de mão-de-obra, que o negro, após trezentos e cinquenta anos de escravidão no Brasil, se viu livre..

Para Telles (2003), se a abolição tivesse criado condições de reparação para trabalhadores negros aos brancos, a desigualdade atual seria menor. A transição brasileira da escravidão para o trabalho livre fez muito pouco (ou nada) para mudar as relações entre brancos e negros. Informalmente, o legado da escravidão criou um padrão de práticas sociais que diferenciavam negros e brancos. Cabe ressaltar que as leis, a princípio, são embrionárias e sinalizam um ‘dever ser’. São princípios para um futuro avanço. Na dinâmica social, a legislação será sempre defasada perante as necessidades e justiça sociais. Leis posteriores surgem no sentido de acertar tais arestas¹⁴.

De fato, seria uma inocência pensar que as representações construídas no período escravocrata não fossem também transplantadas para os dias posteriores ao ‘13 de maio’, pela simples assinatura em um documento. Agrava-se, ainda, o fato da preferência pela raça branca, que foi incentivada pela política de imigração européia, em detrimento à imigração de africanos e asiáticos. Os imigrantes europeus eram privilegiados na contratação de mão-de-obra. Por outro lado, os negros recém-libertos foram deixados à mercê, e, já que virtualmente excluídos da economia formal, eram-lhes destinados os trabalhos precários.

As teorias racistas e sua aplicação no Brasil

No final do século XIX, o negro tornou-se personagem principal do cenário nacional. Foi partir dele que surgiu uma proliferação de discursos. Falava-se sobre o negro:

comprovadamente” inferior dos editoriais científicos; o negro degenerado e não civilizado das notícias; o negro fujão e marcado pelos anúncios de fuga; o negro desordeiro ou “suspeito de escravo” das ocorrências policiais; o negro das “mortes naturais” do obituário; o “negro alugado” dos classificados e “dependente” das notícias de libertação; ou o “feiticeiro” dos contos de suspense. Assim, vários personagens

¹⁴ Observemos a genealogia das leis a respeito da questão racial brasileira, até a última, de caráter localizado, sobre a reserva de vagas para negros, em algumas universidades do Brasil.

parece ir como que refletindo representações do momento e produzindo, ao mesmo tempo, novos papéis. Um leque de representações transparece a partir dessas seções, formando um todo cheio de nuance em que diferentes imagens compõem-se ou se chocam, às vezes num mesmo dia. (Schwarcz, 2001, p. 160).

A ‘identidade negra’ foi construída pelas interpretações raciais¹⁵ de teóricos vindos de fora do país¹⁶. Os brasileiros liam tais teorias com as lentes do seu tempo e ficavam profundamente apreensivos com a correspondência entre suas conclusões¹⁷ e a observação da sociedade brasileira¹⁸. O que estava em debate no século XIX, era a discussão de dois movimentos: a construção exterior sobre uma identidade brasileira e sua devida incorporação interna pelos intelectuais nacionais.

De acordo com Gould (1992, p. 213), “não foi a ciência que influenciou as atitudes racistas”. Pelo contrário, foi uma crença, *a priori*, na inferioridade negra que determinou a seleção preconceituosa de ‘provas’. De um rico corpo de dados que poderiam apoiar

¹⁵ No século XIX, o termo ‘raça’ foi introduzido, por Georges Cuvier, na literatura (Schwarcz, 2001). Ele teria inaugurado a idéia da existência de heranças físicas permanentes entre os vários grupos humanos. O termo ‘raça’ passou a ser entendido como objeto de conhecimento cujo significado foi renegociado nesse contexto histórico que se investiu de modelos biológicos de análise (Schwarcz, 2002).

¹⁶ Quando o diplomático Gobineau se deparava com a realidade do Brasil, rememorava aos brasileiros as tristes implicações das teorias raciais européias, quando aplicadas ao contexto local: “a inviabilidade de uma nação composta por raças mestiças” (Schwarcz, 2002, p. 36). De acordo com Skidmore (1976), Gobineau julgava o Brasil culturalmente estagnado, desprezava os brasileiros, porque os julgava manchados pela miscigenação. Diante de uma realidade física de mulatos, cafuzos e mamelucos, Gobineau expressou seu pessimismo quanto ao futuro do país, já que, pelas teorias, o branco estaria perdendo suas qualidades para os índios e negros (DaMatta, 1981). Seu senso estético ofendia-se com o espetáculo de uma “população totalmente mulata, viciada no sangue e no espírito e assustadoramente feia”. Malgrado o clima e os recursos naturais favoráveis, pensava ele que a população nativa estava fadada a desaparecer, devido à sua ‘degenerescência genética’. À população remanescente, cabia fortalecer-se com os valores mais altos das raças européias.

¹⁷ Nina Rodrigues, um dos principais teóricos do debate racial brasileiro da época, explicava que a inferioridade do africano poderia ser estabelecida, a despeito de qualquer dúvida científica. Em 1894, desprezou a noção de que um “representante das raças inferiores” pudesse atingir, através da inteligência, “o elevado grau a que chegaram as raças superiores” (*apud* Skidmore, 1976, p.75). Ainda com relação à raça negra, acreditava Nina Rodrigues que sua inferioridade poderia ser estabelecida fora de qualquer dúvida científica. Considerava, também, ainda que seria impossível e desprezível a idéia de que “representantes das raças inferiores” pudessem atingir, através da inteligência, “o elevado grau que chegaram as raças inferiores” (Schwarcz, 2001, p. 24).

¹⁸ Naquela época, de acordo com Skidmore (1976), o Brasil era a maior colônia do Novo Mundo e a única cuja proporção de pretos, na população, era superior a cinquenta por cento. Como poderia ser pensado um progresso para a nação cujo valor de mais da metade da parcela da sua população seria, ontologicamente, pensado como inferior?

qualquer asserção social, os cientistas selecionaram fatos que corroboravam suas conclusões prediletas, segundo as teorias em voga no momento (Gould, 1992).

Em outro livro, mas na mesma direção, Gould (1999, p. 18) diz que:

O preconceito racial pode ser tão antigo quanto o registro da história humana, mas a sua justificação biológica impôs o fardo adicional da inferioridade intrínseca aos grupos menos favorecidos e descartou a sua possibilidade de se redimir através da conversão ou assimilação. O argumento científico foi uma arma de ataque de primeira linha por mais de um século. Ao discutir a primeira teoria biológica baseada em amplos dados quantitativos – a craniometria do início do século XIX – devo começar por propor uma questão de causalidade: a introdução da ciência indutiva acrescentou dados legítimos capazes de modificar ou fortalecer um argumento nascente a favor da hierarquização racial? Ou a opção *a priori* em favor dessa hierarquização determinou questões “científicas” então formuladas e até mesmo os dados reunidos para sustentar uma conclusão preestabelecida?”

Para Woodward (2001), basear a diferença de grupos raciais em alguma suposta inferioridade não é simplesmente um erro científico, “mas a demonstração da imposição de uma eloqüente grade cultural sobre a natureza que, em si mesma, é – culturalmente falando – silenciosa” (Woodward, 2001, p. 86). Tais interpretações biológicas são, antes de biológicas, interpretações, ou seja, “elas não são mais do que a imposição de uma matriz de significação sobre uma matéria que, sem elas, não tem qualquer significado” (Woodward, 2001, p. 86).

Vê-se que, em si, tais critérios não se sustentam. Os critérios selecionados somente são dotados de significados simbólicos quando se ancoram em um objetivo de manutenção das relações de poder, articulado, por sua vez, a um projeto maior de hierarquização racial.

Em meados do século XIX, as teorias raciais¹⁹ desembarcaram no Brasil, momento em que a abolição da escravatura tornava-se irreversível. Receberam, no entanto, uma

¹⁹ No curso do século XIX, emergiram dois modelos de interpretação humana: a interpretação monogenista e a poligenista. A primeira congregava a maior parte dos estudos de que a humanidade seria uma (Schwarcz,

entusiasta acolhida, sobretudo dos estabelecimentos científicos de ensino e de pesquisa, que, na época, constituíam-se centros de congregação da reduzida elite pensante nacional.

De acordo com Schwarcz (2002), os intelectuais do período adotaram tais modelos, já bastante desacreditados no contexto europeu, para refletir sobre a realidade brasileira. As teorias evolucionista e monogenista apareciam ao lado dos pressupostos darwinistas sociais e poligenistas, como se modelos originalmente excludentes pudessem ser mesclados. Das conclusões evolucionistas, justificava-se o predomínio branco e a hierarquia social rígida, sublinhando a noção de que as raças humanas não permaneciam estacionadas, mas em constante evolução e ‘aperfeiçoamento’, obliterando-se a idéia de que a humanidade era una; do darwinismo social, adotou-se a suposição da diferença entre as raças e sua natural hierarquia, já que a humanidade estaria dividida em espécies para sempre marcadas pela ‘diferença’ e em raças cujo potencial seria ontologicamente diverso (Schwarcz, 2002).

2002). As diferenças entre as raças seriam explicadas “pelo diferente grau de evolução” (Rocha, 1994, p. 26): a diversidade observada entre as culturas poderia ser explicada pela expressão de diferentes etapas de evolução de um processo de civilização único (Cuhe, 2002).

Opunha-se à concepção monogenista o pensamento poligenista. Desse modelo de interpretação, surgiram três principais escolas sobre teorias racistas. A primeira foi a escola etnológico-biológica, que sustentava que as raças humanas foram criadas através das mutações diferentes das espécies (poligenia). A base do argumento era que a pretendida inferioridade das raças índia e negra poderia ser correlacionada às suas diferenças físicas em relação aos brancos, e que tais diferenças seriam resultado direto da sua criação como espécies distintas. A segunda foi a escola histórica. Seus pensadores supunham que as raças humanas diferenciavam-se umas das outras, sendo a branca superior às demais. Confiavam, sobretudo, na evidência histórica. Interpretavam-na como uma sucessão de triunfos das raças criadoras. A raça seria um fator determinante da história humana (Skidmore, 1976). A terceira escola foi o darwinismo-social. Em “Origem das Espécies” (1859), Darwin construiu uma espécie de paradigma de época. Essa obra alcançou um público amplo, apesar de seu caráter, em um primeiro momento, estritamente biológico (Schwarcz, 2002). Em terreno científico, a tese de Darwin poderia ser aceita apenas com o abandono da hipótese poligenista, à medida que Darwin defendia um processo evolutivo que, por definição, começava com uma única espécie (Skidmore, 1976).

Com efeito, as interpretações darwinianas se popularizaram e se desviaram daquelas inicialmente esboçadas pelo autor. Com a teoria modificada, o darwinismo passou a ser utilizado pelos etnólogos adaptando-se conceitos básicos da obra para a análise do comportamento das sociedades humanas. Conceitos como “competição”, “seleção do mais forte”, “evolução” e “hereditariedade” passaram a ser aplicados aos mais diversos ramos do conhecimento (Schwarcz, 2002). Pensando em uma competição de diferentes espécies e variedades, admitia-se que a evolução das formas superiores de vida natural resultavam da “sobrevivência dos mais aptos”(Skidmore, 1976).

Apoiando-se em atributos biológicos, interpretando pela limitadora e emergente *sciencia* do período, os teóricos da época construíram uma imagem negativa do homem de cor. Essa breve genealogia do pensamento racista mostra como as teorias científicas discutiam sobre a superioridade de algumas raças em relação às outras.

Versadas pelo discurso científico, tais concepções ganham foro de legitimidade e verdade. Era esse o discurso que emergia naquele momento histórico e que se sustentava através de práticas sociais que o legitimava e o reconhecia por verdade. Cada época, um estado-nação, ou grupo étnico, adota a teoria científica que melhor lhe convém para que a hierarquização iniciada pelo discurso científico seja mantida. Extraída de contextos particulares, a comparação entre os diferentes grupos, a partir da escolha de critérios fenotípicos, privilegiava, arbitrariamente, as singularidades do grupo dominante.

O racismo no Brasil

Fui ver pretos na cidade/ que quisessem se alugar. / Falei com esta humildade / - Negros, querem trabalhar? / Olharam-me de soslaio, / E um deles, feio, cambaio, / Respondeu-me arfando o peito: / - Negro, não há mais não. / Nós tudo hoje é cidadão. / O branco que vá para o eito. (Nossa História, maio de 2005).

Os versos dessa epígrafe, originalmente publicados no jornal *O Monitor Campista* de 28/03/1888, revelam como as hierarquias sociais estavam começando a ruir. E é nesse contexto que surge o racismo no Brasil.

O racismo se originou, no Brasil, no final do século XIX (Schwarcz, 2001). Com a derrocada do sistema escravocrata e a conseqüente passagem dos negros, da condição de escravos, à de homens livres, o grupo estabelecido em cotas de poder se viu diante da necessidade de redefinir e demarcar hierarquias e posições entre os membros da

sociedade.²⁰ Até então, não haviam motivos para fazê-lo, uma vez que os negros não eram vistos como cidadãos, mas como subespécies (Santos, 1984). Ora, se a assimetria é explícita e internalizada, tanto pelo grupo dominante quanto pelo dominado, a segregação se torna naturalizada na vida social e nas mentalidades. Na verdade, seria difícil pensar a segregação em uma sociedade cuja dominação é naturalizada. Podemos mesmo dizer que a segregação só pode ser pensada como argumento de denúncia, quando existe uma luta por igualdade e contra as hierarquias impostas na sociedade.

O contexto de estruturação e consolidação dos estados-nação tinha na raça um dos pilares para pensar a questão do progresso da nação. Dessa forma, o debate sobre a condição dos negros se tornou tema central para a elite intelectual da ‘Jovem República’. Seus pensadores afirmavam que a presença do negro entre as raças que compunham a população do país seria um empecilho para o Brasil se afirmar diante das outras nações (Schwarcz, 2001).

Tal construção se originou com a emergente *sciencia* do século XIX, cujo discurso sobre a hierarquia das raças estava presente nos jornais e nas relações cotidianas. Essas representações, à medida em que eram difundidas, tornavam-se consensos coletivamente aceitos, homogeneizando o ‘ser negro’ (Schwarcz, 2002).

A explicação que colocava o negro na escala inferior das raças fundava-se, dentre outras, na de que o atraso do continente africano seria herdado e assimilado pelos

²⁰ De acordo com Elias e Scotson (2000), quando aqueles que possuem as crenças são poderosos e podem pautar sua ação nessas crenças, excluindo um outro grupo das oportunidades que estariam ao seu alcance, damos a isso o nome de preconceito. É certo que o preconceito não pode ser estudado isoladamente, negligenciando as configurações sociais em que ocorre. A configuração de um grupo não seria compreensível sem um claro entendimento do outro grupo, e vice-versa. Tais grupos somente podem ser entendidos e hierarquizados pelas relações de poder por serem interdependentes.

afrodescendentes como característica inata²¹. As perspectivas essencialistas da identidade sugerem que as características de um grupo seriam um conjunto cristalino, autêntico, para todos os habitantes determinado grupo. O essencialismo fundamenta suas afirmações tanto na História, quanto na Biologia, buscando a afirmação da identidade de determinado grupo, apelando para a ‘verdade’ de um passado partilhado, ou seja, para ‘verdades’ biológicas. Nesse sentido, a Biologia forneceria uma das fontes da solidariedade grupal; a busca universal, trans-histórica, de raízes e laços culturais forneceria a outra (Woodward, 2000)²².

Segundo Hall (2003), a representação essencialista da identidade de um povo presume que essa seja fixada já no nascimento, impressa através do parentesco e dos genes; quase um princípio *jus soli* que integra o biológico, o territorial e o cultural. Se o progresso era visto como resultado das características superiores da ‘raça branca’, os negros passaram a ser tema de discussão sobre o futuro da nação. O negro representava um ‘atraso em potencial’ para a emergente República, que ora se apresentava diante das outras nações.

Para Hall (2003), os elementos diferentes que coabitam uma mesma nação não estabelecem uma relação de igualdade entre si: “os grupos estão sempre inscritos diferentemente pelas relações de poder” (Hall, 2003, p. 34). Os valores dos significados são

²¹ De acordo com Schwarcz (2001), a África era, para os editoriais dos jornais do final do século XIX, o “continente dos negros”. Os jornais descrevem o continente “a partir de seus aspectos pitorescos que revelavam antes de tudo a “inferioridade” e o “barbarismo” reinantes em tal civilização” (Schwarcz, 2001, p. 114). Nos artigos dos jornais, as práticas africanas eram descritas “ressaltando-se antes de tudo os estereótipos negativos comumente empregados em relação ao negro: a feitiçaria, a violência, a degeneração e a imoralidade” (Schwarcz, 2001, p. 114). A África era divulgada como sinônimo de tudo que indicasse inferioridade ou decadência (Schwarcz, 2001, p. 117). Enquanto a África era interpretada como “berço do barbarismo, da violência, da superstição e da magia” (Schwarcz, 2001, p. 114), a Europa “representava a civilização, o progresso e a paz” (Schwarcz, 2001, p. 114). À África estaria vinculado o que havia de pior no comportamento dos negros. Era um tema importante e recorrente sobretudo porque, das informações desse continente, poderiam ser inferidos esclarecimentos sobre os negros que residiam no Brasil. O negro brasileiro era a metonímia da África (Schwarcz, 2001). O negro era um ‘estrangeiro’ em terras brasileiras. Não era somente um estrangeiro mas, sobretudo, um ‘estrangeiro não desejável’ porque traria consigo “danos maléficis à nação” (Schwarcz, 2001, p. 254).

²² Movimentos Sociais, atualmente, estão questionando essa concepção essencialista da identidade e sua fixidez como algo ‘natural’, ou seja, como uma categoria biológica.

posicionais e relacionais, isto é, os qualificativos atribuídos aos diferentes grupos partem daquele grupo que goza de maior quantidade de cotas de poder, na totalidade social. Mantém-se, com efeito, um posicionamento hierárquico de um grupo em relação aos demais. Dessa forma, a elite ‘branca’ construiu uma identidade do que é ‘ser negro’, um ‘conhecimento prévio’, construído por formulações ideológicas que transformaram as diferenças, sejam elas históricas, sociais, geográficas ou fenotípicas, em um juízo de valor altamente parcial.

Para Geertz (1973), é na mente dos indivíduos que a cultura de determinado povo está localizada - um mapa público que orienta as condutas e ações. Geertz afirma que as idéias, os valores e os atos são produtos simbólicos formados e informados pelos significados que fundam a cultura de determinado povo. Tais significados são construídos diacronicamente, isto é, somente temos determinadas formas de representar os afrodescendentes porque, há pouco mais de um século, vigorava no Brasil um sistema escravocrata, no qual os negros viviam em condição inferior aos demais membros da sociedade. Os discursos que hierarquizavam as raças possibilitaram criar adjetivos que indicavam a suposta ‘inferioridade’ dos negros de forma idiossincrática e homogeneizante.

As representações sobre os afrodescendentes se internalizaram na memória coletiva. Seus valores se tornaram publicamente compartilhados e empiricamente vivenciados nas relações cotidianas. Essas, por sua vez, contaminaram e foram contaminadas pelos membros dessa sociedade miscigenada e se internalizaram na cultura, como formas primárias de representar determinado grupo.

O negro africano foi incorporado à sociedade brasileira como força de trabalho escravo. Nos séculos de escravismo, desenvolveram-se dois grupos, divididos e hierarquizados sob os papéis de senhores e escravos. Os primeiros, brancos, proprietários

dos escravos, detentores da força de trabalho; os segundos, trabalhadores sem voz, sujeitados física e moralmente às condições de trabalho do eito. Essa estruturação da sociedade possibilitou o surgimento de uma *fábrica de preconceitos* (Ianni, 2004, p. 145 – grifo do autor), dentre os quais destaca-se o racial.²³

Para DaMatta (1981, p. 75), a sociedade brasileira caracteriza-se sobretudo por sua hierarquização. A ausência de leis segregacionistas fez com que as relações entre senhores e escravos se realizassem mais facilmente. O senhor não sentiria constrangido por submeter um outro homem ao trabalho escravo. Ao contrário, ele via no negro seu complemento natural: “um outro que se submete ao trabalho duro, mas complementar as suas próprias atividades que são as de espírito” (DaMatta, 1981, p. 75). Essa é, para DaMatta, a lógica do sistema de relações sociais no Brasil: “pode haver intimidade entre senhores e escravos, superiores e inferiores, porque o mundo está totalmente hierarquizado”, sem risco de mudança de posições (DaMatta, 1981, p. 75).

Transformando o africano em escravo, a sociedade brasileira delimitou o espaço para os negros. Estabeleceu, também, a maneira de tratar e de ser tratado, os padrões de interação com o branco e instituiu o paralelismo entre ‘cor negra’ e ‘posição social inferior’ que, na ordem social vigente, correspondia a uma situação de fato. Nessa sociedade, o cidadão era o branco e os serviços respeitáveis eram os ‘serviços de branco’. Por oposição, os ‘serviços de preto’ correspondiam aos serviços inferiores tanto pela importância, quanto pela qualidade (Souza, 1983).

No entender de Ianni (2004), as raças se constituem, historicamente, a partir das relações sociais daqueles que as constituem e as modificam. Caracteres visíveis ou

²³ Para Skidmore (1994, p. 124), muitos “homens de cor” livres estabeleceram um grau considerável de mobilidade ocupacional – e social – mesmo enquanto a escravidão ainda predominava por todo país.

fenotípicos são trabalhados, construídos e transformados na trama das relações sociais: “Quem inventa o negro do branco é o branco”, diz Ianni (2004, p. 127). Uma categoria sozinha jamais possui significado; ela só se delimita pela diferença. Cada grupo somente se marca enquanto integrado a um sistema. Logo, o sentido e o valor de cada membro do grupo advêm da posição que este ocupa em relação aos demais.

A fim de manter o reforço da sua identidade, os ‘estabelecidos’ assumem uma visão etnocêntrica dos seus costumes. Passam a ser representados como um grupo no qual reside o espaço da cultura e da civilização por excelência. É onde existe o saber, o trabalho, o progresso. Por contraste, os *outsiders* passaram a ser adjetivados por termos pejorativos, a partir de uma visão particular e distorcida dos estabelecidos.

O discurso hegemônico e estigmatizante da ‘estabelecida’ elite ‘branca’ sobre os negros *outsiders*, fazia com que estes últimos se distanciassem dos setores que eram, até então, ocupados pelos primeiros na ciência, nas artes, na literatura, no comércio, na política, etc. A falta de coesão dos negros – que há pouco, pensando historicamente, haviam sido libertos – não lhes permitia reivindicar igualdade. Sem vozes para se defender, eles acabavam por introjetar os estereótipos, isto é, as ideologias dos ‘estabelecidos’.

O resultado foi a construção de um ‘conhecimento’ prévio sobre o grupo analisado, consubstanciado por formulações ideológicas que transformaram a diferença em um juízo de valor. Surgem, com efeito, imagens complexas sobre a condição negra, formuladas a partir de explicações para cada um dos elementos do conjunto social, bem como para as suas inter-relações. A identidade grupal deixou de ser entendida em termos absolutos, mas em relação a um sistema de identidades étnicas diferentemente valorizadas em contextos específicos e em situações particulares. Tomando as palavras de Schwarcz (2001, p. 168):

quando uma pessoa ou grupo afirma-se como tal o faz como meio de diferenciação em relação a alguma pessoa ou grupo com que se defronta [...]. É assim uma identidade que surge por oposição e que não se afirma de forma isolada.

Para Elias e Scotson (2000), os grupos ligados entre si sob a configuração “estabelecidos-*outsiders*” são compostos de indivíduos que percebem uns aos outros como pertencentes diferentes grupos. Inserem-se em fronteiras grupais que estabelecem, ao dizer do ‘nós’, enquanto, ao mesmo tempo, excluem um outro grupo, e quem referendam por ‘eles’. Para Derrida (*apud* Woodward, 2001), as relações de identidade e diferença ordenam-se em torno de oposições binárias. Nesse sentido, questionar a identidade e a diferença como relações de poder significa problematizar os binarismos em torno dos quais elas se organizam. Negligenciando esta dimensão estrutural, é impossível compreender a lógica e o sentido dos pronomes pessoais ‘nós’ e ‘eles’.

Um bom exemplo foi apresentado por Schwarcz (2001, p. 13), quando mostra a matéria de um jornal²⁴ de São Paulo, no final do século XIX, intitulada “COMO ELLES SÃO”. Desse artigo, é possível apreender diversas dimensões que iluminam a condição vivida pelos negros, naquele momento. A começar pelo título da matéria que marca uma nítida oposição dos papéis desempenhados por negros e brancos na sociedade. Há, no título, um silencioso ‘nós’, que se refere ao jornalista que redigiu a matéria e aos seus leitores. Por outro lado, o ‘elles’ que a matéria referenda, é um escravo negro fugitivo. É com tom de

²⁴ Para Schwarcz (2001, p. 248), a importância de se trabalhar a partir dos jornais da época é observar como os consensos sobre os negros foram criados e operacionalizados, a partir de dados que, “num primeiro momento explícitos, e que na prática diária de repetições e reiterações tornam-se cada vez mais implícitos, reforçando-se enquanto verdades ou pressupostos intocáveis” (Schwarcz, 2001, p. 248). Schwarcz (2001) utilizou os fragmentos de textos da imprensa que versavam sobre a forma como os negros eram entendidos naquele período. Chamados de “pedaços de significação” (Schwarcz, 2001, p. 15), os fragmentos da imprensa foram entendidos como “produto social”, isto é, um “ofício exercido e socialmente reconhecido, constituindo-se como um objeto de expectativas, posições e representações específicas”. Dos jornais seria possível, então, apreender o modo como os jornalistas (brancos) representavam percepções e valores da época sobre os escravos (negros), em uma fase de mudança e transformações dos atributos que definiam a posição e condição de quem era ‘branco’ e de quem era ‘negro’, sobre vários aspectos (Schwarcz, 2001).

ironia que o jornalista designa o sujeito da matéria como um “creoulo de bigode, cavagnac e leitor de Varella (Schwarcz, 2001, p.13), como se as categorias ‘bigode’, ‘cavagnac’, ‘leitor’ não fizessem parte das representações sobre o negro.

Essas categorias, tomando a perspectiva de Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 164), são recursos simbólicos que foram utilizados para marcar uma oposição significativa entre ‘nós’ e ‘eles’. Estes símbolos foram tomados pelos atores, a fim de manter a distinção inter-grupos. Ainda para Poutignat e Streiff-Fenart (1998), é precisamente no reconhecimento de determinados símbolos como marcas de um grupo que reside o trabalho de manutenção das fronteiras identitárias, entendidas aqui como ‘fronteiras étnicas’.

De acordo com Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 134), pouco importa saber se os membros de um grupo não se assemelham em seus comportamentos manifestos:

se eles dizem que fazem parte do grupo A em contraste com uma categoria B da mesma ordem, isso significa que eles pretendem ser tratados como participantes dos A e ver sua conduta interpretada e julgada enquanto A e não enquanto B (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998, p. 134).

Observe-se como a identidade grupal da elite foi protegida. Reservar determinadas categorias como pertencentes a um grupo específico mostra como um valor superior de um grupo ‘estabelecido’ é atribuído a si mesmo. Ao mesmo tempo, exclui os *outsiders*, como um grupo que não poderia gozar dos qualificativos provenientes de tais categorias. Versado pelo discurso branco, ‘bigode’, ‘cavagnac’ e ‘leitor’ foram tomados, respectivamente, como símbolos de pertença, associados aos valores da fidalguia e da intelectualidade. Ao mesmo tempo, excluía os negros de tais categorias²⁵.

²⁵ Estes símbolos foram encontrados em consonância com o contexto da época. Schwarcz (2001) encontrou, nos diários da época, as características às quais os brancos e os negros eram vinculados. Enquanto os primeiros eram apresentados como “bem apessoado”, “varonil”, “família importante”, os negros eram

Tais adjetivos constroem, por oposição e contraste, diferentes representações vinculadas para os dois grupos. Ao representar a identidade negra, o ‘branco’ afirmava sua própria identidade. Diante do perigo potencial que o grupo ‘negro’ começava a apresentar, naquele momento, a promoção de uma auto-estima coletiva, do grupo ‘estabelecido’, favorecia que as hierarquias sociais fossem mantidas.

A lógica da disseminação dos estereótipos.

Cuche (2002) apresentou as investigações de Sapir, cujas pesquisas foram orientadas para investigar a influência exercida, pela língua, no sistema de representações de um povo. Suas conclusões mostraram que a língua e a cultura mantêm uma estreita relação de interdependência: a língua tem, entre outras, a função de transmitir a cultura, mas é ela própria marcada pela cultura. Lévi-Strauss (*apud* Cuche, 2002, p.71) entende a linguagem como um produto da cultura: uma língua usada numa sociedade refletiria a cultura geral da população. Em outro sentido, a linguagem é uma parte da cultura; constitui um, entre outros, dos seus elementos. A linguagem pode ser tratada como condição da cultura. No plano diacrônico é, sobretudo, por meio da linguagem, que o indivíduo adquire a cultura do seu grupo:

qualquer cultura pode ser considerada como um conjunto de sistemas simbólicos em cujo primeiro plano figuram a linguagem, as regras matrimoniais, as relações econômicas, a arte, a ciência, a religião. Todos esses sistemas visam exprimir certos aspectos da realidade física e da realidade social, e mais ainda, as relações que os dois tipos de realidade mantêm entre eles e que os próprios sistemas simbólicos mantêm uns com os outros (Lévi-Strauss, 1950, *apud* Cuche, 2002, p. 71).

representados por “bárbaros”, de “má índole, sangue frio”, “sem qualquer referência” (Schwarcz, 2001, p. 167).

Compreendemos, dessa forma, uma pesquisa divulgada pelo jornal ‘Folha de São Paulo’, apresentada por Schwarcz (2003), cujos resultados apresentaram que 87% dos brasileiros revelam algum preconceito, ao concordar com frases e ditos de conteúdos racistas, ou mesmo em enunciá-los.

Várias são as expressões de cunho racista que estão presentes no uso público e corrente da linguagem, no sentido de Lévi-Strauss (1950), como sendo uma das difusoras da cultura brasileira. O passado escravocrata da história brasileira é atualizado por expressões idiomáticas, de uso generalizado, cujo sentido remete à inferioridade: “Negro quando não faz na entrada, faz na saída” (Santos, 1984; Helal e Gordon, Jr. 2001). Sobre esta mesma expressão, uma Pesquisa Nacional de 1995, publicada por Telles (2003), observou que 23% dos brasileiros dizem concordar com seu conteúdo. ‘A coisa tá preta’, ‘dia negro’, ‘humor negro’ etc., são outras expressões presentes nos diálogos cotidianos e, ainda hoje, sutilmente, acabam por estabelecer hierarquização²⁶.

Esta é a tese de Ianni (2004): o preconceito racial é uma técnica de dominação pela qual se subordinam amplos setores da sociedade. Ao preconceito racial mesclam-se intolerâncias de outros tipos, manifestadas em várias linguagens. Raça, assim, passa a ser construída pelas relações sociais e segue presente nas piadas, nas fofocas, nas ironias que fazem parte do cotidiano da cultura brasileira, isto é, toda essa disseminação que ocorre na esfera da vida privada.

Como atestam Poutignat e Streiff-Fenart (1998), os símbolos e as marcas étnicas são referentes cognitivos, manipulados pelos atores, para validar seu comportamento. A aplicação de uma marca étnica em um indivíduo permite, simultaneamente, dar conta do

seu comportamento para aqueles que dividem o mesmo conjunto de categorias de pertença étnica.

Com efeito, os nomes étnicos não são puramente referenciais, mas, sim, descritivos do tipo de ator social analisado e da sua posição social, em um dado contexto. Partindo dessa perspectiva, qual seja, de analisar a função de expressões racistas em consonância com o contexto do qual elas emergiram e ainda emergem, passamos a compreender o sentido dos adjetivos que distanciam a raça negra das atividades superiores ou racionais.

Os debates sobre a ‘nação mestiça’.

Nos Estados Unidos e na Europa, o ‘mestiço’ era visto como indesejável no sistema de relações raciais. À época, as teorias especulavam sobre a inferioridade do mestiço, já que ele seria resultado de um cruzamento, então condenado, de raças. O temor era que essa prática compromettesse a homogeneidade social e política de tais nações.

Os americanos condenavam a ‘mistura das raças’ e a solução radical, neste caso, foi a segregação, por lei, entre brancos e negros. No Brasil, pelo contrário, a preocupação e a teorização realizou-se justamente em cima do mestiço, isto é, “nos espaços intermediários e interstícios do que percebíamos como sendo o nosso “sistema racial” (DaMatta, 1981, p. 79).

Esses diferentes ‘tipos’ de preconceito racial se afinam com as ideologias de tais sociedades. Os teóricos da época acreditavam que o bom desenvolvimento de uma nação seria resultado, quase imediato, de sua conformação racial pura. A evolução européia, em especial o tipo ariano, exemplificavam, para pensadores como Gobineau, um caso extremo

²⁶ No ano de 2005, o governo brasileiro, a partir da Secretaria dos Direitos Humanos, lançou o “manual de linguagem politicamente correta”. O ‘manual’, conhecido como ‘cartilha do Lula’, propõe a substituição dos

em que o apuro racial teria levado a um caminho certo rumo à civilização (Schwarcz, 2002).

A realidade brasileira não trazia esperança. A constituição étnica do Brasil seria um entrave aos ares de ‘redescoberta’ que o Brasil respirava, com a passagem de Colônia para República. O Brasil era apontado como um caso singular de extremada miscigenação racial. De fato, era como uma nação multiétnica que o Brasil era recorrentemente representado. Não são poucos os exemplos que nos falam sobre o espetáculo brasileiro da miscigenação. Observado com cuidado pelos viajantes estrangeiros, analisado com ceticismo por cientistas americanos e europeus interessados na questão racial, temido por boa parte da elite local, o cruzamento das raças era entendido como uma questão central para explicar o destino dessa nação (Schwarcz, 2002).

De acordo com Hall (2002, p. 59), “não importa quão diferentes seus membros possam ser em termos de classe, gênero, ou raça, a cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional”. Unificada como a expressão de ‘um único povo’, era unidade brasileira que estaria comprometida em função da gota do sangue negro que corria nas veias da nação. Esse tema surge como fundamental para as considerações e os diagnósticos sobre o destino da nação.

Como já dito, a constatação de que o Brasil era uma ‘nação mestiça’ gerava novos dilemas para os intelectuais brasileiros do século XIX. Schwarcz (2001) salienta que os intelectuais temiam²⁷ a mestiçagem. Apontavam para um perigo iminente quando da

termos ‘negro’ e ‘preto’ por afrodescendente.

²⁷ Este pessimismo seria oriundo da perspectiva do “darwinismo social” ou “teoria das raças”, que acreditava que, pela miscigenação, “não se transmitiam caracteres adquiridos”, nem mesmo por meio de um processo de evolução social. Ou seja, as raças constituíam fenômenos finais, resultados imutáveis e todo cruzamento, por princípio, era entendido como um erro. As decorrências desses tipos de postulados eram duas: enaltecer a

aplicação das teorias européias para pensar a realidade mestiça brasileira. A mestiçagem brasileira seria uma das causas explicativas para o atraso e uma possível inviabilidade futura da nação. Vigorava um discurso versado pelo modelo racial de análise, com o devido respaldo científico.

A natureza das doutrinas diferiam enormemente e as conseqüências práticas dessa diferença se tornaram significativas. Teorias formalmente excludentes, na realidade brasileira, foram transformadas em teorias de sucesso. Não havia interesse em recordar o debate original, nem a lógica primeira dessas teorias, tampouco o contexto de sua produção:

mas, antes, adaptar-se o que ‘combinava’ – da justificação de uma espécie de hierarquia natural à comprovação da inferioridade de largos setores da população – e descartar o que de alguma maneira soava estranho, principalmente quando essas mesmas teorias tomavam como tema os ‘infortúnios da miscigenação’ (Schwarcz, 2002, p. 41).

Ainda para Schwarcz (2003, p. 186), as teorias não foram apenas introduzidas e traduzidas no país; aqui ocorreu uma releitura particular:

ocorreu um casamento entre os modelos evolucionistas (que acreditavam que a humanidade passava por etapas diferentes de desenvolvimento) e darwinismo social (que negava qualquer futuro na miscigenação racial) – arranjo esse que, em outros contextos, acabaria em separação litigiosa - , no Brasil as teorias ajudaram a explicar a desigualdade como inferioridade, mas também apostaram em uma miscigenação positiva, contanto que o resultado fosse cada vez mais branco.

Com um projeto de construir a imagem de uma nação ‘branca’, acadêmicos eugenistas brasileiros propuseram a solução do ‘branqueamento’, através da mescla de brancos e não-brancos. O ideal do branqueamento era uma utopia a ser alcançada (Ortiz,

existência de “tipos puros”- não sujeitos à miscigenação – e compreender a mestiçagem como sinônimo de degeneração não só racial, como social (Schwarcz, 2002, p. 59).

2003). Da alta taxa de fecundidade dos brancos e a crença de que os ‘genes’ brancos seriam dominantes durante a miscigenação - já que ‘superiores’ –, conclui-se que a mistura das raças eliminaria a população negra e conduziria, gradualmente, a uma população brasileira completamente branca, através da seleção natural.

O ideal do branqueamento vinha ocorrendo na sociedade por vários motivos: 1) a imigração européia, que substituiu o trabalho escravo, fez com que três milhões de europeus se radicassem no Brasil. Versados pelo discurso político de contratação de mão-de-obra, os imigrantes europeus foram trazidos para ‘melhorar a qualidade’ da força de trabalho e substituir os escravos (Skidmore, 1976). O objetivo do ‘branqueamento’ aparecia como pano de fundo (Telles, 2003); 2) uma evidência empírica nos dados censitários da cidade de São Paulo que apoiavam a conclusão de que a população negra teve uma baixa taxa de natalidade. Isso se explica por vários fatores: os escravos importados até 1852 (apesar do tráfico ter cessado em 1850) eram, sobretudo, homens. Isso teria causado um desequilíbrio sexual e, conseqüentemente, um baixo índice de natalidade entre a população de cor; 3) as miseráveis condições de vida da população negra e mestiça contribuíram para diminuir a sobrevivência dos seus filhos; 4) os homens brancos foram pais de muitas crianças mestiças, aumentando a proporção de rebentos de pele mais clara, na geração subsequente. Por outro lado, as mulheres escolhiam, quando era possível, parceiros mais claros, inclinadas pelo ‘ideal do branqueamento’ (Telles, 2003).

O conjunto de todos esses fatores parece ter deixado o Brasil próximo da meta do ‘branqueamento’. O censo de 1940 foi uma oportunidade para medir os efeitos da imigração européia das décadas anteriores. Os resultados mostraram que, em 1940, 64% dos brasileiros eram brancos (Telles, 2003).

O mestiço seria uma etapa para o ‘branqueamento’. A miscigenação produziria ‘naturalmente’, uma população mais clara em parte, porque, de acordo com o darwinismo social, o gene branco seria mais forte e as pessoas procurariam parceiros mais claros do que elas. Sob a conclusão otimista dessa análise, repousava a afirmação de que a miscigenação não produzia inevitavelmente ‘degenerados’²⁸, mas uma população mestiça sadia, capaz de se tornar mais branca, tanto cultural quanto fisicamente (Skidmore, 1976, p. 81). Esse otimismo era expresso nos fóruns de congregação das idéias científicas da época²⁹.

A miscigenação racial teria afetado o caráter brasileiro? Quem somos nós? Como chegamos a ser desse jeito? Existe futuro para um povo racialmente miscigenado? A miscigenação teria causado um irreparável dano eugênico ao Brasil? O atraso do Brasil, perante as outras nações, seria decorrente da influência debilitante do negro na constituição racial brasileira? Essas eram questões que incomodavam a maioria dos intelectuais brasileiros, entre os anos 1850-1920.

As interpretações culturalistas de Gilberto Freyre trouxeram alento para tais questões. A miscelânea étnica brasileira, argumentava Freyre, constituía uma tremenda vantagem. Aqueles que o liam recebiam o primeiro estudo acadêmico do caráter nacional brasileiro que lhes diziam, sem ambigüidades, que poderiam se orgulhar da civilização racialmente mista nos trópicos. Aquilo que outrora fora visto como um empecilho ao

²⁸ Essa era a tese de João Batista Lacerda, que pensava os mestiços “física e intelectualmente muito acima do nível dos pretos” (Schwarcz, 2002). Ainda para Schwarcz (2002), Lacerda acreditava que não era necessária a excessiva preocupação com a questão racial. Sua esperança apoiava-se na crença de que, com a abolição, os negros tenderiam a se dispersar. A miscigenação, com o conseqüente predomínio do sangue branco sobre o do “inferiores”, e os dados da elevada taxa de mortalidade das pessoas de cor, também contribuíram para o otimismo de Lacerda. Também para Lacerda em “mais ou menos um século esta raça tenderia a desaparecer”.

²⁹ No I Congresso Internacional das Raças, João Batista Lacerda apresentou uma tese cuja mensagem era clara: “é lógico supor que, na entrada do novo século, os mestiços terão desaparecido do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós”. O antropólogo Roquete Pinto, como presidente do I Congresso Brasileiro de Eugenia, que aconteceu em 1929, previa um país cada vez mais branco: em 2012, “teríamos uma população composta de 80% de brancos e 20% de mestiços; nenhum negro, nenhum índio” (Schwarcz, 2003).

progresso e motivo de vergonha, a partir de Freyre, passou a ser visto como motivo de orgulho³⁰ e identidade (Skidmore, 1976; 1994).

Influenciado por Franz Boas, a análise freyreana enfatizou o conceito de cultura, combatendo o evolucionismo biológico e racial que vigorava até então. A desassociação entre o conceito de ‘raça’ e ‘cultura’ ajudaram-no a melhor compreender o Brasil e sua cultura. Freyre partia da premissa de que a história do Brasil e dos Estados Unidos diferiam significativamente. Os cinco anos de estudo nos Estados Unidos³¹ possibilitou-lhe discordar da crença de que a mestiçagem e o peso do negro impediriam o desenvolvimento do país. A intolerância racial norte-americana fornecia aos intelectuais brasileiros um exemplo de esperança para o futuro do Brasil: a conduta hostil norte-americana com relação aos negros do sul tornou-se uma referência para pensar positivamente as relações raciais no Brasil, onde Freyre jamais teria presenciado tamanha hostilidade e violência (Skidmore, 1994).

Como pensava o Brasil em termos culturais, Freyre não censurava a presença africana. Sua obra contribuiu para focalizar a atenção no valor intrínseco do africano³² como representante de uma civilização própria. As diferentes raças que compunham a nação brasileira eram vistas como igualmente valiosas. Longe de ser um peso, afirmou Freyre em “Casa Grande & Senzala”, o *pout-pourri* étnico do Brasil era uma imensa

³⁰ Seus vícios sociais, que Freyre reconhecia abertamente, podiam ser atribuídos à monocultura escravagista, que dominara o país até o final do século XIX. As conseqüências danosas da miscigenação provinham não da mistura das raças em si, mas da relação malsã de senhor e escravo, debaixo da qual se fizera (Skidmore, 1976; 1994).

³¹ Freyre estudou no sul dos Estados Unidos onde vigorava a lei Jimi Crow e seu violento racismo. Esse fato influenciou Freyre profundamente e lhe forneceu uma referência permanente em suas interpretações posteriores do Brasil

³² Soares (2000) sinaliza o cuidado de não tomar a valorização do elemento negro como idéia de que, para Freyre, não existisse racismo no Brasil. Esse ‘freyrismo popular’ seria uma idéia ingênua e simplista que não podemos atribuir a Freyre. Seu engajamento como intelectual e cidadão, na luta contra o racismo, e sua militância para a aprovação da Lei Afonso Arinos (1951) indicam a convicção de Freyre na existência dessa ideologia, embora pudesse pensar na singularidade do “racismo à brasileira” e nas formas pacíficas da sua superação. Acreditava, também, que a democratização seria gradual e que a “ideologia da morenidade” auxiliaria esse processo.

vantagem³³. Quanto à miscigenação que formou o brasileiro, a despeito do pessimismo que então vigorava, Freyre acreditava que ela seria vantajosa. Freyre tratou das inúmeras maneiras pelas quais o negro influenciou o estilo de vida da classe dos fazendeiros, em matéria de comida, indumentária e sexo. Os brasileiros podiam orgulhar-se da sua civilização tropical, original e etnicamente mestiça.

No início do século XX, o Brasil exibia um sistema de classificação racial de natureza complexa, pluralista e multirracial³⁴. A cor da pele, a textura do cabelo, os traços faciais, entre outros, determinavam a categoria racial em que a pessoa era reconhecida por terceiros. Os limites sociais da mobilidade social do mulato dependiam da aparência (quanto mais negróide, menor seria a possibilidade de mobilidade) e do grau de “brancura cultural” (educação, maneiras, riqueza) que seria capaz de acumular (Skidmore, 1976; 1994).

O modelo do Brasil contrastava-se com o modelo dos Estados Unidos³⁵. Os Estados Unidos desenvolveram um sistema birracial: uma pessoa é ‘branca’ ou ‘preta’. O caso individual seria resolvido, não pela aparência física da pessoa, mas por sua

³³ Nessa obra, Freyre retrata uma sociedade em que todo brasileiro, do mendigo ao aristocrata, refletia uma cultura poliglota. Ele estabeleceu um impressionante dispositivo de provas científicas em apoio a esse ponto de vista. Mostrou como pesquisas sobre nutrição, antropologia, medicina, psicologia, sociologia e agronomia tornaram obsoletas as teorias raciais, apontando como novos ‘vilões’ a alimentação insuficiente e a doença, muitas vezes sem diagnóstico e sem tratamento (especialmente a sífilis).

³⁴ Para explicar o sistema racial brasileiro, Skidmore (1994, p. 103) propõe explicá-lo a partir do que ele não é: para Skidmore, o Brasil desde os tempos coloniais, nunca exibiu um sistema birracial rígido. Sempre houve uma categoria intermediária (mestiça). A endogamia baseada na cor, ratificada por lei nos Estados Unidos, aparentemente nunca existiu no Brasil. Em lugar de suas castas rigidamente definidas, existe um espectro ajustável, com três categorias principais: branco, mulato e negro. O Brasil apresenta um sistema multirracial, cuja classificação se baseia, sobretudo, nos fatores físicos e sociais do indivíduo.

³⁵ O Estados Unidos serviam de modelo para os pensadores brasileiros refletirem sobre a realidade nacional e seu atraso político e econômico perante a nação norte-americana. Ambos são países de dimensões continentais e foram colônias de exploração, edificadas sob uma estrutura escravocrata. Por que os Estados Unidos encontraram o caminho do desenvolvimento e o Brasil, não? Era a pergunta que incomodava à elite nacional (Skidmore, 1994).

hipodescendência. A observância estrita da endogamia com base na cor, ratificada por lei³⁶ nos Estados Unidos, no final do século XIX, jamais existiu no Brasil (Skidmore, 1994).

De acordo com Skidmore (1976), os abolicionistas brasileiros partilhavam a crença de que a sociedade brasileira não abrigava preconceito racial. Os debates das leis abolicionistas revelavam a prevalência de tal convicção no seio de todas as facções políticas. Tal era a opinião aceita entre a elite: o Brasil soubera evitar o preconceito de raça.

A invenção do mulato como ‘válvula de escape’ faz parte de um sistema de classificação social fundado na hierarquia. O racismo europeu e o norte-americano aportaram no cenário brasileiro e encontraram um cenário hierarquizado e antiigualitário, fundado na lógica do “um lugar para cada coisa e cada coisa para seu lugar”, herança portuguesa ainda presente nas relações sociais contemporâneas (DaMatta, 1981, p. 83).

Com efeito, o racismo brasileiro orientou-se para os interstícios do sistema, local onde vivem e convivem muitas categorias intermediárias, perfazendo uma sociedade triangulada.

Para Guimarães (2004, p. 16), eram fatos estabelecidos entre intelectuais modernistas e regionalistas brasileiros, que:

“(a) o Brasil nunca conhecera o ódio entre raças, ou seja, o “preconceito racial”; (b) as linhas de classe não eram rigidamente definidas a partir da cor; (c) os mestiços se incorporaram lenta mas progressivamente à sociedade e à cultura nacionais; (d) os negros e os africanismos tendiam paulatinamente a desaparecer, dando lugar a um tipo físico e a uma cultura propriamente brasileiros”.

³⁶ De acordo com DaMatta (1981), após a abolição, a massa de negros norte-americanos livres tornou-se um grave problema social nos Estados Unidos. Lá, a combinação do homem branco com o homem negro era rara e foi conseqüência de uma sangrenta guerra civil. Como encontrar um lugar para os negros em um sistema que situava o indivíduo e a igualdade como a igualdade no sistema social? Ainda para DaMatta (1981), a única resposta possível foi a discriminação violenta, segregação legal, fundada em leis.

Freyre, nos anos 30, em oposição à democracia política da América do Norte, dá voz à ideologia da “democracia social e étnica” (Gumarães, 2004)³⁷. Pode-se dizer que o mulato personificava a ideologia da ‘democracia racial brasileira’³⁸. Freyre dá voz a essa ideologia central, para a afirmação da identidade brasileira.

A ênfase na miscigenação é um indicador a favor da apologia da mestiçagem e da tolerância racial que reinara no Brasil (Hasenbalg, 1996). Ainda para Hasenbalg (1996), “parece possível afirmar que nenhum outro país latino-americano construiu um dogma tão elaborado como o da democracia racial brasileira” (p. 237). Essa ideologia teria sido demonstrada em vários espaços³⁹. Os teóricos da miscigenação e da democracia racial parecem ter confundido a mistura racial, no plano biológico, com as interações sociais, no plano sociológico. Supondo que as primeiras ocorreram sem conflito (o que é empiricamente falso), sugerem que as últimas também existiriam sem conflito (Hasenbalg, 1996, p. 237 *apud* Hanchard, 1992).

Em sua forma mais extremada, essa ideologia mantinha a opinião de que a raça e a cor da pele não faziam, praticamente, qualquer diferença no Brasil. Tal crença foi bem expressa, em 1977, pelo presidente do Congresso Nacional⁴⁰, Petrônio Portella, que disse:

³⁷ É importante analisar o cenário nacional que estava posto paralelamente à construção da ideologia da “democracia racial”. Para Guimarães (2004), no começo dos anos 1920, a revolução estética modernista já inventara o primitivo brasileiro, o popular, o gosto pelo exótico.

³⁸ O homem português desempenhou papel crucial nesse processo. Em sua terra natal, haviam perdido qualquer chance de serem brancos ‘puros’, já que, há séculos, haviam se mesclado com seus conquistadores mouros. Portanto, não seria surpreendente que, no Novo Mundo, tenham sucumbido aos encantos da mulher indígena e, mais tarde, da africana (Skidmore, 1994).

³⁹ Por exemplo, na Guerra do Paraguai, a carência de voluntários aceitáveis pelo exército tornou necessário o recrutamento compulsivo de escravos, muitos dos quais provaram ser excelentes soldados. Soldados brancos e negros combatiam no mesmo front. Como recompensa, os escravos eram retribuídos com a alforria, e muitos deles, depois da Guerra, tornaram-se excelentes soldados. No Brasil, desenvolveu-se um fenômeno psicossocial de culto à mulher mulata. Trata-se da glorificação da sexualidade feminina de pele escura, convertida em peça central da interpretação da realidade histórica da miscigenação, passada por parte da elite branca (Skidmore, 1994).

⁴⁰ Observações do, então, senador Petrônio Portella, ao discursar no Dia Internacional da Eliminação da Discriminação, no ano de 1977 (O Globo, Rio de Janeiro, 06/04/1977, *apud* Skidmore, 1994).

no Brasil, ascensão na sociedade depende do esforço individual, capacidade intelectual e mérito... Todos herdamos atributos comuns e o que estamos construindo – social, econômica e politicamente – prova a correção de nossa rejeição dos mitos de superioridade racial (*apud* Skidmore, 1994, p. 132).

Ainda nas palavras do presidente do Congresso, “em nossa Terra, os três grupos étnicos interagem para produzir a união, da qual somos expressão e síntese” (*apud* Skidmore, 1994, p. 132). Vejamos, ainda, as declarações do Ministro das Relações Exteriores do Brasil⁴¹, de 1970 (*apud* Telles, 2003, p. 58):

tenho a honra de informar-lhes que, como não há discriminação racial no Brasil, não há necessidade de tomar quaisquer medidas esporádicas de natureza legislativa, judicial ou administrativa para assegurar a igualdade das raças.

Note que, versada pelo discurso branco/dominante⁴², essa ideologia implica em um duplo movimento: já que as oportunidades seriam as mesmas para todos, a majoritária presença de brancos nos altos cargos seriam explicadas pelo ‘esforço individual’, ‘capacidade intelectual’ e ‘mérito’ daqueles membros que se identificam e são identificados como ‘brancos’. Por contraste, o que pode ser lido às avessas e nas entrelinhas é que a raça negra não teria mobilidade social, porque aqueles que a representavam não reuniriam tais virtudes. Por certo, obliteram a idéia de que o preconceito veladamente presente nas relações cotidianas pudesse interferir na ascensão.

Ao contrário dessa visão, nos anos 50, Florestan Fernandes formulou a hipótese de que o racismo era generalizado na sociedade brasileira, embora atribuisse à escravidão e aos seus efeitos sociais a dificuldade dos negros competirem com os brancos: “o racismo

⁴¹ Telles (2003) não apresentou o nome do ministro.

adquirira um novo sentido desde a abolição e continuaria a servir aos interesses materiais e simbólicos dos grupos dominantes brancos que desqualificavam os concorrentes não-brancos” (Telles, 2003, p. 76).

O racismo contemporâneo e a discriminação são estabelecidos através de meios informais. Nas relações verticais, aquelas estabelecidas pelo maior gradiente de poder, os insultos aos negros somam-se a outras atitudes que os precedem. Esse tratamento é intensificado à medida que o tom da pele torna-se mais escuro. Essa cultura racista é reforçada, tida como natural e legitimada pela mídia e pela cultura popular, através do humor e ditados comuns: “todos sabem o seu lugar” ou “cada macaco no seu galho” (Telles, 2003, p. 310). Observemos que esses ditados contribuem para consolidar uma hierarquização racial reconhecida e naturalizada. Uma vez internalizada, a dominação racial persiste com pouco conflito e sem necessidade de segregação: “embora a maioria dos brasileiros negue ser racista, há um amplo sentimento de que a posição favorecida dos brancos na sociedade é um fato natural” (Telles, 2003, p. 310).

As pessoas já não mais se iludem com a existência do racismo no Brasil. Brancos, pretos e pardos sabem que existe preconceito e discriminação racial no Brasil. De acordo com Hasenbalg (1996, p. 244), o que a ideologia da democracia racial faz é “dar sustentação a uma etiqueta e uma regra implícita de convívio social pela qual se deve evitar falar de racismo, já que essa fala se contrapõe a uma imagem enraizada do Brasil como nação”⁴³. A transgressão a essa regra significa cancelar, ou suspender, um dos pressupostos

⁴² No dizer de Ianni (2004, p. 139), a “democracia racial aparece principalmente nos discursos da classe dominante”.

⁴³ Para Guimarães (2004), Artur Ramos, na década de 1940, utilizou a sua liderança acadêmica para divulgar o Brasil no exterior como um “laboratório de civilização ” e uma “democracia racial”.

básicos que regulam a interação social no cotidiano, que é a crença não conflituosa dos grupos raciais (Hasenbalg, 1996).

Nesse sentido, vários são os movimentos internos⁴⁴ para discutir a crença da democracia racial. Suas conclusões mostraram que a crença na democracia racial faz parte do passado e que o discurso a favor dos direitos humanos não passa de mera retórica. Ainda de acordo com Telles (2003), atualmente, a sociedade brasileira reconhece amplamente a existência de racismo e o governo busca formas para tratar a questão. Para Hasenbalg (1996), os resultados de pesquisas recentes são de estarrecer aqueles que acreditam na neutralidade do critério racial em matéria de apropriação das oportunidades sociais.

No sentido de Cuche (2002), a cultura é um espaço de contestação e de afirmação de significados. Os debates sobre a construção de uma ‘identidade brasileira’ parecem ter trabalhado pela tensão entre o racismo não assumido e o anti-racismo, por sua vez, declarado. Guimarães (2004, p. 19) acredita que “a internalização e regionalização do campo são importantes para se entender como um só objeto – as relações raciais – foi construído e interpretado a partir de valores, interesses e pontos de vista bastante díspares”. Nesse sentido, de fato, o termo ‘raça’, no Brasil, nunca foi neutro. Pelo contrário. Para usarmos os termos de Schwarcz (2003), se, por um lado, ‘raça’ é um tema ‘tabu’, por outro, a identidade brasileira foi sincreticamente construída a partir da contribuição de um legado da cultura africana.

⁴⁴ Como o Movimento Negro.

CAPÍTULO 2

A IDENTIDADE RACIAL BRASILEIRA DRAMATIZADA PELO FUTEBOL.

O objetivo deste capítulo é analisar a presença do debate racial no futebol brasileiro e suas tensões na construção da identidade nacional.

O futebol brasileiro é associado a expressões como o ‘melhor do mundo’, ou ‘futebol-arte’. Ainda que idealizados e, por isso mesmo, questionáveis, é possível lermos, através de tais epítetos, um tom ufanista que remete a uma construção positiva de uma identidade nacional, facilitada pelo sucesso e conquistas do futebol brasileiro (Franzini, 2003). Afirmar que o Brasil é o ‘melhor’, em um esporte de dimensões e regras universais, significa marcar enfaticamente a identidade nacional, atribuindo a ela um lugar de destaque.

O futebol é um dos ícones da brasilidade, utilizado para explicar, seja na vitória ou na derrota, o que é ‘ser brasileiro’. O futebol faz uma mediação entre os valores da cultura nacional e as representações do ‘ser brasileiro’. Através do futebol, diz Lahud Guedes (1995, p. 24), “vive-se a experiência da identificação nacional”.

A princípio, o futebol, restrito aos jovens das camadas sociais mais elevadas e aos técnicos das companhias inglesas atuantes no Brasil, foi aos poucos, disseminado entre as camadas populares. A moda dos esportes, sobretudo o rápido e crescente interesse popular pelo futebol, provocou reações adversas quanto à sua aceitação em nosso meio (Antunes, 2004).

Uma dessas reações foi a do escritor nacionalista Lima Barreto. Preocupado em defender as tradições brasileiras, o escritor posicionou-se radicalmente contra o futebol.

Encarava-o como uma “atividade de marmanjos que se dispunham seminus a dar pontapés, soltar palavrões, envolverem-se em brigas” (Antunes, 2004, p. 23). Ainda para Barreto, o futebol seria um “estrangeirismo que pouco expressava os valores nacionais autênticos” (Antunes, 2004, p. 22).

Graciliano Ramos, na mesma direção, pensava que o futebol seria uma moda passageira, *fogo de palha*, nas suas próprias palavras, cujo sentimento seria de que o futebol provocaria uma curta excitação e nada mais (Soares e Lovisolo, 2001). O debate sobre o autêntico, na cultura nacional, remonta aos diálogos entre cosmopolitismo e regionalismo, Romantismo e Iluminismo. Essa parece ser uma polarização freqüente no campo cultural.

À medida que o futebol se integrava ao cotidiano, a postura negativa em relação ao esporte bretão se transformou. O futebol, como bem cultural do estrangeiro, passou a ter um significado renovado na cultura nacional. Os escritores modernistas reconheceram-no como parte da cultura brasileira. Surgiram novas discussões, agora de cunho nacionalista, que vislumbravam e definiam o caráter e o comportamento do povo brasileiro, a partir do futebol. Algumas das discussões apontavam-no como um elemento positivo e unificador de um país miscigenado, cujas elaborações estavam ainda em construção (Antunes, 2004, p. 26).

Cabe ressaltar que o início do século XX foi o período de estruturação e consolidação dos estados nacionais. Esta é uma idéia preliminar: “a relação racial tem relação direta e profunda com a questão nacional” (Ianni, 2004, p. 142). O paradigma ‘racial’ era um dos pilares para pensar a questão do progresso das nações. Dessa forma, o debate sobre a condição dos negros ou mestiços tornou-se um tema central para a elite intelectual da ‘Jovem República’ e esteve presente na estruturação do futebol brasileiro. Para Ianni (2004), a preocupação com a formação do povo brasileiro fundamenta-se na

presença do negro entre as ‘raças’ que compunham a nação. Esse era um tema permanente e obsessivo do pensamento brasileiro: estava posto na Colônia, acentuou-se no Império e desenvolveu-se na República. Mais que outras raças – entendidas em termos sociológicos – , o debate racial desafiava o pensamento e a prática daqueles que pretendiam compreender a nação.

Franzini (2003, p. 36) destaca que matérias jornalísticas publicadas na época igualmente se valeram do sucesso da seleção brasileira para destacar a relação entre o desenvolvimento esportivo do país e o aprimoramento da raça e da nacionalidade. Depreende-se de tais matérias o desejo de romper com o debate de uma suposta inferioridade – racial, social, moral – que marcava a imagem de uma nação mestiça.

As nações são fabricadas pelo que é subjetivamente pensado por aquilo que as constituem. Como ensinam Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p. 50, *apud* Balibar, 1988): “nenhuma nação moderna possui uma base étnica dada [...] o problema fundamental é portanto o de produzir o povo, ou melhor dizendo, é que o povo, ele mesmo se produza em permanência como comunidade nacional”.

O futebol se tornou um espaço privilegiado para o surgimento de debates sobre a qualidade do povo que habita a nação. A promoção de uma auto-identificação nacional e as crenças de diferenciação perante os ‘outros’ são facilitadas pela identificação imediata de uma dada coletividade, ora apresentada pelas seleções ou clubes nacionais.

Observamos uma congruência entre esse debate nacional e a forma como a seleção brasileira era apresentada nas competições internacionais do início do século XX. Franzini (2003) indica que os atletas que deveriam representar a nação brasileira, nas diversas competições da época, deveriam corresponder à imagem de um país ‘branco’. Este parece ser um tema recorrente. Skidmore (1994) nos mostra que, desde a obtenção da

independência do Brasil, em 1822, a maioria da elite brasileira esforçava-se para esconder dos estrangeiros, e de si própria, a ‘impureza racial da nação’. Era a comunidade imaginada como sendo ‘o Brasil’ mostrado às outras nações como um povo branco. Para esta construção, negligenciou-se a participação dos jogadores negros e mestiços na tentativa, de mostrar às outras nações que o Brasil era habitado por uma ‘raça superior’. Observe-se a presença dos significados do campo acadêmico infletidos na discussão sobre a formação do selecionado nacional. Se a presença dos negros foi negada na construção da nação brasileira, estaria também sendo negada ali, na formação da sua seleção de futebol.

A presença de negros e mulatos representando o selecionado brasileiro confirmaria às outras nações que o território nacional era habitado por elementos pensados como ‘inferiores’. Mais do que favorecer motivos para chacotas ou piadas racistas sobre a nação brasileira, se o progresso de uma nação era visto como resultado quase imediato de sua configuração racial, os negros passaram a ser tema de discussão sobre o futuro da nação. O negro seria um ‘atraso em potencial’ para a emergente república, que ora se apresentava diante das outras nações.

Zelosos, os dirigentes logo descobriram que todos os cuidados não bastavam para desfazer a imagem que os estrangeiros, especialmente os vizinhos platinos, faziam do Brasil. Em outubro de 1920, ao voltar do Chile, onde participara do Campeonato Sul-Americano, a seleção brasileira fez uma escala em Buenos Aires, para disputar duas partidas: uma contra a seleção da Argentina e a outra contra o time do Barracas (Franzini, 2003). Franzini ainda escreve que no dia seguinte a esse último jogo, o “*Correio da Manhã*” informava, em sua primeira página:

um vespertino que se publica nesta capital e cujos sentimentos contra o Brasil são muito conhecidos publicou ontem um artigo ofensivo ao brio patriótico dos membros da delegação brasileira de *football*, acompanhado de caricaturas insultosas (Franzini, 2003, p. 42).

Ainda que os atletas que estivessem representando o Brasil naquele momento fossem todos ‘brancos’, tanto o artigo, quanto as caricaturas, tratavam, de acordo com Franzini (2003, p. 42), os brasileiros por *macaquitos*⁴⁵. Esta adjetivação revelava o pensamento estrangeiro, sobretudo argentino, a respeito da configuração racial do povo brasileiro. Esse pensamento ainda é marcante, quando percebemos a atualização dessa representação em várias situações, principalmente nos confrontos entre brasileiros e argentinos, seja pelos clubes ou pelas suas respectivas seleções nacionais.

O que está em questão é, nos termos de Ianni (2004, p. 134), a “metamorfose da população em povo, entendendo-se a população como uma pluralidade de raças e mesclas, e povo como uma coletividade de cidadãos”. Se internamente existia uma negação do reconhecimento do negro por parte da elite nacional, como uma das raças que formavam o povo brasileiro, por outro lado, o negro é reconhecido pelo ‘outro’ como pertencendo a tal coletividade. No sentido de Cuche (2002), de que a identidade de um grupo deve ser localizada nos traços que deflagram uma distinção cultural, aqui merece destaque a qualidade do adjetivo atribuído aos jogadores do selecionado brasileiro.

O discurso argentino tenta estabelecer uma distinção entre a qualidade do seu povo e a do povo brasileiro, localizando os últimos próximos dos primatas. Como o progresso de uma nação poderia ser pensado pelas características superiores da raça branca, a Argentina estaria um passo à frente do Brasil se pensarmos em uma correlação entre uma suposta hierarquia entre as ‘raças’ e os respectivos estados nacionais.

Tal representação foi atualizada em 2005⁴⁶, em uma partida pela Copa Libertadores da América, entre a equipe do São Paulo e a do Quilmes, da Argentina. Na ocasião, o jogador argentino Leandro Desábato ofendeu o jogador Grafite, do São Paulo, com expressões de cunho racista: “*Negrito de mierda, enfia la banana en el culo*”⁴⁷.

Na partida realizada entre os mesmos clubes, em território argentino, Grafite já havia sido ofendido, tendo sido chamado de “macaco negro”⁴⁸. Imediatamente após a partida realizada no Morumbi, Desábato foi abordado ainda no gramado por policiais por policiais, ainda no gramado, recebendo voz de prisão e detido por “injúria qualificada agravada pelo racismo”⁴⁹. Foi um fato inédito. Pela primeira vez no futebol um jogador foi preso em decorrência de questões raciais⁵⁰. O jogador foi ficou preso por 16 horas e libertado após o clube argentino pagar R\$10.000,00.

Se, em 1920, a ofensa foi remetida à nação brasileira, ora representada pelo seu selecionado, em 2005, o sentimento foi remetido a um cidadão brasileiro. Contudo, a qualidade do adjetivo é a mesma: a atualização desse adjetivo é recorrente e revela uma idiossincrasia argentina a respeito da qualidade do povo brasileiro.

Existem dois universos que coexistem na ofensa. O primeiro é do plano do jogo, em que a atitude de Desábato pode ser entendida como estratégia para desestabilizar emocionalmente o jogador Grafite e, daí, tirar proveito desta situação. O segundo - do

⁴⁵ Os mesmos insultos foram remetidos ao exército brasileiro, na Guerra do Paraguai. Ver Nova História, ano 2, nº 19, maio de 2005, p. 24.

⁴⁶ Dia 14/04/2005, em partida realizada no estádio do Morumbi, em São Paulo.

⁴⁷ De acordo com o Delegado Seccional de Polícia, esta foi a frase proferida pelo jogador argentino. A frase foi inserida no Boletim de Ocorrência, lavrado após o jogo (O Lance, 15/04/2005, p. 22).

⁴⁸ www.clarin.com, acessado em 10/04/2005.

⁴⁹ O Lance, 15/04/2005.

⁵⁰ Jornais argentinos reagiram com repúdio a tal atitude. “Vergonha” (Clarín, 15/04/2005) e “Inferno no Brasil” (Olé, 15/04/2005), foram algumas das manchetes.

plano simbólico - seria interpretar tal ofensa à luz de um indício revelador da representação racista presente no ocidente.

De acordo com Franzini (2003, p. 43), os incidentes do Campeonato Sul-Americano de 1920 repercutiram no futebol brasileiro. Em 1921, a seleção se preparava para disputar mais um Sul-Americano, quando rumores sobre a formação da equipe deixaram o Rio de Janeiro em polvorosa. Diziam as folhas:

a questão de cor é apontada a todo momento como a mais prejudicial à organização do nosso quadro, vindo a ser um dos maiores e mais razoáveis motivos da ineficiência do quadro que representará e defenderá nossas cores em Buenos Aires (Franzini, 2003, p. 43).

Todo esse temor da representação do Brasil no exterior foi nutrido pela Confederação Brasileira de Desportos e, também, pelo então presidente Epitácio Pessoa. De acordo com a matéria do “*Correio do Manhã*”, publicada na capital paulista por “*O Estado de S. Paulo*”:

o Governo brasileiro auxiliou em algumas dezenas de contos a Confederação Brasileira de Desportos, mas exigiu-lhe também uma retribuição: a não ida para o Rio da Prata de jogadores que não sejam rigorosamente brancos. O Sr. Epitácio foi quem exigiu que não fossem incluídos “negros” no selecionado brasileiro! (Franzini, 2003, p. 44).

A entidade, de acordo com Pereira (2001), empenhou-se em negar a notícia. Contudo, a negativa da notícia não sobrepôs à imagem de uma equipe ‘branca’ que se via em campo. Entre as idas e vindas de posições tão antagônicas sobre um mesmo fato, não vamos assumir nenhuma das duas posições, isto é, nem a denúncia do racismo, nem a sua devida negação. A discordância sobre um mesmo fato mostra que não houve consenso

sobre a existência de prática discriminatória. A simples existência desse debate aponta para ambigüidade do sistema racial brasileiro, isto é, a inclusão convivendo com a exclusão.

O que está em discussão é o paradoxo de se discutir a presença do racismo no país da ‘democracia racial’. O jornal está denunciando a presença do racismo. A ideologia brasileira não aceita que uma instituição governamental como a Confederação Brasileira de Desportos (CBD), mesmo na época, fosse segregadora. Existe uma dificuldade em assumir uma postura racista na sociedade brasileira na medida em que contraria a própria imagem do Brasil como nação.

Nos anos 20 e 30 do Século XX, alguns escritores trataram a herança africana com entusiasmo. De fato, para Telles (2003), a cultura africana têm sido apropriada e reconhecida como um elemento central da cultura brasileira.

Durante o primeiro governo de Getúlio Vargas, a mestiçagem foi propagandeada como característica nacional. Esse foi um dos elementos culturais que passaram por um processo de ‘desafricanização’ e que se tornaram simbolicamente clareados. A capoeira é outro exemplo. Antes reprimida pela polícia, a capoeira é oficializada, nos anos 30, como modalidade esportiva nacional. O samba também passou da repressão à exaltação, de ‘dança de preto’ a ‘canção brasileira para exportação’. Definido como uma dança que fundia elementos diversos, o samba, nos anos 30, ganha as ruas, enquanto as escolas de samba e desfiles passam a ser oficialmente subvencionados a partir de 1935. A escolha de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil refletia esse momento. A santa - meio branca, meio negra - era mestiça como os brasileiros. A malandragem, evidentemente mestiça, ganha versão internacional quando, em 1943, Walt Disney apresenta o personagem Zé Carioca. Bem-humorado, bom de bola e de samba, o Brasil passa a ser representado pelo malandro (Schwarcz, 2003).

Foi nesse projeto de uma seleção de elementos que representassem uma nação vitoriosa que, nos anos 30, o mestiço transformou-se em símbolo da identidade nacional, a partir do sincretismo de elementos culturais (o samba, a capoeira, o candomblé e o futebol), que se transformaram em representantes da brasilidade.

As décadas de 20 e 30 foram tomadas como “tempos de apropriação” do esporte inglês enquanto símbolo da identidade nacional brasileira (Franzini, 2003, p. 11). A ideologia da miscigenação valorizou a fusão das raças e das culturas que deram origem ao povo brasileiro. Foi nesse período, por exemplo, que Gilberto Freyre elaborou uma reinterpretação otimista do caráter nacional, atribuindo um sentido positivo ao debate da miscigenação no Brasil (Skidmore, 1976; 1994).

Ainda para Skidmore, Gilberto Freyre reconsiderou o pessimismo dos males ou problemas que seriam resultantes da mestiçagem e concluiu que a mistura racial contribuiu, de forma marcante, para a construção de uma democracia racial no país. Para Gilberto Freyre, a nova cultura que se instalou no solo brasileiro reuniu o diverso, o múltiplo, o antagônico, em todos os espaços sociais, desde a culinária até o futebol.

Essa modalidade também teria sido influenciada por essa cultura mestiça. O futebol seria um meio pelo qual a cultura brasileira se expressava. Nele, aos contornos apolíneos do esporte bretão, teriam se fundido elementos primitivos do samba (Soares, 1998). Soares (1998) aponta que, para Freyre, as marcas apolíneas se combinavam com a expressão dionisíaca das tradições afro-brasileiras para formar uma cultura nacional. Esse foi o modelo criado por Freyre para entender a sociedade brasileira.

O futebol seria apenas um dos elementos onde o antagônico teria sido amolecido e apropriado pela cultura brasileira. Nele, o racional fora obrigado a conviver com as forças irracionais, o primitivo com o civilizado, Apolo com Dionísio, num conflito que nunca

resulta em exclusão, mas na manutenção do antagônico, gerando ambigüidade e contradições permanentes. É nessa manutenção que se forma um equilíbrio entre os diversos antagonismos que formariam as essências, naturezas e tradições dessa cultura.

O modo de análise de Freyre sobre o futebol também se valeu da sua forma singular de pensar a cultura e a identidade brasileira. Com efeito, Freyre teria sido, sem que se desse conta disso, o primeiro a denominar o que hoje é, ufanicamente, aclamado pela mídia ‘especializada’ de ‘estilo brasileiro de jogar futebol’. A partir da idéia da síntese cultural⁵¹, chegou-se à definição de uma identidade nacional, ou de traços de personalidade que caracterizariam o caráter nacional brasileiro. Atributos como brejerice, ginga, astúcia, simplicidade e outros foram reconhecidos na maneira ou no estilo brasileiro de jogar futebol (Antunes, 2004).

A boa campanha da seleção brasileira na Copa do Mundo de 1938 fez surgir um forte discurso identitário, a partir do futebol. A partir dessa Copa, o futebol alcançara no Brasil seu reconhecimento como esporte nacional. Essa assimilação do antagônico, não apenas em termos raciais, mas também e por meio dele, em termos esportivos, faz da singularidade do brasileiro um motivo de orgulho para Freyre. Em solo brasileiro, a natureza e o clima, teriam acolhido as diferentes etnias e, numa relação amalgamada, ter-nos-ia dado um contorno singular, pensado como inexistente em outra nação. Essa especificidade tornou-se motivo de orgulho para Freyre, expressado em um artigo jornalístico intitulado “*Foot-Ball mulato*”, para o jornal “*Diários Associados*”, em

⁵¹ Cuche (2002) aponta que, para Boas, a diferença fundamental entre os grupos humanos é de *ordem cultural* e, não, *racial*. Em seus estudos, Boas empenhou-se na desconstrução da noção de raça. Em uma de suas pesquisas, demonstrou que as pretensas “raças” são instáveis, não existem caracteres raciais imutáveis e seria, desse modo, impossível definir precisamente uma “raça”. Por conseguinte, “Boas foi um dos primeiros cientistas sociais a abandonar o conceito de ‘raça’ na explicação dos comportamentos humanos” (Cuche, 2002, p. 42). Freyre, seu aluno, herdou seu ensinamento. Rompe com a idéia da suposta inferioridade racial, mas, ainda assim, atribui determinadas características tanto para negros, quanto para brancos.

17/06/1938. Respondendo ao repórter quando questionado sobre o motivo do sucesso da seleção brasileira na Copa da França de 38, diz Freyre:

Respondi ao repórter – (...) que uma das condições dos nossos triunphos este anno, me parecia a coragem que afinal tivemos completa de mandar á Europa um team fortemente afro-brasileiro. Brancos, alguns, é certo; mas um grande número de pretalhões bem brasileiros e mulatos ainda mais brasileiros.

Porque a escolha de jogadores brasileiros para os encontros internacionaes andou por algum tempo obedecendo ao mesmo critério do Barão de Rio Branco quando senhor-todo-poderoso do Itamaraty: nada de pretos nem mulatos chapados; só brancos ou então mulatos tão-claros que parecessem brancos ou, quando muito cabôclos, deviam ser enviados ao estrangeiro.

Morto Rio Branco, desaparecia o critério anti-brasileiro do Brasil se fingir de República de aryano perante os estrangeiros distantes que só nos conhecem atravez de ministros riuivos ou de secretários de delegação de olhos azuis.

No artigo em questão, Freyre relembra as notícias em que as autoridades teriam impedido a presença de jogadores negros ou mulatos na seleção brasileira, para que estes não pudessem ser reconhecidos, naquele momento, como elementos que formavam parte do povo brasileiro. O que Freyre quer marcar é que o sucesso da seleção brasileira teria ocorrido a partir do momento em que incorporou, no seu quadro, o afro-brasileiro. O futebol somente passou ser um esporte nacional quando, assim como a cultura brasileira, conseguiu reunir, em uma mesma formação, as diferentes raças que compunham a cultura brasileira, a saber: os “brancos”, os “pretalhões” e, principalmente, o produto resultante dessa conciliação, “os mulatos ainda mais brasileiros”. De acordo com Soares (1998), a fórmula é a seguinte: o futebol, quando branco, é elitista e estrangeiro; ele se torna brasileiro, quando, à moda da ideologia da democracia racial, incorpora negros, mestiços e brancos em um mesmo plano. Freyre continua:

nosso estylo de jogar foot-ball me parece contrastar com o dos europeus por um conjunto de qualidades de surpresa, de manha, de astucia, de ligeireza e ao mesmo

tempo de espontaneidade individual em que se exprime o mesmo mulatismo de Nilo Peçanha foi até hoje a melhor afirmação na arte política.

Os nossos passes, os nossos pitu's, os nossos despistamentos, os nossos floreios com a bola, o alguma coisa de dança e de capoeiragem que marca o estylo brasileiro de jogar foot-ball, que arredonda e adoça o jogo inventado pelos ingleses e por elles e por outros europeus jogado tão angulosamente, tudo isso parece exprimir de modo interessantíssimo para os psychologos e os sociólogos o mulatismo flamboyant e ao mesmo tempo malandro que está hoje em tudo que é afirmação verdadeira do Brasil.

Acaba de definir de maneira inconfundível um estylo brasileiro de foot-ball: e esse estylo é mais uma expressão do nosso mulatismo ágil em assimilar, dominar, amolecer em dança, em curvas ou em musicas, technicas européias ou norte-americanas (...) Enquanto foot-ball europeu é uma expressão apollínea de methodo scientifico e de sport socialista em que a pessoa resulta mechanisada e subordinada ao todo – o brasileiro é uma forma de dança em que a pessoa se destaca e brilha.

O mulato brasileiro deseuropeisou o foot-ball dando-lhe curvas, arrendondados e graças de dança. Foi precisamente o que sentiu o chronista europeu que chamou aos jogadores brasileiros de “bailarinos da bola”. Nós dansamos com a bola. [...]

O estylo mulato, afro-brasileiro de football é uma forma de dança dyolisiaca.

As Copas do Mundo são ocasiões privilegiadas, dentro da rotina do futebol, para afirmação das diferenças identitárias de uma nação perante as demais, bem como para a promoção de uma auto-identificação interna. A identidade é uma construção elaborada a partir do contato com outros grupos e seria um modo de categorização utilizada pelos grupos para organizarem suas trocas. Assim, ao definirmos a identidade de um grupo, o que importa não é inventariarmos o conjunto dos seus traços culturais distintivos, mas, sim, localizarmos entre esses traços aqueles que são utilizados para afirmar e manter uma distinção cultural (Cuche, 2002).

Assim, através da confrontação com o ‘outro’, no caso o europeu, e pelo contraste decorrente desse embate, Freyre demarca a identidade brasileira a partir de uma elaboração conceitual do que seria o ‘*estylo brasileiro de foot-ball*’ e, como consequência, demarca a singularidade nacional. Para tanto, Freyre contrapõe um padrão da cultura ‘apolínea’ (formal, racional, ponderado), que seria próprio dos europeus, ao ‘dionísio’ (individualista, emocional, impulsivo), característico das culturas africanas. O resultado

desse amálgama é a índole mestiça, singularizando a identidade brasileira. O ‘estylô’ brasileiro, ao modo do mestiço, teria implicado, já na sua constituição os traços das culturas européia e africana.

Para justificar o sucesso da seleção, Freyre concilia o diverso: brancos brasileiros, jogando com negros, também brasileiros, e “mulatos ainda mais brasileiros”. A personificação do mulato foi tomada naquele momento por Freyre como uma característica genuinamente brasileira, uma forma viva que a cultura brasileira encontrou para conciliar as diversas culturas que aportaram em solo nacional. O sucesso do “*foot-ball* mulato” infletido no texto, expressa-se diante dos resultados da seleção de 1938 afirmando, com isso, a potencialidade da ‘civilização mestiça’ (Soares, 2000). A contribuição da dança africana, que estaria entranhada racial e culturalmente na sociedade, teria sido o que criou uma forma dançante no futebol brasileiro. Pelos seus feitos, negros e mestiços provavam que “a raça e a mestiçagem não poderiam constituir-se em critério de desqualificação” (Soares, 2000, p.59).

Soares (2000) aponta que a necessidade de resgatar Gilberto Freyre se dá em função de que as leituras, descrições e interpretações atuais sobre o futebol brasileiro reproduzem, consciente ou inconscientemente, os argumentos freyreanos sobre o tema. Observemos a similaridade entre identidade nacional, metonimizada por Freyre a partir do sucesso da campanha na Copa de 38, e a elaboração intelectual de DaMatta (1982, p. 27-28).

sabemos que o futebol brasileiro se distingue do europeu pela sua improvisação e individualidade dos jogadores que têm, caracteristicamente, um alto controle de bola. [...] É sabido que o futebol nativo tem “jogo de cintura”; ou seja, malícia e malandragem, elementos inexistentes no futebol estrangeiro, sobretudo europeu, um futebol fundado na força física, capacidade muscular, falta de improvisação e de controle individual dos jogadores. Em contraste com o futebol brasileiro, que exhibe essa improvisação e “jogo de cintura”. [...] É evidente que, quando falamos de “jogo de

cintura”, estamos usando uma metáfora para a chamada “arte da malandragem” como forma de ser política e socialmente bem estabelecido

Observe-se que DaMatta utiliza os mesmos elementos que Freyre. Para marcar o grupo com quem a identidade brasileira vai contrastar, DaMatta homogeneiza as diferentes culturas européias, tomando-as como uma única categoria. Seria a essencialização de uma totalidade ‘européia’ se confrontando com a identidade brasileira. As qualidades atribuídas aos grupos são tratadas como se fossem naturais nas culturais locais: se o estilo nacional é marcado pela ‘malandragem’, ‘jogo de cintura’, a forma como os europeus jogam realçaria valores que, para os autores, seriam ‘inexistentes’ no futebol do Velho Continente (Freyre, 1938; DaMatta, 1982).

A aproximação com Gilberto Freyre influenciou a forma como o romancista José Lins do Rêgo via a mestiçagem brasileira. Para Antunes (2004, p. 64), assim como Freyre no artigo para os “*Diários Associados*”, José Lins aproximou o futebol brasileiro do samba, ritmo musical associado à identidade nacional, esquecendo que o futebol viera de outras terras. Em sua visão, do mesmo modo que o samba poderia ser considerado brasileiro apesar de suas raízes africanas, o futebol também seria resultado do rico amálgama cultural que se instalara no Brasil. José Lins orgulhava-se em ver jogadores brasileiros confundindo adversários estrangeiros em passes mágicos e carnavalescos, expressão da alegria e inovação do futebol praticado no Brasil.

Ao prefaciá-lo sob o título “A biografia de uma vitória”, de Mário Filho, a Copa Rio Branco de 1932 (Rodrigues Filho, 1943), o autor traduzia o sentimento daquela geração sobre a miscigenação (Soares, 2000) e comentava como o futebol espelhava a democracia racial existente no país.

nela [na vitória brasileira] estavam todas as cores do Brasil. Os rapazes que venceram em Montevideú eram um retrato da democracia racial brasileira, onde o Paulinho, filho de uma família importante, se uniu ao negro Leônidas, ao mulato Oscarino, ao branco Martins. Tudo feito à boa moda brasileira, na mais simpática improvisação.(...) eu acredito no Brasil, na qualidade eugênica dos nossos mestiços, na energia e na inteligência dos homens que a terra brasileira forjou com sangues diversos, dando-lhes uma originalidade que será um dia um espanto do mundo (Lins do Rego, 1943, p. 7).

José Lins afirmava que o negro Leônidas da Silva era um caso para o estudo da miscigenação no Brasil. Apelidado de ‘O Diamante Negro’, Leônidas contrariava as teorias que pregavam a inferioridade e a fragilidade da mestiçagem: era forte e sagaz. Inspirado em Freyre, José Lins elogiava o dionisíaco Leônidas, encarnação suprema do futebol mestiço do Brasil, que estaria mais para arte do que para esporte (Antunes, 2004, p. 65). O conceito de identidade nacional, promovido por José Lins, era o de uma sociedade miscigenada, alicerçada sob a crença da ‘democracia racial’. A mestiçagem seria valorizada por sua diferença, por sua novidade.

Assim como a própria nação brasileira, nosso futebol foi também pensado como resultante da mistura das raças. Se o Brasil era identificado como uma ‘nação mestiça’, nosso futebol também o era. A idéia de uma ‘democracia racial’ está presente nessa construção e tal ideologia poderia ser observada através do nosso estilo de jogar, se lembrarmos os escritos de Freyre em “*foot-ball* mulato”. O desempenho da seleção nacional era um alento não apenas à afirmação da mestiçagem, como também dos seus benefícios.

Podemos observar, ao longo do texto, que ‘raça’, no Brasil, debatida a partir do futebol, nunca foi um termo neutro. Pelo contrário, revelou posições bem antagônicas: ora a de um pensamento exterior sobre a qualidade da população; ora a de uma sentimento de otimismo, como um ícone definidor da brasilidade.

O futebol é uma modalidade que dramatiza dilemas dessa sociedade se reportarmos à perspectiva de DaMatta (1982). A partir dos escritos de Freyre, José Lins e outros intelectuais da época sobre o futebol, percebe-se que existia um projeto de reinventar o Brasil. Estava infletido nas palavras de tais intelectuais um sentimento da época no sentido de renovar uma acepção pessimista do termo ‘raça’ e, a partir dela, vislumbrar um futuro de progresso e otimismo para o Brasil.

A partir disso, observamos como o futebol refletiu tanto o debate pessimista sobre a nação brasileira, quanto a visão otimista da mestiçagem. O sucesso do futebol mestiço se afinava com um discurso hegemônico da incorporação do negro, nos anos 30, bem como do traço identitário e distintivo da ‘democracia racial’, afeita aos diversos povos que, por sua vez, se aportaram no Brasil.

CAPÍTULO 3

O FUTEBOL COMO UM ESPAÇO SOCIAL DESTINADO AO NEGRO: ENTRE A INTEGRAÇÃO PÓS-ESCRAVIDÃO E A MANUTENÇÃO DAS ANTIGAS HIERARQUIAS.

O objetivo deste capítulo é analisar como as representações positivas atribuídas aos brasileiros afrodescendentes, no espaço do futebol, contribuíram para a afirmação e a manutenção de hierarquias sociais.

Como declara Schwarcz (2003, p.184), a despeito dos critérios biológicos que balizavam as teorias raciais da *sciencia* do século XIX, a raça é uma “construção histórica e social”. Parafraseando Thomas Sowell, Schwarcz afirma que raça, “antes de ser um conceito biológico, é uma realidade social, uma das formas de identificar as pessoas em nossa própria mente” (2003, p.184). Apesar do conceito de raça não ser sustentado em termos biológicos, “o racismo persiste enquanto fenômeno social, justificado ou não por fundamentos biológicos” (Schwarcz 2003, p. 184).

De acordo com Hall (2002, p. 63), o caráter não específico do termo ‘raça’, “não afeta o modo como a lógica racial e os quadros de referência raciais são articulados e acionados, assim como não anula suas conseqüências”. Como conseqüências, podemos definir a construção de marcas simbólicas nas formas de falar, pensar e sentir, enfim, de representar determinado grupo. Segundo Hall (2003, p. 70):

conceitualmente, a categoria “raça” não é científica. As diferenças atribuíveis à “raça” de uma mesma população são tão grandes quanto aquelas encontradas entre populações racialmente definidas. “Raça” é uma construção política e social. É a categoria

discursiva em torno da qual se organiza um sistema de poder socioeconômico, de exploração e de exclusão – ou seja, o racismo. Contudo, como prática discursiva, o racismo possui uma lógica própria. Tenta justificar as diferenças sociais e culturais que legitimam a exclusão racial em termos de distinções genéticas e biológicas, isto é, de natureza. (...) O problema é que o nível genético não é imediatamente visível. Daí que, nesse tipo de discurso, as diferenças genéticas (supostamente escondida na estrutura dos genes) são “materializadas” e podem ser lidas nos significantes corporais visíveis e facilmente reconhecíveis, tais como a cor da pele, as características físicas do cabelo, as feições do corpo, o tipo físico, o que permite seu funcionamento enquanto mecanismos de fechamento discursivo em situações cotidianas (Hall, 2003, p. 70).

Os significados decorrentes dos valores raciais criados a partir da concepção imediata de características físicas são utilizados para conotar diferenças sociais e culturais. Para Hall (2003, p. 70), a “negritude” tem funcionado como signo da maior proximidade dos afrodescendentes com a natureza e, conseqüentemente, da probabilidade de que sejam vistos como “preguiçosos e indolentes, de que lhes falem capacidades intelectuais de ordem mais elevada, sejam impulsionados pela emoção e o sentimento em vez da razão, hipersexualizados, tenham baixo controle”.

Um dos efeitos desse pensamento etnocêntrico foi a criação de estereótipos construídos sobre os afrodescendentes, na sociedade brasileira. Rosenfeld (1993) indica que a visão do branco sobre os negros oscilava entre os pólos, positivo e negativo, não obstante a ideologia da ‘democracia racial brasileira’. O homem branco via os negros como “preguiçosos, pouco confiáveis, descuidados, falsos, sujos, pervertidos, inconstantes, supersticiosos, selvagens, briguentos, depravados, burros, primitivos, beberrões, incontroláveis, etc” (Rosenfeld, 1993, p.28). Dentre os estereótipos ‘positivos’ os negros seriam talentosos para a música e dança ou qualquer atividade em que a emoção sobrepuje a razão (Rosenfeld, 1993, p. 28). Observemos que muitos desses símbolos identitários são heranças do período escravocrata em que o negro era usado, por exemplo, como “besta de

carga” e imaginado como um ser sexualmente insaciável, “devido a seu instinto carnal indomável” (Schwarcz, 2001, p. 226).

Tais representações justificavam a exploração tanto do homem quanto da mulher negra para o trabalho servil, e alimentavam o imaginário masculino ‘branco’, na exploração sexual da mulher negra. Sabemos que este imaginário sexual, associado à inferioridade numérica de mulheres brancas em relação aos homens brancos e a falta de interdições contingenciais, resultou na miscigenação em larga escala, no Brasil. Todavia, a ‘raça branca’ continuou hierarquicamente superior.

A discriminação no Brasil teria uma especificidade. Nos termos de Schwarcz (2003, p. 226), “certos traços físicos como formato de rosto, tipo de cabelo e coloração de pele se transformassem nas principais variáveis de discriminação”. Com efeito, o preconceito no Brasil teria uma especificidade: não é um preconceito de origem, de hipodescendência como no contexto norte-americano (Schwarcz, 2003; Skidmore, 1994), mas, sim, um preconceito de marca, no sentido de Oracy Nogueira ([1954], 1985, p. 78-9):

Considera-se como preconceito racial uma disposição (ou atitude) desfavorável, culturalmente condicionada, em relação aos membros de uma população, aos quais se têm como estigmatizados, seja devido à aparência, seja devido a toda parte da ascendência étnica que se lhes atribui ou reconhece. Quando o preconceito de raça se exerce em relação à aparência, isto é, quando toma por pretexto para as suas afirmações os traços físicos do indivíduo, a fisionomia, os gestos, o sotaque, diz-se que é de marca; quando basta a suposição de que o indivíduo descende de certo grupo étnico, para que sofra as conseqüências do preconceito, diz-se que é de origem.

No caso, a partir da miscigenação, a sociedade brasileira desenvolveu um sistema classificatório no qual os indivíduos passaram a ser valorizados em função de matizes cromáticas da cor de pele e características físicas. O indivíduo estaria mais próximo do ‘tipo ideal’, quanto mais se aproximasse do ‘branco’ com matizes culturais européias

(Moura, 1994). No caso brasileiro, a aposta do branqueamento da população, via mestiçagem, gerou:

um racismo à la brasileira, que percebe antes colorações do que raças, que admite a discriminação apenas na esfera privada e difunde a universalidade das leis, que impõe a desigualdade nas condições de vida mas é assimilacionista na cultura. É por isso mesmo que no país seguem-se muito mais as marcas da aparência física, que, por sua vez, integram status e condição social, do que regras físicas ou delimitações geracionais. (Schwarcz, 2003, p. 184)

Para Schwarcz (2003, p. 228) a identificação racial, no Brasil, é uma questão que varia de indivíduo para indivíduo, de tempo e do próprio observador. Com efeito, ‘Raça Social’ deve ser entendida como uma categoria para justificar a discrepância entre a cor autopercebida e a atribuída por terceiros. Nesse sentido, de acordo com Ferreira (2000, p. 49) é comum indivíduos que se consideram brancos serem vistos como negros por outros. É comum a pessoa, principalmente no caso do mestiço, com características fenotípicas associadas à raça negra, mas com posição socioeconômica elevada, ser considerada branca.

Partindo do pressuposto de Elias e Scotson (2000), os problemas vivenciados em menor e em larga escala, no país, são inseparáveis. Se tomarmos a categoria do drama utilizada por DaMatta (1982), podemos pensar que o racismo vivenciado e discutido, no contexto cultural da sociedade brasileira, apareceu também nos domínios do futebol, na medida em que esta modalidade dramatiza dilemas dessa mesma sociedade.

Hall (2003) acredita que as culturas negras têm utilizado o corpo como se ele fosse um capital de propriedade da raça negra. Aproveitando esse ‘capital’, no espaço performático do futebol, as representações raciais no Brasil se tornaram ambíguas. Se, por um lado, os afrodescendentes conviviam com um significativo sucesso nos gramados, por

outro as desigualdades que sofriam fora do domínio esportivo ainda continuavam sendo atualizadas (Toledo, 2004).

Foi no futebol que os negros, ainda em tempo de discriminação mais explícita, encontraram um espaços, embora restrito, para ascender social e economicamente:

nas camadas inferiores, entre negros, mulatos e brancos pobres, havia um grande número de jogadores de primeira classe, seja porque os ajudava um talento natural, [...] muitos homens de cor, de antemão desencorajados pela dificuldade da ascensão, tornados interiormente incapazes de enfrentar as exigências da vida, viram sua hora chegar. Daí a seriedade com que jogavam, com que punham tudo no jogo (...) apenas poucas décadas antes havia sido abolida a escravidão. Ainda aderiam a qualquer trabalho manual. Dar pontapés numa bola era um ato de emancipação. (Rosenfeld, 1993, p 85).

A massificação do futebol e a necessidade de construir uma narrativa positiva sobre o Brasil formaram um ‘belo casamento’ (Soares e Lovisolo, 2003). A miscigenação, que era considerada um dos principais entraves para o progresso do Brasil e motivo de vergonha para a elite intelectual, teve um sentido renovado com o futebol: jogadores negros que se destacavam na prática desse esporte se aproveitavam da ideologia da miscigenação para serem incorporados à sociedade.

As representações dos negros no futebol estiveram vinculadas a expressões naturais e inatas exclusivas da ‘raça negra’, tais como, “irracionalidade, impulsividade, excesso, musicalidade, ginga, arte, malícia” (Gordon Jr., 1996, p. 77). Essa representação é uma convicção nativa e é reiterada várias vezes na própria dinâmica da sociedade brasileira. Schwarcz (2003, p. 236), por exemplo, observou que o texto de abertura da “Raça Brasil: a revista dos negros brasileiros” reforça, no seu primeiro número, os estereótipos ‘positivos’ sobre os negros quando definia “a cara da nossa raça: black, colorida, com balanço e ginga, bem brasileiros”, ou ainda, como “ser negro é ser alegre por natureza” (Schwarcz, 2003, p.236). Temos aqui, mais uma vez, a imagem do Brasil que se constrói com a incorporação

das representações sobre a ‘raça negra’ que, por sua vez, fornecem as marcas da alegria, da habilidade e sensualidade corporal.

Esse exemplo deve ser entendido no sentido de Poutignat e Streiff-Fenart (1998, p.134), sobre o aspecto opcional das identidades étnicas:

a condição na qual determinados membros de uma sociedade, em um contexto social dado, *escolhem* realçar determinados traços culturais, nacionais ou somáticos, como base de sua identidade... a mais significativa (Poutignat e Streiff-Fenart, 1998, p.134 – o itálico é do autor, *apud* Patterson, 1975)

Se o balanço, a ginga e a alegria são traços imputados aos afrodescendentes como expressão da própria natureza ‘racial’, como pensavam parte dos intelectuais do séc. XIX, na mesma mão pode-se dizer que tais traços se transformaram em auto-vinculações, em identificações positivas dos afrodescendentes. A positivação dessas características étnicas, no futebol brasileiro, transformou-se em narrativa normativa de identidade que engloba a comunidade imaginada Brasil e que, por sua vez, tem no afrodescendente o referente dessas representações.

Soares (1998) entende que o futebol passou a ser apropriado culturalmente no Brasil, quando incorporou o afrodescendente. Conforme o mito fundador do futebol brasileiro, foram os ingleses que teriam trazido a modalidade ao Brasil, bem como seu acesso restrito à participação da elite. Com a apropriação do futebol pelas classes populares – simbolizadas pelo afrodescendentes - o futebol passa a ser ‘brasileiro’, definido como uma “verdadeira instituição nacional”, nas palavras do sociólogo Gilberto Freyre (Franzini, 2003, p. 11). Essa narrativa cultural institui o diálogo pós-colonial do que seria o Brasil. O discurso identitário enaltece a integração racial representada pela apropriação popular e

privilegia uma visão otimista da miscigenação através do sucesso do futebol ‘mestiço’, sublinhando a contribuição daqueles que vieram pela violência habitar o Brasil.

A idéia das qualidades ‘inatas’ ou corporais do negro, como um grupo especialmente dotado para atividades que dependem principalmente da emotividade e/ou das habilidades corporais, como os esportes ou a dança, indica, através do futebol, uma visão otimista da mestiçagem, metonimizada pelo sucesso do futebol ‘mestiço’ (Soares, 1998).

A estética do estilo de jogo do futebol brasileiro é também lida, nos dias de hoje, como uma herança da cultura africana na constituição étnica brasileira, que pode ser notada pela representação da origem do futebol brasileiro. O discurso se aproxima do que seria imaginado como um legado da cultura africana impressa na cultura brasileira, qual seja: capoeira, ginga, samba, improviso, arte, malandragem, entre outras. Nestes adjetivos, entrevemos a singularidade identitária da cultura brasileira.

Observemos como os intelectuais, ao escreverem sobre a participação do negro no futebol, acabam por reproduzir os estereótipos, ao invés de questioná-los. Oliveira (1996, p. 23), por exemplo, endossa o “dom inato dos negros”, dizendo que “o talento para esporte (e para algumas artes) corria-lhe nas veias” e que esses homens teriam um “determinado tipo de conhecimento, uma intimidade com a bola, “que não se aprende na escola” (Oliveira 1996, p. 23).

Notemos que essas mesmas representações foram utilizadas em um artigo jornalístico da então conhecida ‘imprensa negra’, da cidade de São Paulo:

na várzea, quando surge em campo qualquer jogador preto, a torcida brada logo:
- ahi, bichão!

O ser preto é índice seguro de “altas qualidades” no manejo da bola de couro. Nos arrabaldes, pelos menos, o futebolista negro é olhado para sempre com respeito e *sympathia*.(...)

O característico das aggremações negras é a disciplina. Haja vista aos conjuntos que jogam por ahi afóra. Entusiasmo transbordante sob uma alma ternamente compassiva, incapaz de quebrar pernas ou de dar “trabalho à polícia” (Progresso, 12 de fevereiro de 1931, p. 4).

Além de atribuir uma qualidade corporal à identidade negra, a matéria também procura transplantar, para essa mesma identidade, os valores da disciplina, do respeito e da ordem. Em outros termos, a imprensa do movimento negro está explicitamente dialogando com as representações construídas pela elite branca. O ‘ser negro’, construído pelo branco, incluía estereótipos, dentre outros, de tipos desordeiros e violentos.

Como a nação, o futebol brasileiro também foi pensado como resultante da mistura e do encontro pacífico de raças. Se o Brasil é identificado como uma ‘nação mestiça’, o futebol brasileiro também o é. A ideologia da ‘democracia racial’ teve grande eficácia nessa construção. Afinal, futebol brasileiro se caracterizaria pela arte e ginga, sem a dureza dos europeus – um “*Foot-Ball* mulato”, se lembrarmos as palavras de Gilberto Freyre, em seu artigo para o jornal “*Diários Associados*”, em 17/06/1938.

O desempenho da seleção nacional, a partir da década de 1920, passou a ser visto como um alento não apenas de afirmação da mestiçagem, mas um indício de que o Brasil poderia ter sucesso e se tornar grande, frente ao velho continente.⁵²

Franzini (2003, p. 16) destaca a matéria do jornal O Estado de São Paulo, sobre o jogo final do terceiro Campeonato Sul-americano, em 1919, entre Brasil e Uruguai, em que “os jogadores brasileiros evidenciaram possuir as melhores qualidades que se pode desejar de *footballers* [futebolistas], qualidades que somente eles, e nenhum outro povo, reúnem todas”. Américo Netto profetizou, no contexto da vitória desta competição, que o estilo de

jogo criado pelos brasileiros dava sinais de que poderíamos, “sem vaidade, pretender [ser] campeões mundiais” (Franzini, 2003, p. 16). Ainda para Franzini (2003, p. 16), em novembro do mesmo ano, o jornalista esportivo paulista Américo Netto, editor da revista *Sports*, anunciava o surgimento de uma escola brasileira de futebol “cuja originalidade basear-se-ia no talento individual de nossos atletas”.

Na primeira partida da seleção brasileira, na Copa de 1938, a mídia francesa destacou que os jogadores brasileiros “reuniam qualidades de malabaristas da bola e uma habilidade estupefante para executar movimentos difíceis, individuais e muito longe dos gestos clássicos do futebol”. O olhar estrangeiro confirmaria, assim, que existia uma diferença entre o futebol praticado pelos brasileiros e aquele praticado pelos europeus, a ponto de Thomaz Mazzoni escrever que o futebol do Brasil “nada tem de assimilar, nada que aprender os outros. Pelo contrário, podemos fazer escola” (Franzini, 2003, p. 76).

O jogo narrativo reflete o debate das nacionalidades e se refletia no futebol e nos estilos de jogo. De certa forma, tal construção estaria presente por dois motivos: primeiramente, porque o futebol rapidamente se difunde e se populariza entre as camadas populares, no Brasil (Pereira, 2001); em segundo lugar, a estrutura do esporte moderno traz em si o diálogo, a emulação das identidades dos estados-nação e facilita a assunção da metonímia.

Franzini (2003) mostrou que, em 13 de maio de 1927, duas seleções se encontraram para uma partida que homenagearia o ‘aniversário da abolição’. Seria uma partida disputada entre os brancos, que pertenciam às melhores equipes paulistas, contra os negros, que atuavam nas divisões secundárias da Associação Paulista de Esportes Atlético e em times da liga amadora de futebol. A ‘seleção negra’ venceu à dos ‘brancos’ por 3 a 2 diante

⁵² Os sucessos nas Copas de 1938, 1958 e 1962 consolidaram um forte discurso identitário, a partir do futebol.

de uma torcida numerosa e empolgada. O sucesso dessa partida, que podemos chamar de ‘o jogo das etnias’, fez com que o evento fosse repetido por mais de uma década, durante a qual era aguardado pela imprensa e pelos torcedores.

No dia 29 será realizado o tradicional encontro entre brancos e pretos [...] é supérfluo falarmos do interesse que ele desperta (A Gazeta Esportiva, 29 Jun. 1934, *apud* Toledo, 2004, p. 100).

Esta expectativa geral aparece redigida em uma matéria do jornal “*Folha da Manhã*”, de 11 de maio de 1930.

para a felicidade de seus admiradores, o “combinado preto” de 1930 demonstrou a superioridade apresentada nos prélios superiores e goleou os brancos por 4 a 0. Para a felicidade dos idealizadores da partida, evidenciava-se outra vez o talento dos negros, que não apenas fazia sentir mais e mais nos campos oficiais como ainda viria a definir o próprio estilo brasileiro (Franzini, 2003, p. 50).

A seleção branca vencerá novamente o combinado preto? A clássica luta entre selecionados pretos e brancos já era tradicional entre nós, atualmente, no dia comemorativo da abolição da escravatura [...] dizer do interesse do prélio é desnecessário. Nos embates precedentes a turma de cor somente uma vez foi vencida (A Gazeta Esportiva, 22 Maio, 1932, *apud* Toledo, 2004, p. 100).

Toledo (2004) observou a ritualização dessa diferença interétnica na continuidade dessas partidas, que continuaram a ocorrer ao longo dos 30 até os 40.

a seleção preta fará hoje a sua estréia internacional enfrentando o Ferencváros [time húngaro] (...) os homens de cor vem se destacando grandemente em nossos campos e cada dia mais eficientemente se torna o conjunto, numa frizante demonstração de técnica e resistência física [...] ora, os pretos frente a esse conjunto visitante deverão fazer boa demonstração. Pelo menos evidenciam-lhe que o nosso futebol é de classe superior. Todo São Paulo espera que eles se desobrigarão dessa incumbência delicada, pois não lhes faltam conhecimentos técnicos aliados a uma formidável força de vontade, que os caracteriza” (A Gazeta Esportiva, 22 maio de 1932, *apud* Toledo, 2004, p. 100).

O texto da matéria revela implicitamente que existiam dois grupos, pensados naquele momento como distintos: por um lado, o grupo do jornalista que redigiu a matéria e que apresenta o outro grupo, adjetivando-o como ‘um conjunto’ que demonstrava uma ‘frizante demonstração de técnica e resistência física’. Note que este último adjetivo é uma representação simbólica herdada do passado escravocrata, período em que os trabalhos braçais eram destinados aos negros escravos.

A matéria revela também o reconhecimento do negro como livre, a sua assimilação como uma das raças que compunham a nação e a sua contribuição para a construção do estilo nacional de jogar futebol. É verdade que tal inclusão ocorreu ao nível do discurso que localiza a atuação do afrodescendente, a partir dos ‘pretos’ que ali representavam o Brasil, contra o futebol ‘branco’ europeu.

Deve-se observar que, paralelamente a essas partidas, o futebol dramatizava uma outra disputa: era uma competição abstrata pela supremacia, no ‘campo do futebol’, das identidades raciais. Qual dos grupos étnicos seria o melhor, ‘negros’ ou ‘brancos’?

Toledo (2004) observou que estas partidas podem ser entendidas como “divisões fenotípicas do futebol” e objetivava enaltecer ambos os conjuntos naquilo que de melhor os revelaria. Se tomássemos cada equipe como representante de uma ‘raça’, os atributos, tanto de ‘brancos’, quanto de ‘pretos’, poderiam ser revelados. A competição esportiva poderia desvendar “as potencialidades intelectuais e físicas de cada raça”, se tomássemos cada equipe “na sua suposta homogeneidade” (Toledo, 2004, p.101).

A leitura que podemos fazer, a partir dos sentimentos suscitados pelas partidas, é que as reiteradas vitórias dos negros mostravam aos espectadores, e aos que discursavam sobre os jogos, a supremacia dos brasileiros de origem africana no que concernia às questões que diziam respeito ao uso do corpo. As vitórias dos negros não serviam apenas

para o reconhecimento dos afrodescendentes em termos legais, uma vez que há pouco - pensando historicamente - haviam sido reconhecidos como homens livres, mas também para confirmar e maximizar a imagem que os outros – os brancos - faziam deles, qual seja, a imagem da vocação inata dos negros para as atividades corporais.

Não obstante, a homogeneidade do selecionado ‘negro’, naquele momento, representava uma ‘raça’ no sentido de demarcar as hierarquias sociais assentadas em termos raciais, destinando aos afrodescendentes o lugar de que deveriam se apropriar para sua expressão étnica, na sociedade.

O modelo empírico proposto por Sansone (1996) é útil para compreendermos a representação identitária da raça negra. Um dos principais achados de Sansone é que as relações raciais de Salvador⁵³ ocorre por fatias. A cor é vista como importante na orientação das relações sociais e de poder em algumas áreas e momentos (“áreas duras”⁵⁴), enquanto é desproblematizada em outras (“áreas moles”⁵⁵).

As “áreas moles” seriam todos aqueles espaços nos quais ser negro não dificulta e pode, às vezes, até dar prestígio. Abrange o domínio do lazer, particularmente espaços⁵⁶ como os do futebol, samba, carnaval ou capoeira. Estes espaços funcionam ao redor daquelas atividades consideradas típicas da ‘raça’, nas quais o negro pode e deve brilhar. Ser negro, nesses espaços, pode constituir uma vantagem. Ainda para Sansone, a presença dessa hierarquização de domínios e espaços em relação à importância da cor cria um

⁵³ Capital do Estado da Bahia.

⁵⁴ Nas “áreas duras” as relações de cor são: (1) trabalho ou procura de trabalho; (2) mercado matrimonial e paquera e (3) contatos com a polícia (Sansone, 1996).

⁵⁵ Nas “áreas moles” as distinções são vistas sobretudo como ligadas à classe, idade, sexo e bairro (Sansone, 1996).

⁵⁶ estes espaços são frequentemente denominados pelo termo abrangente de ‘cultura negra’.

continuum: na procura de trabalho, ou seja, nas “áreas duras”, há o máximo de racismo; nas “áreas moles”, ou espaços da “cultura negra”, o mínimo (Sansone, 1996).

Se no período da escravidão a elite poderia justificar a hierarquia a partir do próprio sistema, após o ‘13 de maio’ a hierarquização foi construída a partir de uma ideologia de nível informal. DaMatta (1981) observa que, nesse sistema, não existe a necessidade de segregar o mestiço, o mulato, o índio ou o negro, porque as hierarquias asseguram a superioridade do branco como grupo dominante. DaMatta ainda diz que o “racismo à brasileira” ou “a fábula das três raças” seria prosaicamente ilustrado por um triângulo que situa o branco, o negro e o índio como os formadores de um novo padrão racial. Nesse triângulo, os brancos situam-se no vértice superior enquanto os últimos, nos vértices inferiores. A falta de segregação, representada pela ligação dos vértices do triângulo, é tomada como um elemento relacionado à patronagem, intimidade e consideração: “a ausência de valores igualitários” (DaMatta, 1981, p. 76).

Na sociedade brasileira, em que “cada coisa tem o seu lugar demarcado” e, como corolário – “cada lugar tem sua coisa”, os negros passaram a ter uma posição demarcada num sistema de relações concretas, orientado verticalmente. Em sociedades construídas dessa forma, situações de discriminação somente aconteceriam quando o indivíduo não fosse reconhecido socialmente, isto é, quando a pessoa em consideração não mantivesse relações sociais com pessoa alguma naquele meio. No seio deste sistema hierarquizado, a maior segregação estaria no fato de não haver alguma característica que permita diferenciar e, com efeito, inferiorizar determinados grupos, mas em não ter relações sociais: “uma vez que tais relações são estabelecidas, todos ficam dentro de um sistema totalizante e é sempre por meio dele que as diferenças entre os grupos são resolvidas” (DaMatta, 1981, p. 77).

No fio da navalha entre hierarquizar e, ao mesmo tempo integrar, os adjetivos que nasceram da identidade dos afrodescendentes provenientes do espaço do futebol são distintos daqueles esperados para os pretendentes em atuar em atividades consideradas superiores, ou racionais. Os atributos positivos podem ser lidos como uma espécie de “racismo às avessas” (Soares, 1998): não seria apenas porque tais atributos não expressam valores negativos, que não podemos pensar a inexistência de alguma forma de diferenciação dos afrodescendentes perante outros grupos raciais. No caso, os afrodescendentes seriam diferenciados por valores positivos, mas, ainda assim, diferenciados. As representações dos afrodescendentes se aproximam da identidade do futebol brasileiro e da crença na existência de potencialidades que se materializariam pelo extraordinário desempenho das atividades que requerem o uso do corpo.

Para Woodward (2000), a diferença pode se expressar a partir de “oposições cristalinas” – natureza/cultura, corpo/mente, emoção/razão. Esta é uma característica comum à maioria dos sistemas de pensamento. A relação entre os dois termos de uma oposição binária envolve um desequilíbrio necessário de poder entre eles: “os termos em oposição recebem uma importância diferencial, de forma que um dos elementos da dicotomia é sempre mais valorizado ou mais forte que o outro” (Woodward, 2000, p. 50). No caso, “um [dos termos] é a norma e o outro é o ‘outro’ – visto como o desviante ou de fora” (Woodward, 2000, p.51).

Esses qualificativos *corporais* privilegiados na ‘identidade negra’, na visão de Souza (1983), contrapõem-se à idéia da ‘racionalidade da raça branca’. A suposta superioridade revelada pelos negros para as artes corporais, pelo discurso branco, indica, em última instância, o lugar que devem ocupar na sociedade e, ao mesmo tempo,

transforma-se num discurso normativo e positivado pelos próprios afrodescendentes, se relembrarmos o exemplo apresentado anteriormente da revista “Raça Brasil”.

Tais representações sobre a identidade negra que, à primeira mão, pareceriam favorecer uma significação positiva, acabam cumprindo outra função. A crença de que os afro-brasileiros possuem potencialidades que se materializam na musicalidade, ritmicidade, resistência física, potência e desempenhos sexuais extraordinários são qualificativos que se opõem à ‘racionalidade’ e ao ‘refinamento’ do branco. A emotividade do negro serve para contrapor-se à racionalidade do branco (Souza, 1983).

Justifica-se, dessa forma, a dominação dos primeiros pelos últimos. Temos, nesse caso, a mentalidade característica do período de transição do século XIX para o XX, a qual, ao hierarquizar as raças, colocava os negros como um grupo dotado para os esportes e a dança, atividades que dependem especialmente da emotividade e/ou das habilidades corporais (Soares, 1998). Assim, o lugar social que essas representações destinavam ao negro são distintas daquelas consideradas superiores ou racionais, como a ciência, a política ou os negócios:

Em linguagem sociológica, Simmel diria que as qualidades atribuídas à raça branca são aquelas que determinam a racionalidade do espírito capitalista. Ao se retirar do mestiço a qualidade da racionalidade, os intelectuais do século XIX estão negando, naquele momento histórico, as possibilidades de desenvolvimento real do capitalismo no Brasil. ou melhor, eles têm dúvida em relação a esse desenvolvimento, pois a identidade forjada é ambígua, reunindo pontos positivos e negativos das raças que se cruzam (Ortiz, 2003, p. 39).

Podemos observar, por exemplo, as várias piadas racistas que circularam sobre o ex-jogador Pelé, em 1995, quando foi empossado Ministro dos Esportes do governo Fernando Henrique Cardoso. Isso aponta para o fato de que “um posto tão elevado não é apropriado

para uma pessoa negra, mesmo sendo alguém tão famoso como Pelé” (Telles, 2003, p. 124).

As identidades são construídas dentro das relações de poder (Foucault, 1979). As relações humanas entre grupos revelam um jogo de poder entre as identidades de determinado grupo, em relação aos demais que coabitam o mesmo espaço social. Cuche (2002, p. 129) reforça esta visão quando aponta que a identidade é uma parada de lutas sociais e que nem todos os grupos têm o mesmo ‘poder de identificação’. Este ‘poder’ depende da posição que um grupo ocupa no sistema de relações que o liga aos demais. Noutros termos, “nem todos os grupos têm a mesma autoridade de nomeação e auto-nomeação” (Cuche, 2002, p. 129). Somente aqueles que possuem autoridade legítima (conferida pelo poder) podem impor a suas próprias definições e as dos outros⁵⁷.

Não podemos esquecer que quem tinha o poder de nomear, naquela época, era a elite ‘branca’, que se via na iminência de dividir um mesmo espaço do qual era detentora, até então. Com a abolição, foi necessário estabelecer as linhas limítrofes até onde os ‘concorrentes’ deveriam ir. A análise sobre o aspecto da determinação das identidades esclarece que elas são atribuídas no campo social e demarcam as ‘fronteiras’, em que os grupos são circunscritos e seus significados atribuídos pelas práticas em que as identidades são ‘convidadas’ para ressoar (Hall, 2003).

As identidades são como ‘moedas de negociação’, que são articuladas conforme a posição hierárquica que um grupo ocupa perante os demais. Os argumentos raciais para louvar o negro e suas aptidões corporais no futebol, tanto parecem ter servido para a

⁵⁷ Observemos o caso do grupo dominante norte-americano dos WASP (*White Anglo-Saxon Protestant*). Esse grupo classifica os outros americanos ou na categoria ‘grupos étnicos’, ou na categoria ‘grupos raciais’. A primeira é destinada àqueles imigrantes europeus não-WASP. A segunda, aos americanos “de cor” (negros, chineses, porto-riquenhos). Conforme esta última denominação, ‘étnico’ é qualquer ‘outro’ que se afasta, de

construção de uma integração social com lugar definido, quanto para reforçar a posição de hierarquias, assentadas em termos raciais. Observemos uma simbiose entre nossa conclusão e um ditado popular da sociedade brasileira, citado por Telles (2003, p. 221): “nós não temos um problema racial. No Brasil, os negros conhecem o seu lugar”.

Grande parte da questão racial no Brasil diz respeito ao negro como a mais numerosa ‘raça’, no sentido de categorias criada socialmente (Ianni, 2004). Os europeus e seus descendentes, que imigraram para o Brasil no final do século XIX, são referidos em termos de suas nacionalidades. Os imigrantes são referidos não apenas como europeus, mas sobretudo, como ‘italianos’, ‘alemães’, entre outros. Os negros, no entanto, são referidos como ‘africanos’, subtraindo-se, para tanto, as diversas nacionalidades que configuram o continente africano. Neste sentido, torna-se obrigatório homogeneizar as diferentes culturas oriundas da África, para formar um dos pilares do encontro harmônico de raças, afeito à construção do discurso da nação. Como afirma Ortiz (2003, p. 19), “o período escravocrata é um longo silêncio sobre as etnias negras que povoaram o Brasil”.

O negro teria, assim, transmitido ao futebol do Brasil a representação do seu estilo de uso do corpo. Tal estilo, presente nos argumentos de louvação do corpo negro e de sua expressividade, pode ser entendido como expressão cultural da ‘africanidade’ - por mais nebulosa e totalizante que seja essa marca identitária - que, como já visto, significa a expressão da raça em termos biológicos. As mesmas representações foram apresentadas por Telles (2003, p. 241) sobre um discurso de uma professora do sul do Brasil. Sobre os alunos pretos, a professora disse: “eles não querem aprender, são preguiçosos e desistem rapidamente. Eles só querem saber de samba e futebol. Está no sangue”.

uma maneira ou de outra, da referência identitária americana. Os WASP, por seu turno, não estão sujeitos a tais classificações identitárias porque são eles mesmos que têm o “poder de nomear” (Cuche, 2002, p. 130).

Nesse sentido, o discurso masculino e branco da suposta superioridade revelada pelos negros para as atividades que dizem respeito ao uso do corpo indicam, em última instância, a forma como os afrodescendentes foram integrados à sociedade brasileira, ocupando os lugares distantes das atividades superiores da razão, a saber: os gramados, as rodas de samba ou de capoeira. Telles (2003, p. 237) apresentou os resultados da Pesquisa Nacional, de 1995, cujos resultados mostram que 43% dos brasileiros entrevistados confirmam a expressão: “as únicas coisas que os negros sabem fazer bem são música e esporte”. Seriam estes os lugares que os afrodescendentes deveriam ocupar. Nesses espaços sociais os afrodescendentes encontrariam seu lugar de atuação. Seus desempenhos seriam louváveis porque, estariam expressando a própria natureza, bem como contribuiriam para a manutenção de hierarquias na paisagem social.

CAPÍTULO 4

“O QUE O BRASILEIRO NÃO ESQUECE NEM A TIRO É O CHAMADO FRANGO DE BARBOSA⁵⁸” – QUESTÕES SOBRE O RACISMO NO FUTEBOL BRASILEIRO.

A maior pena que existe para um crime no Brasil é de trinta anos. Mas desde 1950 eu sou condenado (Barbosa)⁵⁹

O objetivo deste capítulo é analisar a tensão da constante rememoração da culpabilização do ex-goleiro Barbosa, na Copa de 1950, como uma personificação da existência do racismo brasileiro.

O que significa a constante rememoração de Barbosa, nos textos de natureza acadêmica, como denúncia da existência do racismo na sociedade brasileira? O que significa a imagem de Barbosa como um fato empírico da existência do racismo na produção intelectual sobre o futebol brasileiro? Neste momento, o que nos interessa é analisar a formação discursiva na cultura brasileira, partindo de textos acadêmicos, sobre o debate racial, no Brasil, personificado em Barbosa.

A discussão intelectual sobre a questão racial no Brasil oscilou entre dois pólos quase opostos. As interpretações culturalistas de Gilberto Freyre, nos anos 20 e 30, trouxeram esperança para um quadro que era temeroso, pautado, por sua vez, em interpretações racialistas. Aqueles que o liam, recebiam o primeiro estudo acadêmico do caráter nacional brasileiro que lhes dizia, sem ambigüidades, que poderiam orgulhar-se da

⁵⁸ In: Rodrigues, (1994, p. 64).

sua civilização nos trópicos. Através de Gilberto Freyre, diz Guimarães (2004), a identidade do Brasil finca seus pilares na ideologia nacional da ‘democracia racial’.

No limite, tal ideologia mantinha a opinião de que a raça e a cor da pele não faziam, praticamente, qualquer diferença no Brasil: “nosso racismo é melhor, porque é mais brando que os outros”. Esta é uma das versões do mito da democracia racial que não pára de crescer entre os brasileiros (Schwarcz, 2003, p. 237). ‘Racismo cordial’ ou ‘Paraíso racial’ são outras expressões sob as quais repousa o drama da narrativa sobre a identidade nacional.

A identidade é definida em relação a algo que lhe é exterior. Em outro sentido, a identidade possui uma outra dimensão, que é interna. Dizer que somos diferentes não basta, é necessário mostrar em que nos identificamos (Ortiz, 2003). O discurso distintivo da nação brasileira perante as demais, sobretudo aquelas com passado escravocrata, é que, no Brasil, os antagonismos culturais/raciais foram equilibrados e amainados.

Essa ideologia fez com que a UNESCO⁶⁰, a partir do Programa de Pesquisas sobre Relações Raciais no Brasil, financiasse pesquisas sobre as relações raciais no Brasil. Seria como se a UNESCO desejasse entender os segredos da democracia racial, para ensinar às outras nações o sucesso das relações raciais do Brasil.

De acordo com Maio (1998, p. 17), “é comumente aceito que a imagem paradisíaca das interações raciais no Brasil foi o principal pré-requisito para transformar o País em objeto de interesse e de pesquisa da UNESCO”. A escolha do Brasil não foi fortuita. Ainda para Maio (1998, p. 17), “o Brasil foi escolhido, em perspectiva comparada com a negativa experiência racial norte-americana, para ser um dos pólos de problematização, verificação e

⁵⁹ In: Moraes Neto (2000, p. 118).

⁶⁰ United Nations Education Scientific and Cultural Organization.

superação dos grandes dilemas vividos pela humanidade em matéria étnica”. Uma análise sincrônica do projeto da UNESCO, articulada com o cenário mundial, mostra que, na época, o mundo tinha acabado de passar pela Segunda Guerra (1939-1945), caracterizada, entre outras perversidades, pelo genocídio e pela intolerância racial.

Se a democracia racial teve uma grande eficácia simbólica no passado e, em certa medida, ainda sobrevive no presente, não podemos pensar que no, plano cultural e intelectual, tal ideologia era consenso absoluto. Florestan Fernandes promoveu uma virada argumentativa sobre a interpretação das relações raciais e do racismo, no Brasil. Contrariando a intenção inicial da UNESCO, Florestan Fernandes e outros estudiosos⁶¹ questionaram as bases da democracia racial e descobriram que o adjetivo sob o qual repousa a identidade nacional é, de fato, uma falácia. No Brasil, diziam os estudiosos, existe racismo sim, e esta prática seria, inclusive, generalizada na sociedade brasileira. Contudo, este racismo teria uma especificidade. Schwarcz (2003, p. 202), consubstanciada em Florestan Fernandes, lembra que existe, no Brasil, uma forma particular de racismo: “um preconceito de não ter preconceito”. Isto é, “a tendência do brasileiro seria continuar discriminando, apesar de considerar tal atitude ultrajante (para quem sofre) e degradante (para quem pratica)”. Nas práticas cotidianas, o racismo brasileiro seria estabelecido através de meios informais, de maneira mais sutil.

De fato, parece estarmos pisando em solo ambíguo. Para Schwarcz (2003, p. 241):

parece que nos encontramos na encruzilhada deixada por duas interpretações. Entre Gilberto Freyre, que construiu o mito da democracia racial, e Florestan Fernandes, que o desconstruiu, oscilamos bem no meio das duas interpretações, igualmente verdadeiras. No Brasil convivem *sim* duas realidades diversas: de um lado, a descoberta de um país profundamente mestiçado em suas crenças e costumes; de outro, o local de um racismo

⁶¹ C. Wagley, Thales de Azevedo, René Ribeiro, Costa Pinto, Roger Bastilde, Oracy Nogueira.

invisível e de uma hierarquia arraigada na intimidade [...]. O fato é que, no Brasil, “raça” é conjuntamente um problema e uma projeção. E ainda é preciso repensar os impasses dessa construção contínua de identidades nacionais que, se não se resumem à fácil equação da democracia racial, também não podem ser jogadas na vala comum das uniformidades.

O futebol brasileiro dramatiza a ambigüidade e a complexidade, ou, nas palavras de Schwarcz (2003), as “duas realidades diversas” do sistema racial brasileiro. A derrota do Brasil para o Uruguai na Copa de 1950, no recém-inaugurado Maracanã, é constantemente relembrada pela mídia, cronistas esportivos ou literatos que elegem o futebol como foco de suas análises. Essa rememoração ocorre, sobretudo, porque as justificativas da derrota teriam dramatizado o debate racial, metonimizado, naquele momento, pelos negros da seleção.

O cenário da Copa do Mundo de 1950.

Em meados do século XX, o Brasil era um país em busca de afirmação. Sediara a IV Copa do Mundo – até então o mais importante evento esportivo realizado no território nacional - contribuiria para a auto-afirmação nacional, por vários aspectos. Soares (2002) aponta que a realização desse evento carregava uma série de significados internos e externos para o Brasil. Era a primeira Copa a ser realizada após a Segunda Guerra. Com efeito, as relações internacionais estavam ainda sendo reconstruídas. A decisão em patrociná-la não atendeu somente aos interesses particulares do esporte; outros elementos ‘entraram em jogo’ naquele momento: era um projeto para divulgar uma nova imagem do Brasil, particularmente da cidade do Rio de Janeiro.

O Maracanã, o maior estádio do mundo, seria o símbolo da ‘capacidade do brasileiro’, na época. Lembremos que o complexo do ‘maior’, do ‘grande’, do ‘rico’ e do

‘belo’ solo, território, matas, rios etc. está nas elaborações ufanistas da identidade nacional brasileira, por exemplo, em Celso (1997). A construção do Maracanã foi realizada em tempo recorde. Nas palavras do prefeito Mendes de Moraes, “a prova imortal da grandeza de nosso povo” (Perdigão, 2000, p. 38). O estádio era identificado com o país e abrigava a diversidade do povo brasileiro nas suas arquibancadas (Moura, 1998). Com vitórias consecutivas o Brasil foi, aos poucos, sendo considerado o favorito à conquista da Copa⁶². O Brasil não estaria somente demonstrando sua capacidade de organização e realização, mas também o melhor e mais belo futebol. Esse era o tom das matérias editadas, não apenas no *Jornal dos Sports*⁶³, como também em outros periódicos da época. Nesse momento, o sucesso da seleção contribuiria para que o brasileiro se orgulhasse de si mesmo. A autoafirmação nacional crescia, à medida que o Brasil venciam seus adversários. A metonímia era possível: o sucesso do futebol brasileiro e a construção do Maracanã eram alentos para visualizar um futuro vitorioso e grandioso para a nação.

A Copa de 1950 conquistou um espaço privilegiado na memória do futebol brasileiro. Poderíamos arriscar que a derrota da seleção brasileira, naquela Copa, pela ênfase dada por acadêmicos, tanto na época, quanto nos dias atuais, é marcante na memória do futebol nacional. Os textos que relembram aquela final dão o tom do sentimento que se abateu sobre o Brasil após a derrota: os adjetivos para designá-la assumem, geralmente, um tom exacerbado. Por exemplo, o livro “Dossiê 50 – os onze jogadores revelam os segredos da *maior tragédia* do futebol brasileiro” (Moraes Neto, 2000 – o itálico é nosso), a “maior

⁶² Até a final, a campanha do Brasil na Copa de 1950 foi a seguinte: Brasil 4 X 0 México, Brasil 2 X 2 Suíça, Brasil 2 X 0 Iugoslávia, Brasil 7 X 1 Suécia, Brasil 6 X 1 Espanha. A convicção que o Brasil conquistaria a Copa de 1950 tinha por base o seguinte raciocínio: O Brasil venceu a Suécia e a Espanha, respectivamente, por 7 x 1 e 6 x 1. O Uruguai, por sua vez, venceu a Suécia por 3 x 2 (o gol de desempate foi designado nos minutos finais) e empatou em 2 x 2 com a Espanha (Guimarães, 1978).

⁶³ Jornal da família de Mário Filho.

frustração que tomou conta de um público gigantesco em um estádio de futebol” ou “a derrota das derrotas” (Moura, 1998, p. 135).

Ademais, as investigações sobre a lembrança desse evento ainda parecem confirmar, a despeito da ação perecível do tempo, a sua permanência no nível das memórias individuais. De fato, como atesta Moura (1998), aquela partida transcendeu à condição de fato esportivo para alçar-se às dimensões dramáticas ou mitológicas, convertendo-se em um momento histórico da nação. Ainda sobre esse jogo, o jornalista e dramaturgo Nelson Rodrigues (1994, p. 116) salienta que “cada povo tem a sua catástrofe nacional, algo assim como uma Hiroshima. A nossa catástrofe nacional, a nossa Hiroshima, foi a derrota frente ao Uruguai, em 1950”.

Domingo, 16 de Julho de 1950. Essa deveria ser a data para o coroamento da seleção e a respectiva consagração do Brasil. Mais do que vencer a Copa, o Brasil deveria fazê-lo de uma forma inquestionável, com larga vantagem de gols, para não restar dúvidas da superioridade do brasileiro. Nelson Rodrigues (1994, p. 116) diz ter escutado o narrador Gagliano Netto jurar: - “o Brasil vai ganhar de 8x0”⁶⁴. O jornalista complementa, salientando que esse não era um otimismo isolado:

milhões de brasileiros tinham a mesma certeza fanática. O já ganhou instalara-se na alma do povo. E não queríamos uma vitória apertada. O escore pequeno seria humilhante para o nosso orgulho. Queríamos a goleada faraônica. E, por isso, quando diante de 200 mil patrícios, e escrete fez 1x0, não bastou para a nossa sede e nossa fome. Exigíamos quatro, cinco, meia dúzia. E aconteceu o que se sabe (Rodrigues, 1994, p. 116).

Na partida final, o Brasil tinha a vantagem de jogar pelo empate, sob seus domínios, incentivado pelas vozes de aproximadamente duzentos torcedores. Realmente, tinha todos os ingredientes para a conquista. O resultado é, há mais de meio século, conhecido, mas

nem por isso aceito: o Uruguai ignorou a vantagem pelo empate, a torcida contra e venceu. Venceu o Brasil, no Brasil. Terminada a partida, frente à inconformidade com o placar, a conjunção ‘se’ passou a ser o adversário: o Brasil seria campeão *se* Barbosa não tivesse deixado aquela bola passar, *se* a delegação não tivesse mudado de concentração, *se* a torcida não emudecesse após os gols uruguaios etc.

O fato é que o Brasil perdera para o Uruguai. A comoção foi geral, segundo os relatos.⁶⁵ O resultado foi a frustração coletiva que até hoje, após mais de meio século, repercute na memória popular e na mídia ‘especializada’. A propósito, Souto (2002), parafrazeando Eliade (1969), afirma que determinado acontecimento histórico somente perdura, na memória popular, quando se aproxima de um modelo mítico e se torna mais verdadeiro quando confere à história um destino mais profundo e mais rico, mesmo sendo trágico. O sentido de Eliade se confirma quando observamos a constante preocupação acadêmica e midiática com a ‘Derrota de 50’. O que era para ser uma partida final de Copa do Mundo se transformou em um solo fértil para análises sócio-antropológicas sobre a sociedade brasileira.

Disse Girardet (1986, p. 55) que “quando a sociedade sofre, ela sente a necessidade de encontrar alguém a quem possa imputar o seu mal, sobre quem possa vingar-se de suas decepções”. No Brasil e em outros países, o futebol é tratado como uma questão nacional. Por isso, é também, a partir do futebol, que os dramas dessa sociedade desigual e miscigenada são acionados. Com efeito, quando a seleção sofre uma derrota, em competições importantes, tendemos a procurar um culpado que possa personificar determinado insucesso, algo bem conhecido na tradição judaico-cristã. Deve-se observar

⁶⁴ In: Rodrigues (1994, p. 58).

⁶⁵ Jornalísticos e de quase toda a literatura sobre o assunto.

que as derrotas, curiosamente, não podem ser explicadas simplesmente por uma equipe jogar melhor que o Brasil. Afinal, ‘o país do futebol’ não pode perder pela superioridade de outro, o que contrariaria o sentido e o prestígio de tal adjetivação. Quando o Brasil perde, a explicação é que ele ‘perdeu para ele mesmo’. Talvez, por isso, as construções das vitórias, ou das derrotas, sejam “tão reveladoras de sentimentos mais profundos, que não se esgotam em análises técnicas de partidas” (Helal, 2001, p. 153).

Essa derrota, para Vogel (1982), significou o fracasso e a morte da nação, como um todo. Vale ressaltar que, como aludido, era a mesma nação que começava a se projetar para o mundo desenvolvido. Na tentativa de evitar que esse projeto nacional não fosse, ele também, ‘derrotado’, foram reelaboradas, ou reinventadas, as causas da derrota. Aos poucos, foram sendo elaborados os motivos para a vitória uruguaia. As razões são muitas. São seis os principais mitos constitutivos daquela derrota: o suposto tapa do capitão uruguaio no jogador Bigode, o silêncio do Maracanã após o segundo gol, o ‘já ganhou’, o ‘não revide’, a ‘tremedeira’ ou a falta de fibra e, finalmente, o ‘frango’ de Barbosa (Souto, 2002). Toledo (2000), na mesma direção, resalta que essa derrota despertou, em alguns setores da elite nacional, o debate racista a respeito das qualidades dos jogadores de origem negra: “Barbosa ficaria marcado pela intolerância racial e culpabilizado pela derrota” (Toledo, 2000, p. 72).

Para Gordon (1996), a derrota trouxe à tona toda a carga racista enraizada em nossa sociedade; as acusações, repletas de rancor racista, vinham de todos os lados: “Bigode se intimidara frente a Obdúlio Varela, apanhara, era um covarde”; “a culpa é de Barbosa”(Gordon, 1996, p. 71). Se esse era o sentimento em relação ao Brasil, podemos observar que as justificativas elaboradas para a derrota eram semelhantes às mesmas justificativas utilizadas para explicar o atraso do Brasil.

Gordon Jr (1996) denuncia que as representações sobre a Copa de 50 se afinam com as teorias do Século XIX que viam o futuro do Brasil com pessimismo, pela presença do negro entre as ‘raças’ que compunham o povo brasileiro. Tais teorias, quando adaptadas à realidade brasileira, encaravam a miscigenação com pessimismo, que era extensivo ao futuro da nação (Schwarcz, 2002): “Enquanto dependermos do negro vai ser assim...”, “essa sociedade racialmente impura não poderia mesmo a chegar a lugar nenhum.”, “para as grandes decisões não era possível contar com os pretos e mestiços. Eles se acovardam, se borram todos. Assim como Barbosa quando estreou no escrete brasileiro” (Gordon Jr., 1996, p. 72).

Em função do gol que resultou na vitória do Uruguai, Barbosa foi ‘eleito’ como o principal ‘culpado’ pelo infortúnio da derrota brasileira, como observou Moraes Neto (2000), na orelha do seu livro: “teve de carregar nos ombros, até a morte, o peso da maldição do gol de Ghiggia”.

A obra de Mário Filho, *“O Negro no Futebol Brasileiro”*, publicada em sua primeira edição, em 1947, e reeditada em 1964, foi considerada, até bem pouco tempo, uma fonte inesgotável de dados sobre o passado do futebol brasileiro ou sobre as relações sociais nesse esporte. Na segunda edição, as narrativas sobre a derrota de 50 ganharam prestígio de ‘versão oficial’ (Soares, 1998).

O racismo, cultivado e denunciado pela reedição de 1964, foi reforçado quando emergiram os jogadores negros Barbosa, Bigode e Juvenal como culpados pela derrota. Mário Filho elegeu esses três jogadores para provar a existência de um preconceito racial no futebol e adjetivou esse processo por “recrudescimento do racismo”, ou seja, um racismo ainda mais intenso.

Esse processo, contudo, foi uma estratégia do renomado jornalista para a continuação da primeira edição do livro em 1947, na sua segunda edição, em 1964. O livro se desdobrara em várias edições, acompanhando as vitórias e fracassos do futebol brasileiro. É importante salientar que, para atribuir o fracasso da seleção aos jogadores negros, na reedição de seu livro, foram suprimidas partes do texto da primeira versão, que louvava a democracia racial e a integração do negro no espaço do futebol. Nessas partes, os jogadores negros eram enaltecidos, construídos como verdadeiros heróis, detentores de qualidades físicas inigualáveis (Soares, 2002).

Soares (2002) constatou que o “recrudescimento do racismo”, construído por Mário Filho, não foi encontrado nos jornais de 1950, nem nos seus próprios escritos, no período que sucedeu o evento. Deve-se ressaltar que Mário Filho, imediatamente após a Copa de 1950, não qualificou como racismo a suposta acusação, ou sentimento, de ‘falta de fibra’ ou de ‘raça’, que reinava no ar. A palavra ‘raça’, no contexto, “correspondia à idéia de ‘fibra’, de ‘falta de coragem’, de disposição e de amor para a luta, tal como pensava Maquiavel sobre os exércitos patrióticos” (Soares, 2002, p. 181).

Na mesma direção, Moura (1998) mostra que a única referência de denúncia de racismo, em congruência com o evento, foi encontrada na crônica escrita por Zé de São Januário no “Jornal dos *Sports*”, em contraposição às opiniões de J. E. Macedo. Macedo, de acordo com a crônica de Zé de São Januário, teria, ironicamente, declarado que os campeões brasileiros “são em geral rapazes de sangue misturado, mal alimentados e com marcas de saúde irremovíveis” (Jornal dos *Sports*, 22/09/50, p. 14) e a derrota teria ocorrido em função dos jogadores serem “pessoas infectadas, que na prática esportiva suprem com

agilidade os indispensáveis fatores de raça e saúde” (Jornal dos *Sports*, 22/09/50, p. 14).⁶⁶ Zé de São Januário, ao contrário, afirma que nossos craques seriam “homens de puro sangue e alguns até com sangue azul” (Jornal dos *Sports*, 22/09/50). Entretanto, Moura (1988, p. 144) observa que a passagem de Macedo “é a única em que é clara a idéia de inferioridade de uma raça”.

Todavia, a questão que importa é como a construção de Mário Filho, *a posteriori*, sobre o recrudescimento do racismo ganhou força, e sobrevive até os dias atuais. As crônicas posteriores de Mário Filho insistem naquela questão. Segundo Mário Filho, na comoção que tomou conta do estádio, alguns torcedores acusavam o técnico Flávio Costa:

mas quase todos se viravam contra os pretos do escrete: foi o Bigode! foi o Barbosa! (...). O brasileiro que acusava o brasileiro naturalmente desabafava para ficar de fora. A verdade é que somos uma sub-raça. Uma raça de mestiços, uma raça inferior. Na hora de agüentar o pior a gente se borrava todo (Rodrigues Filho, 1964, p. 290).

O jornalista Moraes Neto entrevistou o ex-goleiro, para o livro “Dossiê 50” e, ao colocar a questão sobre o tapa levado por Bigode, testemunha a seguinte reação de Barbosa:

disseram que Obdúlio Varella tinha dado um tapa em Bigode. É conversa, é mentira, é invenção. Uma vez me disseram que quem inventou foi Mário Filho.⁶⁷ Aliás, contestei o que Mário Filho escreveu: que trememos porque éramos pretos (...) talvez tenha existido racismo no fato de culparem a mim e ao Bigode. Mas não acredito que tenha existido: se existisse racismo, eu não teria voltado à seleção, como titular, como voltei, no Sul-americano de 53. Só não fui à Copa do Mundo de 1954 porque estava com a perna quebrada. (Moraes Neto, 2000, p. 50)

⁶⁶ O ideal da nação - pensada pelos eugenistas do Século XIX e do início do XX - deveria ser como um corpo higiênico e saudável. Nesse sentido, a realidade brasileira deveria passar por um processo acelerado de mudança, para modificar as características físicas e morais da população (Schwarcz, 2002).

⁶⁷ Parece que este argumento solidificou no imaginário coletivo. Um dos informantes de Rigo e Silva (1998) atribuiu a este fato a derrota do Brasil. Para “Seu Tião”, o informante, aquele ato causou uma apatia no selecionado brasileiro

Se os ‘culpados’ pela derrota foram os negros Barbosa, Juvenal e Bigode, porque esse fardo não foi dividido com Bauer, Zizinho e Jair da Rosa Pinto, jogadores do mesmo selecionado, que participaram do mesmo jogo e são afrodescendentes, como os primeiros? A explicação para tal pode ter seu fundamento no posicionamento dos jogadores em campo: os ‘culpados’ eram defensores e os ‘absolvidos’, atacantes. É do cotidiano do futebol imputar a culpa por uma derrota sobre os jogadores da defesa, salvo se o resultado for um empate⁶⁸. Em contrapartida, os atacantes, geralmente, são os ídolos dos torcedores (Soares, 2002). Todavia, nossa questão não se situa na apuração dos fatos ou na busca dos indícios do racismo, ocorrido após a derrota de 50.

Entre a História Social e a História Cultural sobre a denúncia de racismo.

A denúncia de recrudescimento do racismo realizada por Mário Filho, tornou-se argumento e objeto de variadas análises em textos acadêmicos (DaMatta, 1982; Vogel, 1982; Gordon Jr., 1996; Perdigão, 2000). Os diferentes autores destacam, guardadas as devidas diferenças, que a culpa que recaiu sobre esses jogadores fez renascer, no contexto da época, as teorias acerca da inferioridade racial brasileira. Segundo os analistas sociais, a derrota de 50, de acordo com os sentimentos racistas surgidos na época, seria uma prova empírica de que o destino da sociedade brasileira estava fadado ao insucesso devido à sua constituição racial.

Soares (1998) observou que, do ponto de vista da História Social, a denúncia de racismo, a partir de Barbosa, não se sustenta pelos indícios apresentados. Todavia, a

⁶⁸“a vida tem dessas coisas: o atacante perde dez, vinte gols, mas, se faz o gol numa vitória por 1x0 é considerado herói. Já o goleiro, coitado, faz defesas durante 89 minutos, mas, se leva um gol no último minuto, é tido como um carrasco. É assim a vida da gente” (Barbosa, in: Moraes Neto, 2000, p. 53).

rememoração do ponto de vista da História Cultural indica a tensão entre significados e representações sobre o racismo e as relações raciais na sociedade brasileira. Cabe lembrar que o material empírico que temos à mão são as inúmeras rememorações da denúncia que a falha do goleiro representou, na época, em termos raciais/psicológicos e, não, em termos técnicos.

Tais representações associam a raça negra à corporalidade, à emoção, à impulsividade. O efeito perverso desses elogios está no fato de que eles acabam por distanciar os negros das atividades racionais. Tanto é assim, que o discurso que denuncia o racismo sofrido por Barbosa indica que o goleiro não teria tido o equilíbrio psicológico necessário para atuar diante de uma situação decisiva. A questão que nos interessa é pensar o que significa a rememoração da falha de Barbosa e a subsequente denúncia de racismo nos textos acadêmicos.

Se tomássemos o gol decisivo no plano da análise do jogo, poderíamos pensar que o gol sofrido teria sido resultado de uma falha individual, independentemente de Barbosa ser negro, ou não. No plano simbólico, as representações socialmente construídas sobre a raça negra fornecem as condições de possibilidade para justificar a derrota brasileira, a partir do negro Barbosa. No caso, as representações sobre a ‘raça negra’ preexiste à falha. Essa é a questão colocada por aqueles que denunciam o racismo. Com poucos indícios, os analistas estão denunciando a presença do racismo na sociedade brasileira. Estão denunciando ditados recorrentes, mas não mais explicitados no momento, de que o ‘negro não é confiável’, ou o ‘negro quando não faz na entrada, faz na saída’. Ora, esse ‘saber popular’ não existe fora das pessoas mas, sim, entre elas (Ortiz, 2003).

Barbosa se tornou um dos emblemas necessários para denunciar as representações racistas da instabilidade emocional, da falta da racionalidade necessária e, até mesmo, da falta de caráter e de confiança dos negros, para ocupar a estratégica posição de goleiro. Especula-se que a culpa atribuída a Barbosa pela derrota de 1950 fez reacender um preconceito e sua devida denúncia de que ‘negro não dá para ser goleiro’.

Vejamos as palavras de Santos (1981), sobre o tema⁶⁹: “Preto não pode ser juiz, nem goleiro, nada que dependa da confiança” (Santos, 1981, p. 48). O fundamento desse ‘preconceito’ seria o seguinte: como os negros eram quantitativamente mais pobres que os brancos, os primeiros seriam mais suscetíveis para um possível suborno. Não por acaso, Felipe, então goleiro do clube Vitória da Bahia, acusou o presidente do clube de tê-lo ofendido⁷⁰ de “negro safado”, “preto vagabundo” e “vendido”⁷¹. De acordo com Felipe, o presidente o teria acusado de receber R\$5.000,00 para “entregar o jogo”⁷².

No segundo e decisivo gol do Uruguai, a bola teria passado sob o corpo de Barbosa. Esse lance, para alguns, foi encarado, na época, como falha individual. Discutindo esse tema, o escritor Luiz Fernando Veríssimo rememora que “quando Barbosa deixou passar aquela bola de Ghiggia, em 50, o preconceito até então disfarçado endureceu e virou superstição.”⁷³ Essa sensibilidade estaria ainda confirmada nas palavras de Héilton, então goleiro do Vasco da Gama:

⁶⁹ Para Santos (1981), esses preconceitos teriam sido herdados do período escravocrata e acompanharam o advento do rádio, em 1922.

⁷⁰ Informações obtidas através do site www.estadao.com.br, acessado em 12/06/2005.

⁷¹ As ofensas teriam sido feitas após a partida que rebaixou o Vitória à terceira divisão do Campeonato Brasileiro de Futebol.

⁷² www.estadao.com.br.

⁷³ Lancenet [online], 14/01/2000 - <<http://www.lance.com.br>>.

sei que havia uma lenda de que goleiro negro era ruim, mas sempre procurei ignorar isso. Mas realmente penso em fazer com que as pessoas esqueçam este tipo de preconceito. Todos somos irmãos.⁷⁴

Esse preconceito se fundamenta pelas representações hegemônicas construídas pela *sciencia* do século XIX a qual, ao hierarquizar as raças, suspeitava da capacidade racional, moral e psicológica dos negros (Schwarcz, 2001; 2002). Essas representações foram construídas diacronicamente e geradas no seio da cultura nacional. Os significados de tais representações são necessários para compreender o terreno sob o qual repousa o contraditório debate racial brasileiro.

Um dos argumentos que ganharam destaque foi a constituição racial da população brasileira, a qual tinha como partícipes, negros e índios. Na mesma direção, Vogel, também tomando Mário Filho como referência, lembra que:

na derrota de 50, os pretos, principalmente Barbosa, Juvenal e Bigode se transformaram em bodes expiatórios para os desastres. Tinha faltado ‘raça’. Para as grandes decisões não era possível contar com pretos e mestiços. Na hora agá eles se acovardam. Esta, em última análise, a nossa inferioridade como nação. A Copa de 50 reacendeu uma discussão que vinha dos tempos de Estado Novo – *o problema das deficiências da ‘raça brasileira’* (Vogel, 1982, p. 99. O itálico é nosso).

Não podemos, contudo, nesse momento incorrerem em um anacronismo histórico: as crônicas de Nelson Rodrigues e as obras de Mário Filho foram geradas em um momento específico, em que existia uma grande preocupação com o debate racial⁷⁵. Relembremos que é nesse mesmo contexto histórico que a UNESCO financiava pesquisas no Brasil, e que a lei Afonso Arinos foi aprovada, em 1951. Ou seja, estava no centro da discussão a presença do racismo na sociedade brasileira.

⁷⁴ Lancenet [online], 14/01/2000 - <<http://www.lance.com.br>>.

Nelson Rodrigues e Mário Filho eram protagonistas daquele cenário. Ambos se empenharam na edificação do estádio. Em suas crônicas podemos observar como eram sentidas formulações sobre aquilo que era pensado como constituinte de um *ethos* nacional da época, como o que seria pensado como constituinte da identidade brasileira, o que demarcaria nossa diferença perante as demais nações (Soares e Mourão, 1999; Antunes, 2004).

Quais sentidos assumem a rememoração de Barbosa? A memória sobrevive a partir da presença involuntária de determinadas imagens do passado, na lembrança dos indivíduos (Pesavento, 2004). Todavia, há outra modalidade de memória, que se caracteriza pela intenção deliberada na recuperação de lembranças. Esse ato de rememorar não seria somente lembrado no plano da memória individual, mas também o que foi preservado no nível de uma memória social, partilhada, ressignificada, fruto de uma sanção e de um trabalho coletivo: a “memória individual se mescla com a presença de uma memória social, pois aquele que lembra, rememora em um contexto dado, já marcado por um jogo de lembrar e esquecer” (Pesavento, 2004, p. 95).

Por ser um instrumento de internalização da cultura, a memória se torna guia de ação e de julgamento para os membros de uma determinada sociedade. Isso não quer dizer que a memória coletiva negue a existência de memórias individuais, até porque, no sentido de Durkheim, a consciência coletiva é encontrada nos indivíduos: “consiste em maneiras de agir, de pensar e de sentir, exteriores ao indivíduo, e que são dotados de um poder de coerção em virtude do qual esses fatos se impõem a ele” (Durkheim, 1999, p. 3).

⁷⁵ Como aponta Pesavento (2004, p. 93), nas ocasiões em que o “historiador é espectador e/ou participante, comporta riscos, como por exemplo, o do envolvimento direto, com todo o curso das paixões e posicionamentos que acarreta, a prejudicar a distância que ele deve guardar em relação a seu objeto”.

Quando compreendemos que as lembranças estão interligadas a essa rede social ampla, passamos a entender que o passado é atualizado pelas estruturas sociais do presente. Assim, as narrativas mnemônicas que relembram o racismo da sociedade brasileira, através da falha de Barbosa, devem ser destacadas. Tais narrativas devem ser entendidas como pontas de um iceberg: aquilo que emerge e aparece na superfície permite levantar questões mais amplas que estão abaixo do nível do mar e acabam por formar condições para que o submerso seja revelado. Existe uma forma de comunicar o racismo submerso na sociedade brasileira, que, por sua vez, opera com uma lógica própria de inclusão e exclusão. E é a partir desse sistema que podemos entender a denuncia de textos acadêmicos sobre o racismo, como uma espécie de diálogo com esse racismo ‘submerso’. Não se trata de fazer a história da Copa, trata-se de construir uma nova sensibilidade para vermos o quanto a sociedade brasileira é racista. Vitimizar Barbosa através da rememoração possui uma função pedagógica: ‘não podemos ser racistas’.

O discurso ideologizado⁷⁶ é que os negros teriam sido integrados à sociedade brasileira após a abolição sem maiores dificuldades na esteira da democracia racial, diferentemente do contexto norte-americano. Contudo, as acusações de que a derrota foi consequência da presença dos negros na seleção, revelam a seguinte lógica: a crença de que o Brasil não é uma nação racista que opera apenas ao nível do discurso. Nas relações entre os atores, o racismo funciona como um sistema simbólico não revelado explicitamente, em que as idéias, os valores e os atos são produtos formados e informados pelos significados próprios das velhas tensões étnicas da cultura brasileira.

⁷⁶ Ideologia, aqui, no sentido marxista.

Tais significados, que informam a representação da raça negra, remetem à herança da história escravocrata no Brasil. Os discursos que hierarquizavam as raças, para legitimar a escravidão, deslocaram-se para explicar uma suposta inferioridade racial, mesmo após a abolição. O reconhecimento da igualdade de direitos não significou a abolição de velhos e atuais preconceitos. Com efeito, tais representações se internalizaram na memória coletiva e nas práticas cotidianas, tendo a miscigenação como algo valorado ambigualmente.

Devemos entender que coexistem dois universos na memória coletiva sobre a derrota de 1950: o do drama, que é revelado no plano simbólico da cultura que denuncia a existência do racismo na sociedade brasileira e aquele, tomando por empréstimo os termos de Damo (2000, p. 56) da “temporalidade do evento”, aos quais se destacam os aspectos propriamente do embate futebolístico, onde as justificativas da derrota se restringem à esfera disjuntiva do jogo e se explicam as falhas de outros jogadores, não apenas dos goleiros.

A acusação de racismo, no Brasil, revela explicitamente um repúdio ao pensamento pessimista em relação à constituição étnica do Brasil, fortemente formada por negros. Os intelectuais que adotavam tais teorias pensavam os negros ou mestiços como ‘raças inferiores’, se comparadas ao homem branco europeu. Tais teorias, quando adaptadas à realidade, viam com pessimismo o futuro do país quando constatavam, com muito pesar, que nas veias da nação brasileira, corria ‘sangue inferior’ dos negros e dos mestiços (Schwarcz, 2002).

Não podemos esquecer que a imprensa funciona como uma das guardiãs da memória coletiva e que as matérias veiculadas, ainda hoje, seguem parcialmente as interpretações de outrora. Rememorar a figura de Barbosa pode revelar a permanência

dessas feridas na memória coletiva e/ou uma forma particular de denunciar o racismo, numa sociedade miscigenada, em que as dívidas do passado ainda emergem no presente.

O fato da memória sobre 1950 não se apagar revela que a questão racial é um tema tabu, em nossa sociedade. Senão, o que significa a constante lembrança da atribuição de culpa da derrota aos negros da seleção? A memória teria a função de tomarmos a culpa atribuída a Barbosa como exemplo negativo. Por que se denuncia o racismo, ao mesmo tempo em que se diz que não existe racismo na sociedade brasileira? A resposta reside na tensão de valores e de significados identitários contrapostos na construção da comunidade imaginária – no sentido de Anderson (1983)⁷⁷ – da ‘nação brasileira’. Indica um sentimento de não se pode ser racista na sociedade que sustenta a crença na ‘democracia racial’. Caso contrário, como o Brasil poderia se orgulhar de tal identidade?

Revela, também um sentimento de repúdio às formas pelas quais os negros foram explorados e violentados em seus direitos e em seus estatutos de humanidade. O dilema é: como visualizar um futuro de harmonia e progresso para um país em que uma parcela significativa da população estaria numa situação de desigualdade social e econômica na sociedade brasileira? Como reconhecer a desigualdade gerada pela violência, sem custos e conflitos para toda a sociedade?

Tomemos, por exemplo, o recenseamento do último IBGE⁷⁸ (2000), que mostra que 45,37% da população brasileira estaria nessa situação de desigualdade⁷⁹. Atualmente, de

⁷⁷ Benedict Anderson desenvolveu o conceito de Comunidade Imaginada. A identidade nacional não é inteiramente dependente da idéia que fazemos dela. Sendo assim, e uma vez que não seria possível conhecer todas aquelas pessoas que partilham de uma mesma identidade nacional, devemos ter uma idéia partilhada sobre aquilo que a constitui: “a diferença entre as diversas identidades nacionais reside, portanto, nas diferentes formas pelas quais elas são imaginadas” (Woodward, 2000, p. 24).

⁷⁸ www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000. Acessado em 03/05/2005.

⁷⁹ Chegamos a esse dado a partir da soma das categorias do recenseamento “preta”, “parda”, “sem declaração” por acreditarmos, assim como Ferreira (2000), que a indeterminação nas distinções fenotípicas do povo brasileiro - o que se reflete também na indeterminação de um tipo racial definido – gerou a ideologia

acordo com Telles (2003), o número de pessoas que declaram ter alguma descendência africana é de cerca de oitenta milhões, quase a metade da população total de cento e setenta milhões de brasileiros.

Quando observamos, a partir das fontes analisadas, que foi o racismo presente na sociedade que culpou Barbosa temos, como dedução, uma congruência entre esta justificativa e a especificidade do racismo brasileiro. Mesmo com a abolição, a discriminação não desapareceu da história social do Brasil. A ausência de leis que fizessem menção à segregação fez com que, na sociedade brasileira, a discriminação fosse exercida de maneira mais sutil, de modo discriminação ocorresse em espaços não formalizados (Schwarcz, 2003).

Para Schwarcz (2003), ninguém nega que exista racismo no Brasil, mas sua prática é sempre atribuída ao ‘outro’:

seja da parte de quem age de maneira preconceituosa, seja daquela de quem sofre o preconceito, é difícil admitir a discriminação e não o ato de discriminar. Isso indica que estamos diante de um tipo particular de racismo, um racismo silencioso e sem cara que se esconde por trás de uma garantia de universalidade e igualdade de leis, que lançam para o terreno privado o jogo da discriminação (Schwarcz, 2003, p. 181).

De acordo com Skidmore (1994) as pesquisas sociológicas feitas no Brasil mostram uma contradição entre imagem a e a prática:

se questionarmos sobre relações raciais em termos genéricos, os brasileiros responderão invariavelmente que em seu país não existe preconceito. Mas quando pergunta a membros da elite branca se eles ‘gostariam que sua filha se casasse com um homem de cor’ a quase totalidade deles responde não. (Skidmore 1994, p. 109).

‘branqueamento’. Esta ‘ideologia’ faz com que o brasileiro que contenha traços constitucionais de ‘negro’, ao responder ao quesitos do recenseamento, negue tais características.

Segundo Hasenbalg (1996), os casamentos inter-raciais no Brasil são mais freqüentes que em outras sociedades multirraciais. Contudo, estudos sobre o tema mostram que 80% dos casamentos, no Brasil, são endogâmicos e que esse critério de endogamia sinaliza que ‘raça’ e ‘cor’ são critérios relevantes na seletividade conjugal.⁸⁰

Telles (2003), por sua vez, mostra que vários demógrafos, valendo-se de dados quantitativos sobre casamentos inter-raciais no Brasil, concluíram que, ao contrário da crença da democracia racial, os brasileiros preferem casar com pessoas de cor da pele igual à sua. Com base no censo de 1991, Telles chega à conclusão de que a união inter-racial é considerável nas camadas sócio-econômicas mais baixas e rara nas camadas mais altas. Citando um estudo de Degler, Telles ainda mostra que, de maneira geral, os casamentos inter-raciais são considerados indesejáveis por todos os brancos, em todas as regiões do Brasil.

Dessa maneira, começamos a compreender os resultados de uma pesquisa realizada em 1988, em São Paulo, na qual 97% dos entrevistados afirmaram não ter preconceito e 98% - dos mesmos entrevistados – disseram conhecer outras pessoas que tinham, sim, preconceito (Schwarcz, 2003, p. 180). Quando inquiridos sobre qual o grau de relação com aqueles que consideravam racistas, os entrevistados apontavam com freqüência parentes próximos, namorados e amigos íntimos: “Todo brasileiro parece se sentir, portanto, como uma ilha de democracia racial, cercado de racistas por todos os lados” (Schwarcz, 2003, p. 180).

⁸⁰ Berquó (2001), analisando a taxa de nupcialidade dos segmentos branco, preto e pardo, verificou que as mulheres pretas se casam mais tarde que as brancas e pardas, o mesmo ocorrendo com os homens pretos. Além disso, proporcionalmente, o número de mulheres pretas, que chegam aos cinquenta anos solteiras, é quase o dobro do verificado entre as pardas e brancas.

Ora, parece que estamos, realmente, lidando com uma forma particular de racismo – o racismo à brasileira (Telles, 2003) – em que coexistem dois movimentos contraditórios: “Como é que a inclusão pode coexistir com exclusão?”, é o que questiona Telles (2003, 19).

Vejamos que há dois movimentos:

- a) Quando 97% dos entrevistados afirmam não ter preconceito, estão afirmando que, no plano individual, o entrevistado não faz distinção entre as diferentes ‘raças’ e, com efeito, inclui a ‘raça negra’ como igualmente valiosa para a totalidade da sociedade brasileira. Ele vê a “fábula da três raças”, no sentido de DaMatta (1981), como verdadeira.
- b) No plano coletivo, quando o entrevistado denuncia o ‘outro’ como ‘o racista’, ele, por dedução, está afirmando que existem pessoas que fazem distinção de ‘raça’, ou ‘cor’ entre os membros de uma mesma sociedade. Isto é, o Brasil da ‘democracia racial’ seria um país racista.

Esse é o paradoxo da sociedade brasileira. A ideologia nacional sobre o debate racial é eficaz, justamente, por ser contraditória. Entre a inclusão – lida a partir da ideologia da ‘democracia racial’, inicializada por Freyre – e a exclusão – sintetizada pela denúncia do ‘Racismo Cordial’, de Florestan Fernandes –, oscilamos entre duas concepções opostas e igualmente verdadeiras (Schwarcz, 2003). A eficácia da ideologia nacional prima pela coexistência de duas concepções antagônicas sobre um mesmo objeto: as relações raciais na sociedade brasileira.

A denúncia dos textos acadêmicos da existência do racismo no Brasil, através de Barbosa, afina-se com as conclusões as quais já, nos anos 50, haviam chegado Florestan Fernandes e seus colegas. A continuidade da culpa atribuída a Barbosa revela a existência

do racismo no Brasil, bem como a sua especificidade, isto é, denunciar o racismo dos ‘outros’.

Nossa análise sobre Barbosa mostra-nos a face da exclusão do racismo à brasileira. No sentido de Ortiz (2003, p. 133), de que “as representações só possuem significados quando encarnam no discurso dos atores sociais”, existe, a partir da memória acadêmica, o reconhecimento de uma ideologia racista na sociedade brasileira, pelo fato de terem culpado os negros pela derrota: estão reconhecendo a presença do racismo na sociedade brasileira. Essa prática, por seu turno, excluí os negros do estatuto de igualdade entre os demais brasileiros. O que significa a constante rememoração de Barbosa como prova da existência do racismo no Brasil? A memória revela um repúdio a essa prática no país da ‘democracia racial’.

Em outros termos, revela uma sobreposição de narrativas sobre o racismo: no plano individual não seríamos e, não podemos ser, racistas, mas, por outro lado - e contraditoriamente - a sociedade, cujo discurso versa que todos possuiriam alguma gota de ‘sangue negro’, seria racista. Nessa última, o princípio *jus sanguinis* parece atuar nas representações culturais. As idas e vindas sobre um mesmo tema revelam que o racismo ainda é um dilema político, ideológico e cultural da sociedade brasileira.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existe um amálgama entre o debate racial e a própria construção da identidade brasileira: “a questão da raça é a linguagem através da qual se apreende a realidade social, ele reflete inclusive o impasse da construção de um Estado nacional que ainda não se consolidou” (Ortiz, 2003, p. 30).

No sentido de Cuche (2002), de que a cultura é um espaço contestado e de luta de afirmação de significados, os debates sobre a construção de uma ‘identidade brasileira’ servem a esse propósito. As afirmações sobre a identidade e a diferença dependem de uma cadeia oculta entre outras identidades. O ‘ser brasileiro’ não significa apenas dizer que ‘não é argentino’, ‘não é norte-americano’, ou outras negações de nacionalidade. A identidade ‘ser brasileiro’ não pode ser compreendida destituída de um processo de produção simbólica e discursiva construída sobre o ‘ser brasileiro’ (Tadeu da Silva, 2001). A construção da ‘brasilidade’ ter-se-ia dado através de sucessivos tratamentos de diferença. Uma sociedade, ensina-nos Arruda (1998), é explicada pelas representações que faz de si mesma.

Como já dito, ‘raça’, no Brasil, nunca foi um termo neutro (Schwarcz, 2003). Sob a questão racial, residiu uma visão pessimista sobre o Brasil, sobretudo porque revelava um pensamento exterior sobre a qualidade do povo brasileiro. Para além dessa constatação, por outro lado, o debate racial foi – e continua sendo - um elemento central na construção da identidade da brasileira. Esse era o dilema dos intelectuais do final do século XIX: construir uma identidade nacional que fosse positiva, nessa atmosfera de pessimismo. Os trabalhos de Gilberto Freyre atenderam às demandas sociais de uma construção positiva da identidade brasileira.

Toda identidade é construída a partir da escolha simbólica de determinados elementos. Tal mudança vem na esteira da necessidade de se construir, nos anos 20 e 30 do século XX, uma narrativa vitoriosa e positiva sobre a nação. Dizer que somos diferentes não basta, é necessário mostrar em que nos identificamos (Ortiz, 2003). Nesse sentido, *Made in Brazil* é sinônimo da reprodução de nossos exóticos produtos culturais mestiços (Schwarcz, 2003). A exposição dos produtos nacionais ‘mestiços’ no mercado internacional - como o futebol, o carnaval, a capoeira - representariam uma auto-imagem da harmonia multirracial e um *ethos* festivo do ‘ser brasileiro’.

Se relembrarmos o questionamento de Telles (2003, p. 19) sobre a peculiaridade do ‘racismo à brasileira’, qual seja, “como a inclusão convive com exclusão”, observamos, a partir dos modelos selecionados, que o futebol brasileiro, por sua vez, dramatiza a ambigüidade e a complexidade do sistema racial brasileiro.

A literatura histórica e sociológica nos apresenta como as representações positivas sobre a raça negra foram incorporadas para a construção afirmativa da identidade brasileira. Reside, aí, a face da ‘inclusão’ do ‘racismo à brasileira’. Assim como a própria nação, o futebol brasileiro também foi pensado como resultante da mistura das raças, identificado como um ‘futebol mestiço’. A ideologia da ‘democracia racial’ se afina com essa construção. Basta relembrarmos a interpretação de Freyre, bem como de outros intelectuais, sobre o futebol brasileiro. Sincronicamente, o sucesso do futebol mestiço se afinava, nos anos 20 e 30, com a necessidade de uma construção vitoriosa sobre a nação. Daí, a necessidade de integrar o afro-brasileiro nesse processo de construção da nação.

Não bastou, contudo, integrar; foi necessário localizar o lugar de atuação do negro na estrutura antiigualitária e hierarquizada da sociedade brasileira, no sentido de DaMatta (1981). Dessa forma, os elogios provenientes das representações socialmente construídas

sobre o negro espaço do futebol – representações que, por sua vez, facilitaram a sua integração – tiveram como efeito perverso a localização do espaço social destinado à raça negra. Os adjetivos atribuídos aos negros, que acreditavam na existência de potencialidades, que se materializariam pelo desempenho das atividades corporais, indicam, em última instância, como os afro-brasileiros foram integrados à sociedade brasileira, ocupando os lugares distantes das atividades superiores da razão, a saber: os gramados, as rodas de samba ou de capoeira.

A face da exclusão do ‘racismo à brasileira’, no futebol, foi analisada, neste estudo, a partir do ex-goleiro Barbosa. No plano simbólico, dos significados da cultura no sentido de Geertz (1973), Barbosa se tornou um dos emblemas necessários para denunciar a existência do racismo, no país da ‘democracia racial’. A memória deixada por textos acadêmicos possui uma função pedagógica: ‘no Brasil não podemos ser racistas’. As narrativas que vitimizam Barbosa têm a função de lembrar a permanência do racismo, na sociedade brasileira, que opera com o seguinte valor: ‘não se pode ser racista’.

Referências Bibliográficas.

ANTUNES, F. M. R. F. **“Com brasileiro não há quem possa!” – futebol e identidade nacional em José Lins do Rego, Mário Filho e Nelson “Rodrigues.** São Paulo: Editora UNESP, 2004.

ARRUDA, A. O ambiente natural e seus habitantes no imaginário brasileiro. In: Arruda, A. (Org.) **Representando a alteridade.** Petrópolis: Vozes, 1998.

BERQUÓ, E. evolução demográfica. In: Sanchs, I.; Wilhelm J.; Pinheiro, P. S. (Orgs.) **Brasil: um século de transformações.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BOSI, A. **A dialética da colonização.** São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CARNEIRO, M. L. T. **O racismo na história do Brasil – mito e realidade.** São Paulo: Ática, 1996.

CELSO, A. **Por que me ufano do meu país.** 2ª Edição. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1997.

CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais.** 2ª Edição. Bauru: EDUSC, 2002.

DAMATTA, R. **Relativizando: uma introdução à antropologia estrutural**. Petrópolis: Vozes, 1981.

_____ Esporte na sociedade: um ensaio sobre o futebol brasileiro. In: DaMatta,R. (Org.) **Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Pinakotheke, 1982.

DAMO, A. S. **Futebol e identidade social: uma leitura antropológica das rivalidades entre torcedores e clubes**. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002.

DURKHEIM, E. **As regras do método sociológico**. Tradução Paulo Neves; revisão da tradução Eduardo Brandão. 2ª edição, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

FERREIRA, R. F. **Afrodescendente: identidade em construção**. São Paulo: Educ; Rio de Janeiro: Pallas, 2000.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FRANZINI, F. **Corações na ponta da chuteira: capítulos iniciais da história do futebol brasileiro (1919-1938)**. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2003.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973.

GIRARDET, P. **Mitos e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

GORDON Jr, C. “Eu já fui preto e sei o que é isso” – história social dos negros no futebol brasileiro: segundo tempo”. In: **Pesquisa de campo**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1996.

GOULD, S. J. **A falsa medida do homem**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____ **Darwin e os grandes enigmas da vida**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GUEDES, S. L. **Futebol brasileiro – instituição zero**. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em antropologia social. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1977.

_____ O salvador da pátria – considerações em torno da imagem do jogador Romário na Copa do Mundo de 1994. In: **Pesquisa de campo**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1995.

GUIMARÃES, N. C. **Tudo sobre o Brasil nas Copas do Mundo**. Ed. Comunicação: Belo Horizonte, 1978.

GUIMARÃES, A. S. A. Preconceito de cor e racismo no Brasil. In: **Revista de Antropologia**, v. 47. São Paulo: USP, 2004.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A editora, 2002.

_____ **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

HASENBALG, C. Entre o mito e os fatos: racismo e relações raciais no Brasil. In: Maio, M. C.; Santos, R. V. (Orgs.) **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, 1996.

HELAL, R. Mídia, construção da derrota e o mito do herói. In: Helal, R., Soares, A. J., Lovisoló, H. (Orgs.) **A invenção do país do futebol: mídia, raça e idolatria**. Rio de Janeiro. Mauad, 2001.

_____ ; GORDON, Jr. Sociologia, história e romance na construção da identidade nacional através do futebol. In: Helal, R., Soares, A. J., Lovisoló, H. (Orgs.) **A invenção do país do futebol: mídia, raça e idolatria**. Rio de Janeiro. Mauad, 2001.

IANNI, O. **Pensamento social no Brasil**. Bauru: EDUSC, 2004.

LEVI-STRAUSS, C. Raça e história. In.: **Coleção Os Pensadores**. São Paulo: Abril cultural, 1976.

LINS DO REGO, J. Prefácio: A biografia de uma vitória. In: Rodrigues Filho, M. **Copa Rio Branco, 32**. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti Editores, 1943.

MAIO, M. C. Apresentação. In: Pinto, L. A. **O Negro no Rio de Janeiro: Relações de raça numa sociedade em mudança**. 2^a Ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

MORAES NETO, G. **Dossiê 50 – os onze jogadores revelam os segredos da maior tragédia do futebol brasileiro**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2000.

MOURA, C. **dialética radical do Brasil negro**. São Paulo: ed. Anita, 1994.

MOURA, G. A. **O Rio corre para o Maracanã**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.

NEVES, M. F. R. **Documentos sobre a escravidão no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2001.

NOGUEIRA, O. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem – sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. In: **Tanto preto quanto branco: estudo de relações raciais**. São Paulo: T. A. Queiroz, [1954], 1985.

OLIVEIRA, M. C. L. Futebol na imprensa: uma releitura histórica. In: **Pesquisa de campo**. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 1996.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2003.

PERDIGÃO, P. **A anatomia de uma derrota**. São Paulo: L&PM Editores, 2000.

PEREIRA, L.A.M. **Footballmania: uma história social do futebol no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

PESAVENTO, S. J. **História e História Cultural**. Belo Horizonte: Autentica, 2004.

POUTIGNAT, P; STREIFF-FENART, J. **Teorias da Etnicidade**. São Paulo: Fundação editora da UNESP, 1998.

RIBEIRO, D. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

RIGO, L. C.; SILVA, S. R. Cicatrizes do futebol. In: **Motus Corporis**. Rio de Janeiro: v. 5, n. 2, novembro, pg. 128-140, 1998.

ROCHA, E. **O que é etnocentrismo**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

RODRIGUES, N. **A pátria em chuteiras – novas crônicas de futebol**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

RODRIGUES FILHO, M. **O negro no futebol brasileiro**. 4ª Edição. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

ROSENFELD. A. **Negro, macumba e futebol**. São Paulo:Edusp, 1993.

SANSONE, L. As relações raciais em Casa Grande & Senzala revisitadas à luz do processo de internacionalização e globalização. In: Maio, M. C.; Santos, R. V. (Orgs.) **Raça, ciência e sociedade**. Rio de Janeiro, FIOCRUZ, 1996.

SANTOS, J. R. **História política do futebol brasileiro**. São Paulo: Abril cultural/Brasiliense, 1981.

_____. **O que é racismo**. São Paulo: Abril cultural/Brasiliense, 1984.

SARTRE. J. P. **Reflexões sobre o racismo**. Difel: Rio de Janeiro – São Paulo, 1978.

SCHWARCZ, L. M. **Retrato em branco e preto – jornais, escravos e cidadãos em São Paulo no final do século XIX**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. Nem preto, nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na intimidade. In: Novaes, F. A.; Schwarcz, L. M. (Orgs.) **História da vida privada no Brasil**. v. 4. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

SKIDMORE, T. **Preto no Branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. **O Brasil visto de fora**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

SOARES, A. J. **Futebol, raça e nacionalidade – releitura da história oficial**. Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho - Programa de Pós-Graduação em Educação Física (tese de doutorado), 1998.

_____. A tradição freyreana na interpretação do Brasil e de seu futebol. In: Ferreira Neto, A. (Org.). **Pesquisa histórica na Educação Física**. Aracruz: Facha, 2000.

_____. Identidade nacional e racismo no futebol brasileiro. In: Proni, M.; Lucena, R. (Orgs.) **Esporte: História e Sociedade**. Campinas: Autores Associados. 2002.

_____; Lovisolo, H. O futebol é fogo de palha: a “profecia” de Graciliano Ramos. In: Helal, R., Soares, A. J., Lovisolo, H. (Orgs.) **A invenção do país do futebol: mídia, raça e idolatria**. Rio de Janeiro. Mauad, 2001.

_____. Futebol: a construção histórica do estilo nacional. In: **Revista brasileira de ciências do esporte**. Campinas: Autores associados, v.25, nº. 1, p. 129-144. 2003.

_____.; Mourão, L. Mário Filho: Romancista, jornalista e inventor de tradições no esporte. In: **Estudos Olímpicos**: Programa de Pós-graduação em Educação Física da Universidade Gama Filho. DaCosta, L. P.; Tavares, O. (Orgs.). Rio de Janeiro: Editora Da Gama Filho, 1999.

SOUTO, S. M. **Imprensa e memória da copa de 50: a glória e a tragédia de Barbosa**. Niterói: Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal Fluminense. Dissertação de mestrado, 2002.

SOUZA, N. S. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Graal, 1983.

TADEU DA SILVA, T. A produção social da identidade e da diferença. In: Tadeu da Silva, T. (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

TELLES, E. **Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

TOLEDO, L. H. **No país do futebol**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

_____Didi: a trajetória da folha-seca no futebol de marca brasileira. In: Gonçalves da Silva, V. (Org.) **Artes do corpo - (memória afro-brasileira)**. São Paulo: Selo Negro, 2004.

VOGEL, A. O momento feliz.- Reflexões sobre o futebol e o *ethos* nacional. In: DaMatta, R. (Org.) **Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira**. Rio de Janeiro: Pinakothke, 1982.

WOODWARD, K. identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: Tadeu da Silva, T. (Org.) **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.