

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA E
ARQUEOLOGIA**

DANIEL DE OLIVEIRA BAPTISTA

**UM OUTRO TIPO DE NEGRO: MUHAMMAD ALI, BOXE E AS DISPUTAS
EM TORNO DAS REELABORAÇÕES DE UMA IDENTIDADE NEGRA**

BELO HORIZONTE

2017

DANIEL DE OLIVEIRA BAPTISTA

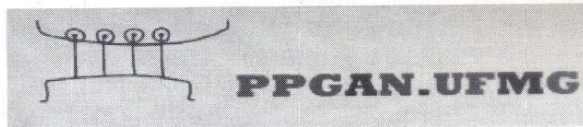
UM OUTRO TIPO DE NEGRO: MUHAMMAD ALI, BOXE E AS DISPUTAS EM
TORNO DAS REELABORAÇÕES DE UMA IDENTIDADE NEGRA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Leonardo Hipolito Genaro Fígoli.

BELO HORIZONTE

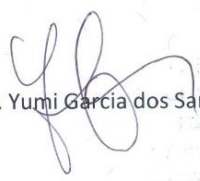
2017




ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM ANTROPOLOGIA DE DANIEL DE OLIVEIRA BAPTISTA (Nº DE MATRÍCULA: 2015650762)

Aos 12 (doze) dias do mês de abril de 2017 (dois mil e dezessete), reuniu-se no Auditório Prof. Bicalho Sala 1003 –13º andar do Pédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas/FAFICH - da Universidade Federal de Minas Gerais, reuniu-se a Banca Examinadora para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: **“UM OUTRO TIPO DE NEGRO: Muhammad Ali, boxe e as disputas em torno das reelaborações de uma identidade negra”**, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social - Linha de Pesquisa Sistemas Simbólicos, Socialidades e Gênero. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Leonardo Hipólito Genaro Figoli - Orientador – (PPGAN-FAFICH/UFMG); Yumi Garcia dos Santos (Dept. Sociologia/FAFICH-UFMG) e Érica Renata de Souza (PPGAN-FAFICH/UFMG)**. Abrindo a sessão, o Presidente da Comissão, Prof. Dr. Leonardo Hipólito Genaro Figoli, após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra ao mestrando Daniel de Oliveira Baptista, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa do candidato. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença do mestrando e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente ao candidato pelo Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, o Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 12 de abril de 2017.


Prof. Dr. Leonardo Hipólito Genaro Figoli
(Orientador)


Profa. Dra. Yumi Garcia dos Santos


Profa. Dra. Érica Renata de Souza

306 B222o 2017	<p>Baptista, Daniel de Oliveira.</p> <p>Um outro tipo de negro [manuscrito] : Muhammad Ali boxe e as disputas em torno das reelaborações de uma identidade negra / Daniel de Oliveira Baptista. - 2017.</p> <p>181 f. : il.</p> <p>Orientador: Leonardo Hipolito Genaro Fígoli.</p> <p>Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1. Antropologia – Teses. 2. Ali, Muhammad, 1942-2016. 3. Boxe - Teses. 4. Negros - Identidade racial - Teses. I. Fígoli, Leonardo Hipolito Genaro. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
----------------------	--

À minha irmã, minha preta e minha caçula,
que na brandura de seus gestos e convicção
de suas escolhas me ensinou os
significados do saber de ser quem se é.

AGRADECIMENTOS

A autoria de um texto se apresenta sempre enquanto uma questão demasiadamente curiosa. Poderíamos atribuir, levemente, os frutos de nossos esforços reflexivos e narrativos à caprichos individuais, trejeitos personalistas, que dependem única e exclusivamente da vontade do ser, dos atrevimentos desses sujeitos que se auto proclamam, levemente, autores e autoras. Mas isso, assim como grande parte das coisas que nos rodeiam, não passa de uma circunstância ilusória. Críticas mordazes, abraços sinceros, olhares acolhedores, silêncios agudos: moldamos e somos moldados. Tudo isso perpassa, de maneira fugidia, por cada palavra ou intensão, dita ou não dita, escrita ou insinuada, do que carregamos e do que, muitas vezes, não podemos nos desfazer. Eis então o texto, um fruto nefasto de quem nem sabemos quem somos, mas ainda assim igualmente um fruto, nunca exclusivo do caule exposto da consciência: um fruto da terra afetiva, das folhas fraternas, das flores familiares, das estações biográficas.

Eis aqui, então, o fruto de várias mãos, germinado em temporalidades distintas, mas que emergiu, em seu tempo próprio, com a marca de todos os que o fizeram. Um fruto plantado por mãos hábeis que viram em um pedregulho estéril e cheio de lascas potencialidades distintas e que tudo que precisaram fazer foi lhe oferecer o sereno de um sorriso ameno. Sorriso este que agradeço pelo recebimento de quando a flor não se pensava enquanto flor, mas se julgando algo ainda disforme, desejava uma forma qualquer. Às minhas professoras de graduação, Ana Rita Fonteles Duarte e Meize Lucas, por me adotarem como um de seus potenciais frutos e me abrirem as portas mais importantes já abertas: a da empatia. Ao meu professor, amigo e exemplo, Antônio Luiz Macêdo Filho, que nas exigências pontuais de competências intelectuais, me ofereceu outro caro presente com seus textos e seu trabalho: um começo.

Mas as cadeiras em que sonhávamos, nos intervalos de cada aula, também carregam seus preenchimentos honrosos que hoje fazem parte deste fruto primeiro, pois nenhum escrito se finda por si e em si mesmo, na condição de um produto final. Aos meus amigos de graduação, de nossa querida Hélade, que me mostraram o valor de um passado revigorado incansavelmente em todos os presentes que recebemos, damos e revigoramos ao longo de nosso próprio tempo. Ao meus amigos Thiago Sales, Valesca Rios (ValVal), Rafael Viera (Fafas Boy), Suellen Lima (SuSuh), Lucas Sampaio (Lukete), Alane farias (Pretinha dos Inhamuns), Deivson Ferreira, Amanda Rodrigues (Argélia/Xica Amanda), Fabíola Alves, Tatiany Girão (Taty), Gabriel Pereira (Peroli), Yuri Sabóia, Lindemberg Souza, e todos os outros e outras queridos e queridas que vieram a integrar essa grande

rede fraterna de laços e carinhos por meio dos abraços, namoros, casamentos e ligações tão simples, porém significativas, de trajetórias que nunca são apenas individuais. Vocês também fazem parte de meu texto.

O passado se mistura com quem somos (ou estamos) no presente. E também não poderia deixar de mencionar aqueles que tão bem e sinceramente me acolheram em minha nova e nada fácil etapa de vida nessas terras de conflitos gerais. Aos amigos e amigas de minha turma de mestrado e da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH que tão bem souberam me guiar e instruir ao longo de cada conversa, desabafo, disputas e pronunciamentos que nos submetemos dentro e fora das salas de aulas. Aos meus novos e queridos amigos que fiz em um lugar do qual nada conhecia: Lorena Oliveira (LoreLove), Paula Berbet (Paulinha), José Paulo Neto (Zé), Pâmilla Vilas Boas, Eduardo Costa (Dudu), Tiago Nascimento (Meu caro), Ricardo Oliveira (Ric), Gustavo Rodrigues (Guto), Lara Passos (Larinha), Mayara Mattos, João Paulo Araújo, Fernanda Araújo (Fê), Simone Mestre, Sofia Repolês (Sofis), Clara Trotta (Clarinha), Giovanna Silva (Gio), e a tantos e tantas que nem cabem em meio a essas páginas, mas que definitivamente não foram esquecidos.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia, mas não a todos ou todas, apenas aqueles e aquelas que fizeram do exercício da atividade docente um exercício de acolhimento humano e que nos deram mais que instruções: dividiram perspectivas. À professora Érica Renata de Souza, a primeira pessoa a me acolher em um ambiente hostil e estranho como uma cidade e Universidade adversa; à professora Karenina Andrade, que faz de sua relação com o outro uma luta de si e por si; ao professor Andrei Isnardis que sempre soube usar de seu lugar de fala como um lugar de perpetuação do direito ao outro e reiterar falas por demais distintas das suas; ao professor Eduardo Vargas, por seu esforço na manutenção de uma boa relação e acolhimento dos discentes; e, por fim, à Aninha Mercês, amiga, acolhedora e fiel aos seus afetos e carinhos, a diferença titular de quem possui o melhor e mais cobiçado de todos os títulos: o gostar sincero de quem saber amar.

Como uma das minhas últimas menções, porém não a menos significativa, aos meus pais Ricardo de Paula Baptista e Anair Sandra Lopes de Oliveira Baptista, que sempre me ensinaram o valor das palavras ditas e não ditas, das palavras escritas e faladas. Aos meus pais, que do fruto de seu amor sincero, ajudaram a germinar o fruto de reflexões singelas. Ao apoio e acolhimento incondicional, ao alicerce e ao meu fundamento moral, ao horizonte de sonhos e expectativas, aos significados sempre reiterados de lar, de um lugar para o qual eu sei que sempre poderei voltar. Aos meus tios Petrônio de Paula

Batista Filho e Cláudia Leite Batista, que enquanto me arrisquei em incertezas banais, me acolheram e me guiaram como mais um filho em sua casa, nas terras interiores das Minas Gerais: a vocês, toda a minha gratidão, por me guiarem nos momentos mais turvos de minha egocêntrica visão.

Por fim, agradeço à banca avaliadora, que acolheu a proposta desta pesquisa com um interesse sincero ao que poderia oferecer.

Quer eu queira, quer não, até onde posso notar ou até onde deixo escapar, em todas as vírgulas, parágrafos e estrofes, vocês estão invariavelmente presentes, e este também se configura como um fruto igualmente oriundo de um plantio mais ou menos ostensivo, hostil e gentil. Eis aqui, mais um fruto, dentre tantos outros, humano. Eis aqui, um texto.

“Eu fui tão bem no boxe que eles tiveram que criar um personagem como o Rocky [Balboa], um branco nos filmes, para contrariar a minha imagem no ringue. A América precisa ter tudo em branco, não importa onde for: Jesus Cristo, Mulher Maravilha, Tarzan e Rocky”.

“Eu sou a América. Eu sou a parte que você não vai reconhecer. Mas se acostume comigo: preto, confiante, arrogante; meu nome, não o seu; minha religião, não a sua; meus objetivos, meu eu próprio; se acostume comigo!” (Muhammad Ali)

RESUMO

Partindo da análise dos combates de Ali e da perspectiva e dos relatos deixados em distintos registros por atletas, jornalistas e personalidades contemporâneas ao lutador, o presente trabalho busca investigar os diferentes discursos pelos quais uma identidade negra foi construída e ressignificada a partir da figura de Muhammad Ali e da prática esportiva do boxe nos EUA nas décadas de 1960 e 1970. Para tanto, serão estudadas fontes como documentários, biografias e autobiografias de boxeadores, reportagens e entrevistas referentes ao período dos eventos e discursos de oradores e personalidades específicas da comunidade negra estadunidense.

Palavras-chave: Muhammad Ali. Boxe. Identidade Negra.

ABSTRACT

Starting by the analysis of Ali's combats and from the perspectives of reports left in different records by athletes, journalists and celebrities contemporary to the fighter, the present work seeks to investigate the different discourses by which a black identity was constructed and rebranded by the figure of Muhammad Ali and the sportive practice of boxing in the USA in the 1960 and 1970 decades. For this, sources like documentaries, biographies and autobiographies of boxers, news articles and interviews about these events' period and discourses from speakers and specific celebrities from the north-american black community will be studied.

Keywords: Muhammad Ali. Boxing. Black Identity.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – O jovem negro respondendo ao seu interlocutor universitário	37
Figura 2 – Floyd Patterson, Bicampeão mundial dos Pesos Pesados em 1962.	47
Figura 3 – Sonny Liston, o desafiante ao título em 1962.	47
Figura 4 – John L. Sullivan.....	49
Figura 5 – James Jum Jeffries	49
Figura 6 – Jack Johnson, primeiro negro Campeão Mundial dos Pesos Pesados em 1908.	50
Figura 7 – Jack Johnson vs James Jim Jeffries, Nevada, EUA, 1910.	50
Figura 8 – Joe Louis	53
Figura 9 – Max Schmeling.....	53
Figura 10 – Sugar Ray Robinson	54
Figura 11 – Jake LaMotta	55
Figura 12 – James Baldwin	55
Figura 13 – Norman Mailer	56
Figura 14 – Aimé Césaire.....	61
Figura 15 – Léopold Senghor	61
Figura 16 – Nocaute de Liston sobre Patterson, em sua luta em 1962.	66
Figura 17 – Repórter: "Eu vi Sonny Liston alguns dias atrás". Ali: "Ele não é feio?"	68
Figura 18 – Gorgeous George.....	69
Figura 19 – Entrevista após combate Muhammad Ali contra Sonny Liston em 1964.....	74
Figura 20 – Imagem de abertura do documentário <i>One Nation Divisible</i>	79
Figura 21 – Frazier na abertura do documentário <i>One Nation Divisible</i>	79
Figura 22 – Ali encarando Frazier na abertura do documentário <i>One Nation Divisible</i>	80
Figura 23 – Muhammad Ali e George Foreman em 1974.....	81
Figura 24 – Ron Lyle	82
Figura 25 – Leon Spinks.....	82
Figura 26 – Joe Frazier.....	83
Figura 27 – Stanley Crouch.....	105
Figura 28 – Spike Lee.....	105
Figura 29 – Alex Hyle.....	106
Figura 30 – Muhammad Ali com a família de Malcolm X, em meados da década de 1960.	109
Figura 31 – Terrell para Ali, em uma coletiva de imprensa antes de seu combate, em 1967: "Você não tem o direito de me chamar de Pai Tomás!"	113
Figura 32 – Jerry Isenberg	117
Figura 33 – Bryant Gumbel.....	117
Figura 34 – Joe Frazier, à direita, ajudando a promover as lutas de seu companheiro de treino. O jovem Ken Norton, ao centro, no início da década de 1970. À esquerda, o treinador de Frazier e Norton: Eddie Futch.....	118
Figura 35 – Ali para Terrel, em sua pesagem antes da luta, em 1967: "Qual é o meu nome Pai Tomás?"	119
Figura 36 – Joe Frazier.....	129
Figura 37 – Ken Norton	129
Figura 38 – Leon Spinks.....	129
Figura 39 – Larry Holmes.....	130
Figura 40 – Trevor Berbick	130

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 “O JOGO”	18
3 O INSOLENTÉ DE LOUISVILLE	36
3.1 “Eu sou Ali”: uma breve apresentação	36
3.2 Transgressões metodológicas	41
3.3 O negro bom e o negro mal	47
3.4 A singularidade de Ali	66
4 EM MEMÓRIA... ..	75
4.1 Os artefatos de memória	76
4.2 Identidade negra: etnia, subalternidade e a crítica afrocentrada	91
4.2.1 Barth e suas fronteiras étnicas	94
4.2.2 Afrocentricidade e a crítica das teorias étnicas	96
4.2.3 A subalternidade de Spivak.....	100
4.3 De Cassius Clay a Muhammad Ali: sobre a nação do Islã e a guerra contra o Vietnã	102
4.3.1 A nação do Islã.....	104
4.3.2 A guerra contra o Vietnã	120
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	130
REFERÊNCIAS.....	133
Referências Bibliográficas:	133
Documentários:	135
ANEXOS.....	137

1 INTRODUÇÃO

“Ele ficou a noite toda, pelo que eu ouvi, e de manhã ele falou para os grupos africanos que vieram vê-lo, e eles mais que o reverenciavam, ele era um Deus. E ele falou com eles de uma maneira tão simples e bonita e lhes disse: ‘Afro-americanos, na América, não somos tão bons como vocês são. Alguns de nós são mais ricos que vocês. Mas vocês têm uma dignidade em sua pobreza que nós não temos na nossa. Estamos estragados na América. Perdemos o que vocês ainda tem na África e vocês precisam manter isso’, e eu pensei, acima de tudo, Ali era um líder político.” (Norman Mailer)¹.

“Professor, ontem vi um filme muito bom e lembrei-me do senhor na hora! Já viu ‘Ali’, do Will Smith? ”, perguntei ao meu então treinador de boxe, professor Ronilton Valente, de uma maneira descuidadamente alegre, em uma tarde calma em seu Centro de Treinamento. “O que? Bom? Você só pode estar de brincadeira comigo! Aquele filme é horrível e Will Smith é um péssimo ator! Fez algumas coisas boas, mas não chegou nem perto de saber interpretar o verdadeiro Ali! Espere aqui. ” Surpreso com sua reação, observei meu professor de boxe levantar de seu assento na secretaria e caminhar convicto para seu quatinho, localizado nos fundos do galpão onde funciona sua academia, como se tivesse sido grosseiramente contrariado. Passados quase uns 10 minutos, ele retorna com um DVD em mãos e me entrega. “Tome. Leve para casa, assista e me fale o que achou depois. Isso é que é filme de verdade! Aí está o verdadeiro Muhammad Ali! Você vai adorar! Tem até umas cenas em preto e branco do treinamento real dele. Aí sim você vai encontrar o verdadeiro boxeador e não naquela porcariada do Will Smith!”.

¹ Jornalista esportivo, em depoimento ao documentário *When We Were Kings*, sobre a vitória de Ali contra Foreman, em 1974. **WHEN WE WERE KINGS**. Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996.

Ainda meio espantado com o súbito de toda a situação, olho mais atentamente para o que ele me dera e me deparo com um documentário intitulado “Muhammad Ali: aos olhos do mundo”². Eu não podia prever, na época, que este pequeno ato exasperado de meu treinador desencadearia numa série de outros empréstimos inusitados e cada vez mais frequentes ao longo do desenvolvimento dos treinamentos.

O estouro na floresta, ou, em seu título original, *The Rumble in the Jungle*. Desse modo foi denominada a luta entre Muhammad Ali e George Foreman, ocorrida na África, em 1974, mencionada, curiosamente, a partir de seu desfecho, pela epígrafe desse texto. Com declarações frequentemente enérgicas e polêmicas, o pugilista Cassius Marcellus Clay Jr., mais conhecido como Muhammad Ali, procurava promover e divulgar seus combates através de sua interação com o público e a mídia: desde provocações dos seus adversários até sua autopromoção. Como gostava de anunciar, sua forma de boxear consistia em “voar como uma borboleta, e picar como uma abelha: as mãos não podem bater o que os olhos não podem ver”³. Ali se apresentava enquanto um sujeito altamente midiático, não apenas por suas habilidades esportivas, demonstradas dentro dos ringues, como também por sua postura frente à política e às questões raciais da sociedade norte-americana⁴, em que suas posturas e interação com o público foram notórias.

Com apelos eminentemente identitários, Ali e sua habilidade de autopromoção trabalhava não apenas a tensão de uma competição esportiva: era o *ser negro* e as diferentes maneiras de destacar e construir essa identidade que passavam a ser significadas e ressignificadas:

Eu tenho um monte de coisas para fazer nos bairros negros. Nós temos um monte de problemas que devemos resolver entre nós mesmos. Prostituição, drogas, brigas de gangue, Conhecimento de nós mesmos. Os Negros não têm conhecimento deles mesmos. Temos feito o mesmo que os brancos mentalmente. Os brancos fizeram-nos como eles. É muito difícil ensinar para eles sobre eles mesmos. É difícil ensinar a eles a unirem-se e casarem-se e estarem com seus semelhantes porque os negros são agora como brancos, nós temos de ter novas ideias agora, ensinar a eles sobre eles mesmos e suas histórias e linguagens, para que façam algo por seus próprios meios, e que deixem de mendigar aos brancos por coisas que eles mesmos poderiam fazer.⁵

² **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO**. Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

³ Idem.

⁴ MARIANTE, F. P.; MYSKIW, M.; MIRANDA, C. F.; STIGGER, M. P. **Muhammad Ali, um outsider na sociedade Americana?**. Revista Brasileira de Ciências do Esporte, v. 32, 2010, p. 110-111.

⁵ **WHEN WE WERE KINGS**. Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996.

Partindo, desse modo, da análise dos combates de Ali e da perspectiva e dos relatos deixados em distintos registros por atletas, jornalistas e personalidades contemporâneas ao lutador, o presente trabalho busca investigar os diferentes discursos pelos quais uma identidade negra foi construída e ressignificada a partir da figura de Muhammad Ali e da prática esportiva do boxe nos EUA nas décadas de 1960 e 1970. Para tanto, serão estudadas fontes como documentários, biografias e autobiografias de boxeadores, reportagens e entrevistas referentes ao período dos eventos e discursos de oradores e personalidades específicas da comunidade negra estadunidense.

Um singelo recorte temporal estipulado para a pesquisa pode ser compreendido entre os anos de 1964, quando o até então Cassius Clay conquista pela primeira vez o cinturão de campeão mundial de pesos pesados, e se estende até 1974, data em que é realizado o combate entre Ali e Foreman. Muito embora, entretanto, o trânsito entre os eventos e a feitura das reflexões não seja conduzidas, estritamente, na ordem cronológica dos acontecimentos. Experiências e discursos contrastantes temporalmente e espacialmente são realocados dentro da narrativa textual que irá se apresentar como uma forma de estimular, provocativamente, as tensões reflexivas existentes em torno de sujeitos, eventos e disputas, quebrando, assim, um teor estritamente histórico que a pesquisa também apresenta.

Tal recorte foi delimitado e pensado a partir da possibilidade de investigação sobre questões bem específicas da carreira do pugilista e que são relevantes para o desenvolvimento de problematizações referente às diferentes formas reelaborativas de se vivenciar e abordar a identidade negra: em 1964, o jovem Clay aderiu a um grupo denominado *Nação do Islã* (Nation of Islam- NOI). Os mulçumanos negros, como eram denominados os membros da Nação do Islã, defendiam, com base em seu orgulho por sua descendência negra, “a construção de uma nova identidade a partir da adoção do X ou um sobrenome islâmico como uma forma de renegar seus ‘nomes de escravos’ e, conseqüentemente, negar assim anos de subserviência aos brancos”⁶. Desse modo, Clay aceitou seu novo nome concedido por Elijah Muhhamad, o então líder da Nação do Islã, e passou a ser conhecido como Muhammad Ali, sendo *Muhammad* compreendido como “o merecedor de todos os elogios” e *Ali* “o melhor de todos”⁷. A partir da adesão do então Cassius Clay à NOI, a questão religiosa passou a figurar como um dos pontos centrais no

⁶ X, Malcolm. “**Interview with Malcolm X**”. Disponível em:

<http://monthlyreview.org/2005/02/01/interview-with-malcolm-x/>. Acessado em 12/08/2014.

⁷ **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO**. Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

estabelecimento e construção de uma nova proposta de “ser negro” para o atleta e para a comunidade negra estadunidense. Nas palavras do historiador Peniel Joseph, a NOI se configurava enquanto um grupo com uma “interpretação não ortodoxa do islamismo, mesclado a uma doutrina de responsabilidade negra e economia autossuficiente, baseada em uma teologia fundamentalista anti-branca em defesa de uma total segregação racial para a redenção das parcelas negras da população”⁸.

Seus conflitos contra lutadores negros e a promoção dos combates encabeçados por Ali também são pontos de destaque para essa investigação. Floyd Patterson e Ernie Terrell, campeões mundiais dos pesos pesados entre as décadas de 1950 e 1960, se opunham à escolha religiosa de Muhammad Ali e se recusavam a chamá-lo por seu nome islâmico, referindo-se a ele como “Clay”, seu nome de batismo. Em sua autobiografia, o pugilista e ex-campeão mundial dos pesos pesados George Foreman relembrou o momento em que conquistou a medalha de ouro nas Olimpíadas de 1968:

Na Cidade do México, derrotei um peso pesado russo chamado Ionas Chepulis e venci a medalha de ouro olímpica. Muitas pessoas ainda se lembram de mim como o sujeito que desfilou com orgulho em volta do ringue após a luta, agitando uma minúscula bandeira dos Estados Unidos. Eu queria que o mundo inteiro soubesse que um americano havia vencido aquela medalha.⁹

Seis anos mais tarde, em sua luta contra Foreman em 1974, Ali declarou: “É uma luta divina. Esse Foreman, ele representa o Cristianismo, a América, a bandeira. Não posso deixá-lo vencer”¹⁰. Completando suas ameaças com o reforço de uma promessa de vitória, finalizava suas declarações: “Eu vou arrasar você, seu cristão agitador de bandeira!”¹¹. Contra Joe Frazier, em 1971, suas provocações assumiram outro viés: enquanto Foreman era colocado na condição de representante do Cristianismo e da América, Frazier era designado por Ali como o “Pai Tomás”, o negro a serviço de brancos. A denominação “Pai Tomás” faz alusão ao protagonista do romance da escritora norte americana Harriet B. Stowe, intitulado *A cabana do Pai Tomás*, de 1852. Um romance de caráter abolicionista que propunha expor, em sua história, o estigma da escravidão nos Estados Unidos em meados do século XIX. Entretanto, suas apropriações futuras trataram de transformar aquilo que seria a construção de uma espécie de emblema

⁸ X, Malcolm. “**The ballot or the bullet**”. Disponível em:

<http://americanradioworks.publicradio.org/features/blackspeech/mx.html>. Acessado em 07/08/2014.

⁹ FOREMAN, George. **Sem nunca jogar a toalha**: uma história de sucesso, boxe e espiritualidade. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2007, p. 27.

¹⁰ DENNIS, Felix; ATYEO, Don. **Muhammad Ali**: o santo guerreiro. Sua vida, suas lutas, sua insolência. Etcetera Edições, 1976, p. 107.

¹¹ Idem, p. 111.

referente a uma luta e tensão política e social, partindo da representação de um personagem literário, novamente em um estigma a partir de ressignificações pejorativas e reapropriações futuras desse mesmo romance, como veremos nas falas provocativas de Ali e nos relatos de seus oponentes, em meio às tensões identitárias de um contexto social e políticos conturbados. Por fim, temos, como um último ponto reflexivo, a sua recusa em lutar na Guerra do Vietnã, atentando para as consequências dessa escolha e os diferentes significados atribuídos a ela.

Dessa forma, o capítulo “O jogo” consiste na apresentação do espaço esportivo do boxe enquanto um espaço reflexivo de caráter não apenas histórico e social, mas também etnográfico, sendo mostrado, a partir de seus meandros e disputas, o que subjaz por entre os sujeitos praticantes dessa modalidade. No capítulo “O Insolente de Louisville” temos a apresentação de nosso pretense protagonista, Muhammad Ali, e de como esse sujeito se insere, de uma forma eminentemente singularizada, em seu meio social, a partir de colisões representativas para além do âmbito competitivo ou desportivo: a quebra de uma polaridade simbólica na representação social dos homens negros nos Estados Unidos. Por fim, temos, com o capítulo “Em memória...”, a exploração de um debate conceitual sobre as diferentes formas de se abordar a identidade negra em termos acadêmicos e como elas podem se inserir na compreensão das tensões sociais, ainda mantendo Ali enquanto referência para este debate.

Longe da proposta de se apresentar novos modelos performáticos ou ideais de “ser negro”, o intento desta pesquisa se dá em entender os meandros formativos dessa identidade e na possibilidade de se posicionar diante desse jogo constante de relações de poder.

2 “O JOGO”

“Ancestrais desejos nômades irrompem, enraivecidos pelo cativo. A condição de fera acorda de novo, de seu sono brumoso.”¹²

Buck era um dos pacatos residentes que viviam afastados ao fundo de um vale mais reservado, no Sítio do Juiz Miller, em Santa Clara, Califórnia. Em uma casa ampla, discretamente escondida por entre algumas árvores, se entrevia uma varanda que circundava a distinta morada em suas quatro faces, dando-lhe um acesso variado e privilegiado a toda propriedade. Nessa propriedade, poderíamos encontrar estábulos, onde uma dúzia de empregados desempenhavam suas funções. Pastos verdes, pomares e matas: esse era seu domínio e tudo aquilo era seu feudo. Eis o cenário que Buck conhecia, o mundo que desfrutava e onde vivia até 1897, período de intensa movimentação num local totalmente diverso e distante de seu ensolarado vale californiano: as minas de Klondike. Situadas no noroeste do Canadá, a leste em sua fronteira com o Alasca, as minas Klondike foram palcos de uma das últimas corridas do ouro norte-americanas no final da segunda metade do século XIX¹³.

Quando fontes subterrâneas de um pequeno mineral amarelado foram descobertas, outras mais como essas atraíram para si um fluxo contínuo e distinto de gente que para lá afluiu com ensejo evidente de busca e posse de novas riquezas. Entretanto, Buck não lia os jornais. E como poderia? Se fosse versado na singular habilidade com as letras, saberia do perigo que alguém como ele estaria exposto pelo simples fato de ser quem é: robusto e com uma força física em potencial. Muitos iguais a ele foram vendidos, sequestrados e enviados como força bruta de trabalho para engrossar as fileiras da exploração das jazidas prometidas aos aventureiros desmedidos. Contudo, Buck não sabia ler. E não poderia adivinhar que Manuel, um dos ajudantes do jardineiro, não era um homem confiável. Ao contrário de Buck, o velho ajudante não apenas sabia ler como estava atento às notícias: sabia o quanto alguém como seu robusto companheiro valia e

¹² LONDON, Jack. **O apelo da selva**. Tradução de Rui Guedes da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1981, p. 7.

¹³ Para mais informações ver esse breve artigo dos campos auríferos do Alasca, do site da Biblioteca Digital Mundial. Disponível em: <https://www.wdl.org/pt/item/13496/>. Acessado em: 05/07/2016, 21:20.

estava disposto a tirar proveito disso. Atraindo-o para fora da propriedade, Manuel, aproveitando-se da ausência do Juiz, atravessou o pomar com sua vítima tão desembaraçadamente que esta de nada suspeitou. Ainda quando o homem lhe laçou o pescoço e, em conversa com outro estranho, recebeu um punhado de pedaços cintilantes e redondos de metal, ele não pode entender o que estava se passando. Compreendeu tudo apenas quando não mais avistou os limites da propriedade do Juiz Miller e se viu impedido por esse novo estranho de se movimentar livremente como sempre fizera. Ele fora vendido. Caso soubesse ler, Buck poderia ter previsto as dificuldades que todos os iguais a ele, desde a enseada de Puget Sound, no estado de Washington, até San Diego, na Califórnia, estavam passíveis de sofrer, contanto que tivessem músculos rijos e pelos espessos e abundantes. Buck, nosso protagonista de trama infame, era um cão. Seu pai, Elmo, foi um corpulento São Bernardo e um companheiro fiel do Juiz Miller, enquanto sua mãe, Shep, fora uma legítima pastora escocesa.

Desse modo, John Griffith Chaney, mais conhecido por seu pseudônimo Jack London, descrevia as desventuras de mais um de seus personagens em meio a prosas recheadas daquilo que Eduardo Bueno caracterizou como elementos correntes em sua narrativa: fome, ganância, privação, audácia e solidariedade¹⁴. Nascido em 12 de janeiro de 1876 e vindo a falecer por motivos controversos em 22 de novembro de 1916¹⁵, Jack London teve uma vida conturbada ao longo de seus intensos 40 anos: oriundo de uma família com poucos recursos, em que seu pai saíra de casa quando soube que sua mãe estava grávida. London, em sua infância em Oakland, na Baía de San Francisco, trabalhou numa fábrica de enlatados, foi jornalista, varredor e balconista. Aos 17 anos, em 1893, no retorno de uma de suas primeiras viagens marítimas, encontrava-se financeiramente falido, estado em que se viu obrigado a aceitar um emprego em uma tecelagem de juta com um salário de 10 centavos por hora, em uma jornada de trabalho de 10 horas contínuas. Apenas em 1900, com a publicação de seu conto *The Son of the Wolf*, é que conseguiu se estabelecer enquanto escritor¹⁶.

Ao estudar parte de sua extensa produção literária, juntamente com os fragmentos de sua biografia publicada esparsamente em cada um de seus livros através de distintas editoras, as correlações que podemos estipular entre a vida do autor e sua

¹⁴ BUENO, Eduardo. Na selva das cidades. In: LONDON, Jack. **A paixão do socialismo: de vagões e vagabundos & outras histórias**. 2 ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009, p. 8.

¹⁵ Como destaca uma pequena nota biográfica escrita pela editora L&PM, existem várias conjecturas para sua morte, dentre elas uma falência renal e uma overdose acidental de morfina. Para mais informações ver notas do livro: LONDON, Jack. **Caninos Brancos**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

¹⁶ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2009, p. 7-8.

escrita não se dão de maneira tão arbitrária, ainda que, de todo modo, também não sejam relações necessariamente evidentes. Esta é, no entanto, uma pequena aposta interpretativa na qual pretendo incorrer e que julgo valer o esforço reflexivo.

Umberto Eco, discorrendo sobre as diferentes formas pelas quais podemos interpretar um texto, nos fala brevemente sobre a ideia de *isotopia semântica*: “em teoria, sempre se pode inventar um sistema que torne plausíveis pistas que, em outras circunstâncias, não teriam ligação”. Tomando a conceituação do linguista Algirdas Julius Greimas, Eco nos explica o conceito de isotopia como “um complexo de categorias semânticas múltiplas que possibilitam a leitura uniforme de uma história”. Assim, o reconhecimento de uma *isotopia semântica* se daria a partir de uma hipótese lançada sobre o tópico de um determinado discurso e, depois de elaborada essa hipótese, a constância dessa possível isotopia, artificialmente criada sobre o texto, se configuraria como um tipo de prova sobre não apenas o conteúdo do discurso em si, mas também sobre sua possível interpretação¹⁷. Relacionar, assim, a experiência biográfica de London, que foi um viajante audacioso em seus projetos e empreitadas, como uma fonte inspiradora para suas histórias seria, talvez, insuficiente para uma aposta interpretativa mais ousada. É, no teor geral de suas histórias, sejam em contos autobiográficos ou narrativas ficcionais, que residem as apostas mais altas. Voltemos ao nosso protagonista inicial, Buck.

Ao caracterizar o ajudante de jardineiro no transcorrer de sua história, Jack London nos apresenta o personagem da seguinte maneira:

Manoel tinha um vício absorvente: gostava de jogar na loteria chinesa e, além disso, o seu jogo apresentava uma fraqueza mortal: a fé num sistema; e isto tornara certa a sua perdição. Porque acreditar em um sistema exige dinheiro, e o salário de um ajudante de jardineiro mal chega, na verdade, para cobrir as necessidades da esposa e da prole numerosa¹⁸.

Seus personagens, embebidos em meio a contextos onde a trama das dificuldades sociais delineava não apenas as possibilidades de suas ações e escolhas como também parte de seus perfis morais, atuavam como pontos relativamente discretos das críticas oriundas do próprio autor ao seu meio social. Como pequenas *isotopias semânticas*, cada uma dessas personagens atua, para além de sua função no enredo que compõem, enquanto metáforas críticas de London em um projeto e uma história mais ampla de atuação e crítica social.

¹⁷ ECO, Umberto. **Interpretação e Superinterpretação**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 73-74.

¹⁸ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 1981, p. 11.

Em sua desventura para o Alasca, Buck se vê em um meio completamente hostil, onde o estabelecimento de sua sobrevivência se daria por novas contingências impostas pelo ambiente e por seus transeuntes: os homens, que regiam e criavam as regras sociais de uma controversa “domesticação selvagem” para si e para todos seus subalternos; e os cães, a força motora da corrida aurífera.

Não que Buck racionalizasse todas essas coisas. Estava apto, era tudo, e inconscientemente ia se acomodando ao novo modo de vida. Em toda a sua vida, por muito ridículo que isso fosse, nunca fugira de uma luta. Mas o porrete do homem do suéter vermelho gravara nele um código mais primitivo e fundamental. *Civilizado, ele teria morrido* por considerações de ordem moral (...); agora, a perfeição de sua descivilização era evidenciada com a habilidade com que fugia da defesa de considerações de ordem moral para salvar a pele. Ele não roubava pelo prazer de roubar, mas por exigências do estômago. Não roubava abertamente, mas secreta e astuciosamente, por temor dos porretes e das dentadas. Em suma: as coisas que fazia, fazia-as porque era mais fácil fazê-las do que não fazê-las. A sua evolução (ou involução) foi rápida.¹⁹

Civilizado, ele teria morrido. Não sem razão a epígrafe que abre esse texto é a mesma que abre o pequeno livro de Buck. Novamente, na condição de uma *isotopia semântica*, vemos o cão metaforizar a crítica discreta do autor: a necessidade de sobrevivência dentro de um meio social. A maneira pela qual Buck nos é apresentado nem sempre condiz com os padrões ou exigências morais que prefiguram nesse mesmo meio: roubar continuava sendo uma infração, e disputas entre os cães continuavam a ser punidas, mas a sobrevivência e o estabelecimento do mais forte se fazia por meio da obrigatoriedade da infração. O ambiente era o indomável Alasca na corrida do ouro, mas a lógica que regia esse conjunto não era a da selva ou, pelo menos, não a da selva literal de pinheiros e neve. A busca pelo minério dourado servia a um contexto mais amplo, em que a crença da posse ditava as normas do que era ou não civilizado e quem podia arrogar para si o direito à própria civilização. Se o ambiente se apresentava hostil, não menos eram os homens. A lógica do ser civilizado era fazer-se incivilizado; a moral, o perecimento dos inadaptáveis.

Rumo ao primitivo, A lei do porrete e da dentada e O predomínio da fera são os três primeiros capítulos que marcam a evolução (ou involução) de Buck no livro intitulado *O Apelo da selva*. No restante de sua trama, é o domínio e aprimoramento de sua natureza primal que marca a trajetória do outrora cão doméstico. No entanto, Buck não seria o único personagem canino a viver um enredo elaborado por London. Se em *O Apelo da Selva* temos a história de um cão doméstico que se direciona para a vida

¹⁹ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 1981, p.41-42.

selvagem, em *Caninos Brancos* temos a leve inversão dessa mesma trajetória. Nascido como um mestiço de cão e lobo, Caninos Brancos sai do ambiente da floresta e passa por diferentes estágios de contato com o ser humano: vive entre uma comunidade indígena, perpassando, posteriormente, por diferentes experiências em meio aos homens brancos para, por fim, vivenciar de maneira mais contundente a domesticação, onde os seus ímpetos instintivos finalmente são domados. Novamente o protagonista literário assume sua faceta enquanto *isotopia semântica* em uma clara progressão rumo à outra perspectiva e possibilidade de vivência e compreensão do ambiente social. Se Buck aparece em um caráter de denúncia do meio que corrompe, sendo necessária a incivilização para se sobreviver diante do que se exige como civilizado, Caninos Brancos figura como um possível apelo para o incorporamento social do indômito que existe em nós, ou, talvez mais acertadamente, fruto do mesmo meio civilizado que o produz²⁰. Desse modo, Jim Hall, um prisioneiro que aparece nos últimos capítulos do enredo de Caninos Brancos, se mostra como a faceta humana que o próprio cão representou enquanto uma isotopia:

Foi por essa época que os jornais se encheram com a fuga audaciosa de um condenado da prisão de San Quentin. Era um homem feroz. *Fora mal feito. Não nascera direito e não tivera nenhuma ajuda da modelagem que recebera das mãos da sociedade.* As mãos da sociedade eram duras e esse homem constituía uma amostra impressionante de seu trabalho manual. Era uma besta – uma besta humana, é verdade, mas ainda sim uma besta tão terrível que talvez fosse mais bem caracterizada como carnívora²¹.

A diferença entre eles, no entanto, seria a de que o cão-lobo, pelas vias da domesticação, encontrara a bem quista “redenção social”, criando seu espaço de aceitação entre aqueles que o dominaram, enquanto Hall, o criminoso, perecera não apenas em função de sua trajetória social, fruto de um meio que o produziu e jamais o aceitou, como também pelo choque e encontro com um selvagem ainda mais contundentemente mordaz que ele próprio: Caninos Brancos. O indócil, na pretensa civilização, só seria amansado em choque contra outro indócil a serviço da manutenção da própria ordem do meio em que vive. A via literária, mais uma vez em nosso autor, se transfigura na possibilidade discreta da insurgência de sua crítica pessoal.

Em 1896, Jack London ingressou no Partido Socialista, passando a ser atacado pelos jornais locais que lhe deram a alcunha de “o menino socialista de Oakland”²². Atuando dentro dessa vertente militante, London dedicou parte de sua

²⁰ Para mais informações sobre essa possibilidade interpretativa, ler as notas explicativas em: LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2014.

²¹ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2014, p. 227.

²² Notas biográficas presentes em: LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2014.

produção intelectual às reflexões sobre suas inclinações políticas expressas em contos autobiográficos, em que se utiliza não apenas de suas experiências como fontes fecundas de inspirações literárias, mas também como dados reflexivos importantes para a construção de sua crítica social:

Eu me arrisquei pelas ruas e mendiguei nas portas dos fundos das casas (...), sentindo os mesmos calafrios em vagões e parques da cidade, ouvindo aqui e ali histórias de vidas que tinham começado tão auspiciosas quanto a minha, com estômagos e corpos tão bons ou talvez até mais fortes que os meus e que findavam ali, ante os meus olhos, na destruição do abismo social. (...) E confesso que um pavor se apoderou de mim. O que aconteceria quando minhas forças faltassem? Quando fosse incapaz de trabalhar ombro a ombro com os homens mais fortes que, em comparação, eram bebês ainda malnascidos?²³

Depois de uma longa jornada de serviços braçais e viagens clandestinas em vagões de trens, Jack London voltou para a Califórnia e se dedicou ao que denominou de “frenética perseguição ao conhecimento”, preparando-se para se tornar um “mercador da inteligência”, onde, ao invés de vender sua força física, colocaria à melhor preço suas considerações que seus braços²⁴. Com suas publicações, atingiu reconhecimento e fez uma soma considerável de dinheiro. Saiu do que chamara de “abismo social” e conquistou, junto às figuras mais proeminentes de seu meio social, um espaço enquanto intelectual.

A conquista, no entanto, não lhe satisfez o ego por muito tempo. Como um “mercador da inteligência”, obtivera um sucesso além do esperado, mas suas críticas hostis não lhe garantiram uma permanência pacífica entre seus novos correlacionados:

Sentei para jantar com os senhores da sociedade e com as esposas e mulheres dos donos da sociedade. (...) E como elas eram egoístas sentimentalmente. Contribuíam em todas as formas de pequenas caridades e se informavam sobre a realidade, enquanto todo o tempo os alimentos que comiam e as belas roupas que vestiam eram compradas com os lucros manchados pelo sangue do trabalho infantil, do trabalho exaustivo e mesmo da prostituição. Quando mencionei tais fatos, esperando em minha inocência que aquelas irmãs de Judy O’Grady arrancassem fora de uma vez suas sedas e jóias tingidas de sangue, elas ficaram furiosas e excitadas, e leram para mim pregações sobre o desperdício, a bebida e a depravação inata que causavam toda a miséria nos porões da sociedade. Quando falei que não podia perceber bem como era a falta de economia, a intemperança e a depravação de crianças quase famintas de seis anos que as fazia trabalhar doze horas por noite numa fiação de algodão sulista, aquelas irmãs Judy O’Grady atacaram minha vida pessoal e me chamaram de ‘agitador’ – embora isto, na verdade, reforçasse meus argumentos.²⁵

²³ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2009, p. 110.

²⁴ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2009, p. 119.

²⁵ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2009, p.121-122.

Tendo trabalhado na infância em distintos ofícios para, na adolescência, experimentar a vida errante das ruas, Jack London construiu para si uma trajetória intelectual peculiar. Aqui, suas personagens, em parceria com sua biografia e experiência extratexto, se configuram nas *isotopias semânticas* que dão sentido a toda uma história não contada de segmentos sociais que não figurariam nas crônicas oficiais da Ciência com “c” maiúsculo ou das páginas literárias mais canônicas.

Articulando-se na discrição, cada uma de suas tramas e textos, ficcionais ou não, falam não apenas sobre as críticas audaciosamente elaboradas do autor, mas do meio em si, em que colhia cada um desses elementos e os ressignificava à sombra de sua particularidade. Como uma espécie de antropólogo subversivo, onde os limites catedráticos não existiam para se fazer valer a avaliação de seu trabalho por seus pares e lhe validar a narrativa e a expressão, London se firmou enquanto escritor, vivendo e levando a máxima da *participação observante* antes mesmo que Loic Wacquant invertesse a fórmula conceitual de Malinowski da *observação participante*, e mesmo antes de tais ideias serem levadas a cabo enquanto conceitos ou normas de uma disciplina ainda por nascer.

É a partir de uma dessas experiências inveteradas, onde novamente o calor da prática se faz a fonte térmica para a combustão de registros e reflexões futuras, que Jack London nos fala sobre uma atividade corrente em que, frequentemente em suas andanças, se deparara e que ele mesmo experimentou: o pugilismo. Sendo um adepto informal dos combates com os punhos, “em muitas viagens de barco levava um par de luvas e desafiava qualquer um para uns rounds. Segundo o próprio, nunca teve um bom *punch*²⁶, o que o tornou um exímio defensor e esquivador”²⁷. O boxe figura, inclusive, como uma das formas pelas quais London se fez valer para construir suas críticas à alta sociedade norte-americana:

Conheci homens que invocavam o nome do Príncipe da Paz em seus discursos contra a guerra e que botaram nas mãos dos Pinkerstons rifles que abateram grevistas em suas próprias fábricas. Encontrei homens incoerentes indignados com a brutalidade de lutas de boxe e pugilismo, e que, ao mesmo tempo, participavam da adulteração de alimentos que a cada ano mata mais bebês do que qualquer Herodes de mãos rubras jamais havia matado²⁸.

²⁶ Jargão usado no meio pugilístico para se definir socos com muita potência física.

²⁷ LONDON, Jack. **Por um bife e outras histórias de boxeadores**. Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios, 2006.

²⁸ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2009, p.122.

Apreciado nos meios sociais mais abastados, porém praticado entre portos, vagões e galpões, o pugilismo reuniu em si o espetáculo das tensões e contradições sociais mais emblemáticas. Loic Wacquant, em seu estudo etnográfico sobre a prática do boxe nos bairros pobres dos Estados Unidos, destaca o caráter de recrutamento social e etnoracial dos pugilistas na sociedade norte-americana. De caráter eminentemente social, pois o boxe seria uma via pela qual os jovens de classes mais desfavorecidas ascenderiam sem precisarem recorrer a condutas desviantes (NETO e col., 2010, p. 109); etnoraciais, pois a procura de atletas para essa prática se concentraria em segmentos e grupos sociais bem específicos.

Por intermédio de Tom King, boxeador veterano, já beirando seus 40 anos – personagem fictício de Jack London em seu conto *Por um Bife*, de 1909 – é que o autor deixa entrever parte dessa assinalada ascensão social:

Tinha sito tudo fácil. Dinheiro de sobra, lutas intensas e gloriosas, períodos de descanso e vagabundagem entre elas, um séquito de ávidos puxa-sacos, os tapas nas costas, os cumprimentos, os figurões contentes em lhe pagar um drinque pelo privilégio de uma conversa de cinco minutos, e a glória da luta, os ginásios gritando, o turbilhão dos golpes finais, os juízes ‘King é o vencedor!’ e o seu nome nas colunas de esporte do dia seguinte²⁹

Se a vitória nos combates proporcionava uma ascensão social em termos de ganhos monetários, o prestígio e a construção do sujeito se davam por intermédio tanto da apreciação e reconhecimento de seus pares, quanto por aquilo que lhe parecia ser lícito possuir depois de sua conquista nos ringues: *tempo livre e prazeres sexuais*. Tal ascensão, no entanto, pode ser problematizável para uma esfera circunstancial: se falássemos em termos conceituais de *classe*, confesso que não me sentiria inclinado a insinuar uma mudança brusca da condição do estamento social em que o indivíduo se encontra, uma vez que o acesso aos lugares, bens e serviços que geralmente determinados grupos possuem não colocariam o lutador imediatamente na condição de um “igual” para com esse mesmo grupo – salvo casos específicos, presentes tanto em textos ficcionais como em exemplos extratextuais de atletas que souberam manipular suas pequenas ascensões circunstanciais. O dito “reconhecimento dos pares”, desse modo, se daria nos termos de uma interação social por intermédio da espetacularização da prática do pugilismo e não da necessária adesão e mudança de um sujeito de um grupo social para outro.

Se considerarmos o boxe como um conjunto de técnicas corporais, as conceituações de Marcel Mauss sobre tais práticas se configuram em uma importante

²⁹ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2006, p. 14.

contribuição para sua reflexão. Sobre a técnica, Mauss a define enquanto um ato tradicional eficaz, sendo a tradição o meio pelo qual se ensina e se perpetua a técnica da e na prática. O corpo prefigura, enquanto o primeiro *e mais natural* instrumento humano ou, excluindo-se a ideia de instrumento, o primeiro *e mais natural* objeto e meio técnico³⁰. Seria por intermédio da ideia de “imitação prestigiosa” que tais técnicas poderiam ser apreendidas e (re)significadas. Segundo Mauss, tanto a criança quanto o adulto imitam atos bem-sucedidos que elas viram serem efetuados por pessoas nas quais confiam e tem sobre elas algum tipo de autoridade³¹. A adjetivação “prestigiosa”, nesse caso, nos fala sobre uma inclinação do indivíduo dentro de um processo de ensino e aprendizagem de uma técnica corpórea em que, por admiração e/ou respeito, o sujeito se coloca à disposição para compreender o conjunto de regras e procedimentos oriundos da prática em questão.

Inclinando-me em outra direção, contudo, arriscaria dizer que o prestigioso de uma prática corpórea, entendida e expandida para diferentes modalidades esportivas, também se constituiria na legitimação social de tal prática. Embora nem todos os admiradores de uma dita modalidade estejam aptos ou dispostos a se colocarem enquanto praticantes, inserindo-se dentro da lógica da imitação prestigiosa de Mauss, ainda assim a modalidade lhes confere prestígio o suficiente para destacar os sujeitos envolvidos na prática em questão, lhes atribuindo um valor circunstancial que pode ou não se transformar em uma mudança de status social. Tais mudanças de status, entretanto, não poderiam ser entendidas apenas por uma lógica prestigiosa externa àquela prática em si, uma vez que tal prestígio pode ser variável não apenas em termos sociais como também em termos culturais e históricos. O prestígio de certa prática corporal depende também do quão representativo aquela modalidade é de um valor disseminado entre os sujeitos em um meio social e o quão significativo é este mesmo valor para o meio em questão.

Assim, quando Jack London, no escrever sobre si em seus pequenos contos biográficos, fala sobre seu estilo errante de viver em sua juventude, em que a marginalidade e as arestas imprevisas de suas atividades informais lhe forçaram a empregar os meios necessários à sua sobrevivência, o pugilismo figura como mais um desses meios de garantir sua existência. London deixou transparecer mais do que meramente sua satisfação no exercício de sua prática: é o valor social encarnado nas disputas daquele conjunto de técnicas e vivências que constroem não apenas o sujeito

³⁰ MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. 2 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2015, p. 405. [grifo do autor]

³¹ MAUSS, Marcel. *Op. Cit.* In: MAUSS, Marcel. *Op. Cit.*, p. 403.

praticante, como a identidade individual a partir da mobilização de marcadores sociais específicos e mais abrangentes:

Exultante em minha juventude, capaz de me sair bem em qualquer emprego e qualquer briga, eu era um individualista desenfreado. Eu era um vencedor. A partir daí passei a chamar esse jogo, onde quer que eu o visse ou onde quer que pensasse que o visse jogado de um jogo bastante apropriado para *Homens*. Ser um *Homem* era escrever em meu coração a palavra homem em letras maiúsculas. Arriscar-me como um homem, lutar como um homem, fazer o trabalho de um homem – (mesmo que sob um salário de um garoto) – essas eram coisas que me tocavam e que me mantinham vivo como nenhuma outra.³²

“O Jogo”: era a forma costumeira como London se referia ao boxe. Expandindo sua noção para uma competição mais ampla e mordaz, o jogo passaria a englobar também não apenas e unicamente a modalidade pugilística: seria a representação viva de um meio de vida. E, para sobreviver nesse meio, era necessário arriscar-se como um homem, lutar como um homem, fazer o trabalho de um homem: ser um homem. Apenas homens seriam, nessa perspectiva, aptos à sobrevivência e às exposições das vicissitudes desse meio.

Não por um acaso, London também teria um conto sobre boxe homônimo ao seu pretense estilo de vida. Nele, o autor relata a história de Joe e Genevieve e como as regras desse jogo não fazem distinção para aqueles que se dispõem a jogar. Sendo o lutador favorito da noite, Joe convida sua noiva para ver uma de suas lutas. Depois de breves discussões, Joe concorda que esse seria seu último combate se Genevieve o visse no ringue. Tudo ocorria como esperado, porém, no último round, Ponta, o oponente de Joe naquela noite, lhe acerta um golpe enquanto o protagonista caía sobre a lona, queda fruto de um escorregão em uma parte molhada do ringue. A plateia emudece. Joe não levanta mais. Pálido, perde mais que a luta naquela noite.

Com um estilo objetivamente impactante, o mais notório nesse conto não é seu final abrupto, mas a descrição das táticas elaboradas por Joe e sua irmã mais nova para garantir a entrada de Genevieve ao local do combate:

Genevieve pôs um par dos sapatos de Joe, de solas leves e elegantes e riu para Lottie, que se abaixou para dobrar as calças para ela. (...) Joe colocou um boné na cabeça dela e virou o colarinho do sobretudo, que era generoso até em exagero, chegando até o boné e escondendo completamente o cabelo. Quando fechou o botão do colarinho na frente, suas pontas serviram para cobrir as bochechas, e o queixo e a boca ficaram escondidas no fundo. Um exame próximo revelava apenas as sombras dos olhos e um nariz. Um pouco menos sombreado. Ela caminhou pela sala, só as bainhas das calças aparecendo, enquanto o sobretudo fazia ruído com o movimento. – Um fã de boxe com um

³² LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2009, p.108.

resfriado e com medo de piorar, muito bem, muito bem... – riu o garoto, examinando com orgulho seu trabalho.³³

Em sua etnografia em uma academia de boxe na periferia de Chicago, em fins da década de 1980, Wacquant também assinalaria uma circunstância similar:

Apenas circunstâncias excepcionais, como a aproximação de uma luta importante ou o dia seguinte ao de uma vitória decisiva, fazem com que as namoradas ou esposas tenham licença para assistir ao treinamento de seus namorados ou maridos. Quando isso acontece, elas devem ficar sentadas, quietas, imóveis, caladas nas cadeiras que ficam alinhadas atrás do ringue; e elas deslocam-se em geral pelos lados, costeando as paredes, de modo a não penetrar na área de exercício propriamente dita, mesmo que ela esteja desocupada.³⁴

Embora, em sua pesquisa de campo, Wacquant seja contundente ao afirmar que não teria encontrado barreiras formais para a participação feminina, não apenas a presença masculina era atestada majoritariamente no ambiente dos “gym”, as academias de treino específicas de boxe, como tais ambientes eram postos enquanto eminentemente masculinos, onde as mulheres, com sua presença, atrapalhariam senão o bom funcionamento material, pelo menos a ordenação simbólica do universo pugilístico³⁵.

Colocar-se disposto a se inserir e analisar tais contextos e lugares significa, igualmente em muitos casos, analisar e por em xeque suas próprias posturas e vivências sociais, em que, quando nos sentimos seguros diante de nossas percepções mudas e avaliações inauditas, nos surpreendemos com interpelações que nos expõe o reflexo próprio de quem somos, mesmo que isso não tenha sido solicitado. Em meu próprio trabalho de campo, no início do ano de 2015, com menos de um mês residindo em Belo Horizonte, encontrei uma academia onde pude dar continuidade aos meus treinos regulares de boxe. Por indicação de meu primeiro treinador de boxe, Ronilton Valente, localizei o endereço desta academia e encontrei um de seus antigos amigos de treino, Anderson da Silva ou Anderson Pretão, conhecido pela simples alcunha de “P”. Ao término das apresentações, P me pediu que eu colocasse as luvas e fizesse alguns rounds com seus alunos. Qual não foi minha surpresa quando percebi que os primeiros rounds que faria naquela academia seriam com Denise, uma das praticantes de boxe daquele *gym*. Logo fiquei desconcertado, mas segui com o pedido sem questionar. Estava receoso por ter de trocar golpes com uma mulher, por isso optei por “pegar leve”. Estiquei o braço

³³ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2006, p. 111.

³⁴ WACQUANT, Loic. **Corpo e Alma: notas etnográficas de um aprendiz de boxe**. Tradução Angela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 70.

³⁵ WACQUANT, Loic. *Op. Cit.*, p. 69-70.

para o primeiro golpe e, sem nenhum aviso prévio, recebi três socos no meio do rosto. Assustado, indaguei-me de onde eles vieram. O round mal havia começado. Devo ter abaixado minha guarda em algum momento, pensei aturdido. Repito o mesmo movimento com mais atenção e velocidade. O resultado foi o mesmo de antes, porém, com uma ressalva: os golpes atingiram meu rosto com uma força bem superior aos anteriores.

Naquele instante, me dei conta de que não havia errado em ponto algum: minha colega de treino é que tinha uma técnica e movimentação muito superiores às minhas. Meu erro maior tinha sido manter todos os estereótipos sexistas dentro do ringue, dos quais não consegui abrir mão no momento em que foi anunciado com quem eu iria treinar. E me vi diante de uma escolha: eu poderia manter tais estereótipos, dando continuidade à subestimação de minha nova companheira de treino ou poderia levar em conta a habilidade de Denise e fazer o possível para sobreviver até o final do round, fazendo o melhor possível para preservar minha integridade física. Optei por minha integridade. Não tendo habilidade suficiente para esquivar de seus golpes, suportei todos o quanto pude e lhe acertei um cruzado de esquerda³⁶ bem na lateral direita de sua cabeça. Ela parou de me golpear. Novamente, avançou sobre mim e eu repeti o mesmo gesto, dessa vez acertando-lhe um cruzado com mais força. Ela cambaleou sobre seus pés e se recuou em três passos ligeiros para dizer que estava tudo bem. Avançou por uma terceira vez com uma passada ritmada. Repeti novamente a mesma ação, com um cruzado ainda mais forte, com minha guarda alta, depois de ter suportado o impacto de seus três golpes compactos. Ela se ajoelhou e disse que dessa vez iria precisar de um tempo para descansar. Minha maior satisfação foi perceber que tudo aquilo finalmente havia acabado.

Mal o treinador anunciara o fim do round, todos os estereótipos sexistas recaíram sobre mim como uma culpa sem medida: havia batido em uma mulher. Cheguei até minha então colega de treino e, novamente, reforcei os mesmos problemas e barreiras impostas de perspectivas irrefletidas. Perguntei se ela estava bem e pedi desculpas pelos cruzados conectados. Ela sorriu e me disse “não há o que se desculpar, Daniel. Estou percebendo que vou adorar treinar com você. Você é diferente dos outros homens que treinam aqui com a gente! ”. Curioso, perguntei o que havia de tão diferente entre mim e os outros rapazes. Ela sorriu e simplesmente me respondeu: “você tem a mão leve. ”

Sherry Ortner, refletindo sobre práticas relacionadas social e culturalmente ao âmbito masculino, nos fala a respeito das *caças* e das *lutas* que

³⁶ Golpe próprio do boxe em que o braço, formando um ângulo reto com o antebraço, atinge a lateral da cabeça do adversário.

[o] motivo inexplicável porque as atividades masculinas que envolvem a destruição (caça e luta), são dadas muitas vezes maior importância do que a habilidade feminina de procriar, de criar vida, [é que] percebemos que não é a morte que tem aspecto relevante e valorizado na caça e na luta: é a natureza transcendental (social e cultural) destas atividades, opondo-se a naturalidade do processo do nascimento. ‘Pois não é dando a vida, mas arriscando-a que o homem é elevado acima do animal; isto é porque a superioridade da humanidade não é devido ao sexo que gera, porém ao que mata’³⁷

Partindo do pressuposto da subordinação universal da mulher em distintas culturas, Ortner discute como tal subordinação é construída a partir da compreensão e relacionamento estipulado entre a mulher e o conceito de natureza. Cada cultura, para autora, estaria “engajada no processo de gerar e sustentar sistemas de formas de significados (símbolos, artefatos, etc.) por meio dos quais a humanidade transcende os atributos da existência natural, ligando-as a seus propósitos, controlando-os de acordo com seus interesses”³⁸. Desse modo, a operacionalização social interna da cultura demonstra que ela não apenas se difere da natureza como também se coloca num patamar superior, uma vez que a característica intrínseca ao meio cultural seria o da transformação do meio natural.

Sendo, portanto, o homem associado à cultura e a mulher ao natural, ainda que de maneiras diferentes em cada meio e contexto, determinadas técnicas corporais, convertidas em modalidades esportivas, seriam capazes de mobilizar através do prestígio conferido a tais práticas o acirramento de marcadores sociais na formação de identidades coletivas e subjetivas. Se as práticas de combate são capazes de conferir uma considerável ascensão social a grupos étnico-raciais específicos, os praticantes captados destes mesmos grupos se distinguem, em termos identitários e hierárquicos, através do gênero.

Quando utilizamos estereótipos de gêneros a partir de bases sexistas, mobilizamos, inconsciente ou intencionalmente, noções referentes ao conceito de *natureza* que se interligam não apenas à formação da identidade subjetiva dos sujeitos sociais como, também, às normas que ditam os espaços, as funções e as atividades que tais sujeitos podem ou não desempenhar e ocupar em seu meio social. Trabalhar o desenvolvimento de análises que se pautam no dado da diferenciação social dos sexos como um ponto naturalizado seria nublar voluntariamente as possibilidades de entender uma ampla gama de singularidades provenientes da questão estudada. No caso das

³⁷ ORTNER, Sherry. Está a Mulher para o Homem Assim como a Natureza para a Cultura? In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise. **A Mulher, a Cultura e a Sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979, p. 104-105.

³⁸ ORTNER, Sherry. *Op. Cit.* In: ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise *Op. Cit.*, p.100.

práticas e técnicas corporais, ao levarmos em conta o desenvolvimento dessas técnicas, que se articularam em modalidades esportivas distintas ao longo do tempo, com um público alvo específico e mobilizações identitárias singulares a partir de marcadores sociais pontuais, podemos perceber, na dimensão prestigiosa da prática estudada, o quanto ela se coloca como representativa daquilo que Victor Andrade de Melo chamou de forma multifacetada de um conjunto de dimensões e de um quadro de tensões sociais no tempo e no espaço³⁹.

À noção de natural, no entanto, não recai apenas em identidades de gênero ou nas capacidades físicas ostentadas pelos próprios praticantes: o corpo, nesse quesito, atua como o primeiro patamar perceptivo desse conceito. Não sem razão, Mauss coloca no corpo a condição de primeiro instrumento ou objeto técnico mais natural do qual temos acesso.

Em outra incursão ao campo, me recordo de uma breve reflexão feita a partir de um comentário de um de meus companheiros de treino. Naquele curto intervalo de tempo entre um round e outro, em que os pensamentos eram difusos e nossa concentração se voltava constantemente para o início da próxima atividade, aproveitava para descontraír em uma conversa despreziosa qualquer. É que a prática de um esporte parece exigir de nós um nível contínuo de “tensão controlada” que, se não criarmos vias de escapes para essa mesma tensão, o risco é sempre o de nunca conseguirmos efetuar o desenvolvimento daquela prática com pleno sucesso e colocar todo um investimento de tempo e esforço “por perder”, pelo menos, naquele dia, e naquele treino.

Fitei bem meu companheiro de treino, e, num tom jocoso, brinquei com seu porte físico avantajado: “Essas ‘bombas’ estão fazendo efeito não é, Pedrão?”. Com um evidente ar de indignação, Pedro, um pugilista mineiro que atua na categoria dos pesos pesados, exclama: “‘Bombas’? Você não tem vergonha de falar isso para mim? Alto, desse jeito, para que todo mundo escute? Quem você acha que eu sou? Olhe bem para isso aqui...”, aproximou seu braço do meu rosto, com seus bíceps tensos e, por fim, finalizou seu aborrecimento, propositalmente exaltado, dizendo: “Está vendo tudo isso aqui? É tudo *natural!*”. Soou o alarme novamente. Rimos da brincadeira e, mais descontraídos, entramos no ringue.

Horas depois do último gongo ter soado naquela noite, no entanto, já dentro de um ônibus cruzando a cidade novamente para casa, a fala de Pedro ainda ressoava clara e exclamativamente em meus ouvidos. “É tudo *natural!*...”. Ora, com sua ideia de

³⁹ MELO, V. A.; FORTES, Rafael. **História do esporte: panorama e perspectivas**. Fronteiras (Dourados), v. 12, 2010, p. 11-35.

natural, Pedro quis expressar, de maneira enfática, que não fazia uso regular de nenhum tipo de substância suplementar: anabolizantes, estimulantes, hormônios retidos em pílulas ou mesmo proteínas encapsuladas. Seu corpo fora fruto de um esforço tido como muito próprio e “limpo”: sem a utilização ou interferência de nenhum tipo de elemento externo ou ingerido. Entretanto, pelo pouco que já conhecia de Pedro, tinha conhecimento de que ele trabalhava como segurança em alguma agência do Correios no centro da cidade, praticava o boxe, pelo menos, três vezes por semana, em horários noturnos e se exercitava constantemente em uma academia próxima de sua casa todas as manhãs. Para melhorar a potência de seus golpes, realizava um trabalho intenso de hipertrofia na parte superior de seu corpo: malhava bastante a musculatura de suas costas, fortificava a estrutura de seus ombros e fortalecia sua caixa torácica com intensas repetições de variados exercícios para abdomens. Seu corpo foi inteiramente construído para desferir e receber golpes: ele o condicionou. Então, o que poderia haver de natural em tudo isso?

Longe daquela noção vulgar de um corpo subdividido em partes metálicas e com mesclas de partes com carne e músculos, o conceito de *ciborgue*, de Donna Haraway, serve como uma explicação conveniente para me contrapor e problematizar a questão do natural atrelado ao corpo:

Um ciborgue é um organismo cibernético, um híbrido de máquina e organismo, uma criatura de realidade social e também uma criatura de ficção. Realidade social significa relações sociais vividas, significa nossa construção política mais importante, significa uma ficção capaz de mudar o mundo⁴⁰.

Falar sobre um indivíduo *ciborgue* significa, efetivamente, falar sobre fronteiras: a fronteira entre homem e animal chega aos limites do binarismo corpo e máquina, mas sem se limitar ou ficar aquém de qualquer binarismo que seja. Significa explorar as possibilidades de construção de si e do corpo. Nas próprias palavras de Haraway é “construir a si próprio, exatamente da mesma forma que construímos circuitos integrados ou sistemas políticos – e isso traz algumas responsabilidades.”⁴¹

Ao apresentar, de maneira concisa, porém clara, a noção de natural, Hari Kunzru, em sua entrevista com Haraway, nos explica parte das implicações e significados que vêm atrelados ao discurso desse significante. Falar sobre algo que é “natural”

⁴⁰ HARAWAY, Donna. **Antropologia do ciborgue**: as vertigens do pós-humano. Organização e tradução Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009, p. 36.

⁴¹ KUNZRU, Hari. **Você é um ciborgue**: um encontro com Donna Haraway. In: HARAWAY, Donna. *op.cit.*, p. 24.

significa, portanto, falar sobre algo que é dado por si e em si; uma condição de ser que não apresentaria alternativas e nem se dobraria às necessidades de mudança:

Por gerações, foi dito às mulheres que elas são ‘naturalmente’ fracas, submissas, extremamente emocionais e incapazes de pensamento abstrato. Que estava ‘em sua natureza’ serem mães em vez de executivas, que elas preferiam entreter visitas em casa a estudar Física das Partículas. Se todas essas coisas são naturais, significa que elas não podem ser mudadas. Fim da história. Volta à cozinha. Proibido ir adiante⁴².

A subversão se encontra, no entanto, justamente na condição híbrida e “elaboracional” do *ciborgue*: se a condição *ciborgue* significa uma condição “não-natural”, e se homens e mulheres não são seres naturais, mas *ciborgues*, ficções sociais intervindo e construindo uma realidade, ao mudarmos certos parâmetros, podemos todos ser passíveis de reelaborações:

Pressupostos básicos como, por exemplo, decidir se é natural ter uma sociedade baseada na violência e na dominação de um grupo sobre outro tornam-se repentinamente questionados. Talvez os humanos estejam biologicamente destinados a fazer guerras e a poluir o ambiente. Talvez não.

Entender e levar a sério a noção em questão de Haraway significa entender que nossas construções de si, de nossos corpos e dos outros não são inocentes. Nossos saberes e cátedras não partem da velha neutralidade objetiva de uma ciência distante para se criarem meios, conhecimentos e formas desenraizadas e despretensiosas. Nossas formas de saberes são parciais e localizadas. Sempre serviram a propósitos, e defender uma parcialidade na compreensão e na produção de saberes não seria mais do que reconsiderar uma condição que há muito já existe sob a falsa roupagem da neutralidade científica. O ser *ciborgue*, audaciosamente jocoso com essas fronteiras, seria, no uso de uma metáfora da própria autora, uma *blasfêmia*. A blasfêmia nos leva pela necessidade de considerarmos como real, efetivo e minimamente sério o conteúdo acusatório de sua ironia, mas sem que com isso nos deixemos levar por sua moral interna. É a política de um posicionar que passa a figurar como uma nova cena, e é a nossa capacidade “não natural” de nos reelaborarmos que nos possibilita a transgressão máxima no jogo social: uma mudança.

Desse modo e, por fim, da ironia blasfêmica de Haraway retornamos mais e uma última vez à ironia ácida e crítica dos escritos de Jack London. Em seu conto mais extenso sobre o pugilismo, dividido em 10 subtópicos particulares, London nos traz a

⁴² KUNZRU, Hari. *Op. Cit.*. In: HARAWAY, Donna. *op.cit.*, p. 25.

narrativa intitulada *O bruto insondável*. Sam Stubener era um antigo pugilista. Aposentado, recebera certo dia em sua casa a correspondência de um contemporâneo de seu período ativo enquanto atleta: Pat Glendon, conhecido popularmente como “Old Pat”. Na carta, Old Pat fala de uma das maiores descobertas que o mundo do boxe poderia desfrutar: a ascensão de um novo e verdadeiro campeão. Intrigado com as colocações de seu velho conhecido, Sam empreende uma viagem até a reclusa moradia de Glendon. Lá, Old Pat explicita a forma pela qual educou seu filho, com todas suas singularidades e traços de personalidades desenvolvidos ao longo dos anos:

Esse garoto tem um gosto estranho por ramos de flores e pequenas campinas, um pouco de pinheiros com a Lua atrás, um pôr-do-sol ventoso, ou o sol da manhã visto do velho monte Baldy. E ele anseia por delinear a história das coisas e declamar ‘Lucifer or Night’ dos livros de poesia que ganhou da professora ruiva da escola. Mas isso é apenas seu jeito de garoto. Ele vai jogar o jogo uma vez que tenhamos colocado nele.⁴³

As descrições psicológicas do Young Pat Glendon, filho do Old Pat contrastam de maneira contundente com seu psicológico: robusto, alto, de músculos rijos e reflexos apurados. Vive em meio à selva, faz caminhadas de milhas sem contar e se alimenta quase que exclusivamente de carne. Apesar de tudo, possui uma sensibilidade apurada, gosta de poemas e de se dedicar às suas pequenas pesquisas de peças teatrais. London fez de seu personagem um lutador caricato e incongruente aos olhos do senso comum, mas para ser, à primeira vista, a ideia do que seria um lutador perfeito.

Quando Old Pat se volta para Sam, continua a se debruçar sobre a extensa lista de qualidades do meio pugilístico que seu filho apresenta:

Uma coisa boa é que ele é tímido com as mulheres. Elas não vão incomodá-lo por anos. Ele não consegue entender as criaturas e só viu algumas. Tinha a professora da escola de Samson’s Flat que colocou essa asneira de poesia na cabeça dele. Era louca pelo garoto, e ele nem dava conta.⁴⁴

Novamente retomando à Wacquant, às mulheres não apenas seria vetado o mundo do boxe, como, para além de tudo, seriam um entrave que representaria, até mesmo, a ruína de um boxeador. De seu pai, Yong Pat apenas herdou as qualidades de lutador, mas fora de sua professora que adquiriu seu gosto pela poesia e sensibilidade intelectual.

⁴³ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2006, p. 148

⁴⁴ *Idem.*

Na intenção de que seu velho contemporâneo se assumisse como empresário de seu filho, visto que Old Pat já estaria em idade avançada para se embrenhar novamente nas entranhas do jogo, o lutador veterano apresenta as cláusulas e condições para o estabelecimento do contrato:

Lembre o que eu lhe disse mais de uma vez. O garoto é limpo e honesto. Ele não sabe nada da podridão do jogo. Eu o mantive longe disso tudo, acredite em mim. Ele não sabe o que significa fingir, só conhece a bravura, o romance e a glória da luta. Eu o enchi com as histórias dos velhos heróis de ringue e Deus sabe que, apesar de ter sido pouco, deixou-o pegando fogo. Homem, homem, estou lhe dizendo que recortei as colunas sobre lutas dos jornais para mantê-lo longe delas, enquanto ele pensava que eu as queria para meu livro de recortes. Ele nunca ouviu falar de um homem se jogar ou fingir perder uma luta, então não vire o estômago do garoto. Por isso que coloquei a cláusula de nulidade e ineficácia. Na primeira sujeira e o contrato não vale mais nada. Não vão haver divisões falsas do dinheiro das apostas, acordos secretos para lutas arranjadas. Há um montão de dinheiro para vocês dois, mas jogue limpo ou você vai perder, compreende?⁴⁵

Um conto com um protagonista caricato e incomum para seu meio, mas com o tom costumeiramente crítico de London. Em *O Bruto Insondável*, Jack London denuncia os esquemas de corrupção existentes no boxe por meio da narrativa ficcional, quando a prática esportiva se interliga ao mundo das apostas: rounds acertados, lutas combinadas e resultados previamente estabelecidos entre lutadores, empresários, técnicos e apostadores. Todos estariam envolvidos.

Ao final do enredo, quando Young Pat descobre que Sam, seu treinador e contemporâneo de seu pai, conhecia não apenas todos as ligações obscuras que o pugilismo mantinha com os esquemas de apostas, mas que também o usara nas lutas combinadas, acertando antes com ele os rounds que deveria nocautear seus adversários e depois informando ao sindicato de apostadores para que os valores fossem gerados, entra em contato com uma jornalista investigativa e resolve assumir um papel pouco provável e completamente incomum para qualquer lutador:

Você pode me ajudar. Em primeiro lugar eu vou enganar Stubener e o sindicato de apostadores. Vai fazer parte da piada. Eu vou derrubar Cannam no primeiro round. Pela primeira vez eu vou estar realmente irado quando lutar. Pobre Cannam, que é tão desonesto quanto o resto, será o mais sacrificado. Veja bem, minha ideia é fazer um discurso no ringue. *É algo fora do comum*, mas será um sucesso, pois vou contar para o público todas as sacanagens do jogo.⁴⁶

⁴⁵ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2006, p. 155.

⁴⁶ LONDON, Jack. *Op. Cit.*, 2006, p. 205.

Sua ideia era fazer um discurso, algo fora do comum e impensado para qualquer lutador. Por meio de Young Pat, London critica o *modus operandi* do jogo ao criar um personagem fora dos padrões de expectativa comum para um lutador: sensível, intelectualizado, afeito à leitura e, apesar de reservado, comunicativo nos momentos e pontos necessários. Ao fim de toda trama, pela caricatura discreta de uma personagem singular, London expõe para o público fictício de seu enredo, bem como para o público leitor externo ao texto, as engrenagens das apostas e lutas combinadas e, depois de se debruçar sobre cada detalhe corrupto, Young Pat abandona os ringues com o respeito de seu público e como seu mais novo herói.

O Bruto insondável foi escrito em 1911 e, nesse período, London só poderia pensar em um personagem como Young Pat enquanto uma caricatura singular de um enredo. O que seria totalmente imprevisível é que, 53 anos depois, na mesma categoria de peso de seu personagem fictício, teríamos um boxeador que assumiria e se promoveria por meio de discursos provocativos e uma ampla interação com seu público para, além de tudo isso, se pronunciar publicamente em debates televisionados e se envolver enquanto militante em movimentos políticos do período. A caricatura de London assumiria traços não ficcionais encarnados na figura controversa de um jovem pugilista que foi apelidado pela imprensa e por lutadores veteranos como “o insolente de Louisville”: Cassius Marcellus Clay Jr. ou, simplesmente, Muhammad Ali.

3 O INSOLENTÉ DE LOUISVILLE

“Bill Faversham: – Eu acho que o garoto precisa de uma boa surra, Archie.

Archie Moore: – Eu também, mas quem vai fazer isso?”⁴⁷

3.1 “Eu sou Ali”: uma breve apresentação

A câmera já estava a postos. Entre um dos muitos registros entrecortados, curtos e breves, espalhados entre documentários, reportagens e filmes, temos uma cena usual para a figura em questão, porém, ao mesmo tempo, uma cena distintamente singular,

⁴⁷ DENNIS, Felix; ATYEO, Don. **Muhammad Ali**: o santo guerreiro: sua vida, suas lutas, sua insolência. Etcetera Edições, 1976, p. 18.

se olharmos para essa figura a partir de seu contexto mais amplo e de seu lugar social: um jovem negro, engravatado, cercado por pessoas, microfones e câmeras, fala energicamente a um público exaltado. Seu público? Nessa cena ligeira de alguma película não especificada, são jovens universitários, homens, com uma educação formal bem melhor do que a sua. Com o dedo indicador em riste, o jovem universitário, loiro e igualmente engravatado, aponta para aquele negro alto e esguio, colocado contra a parede e diante de um público amplo e volumoso. O universitário lhe pergunta sobre sua deserção ao recrutamento militar das forças armadas estadunidenses.

Igualmente exaltado e com seu costumeiro excesso de palavras convenientemente organizadas em réplicas ligeiras e inteligentes, o jovem negro responde às interpelações calando a seus interlocutores com uma mistura enérgica, e muito sua, de ego e atrevimento:

Você está falando sobre esse tal de recrutamento, enquanto vocês, garotos brancos, estão quebrando seus pescoços para chegar à Suíça, ao Canadá e à Londres. Eu não vou ajudar ninguém a conseguir algo que os meus negros não têm. Se eu vou morrer, vou morrer bem aqui, lutando contra você. Você é meu inimigo! Meu inimigo são os brancos, não os vietcongues, os chineses ou os japoneses... vocês se opõem quando eu quero liberdade! Vocês se opõem quando eu peço por justiça! Vocês se opõem quando eu quero igualdade! Vocês nem me defendem na América por minhas crenças religiosas e querem que eu lute por vocês, mas vocês não lutam por mim nem aqui, na minha própria casa!⁴⁸

Figura 1 – O jovem negro respondendo ao seu interlocutor universitário



Fonte: Muhammad Ali: nenhum passo para trás. Disponível em: <https://www.facebook.com/LevanteNegro/videos/482625615281456/>

Um atrevido eloquente, o “metido do sul”, como também era chamado. Nascido em 17 de janeiro de 1942, em Louisville, Kentucky, o jovem negro foi batizado como Cassius Marcellus Clay Jr., mas ficaria mundialmente afamado, posteriormente,

⁴⁸ **Muhammad Ali**: nenhum passo para trás. Disponível em: <https://www.facebook.com/LevanteNegro/videos/482625615281456/>

pelo nome de *Muhammad Ali*. Mesmo antes das multidões e dos debates públicos, Ali – na época, sendo chamado apenas por seu nome de batismo, Clay – já era conhecido por sua personalidade expansiva e sua língua ferina. Foi em uma academia, situada em Miami Beach, na Flórida, que o menino de Louisville iniciou a atividade profissional que o levou, mais tarde, através de uma trajetória estranha e peculiar, às multidões e aos discursos: o pugilismo.

Ernie Terrell, campeão mundial dos pesos pesados pela *World Boxing Association* (WBA), entre os anos de 1965 e 1967, e um dos futuros rivais e oponentes de Ali nos ringues, relembra, em uma entrevista, a primeira vez que encontrou com Ali:

Estamos falando de 1958, Cassius Clay entrou [na academia] e disse: ‘quero que todos que pesem 80 kg se levantem agora!’, e todos... bem, ninguém sabia quem ele era. Ele disse ‘só quero avisá-los. Sabem quem vai ganhar esta noite? Serei eu!’⁴⁹

Ângelo Dundee, seu treinador desde o seu processo de profissionalização do boxe – saindo dos circuitos amadores no final dos anos de 1950 até sua aposentadoria, em 1981 – relembrou em diversos relatos a maneira como encontrou Ali pela primeira vez:

Conheci Ali em Louisville, Kentucky. Recebi um telefonema um dia. A retórica era ‘Eu me chamo Cassius Marcellus Clay, ganhei o *Luvras de Ouro**, no Kentucky, ganhei o *Luvras* em Chicago, ganhei o *Luvras* em Seattle, Washington e eu vou ser o próximo campeão olímpico’. E isto foi em 1958. Então este garoto fazia uma previsão de dois anos antes.⁵⁰

E, assim como foi dito por Dundee e ele mesmo previra, Ali tornou-se, em 1960, campeão olímpico em sua categoria de peso. “Eu sou melhor do que qualquer um! Eu não apenas os nocauteio, como também digo qual round que eles irão cair!”⁵¹, declarava Ali no início de sua carreira.

Como o personagem caricato de Jack London, o pugilista Young Pat, trabalhado ao longo das páginas finais do capítulo anterior, Ali surgira, no início dos anos de 1960, também como uma espécie de caricatura. No entanto, contrapondo-se ao

⁴⁹ **Facing Ali**. Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009.

⁵⁰ **Muhammad Ali: aos olhos do mundo**. Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

⁵¹ **Facing Ali**. Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009.

**Luvras de Ouro*: famoso campeonato de boxe amador nos Estados Unidos.

personagem fictício de London – intelectualizado, introspectivo, bruto no físico e sensível no olhar – a caricatura de Ali seria a representação incômoda de um lutador excêntrico e inconvenientemente notável.

Sua carreira atlética, bem como parte de sua trajetória biográfica converteram-se, desse modo, em um conjunto complexo de enlaces narrativos onde os acontecimentos podem ser reinterpretados, se partirmos de uma proposta eminentemente reflexiva sobre eles, enquanto representativos para além de um contexto político, histórico e social em específico. Longe de intentar-se, aqui, no espaço destes trechos textuais – esboçados na forma de parágrafos sucessivos, em um formato artificialmente monográfico – a elaboração de mais uma das muitas biografias existentes sobre Muhammad Ali, a narrativa em questão deste texto busca, a partir de comparações não usuais entre discursos, sujeitos e contextos, criar e re-apresentar reflexões sobre a construção e manipulação da *identidade negra*, aqui compreendida como *negritude* e tendo como ponto de partida o próprio Ali. Contudo, é justamente por tal trajetória biográfica ser tão embriagantemente imersa e entranhada em um contexto político, social e histórico tão específicos, que os acontecimentos perdidos em suas diferentes reelaborações narrativas posteriores se transformam em pontos privilegiados para distintos debates conceituais, políticos e sociais.

Spike Lee, um escritor, diretor e ator estadunidense, bem como ativista negro norte-americano, falou, em sua participação no documentário *When we were kings*, sobre parte daquilo que tornaria Muhammad Ali tão singular frente à tantos atletas e ativistas políticos: “a maneira como ele fundiu política com esportes... poucos atletas negros conseguem falar da mesma forma que Muhammad Ali falou, sem medo de alguma coisa acontecer a suas carreiras”⁵². É, novamente, por intermédio da fala de Ernie Terrell, um de seus antigos rivais, que temos uma ideia de como essas fusões ocorriam no discurso e posicionamento de Ali:

Eu estava treinando na academia de Angelo Dundee, Cassius Clay estava lá. Ele estava muito ocupado lá procurando por si mesmo. Eu me lembro dele uma vez dizendo: ‘Os japoneses estão no Japão, os russos estão na Rússia, os alemães estão na Alemanha, qual país se chama *negro*?’. Alguém, de repente, levanta e fala ‘Então, qual país se chama comunidade branca?’⁵³.

⁵² **When we were kings**. Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996.

⁵³ **Facing Ali**. Documentário. Produzido por Derrik Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009, grifo do autor.

São nas proposições magistrais do teórico camaronês e crítico pós-colonialista, Achille Mbembe, que temos uma problematização satisfatória desse termo. De acordo com Mbembe, *negro* seria não apenas uma alcunha, mas “ a túnica com a qual os outros me disfarçaram e na qual me tentam encerrar. Mas entre a alcunha, aquilo que pretendem que ela diga e o ser humano que deve interioriza-la, há algo que jamais deixará de fazer parte do afastamento”: sua natureza tripla-intrínseca. A tal natureza que o substantivo *negro* assumiu dentro da modernidade foi denominada a partir de três funções, de acordo com Mbembe: o de *atribuição*, o de *interiorização* e o de *subversão*.

Em um primeiro plano, o princípio de *atribuição* é a designação de seres humanos, mas não como a todos os demais: eis a nomeação de uma humanidade ainda à parte, “pessoas que, pela sua aparência física, os seus usos e costumes e maneiras de ser no mundo pareciam ser o testemunho da diferença na sua crua manifestação – somática, afetiva, estética e imaginária”. Por conseguinte, seria esse grupo humano, justamente por sua diferença ontológica diante dos demais grupos, a representação quase que caricatural de um princípio incutido dentro do de atribuição: *o princípio de exterioridade*. Em um segundo plano, a *interiorização* é o trajeto histórico pelo qual fez com que “aqueles que foram ridiculamente contemplados com essa alcunha – e tinham, conseqüentemente, sido postos à parte ou à distância – acabaram por habitá-la”. Por fim, temos o princípio *subversivo* onde:

Num gesto consciente de subversão, poético umas vezes, outras, carnavalesco, muitos a terão endossado somente para melhor devolverem contra os seus inventores esse patrimônio humilhante. Decidiram transformar este símbolo de abjeção num símbolo de beleza e de orgulho, utilizado doravante como insígnia de um desafio racial e de um apelo ao levantamento, à deserção e à insurreição.⁵⁴

Desse modo, o substantivo *negro*, partindo das proposições de Mbembe, encarcera em si grande parte do desenvolvimento de toda uma nova identidade atributiva a partir de uma elaboração conceitual e nominativa – mas que não se restringe apenas a termos e palavras – da subalternidade sociocultural de múltiplos indivíduos em distintos contextos sociais. Entendendo, porém, a apropriação subversiva que tal atribuição poderia ter para os detentores dessa alcunha, não apenas Mbembe destacaria a possibilidade da retirada condicional de uma *humanidade à parte* para retomada existencial de uma *humanidade em si*. Reelaborando essa retomada identitária subversiva em um caminho

⁵⁴ MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução Marta Lança. Antígona, 2014, p. 88 e 89.

similar ao do teórico camaronês, o antropólogo oriundo do Congo, Kabemguele Munanga, definiu a *negritude* enquanto

uma convocação permanente de todos os herdeiros dessa condição para que se engajem no combate para reabilitar os valores de suas civilizações destruídas e de suas culturas negadas. Vista desse ângulo, para as mulheres e homens descendentes de africanos no Brasil e em outros países do mundo cujas plenas revalorizações e aceitação da sua herança africana faz parte do processo do resgate de sua identidade coletiva, a *negritude* faz parte de sua luta para reconstruir positivamente sua identidade e, por isso, um tema ainda em atualidade. Tomando a forma de irmanação entre mulheres e homens que dela se reclamam para fazer desaparecer todos os males que atingem a dignidade humana, a *negritude* se torna uma espécie de fardo do Homem e da mulher negros.⁵⁵

Em uma inversão subversiva e desestigmatizante de um pejorativo identitário, o *negro* e sua condição existencial na *negritude* tornaram-se bandeiras políticas não apenas nos discursos acadêmicos e debates conceituais, mas também por meio das ações e trajetórias sociais de distintos sujeitos e personalidades.

Ferdie Pacheco, médico oficial da equipe de Ali ao longo de uma parte significativa de sua carreira pugilística, relatou:

os negros eram considerados subhumanos. Para mim é uma palavra difícil de dizer, mas é verdade. Sobretudo no sul. E Ali era do sul. Ele aparece e com o poder de sua habilidade atlética, a elegância, o modo divertido, a personalidade, e o seu corpo e seu rosto atraente, olha para câmera e diz ‘o negro é lindo! Olhem para mim! Sou o homem mais bonito de Hollywood... e sou negro!’. Quando ele acabou com esse discurso, ele já tinha destruído a ideia de que o negro era feio. ‘Não se preocupem por serem negro. O negro é lindo!’. E naquele contexto, apenas por isso, ele foi tão importante quanto Martin Luther King. Porque ele levou os negros a pensarem que eram bons, não que eram melhores.

Muhammad Ali se converteria não apenas em uma dessas personalidades, como também, através de sua trajetória atlética, militante e profissional, um importante ponto de reflexão para as diferentes e, certamente, ambíguas maneiras de manipulação da identidade negra.

3.2 Transgressões metodológicas

Transitar por diferentes discursos e representações biográficas como fontes para um desenvolvimento reflexivo requer, no entanto, certos cuidados metodológicos. É, na figura do sociólogo francês Pierre Bourdieu, que os receios por esses formatos narrativos se encontram em sua forma, talvez, mais exasperada.

⁵⁵ MUNANGA, Kabengele. **Negritude, usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 20 e 21.

A história de vida, nas palavras de Bourdieu, seria “uma dessas noções contrabandeadas do senso comum ao universo acadêmico”. Oriundo dos desejos mais intensos do perscrutar, o contrabando investigativo transformaria, arbitrariamente, fluxos contínuos de ações e eventos no tempo e espaço, trajetórias de vidas e pessoas, em pressupostos à priori, significados fechados, coesos, prontos para serem descobertos em sequências teleológicas que fatalmente desembocariam em um fim já previsto, seja ele qual for. Falar em histórias de vida, desse modo, seria “pressupor que a vida é uma história e, como uma história, poderia ser compreendida enquanto um conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa mesma história”⁵⁶. Para o sociólogo francês, o fato de uma vida poder ser enquadrada dentro de um todo coerente e lógico resultaria em um tipo de encadeamento cronológico de fatos e acontecimentos que nem sempre corresponderiam à sua sucessão temporal restrita e de fato. Assim, os relatos, sejam eles biográficos ou autobiográficos, em um processo de efeito ilusório que envolveriam investigador e investigado, gerariam aquilo que poderíamos chamar de *inteligibilidade arbitrária*. Desse modo, Bourdieu concluiu seu raciocínio afirmando que

Essa propensão a tornar-se o ideólogo de sua própria vida, selecionando, em função de uma intenção global, certos acontecimentos significativos e estabelecendo entre eles conexões para lhes dar coerência, como as que implica sua instituição como causas ou, com mais frequência, como fins, conta com a cumplicidade natural do biógrafo, que, a começar por suas disposições de profissional da interpretação, só pode ser levado a aceitar essa criação artificial de sentido. (...) Produzir uma história de vida, tratar a vida como uma história, isto é, como um relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção, talvez seja conformar-se com uma ilusão retórica, uma representação comum da existência que toda uma tradição literária não deixou e não deixa de reforçar.⁵⁷

Na condição de um cânone teórico, Pierre Bourdieu se configura como um daqueles clássicos autores referendados dos quais, por muitas páginas de seus escritos, nos debruçamos exaustivamente para nos apropriar, posteriormente, apenas de uns poucos trechos convenientes. Este, infelizmente, não foi um deles. A crítica de Bourdieu aos relatos narrativos de histórias de vida nos servem, neste ponto, apenas para nos indicar um caminho pelo qual não percorrer. É louvável, entretanto, o destaque dado a arbitrariedade de uma fonte que, por si só, já apresenta sua problemática reflexiva apenas pelo fato de ser eleita enquanto fonte. No entanto, se o contrabando do senso comum ao

⁵⁶ BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.) **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006. p. 183.

⁵⁷ BOURDIEU, Pierre. *Op. Cit.*, p. 184 e 185.

mundo acadêmico se fez eficiente aos deleites investigativos de nosso vasto público de elaboradores monográficos, a mesma eficiência não podemos atestar com relação às trocas metodológicas entre nossas cátedras e disciplinas.

Uma das lições mais primordiais ensinadas aos jovens estudantes de História, no princípio de seus estudos acadêmicos, é a chamada *análise de fontes*. Neste princípio quase escolar, os estudantes são levados a entender que a construção narrativa de uma análise histórica perpassa por um processo seletivo de tema, fontes e recorte temporal que sempre pede um posicionamento eminentemente parcial daquele que se propõe enquanto um pretense ou pretensa historiador(a). Junto a esse procedimento básico, temos, por conseguinte, aquilo que se convencionou chamar de *diálogo das fontes* onde mais de uma fonte histórica é elencada sobre o mesmo tema ou período e é posta a, metaforicamente, “dialogarem entre si”. Tal diálogo nada mais é do que o uso das informações contidas em cada fonte postas em contraste, dentro do próprio espaço narrativo do texto, com as demais. Desse modo, fontes de natureza distintas que atendiam, antes de sua apropriação contrabandeada, a outros e diferentes fins, são postas como pontos elucidativos do debate ou da questão inicial que a fizeram coexistir em um espaço onde antes elas não se encontrariam na condição de elementos sinônimos. Assim, se a proposta é partir de um determinado grupo de fontes para se chegar a um ponto reflexivo em especial, conhecer a construção dessas mesmas fontes se faz necessário como parte de um esforço de inteligibilidade da narrativa que foi construída até aqui, bem como da narrativa e dos sujeitos que ainda não foram devidamente apresentados.

É com Bill Nichols que vemos o desenvolvimento de um olhar mais arguto para aquilo que convencionamos a denominar de *documentário*. “Todo filme é um documentário”⁵⁸, nos afirma Nichols na primeira frase do primeiro capítulo de seu livro *Introdução ao documentário*. Todavia, o autor procura trabalhar, dentro desse conceito mais abrangente, com a divisão de dois tipos específicos de documentários dentro das produções cinematográficas como um todo: os *documentários de satisfação de desejos (DSD)* e os *documentários de representação social (DRS)*. Os DSD se definem pelo que normalmente imputamos enquanto produções ficcionais: são os filmes que “expressam de forma tangível nossos desejos e sonhos, nossos pesadelos e terrores. Tornam concretos – visíveis e audíveis – os frutos da imaginação. Expressam aquilo que desejamos ou tememos, que a realidade seja ou pode vir a ser.”⁵⁹ Já os DRS são as produções não

⁵⁸NICHOLS, Bill. **Introdução ao Documentário**. Trad. Mônica Saddy Martins. Campinas, SP: Papirus, 2005, p. 26.

⁵⁹ Idem.

ficcionais, aquelas que “tornam real visível e audível, de maneira distinta, a matéria de que é feita a realidade social, de acordo com a seleção e a organização realizadas pelo cineasta”⁶⁰. Por realizarem uma abordagem do mundo em que vivemos, e não apenas o mundo projetado pelo cineasta, os documentários, em especial os DRS, diferem, de acordo com o autor, “de maneira significativa dos vários tipos de ficções conhecidas”⁶¹.

Tais conceituações são, pelo menos em um primeiro plano, evidentemente problemáticas. Se todas as produções cinematográficas podem ser catalogadas enquanto documentários e se o que diferiria cada um deles seria o quão próximo ou distante esses diversos filmes se aproximariam ou não do real e verossímil, do fantasioso e ficcional, como seríamos capazes de estabelecer um conceito satisfatório de ficção e o que poderíamos enquadrar como real? Nichols nos coloca que tais diferenças quanto ao formato ou mesmo objetivo ao qual cada película se propõe não garantiriam, a rigor, uma separação clara entre ficção e realidade, uma vez que muitos documentários se fariam valer “de práticas e convenções que frequentemente associamos à ficção [dentro do universo cinematográfico], como, por exemplo, roteirização, encenação, reconstituição, ensaio e interpretação”⁶². Não apenas isso: o uso de certas técnicas combinadas a determinados estilos narrativos ou tipos de enredos estariam constantemente, em um processo de combinação estreita entre imagem e realidade, gerando um efeito de correspondência entre si, desembocando em uma espécie de verossimilhança artificial. A tradição do documentário, dessa forma, está, para Nichols, “profundamente enraizada na capacidade de ele nos transmitir uma *impressão de autenticidade*”⁶³.

É justamente essa impressão, esse efeito gerado ao longo de um enredo e da forma pela qual se elaboram os discursos audiovisuais das histórias contadas, que trazem ao público a forma por excelência do engajamento dessas produções cinematográficas no mundo: a representação. Os documentários, de acordo com o autor, apresentam três formas distintas de elaborar suas representações:

Em primeiro lugar, os documentários oferecem-nos um retrato ou uma representação reconhecível do mundo. Pela capacidade que têm o filme e a fita de áudio, de registrar situações e acontecimentos com notável fidelidade, vemos nos documentários pessoas, lugares, e coisas que também poderíamos ver por nós mesmos, fora do cinema. (...) Em segundo lugar, os documentários também significam e representam os interesses dos outros. (...) Os documentaristas muitas vezes assumem o papel de representantes do público. Eles falam a favor dos interesses de outros, tanto dos sujeitos temas de seus filmes quanto da instituição ou agência que patrocina sua atividade

⁶⁰ Idem.

⁶¹ NICHOLS, Bill. *Op. Cit.*, p. 17.

⁶² Idem.

⁶³ NICHOLS, Bill. *Op. Cit.*, p. 20.

cinematográfica. (...) Em terceiro lugar, os documentários podem representar o mundo da mesma forma que um advogado representa os interesses de um cliente: colocam diante de nós a defesa de um determinado ponto de vista ou uma determinada interpretação das provas.⁶⁴

Ou seja, nos documentários se encerram não apenas características gerais de construções ficcionais, ainda que tenham uma pretensão forçosa de verossimilhança, como também aglomeram, em si, interesses dos mais diversos possíveis, que podem variar desde o grupo patrocinador até o diretor, desde os atores envolvidos até o público alvo.

Lidar com uma fonte desse tipo, por fim, nos requer parte daquilo que o próprio Bourdieu denunciou nos relatos de vida: uma percepção crítica frente às construções discretamente arbitrárias, um olhar atento aos interesses comedidos que permeiam as narrativas. Fazer uso de fontes, sejam elas quais forem, nos exige essa constante vigilância para que não compremos por verdades inteiras, na ingenuidade afoita de investigações apressadas, as informações primeiras que atribuímos aos nossos objetos de apreciações reflexivas, sem nos darmos conta dos processos que os constituem e como esses processos interferem, de maneira mais ou menos ostensiva, em nossos próprios olhares. Como colocaria Marc Ferro, os filmes, na condição de fontes, não seriam considerados estritamente por seus pontos de vistas semiológicos, estéticos ou mesmo como obras de artes, mas como produtos, imagem objeto, cuja validade se legitima não apenas pelo que ele testemunha, mas pela abordagem sócio histórica que autoriza⁶⁵.

Fontes: pontos de partidas reflexivos eminentemente enviesados. Produzidos com intuítos outros, tanto os documentários quanto as histórias de vidas – aqui, trabalhadas a partir do formato biográfico – guardam, em si, registros de falas, posicionamentos e discursos que, quando selecionados, destacados e analisados, são postos “em diálogo” dentro de outras tramas, com outras fontes igualmente enviesadas e, talvez, arbitrárias em suas confecções, mas que, nas brechas de suas estruturas gerais, nos deixam escapar vestígios importantes que contribuem desde nossos objetivos retóricos mais óbvios até os detalhes mais singelos. É, através das palavras de Graciliano Ramos, em um livro de memórias e reflexões de outra ordem, que passam nesse texto de maneira ligeira e quase sem contexto, que talvez essa transgressão metodológica se resuma: “liberdade completa ninguém desfruta: começamos oprimidos pela sintaxe e acabamos às voltas com a Delegacia de Ordem Política e Social, mas nos estreitos limites a que nos

⁶⁴ NICHOLS, Bill. *Op. Cit.*, p. 28, 29 e 30.

⁶⁵ FERRO, Marc. **Cinema e História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992, p 87.

coagem a gramática e a lei, ainda nos podemos mexer”⁶⁶. Não é de Graciliano, contudo, a deixa deste tópico. Voltemos para Muhammad Ali.

Em sua luta pela reconquista do título de campeão mundial dos pesos pesados, ocorrida no atual Congo, antiga República do Zaire, Ali nos dá o seguinte depoimento, registrado e reproduzido no documentário de Leon Gast, *When we were kings*:

Eu vou lutar pelo prestígio, não por mim, mas para levantar meus pequenos irmãos que estão dormindo no chão de concreto hoje na América. Negros vivendo da previdência social, que não podem comer, negros que não tem conhecimento deles próprios ou sem um futuro. Eu quero ganhar o meu título e passear nos becos com os bêbados, caminhar com os drogados, com as prostitutas. Então, assim, eu posso ajudar as pessoas, *mostrar-lhes filmes, como este documentário*, e ajudar a levantar o meu povo em Louisville, Kentucky; Indianápolis, Indiana; Cincinnati, Ohio; ir através do Tennessee, Flórida, e Mississipi, e mostrar aos negros, aos africanos que não sabem que este é seu país. ‘Você parece com os seus irmãos no Alabama, na Geórgia’. Mas eles não sabiam que vocês estavam aqui. Deus está me abençoando e isto foi um acidente para conseguir dois boxeadores para ajudar a todas essas pessoas e mostrar a elas filmes que eu não vi! Eu estou bem e não vi eles, mas agora eu posso conseguir todos esses filmes, os governos podem me deixar tirar fotos, e eu posso levar tudo isso de volta para a América. Mas... é bom ser um vencedor. Tudo que eu tenho de fazer é sorrir George Foreman.⁶⁷

Fazendo o uso de suas lutas e de suas entrevistas como um meio promocional não apenas de sua própria imagem, mas também das disputas políticas as quais encabeçou ao longo de sua trajetória esportiva, Ali se mostrava minimamente consciente não apenas da potencialidade de sua palavra, ou mesmo do uso de sua imagem, mas das possibilidades de apropriações que ele mesmo poderia fazer dos registros nos quais exercia uma função protagonizada. “Mostrar-lhes filmes, como este documentário” é uma fala sintomática dos diversos usos pelos quais a apropriação de algo que capta sua fala e figura pode ter diante de objetivos por demais diversos: a popularização de sua autoimagem, a divulgação de suas ideias pessoais, sua intervenção social enquanto ativista político e mesmo uma provocação direta e declarada aos seus adversários. Muhammad Ali foi, para além de uma personalidade de destaque, ambíguo e controverso, um sujeito conscientemente midiático. Rod Steiger, ator estadunidense, amigo e contemporâneo de Ali, declarou, anos depois de sua luta contra Foreman na África, no documentário *Though the eyes of the world*:

A imprensa o seguia onde quer que ele fosse. Portanto ele tinha comunicação global. Aonde quer que ele fosse. Se entrasse num esgoto eles iriam lá embaixo espreita-lo, África, onde quer que fosse. O lado ruim era fazerem isso porque

⁶⁶ RAMOS, Graciliano. **Memórias de um cárcere**. 17ª ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1884, vol. I, p. 14.

⁶⁷ **When we were kings**. Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996, grifo do autor.

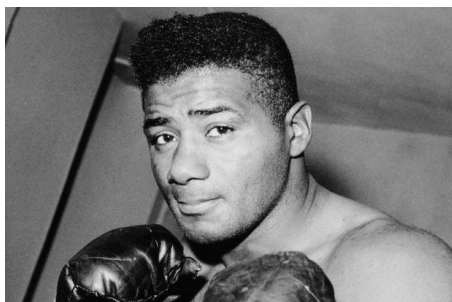
ele gerava lucro. O lado bom era o fato dele ter consciência disso e usar isso para reafirmar certas convicções humanas que não devem ser esquecidas.⁶⁸

No entanto, no que consiste esse destaque dado diante da figura de um dentre tantos boxeadores e como se explica a projeção representativa de um pugilista no meio político, social e cultural de toda uma geração?

3.3 O negro bom e o negro mal

O ano era 1962. No dia 25 de setembro houve a disputa do cinturão de boxe da categoria de peso mais visada dentro da modalidade: os pesos pesados. Seria mais uma disputa comum se não fosse por um detalhe que mudaria tudo: naquele ano, os dois combatentes que estariam a competir pelo título, eram negros: Floyd Patterson, o campeão, e Sonny Liston, seu desafiante.

Figura 2 – Floyd Patterson, Bicampeão mundial dos Pesos Pesados em 1962.



Fonte: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/17/0b/3f/170b3fb2fd52b6a91390bcf8782031fc.jpg>

Figura 3 – Sonny Liston, o desafiante ao título em 1962.



Fonte: <http://www.boxingnewsonline.net/on-this-day-sonny-liston-hammers-floyd-patterson-to-win-world-heavyweight-title/>

A presença marcante de atletas negros no meio pugilístico tem sido notória em diversas fontes nas quais podemos recorrer como forma de examinar e tornar

⁶⁸ **Muhammad Ali: aos olhos do mundo.** Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

inteligível tanto os meandros técnicos concernentes à prática esportiva em si quanto o meio social que tal prática representa, configura e reconfigura através de seus atletas. Basta notarmos, por exemplo, os 10 boxeadores entrevistados no documentário *Facing Ali*, competidores ativos entre as décadas de 1950 até 1970: Sir Henry Cooper, Campeão Britânico dos Pesos Pesados, inglês e membro da classe operária; George Chuvalo, canadense, filho de imigrantes croatas; e, por fim, George Foreman, Joe Frazier, Larry Holmes, Ken Norton, Leon Spinks, Ron Lyle, Earnie Shavers e Ernie Terrell, todos afro-americanos.

David Remnick, jornalista norte-americano responsável pela escrita de uma biografia especialmente *singular* de Muhammad Ali, destacou que:

Nos Estados Unidos, o boxe nasceu da escravidão. Como imperadores romanos que se reuniam no coliseu para observar os combates entre seus escravos, os latifundiários do Sul promoviam lutas entre os escravos mais fortes para se divertir e apostar. Os escravos usavam pescoceiras de ferro e lutavam quase até a morte.⁶⁹

Mesmo Ali, que, posteriormente, ganharia milhões de dólares com o boxe teceu duras críticas quanto ao viés racial imbrincado a essa prática nos Estados Unidos:

Eles ficam em volta do ringue e dizem: ‘muito bem rapaz, você é grande, bela luta!’. (...) Eles não querem que lutadores tenham cérebro. Não querem que se tornem empresários, sejam humanos ou inteligentes. Boxeadores não passam de brutamontes que divertem os brancos ricos. Batem uns nos outros, quebram narizes, sangram e se exibem como dois macacos para a multidão. Eles se matam para o público e metade do público é branco. Somos apenas dois escravos no ringue. Os donos pegam dois escravos negros bem grandes e nos mandam lutar enquanto eles apostam: ‘meu escravo vai esmagar o seu!’. É isso que vejo quando assisto a dois negros lutando.⁷⁰

Contudo, a composição social daquilo que poderíamos chamar genericamente de “classe lutadora”, nos estados Unidos, não foi, desde sempre, predominantemente negra. Sir Henry Cooper relata que “nos anos de 1920 e 1930, você tinha imigrantes de todos os lugares vindo para a América. Por isso, havia boxeadores judeus, irlandeses e italianos.” E conclui falando que “hoje em dia, 9 em cada 10 boxeadores são mexicanos ou porto-riquenhos, porque eles são, agora, o maior contingente imigrante na América”⁷¹.

⁶⁹ REMNICK, David. **O rei do mundo:** Muhammad Ali e a ascensão de um herói americano. Tradução Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 254.

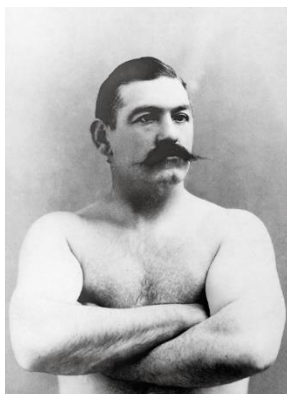
⁷⁰ Idem.

⁷¹ **Facing Ali.** Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009.

Foi na transição entre os séculos XIX e XX, no processo de institucionalização do boxe, com a criação de regulamentos e organizações, que temos os indícios de uma realidade anterior ao predomínio negro nesse esporte: a segregação. É, novamente, Remnick que nos revela outro dado curioso:

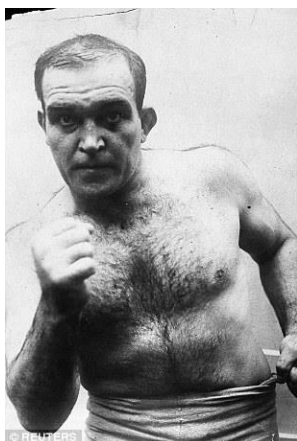
John L. Sullivan, o primeiro campeão da era moderna, inventou a segregação no boxe, recusando-se a enfrentar desafiantes negros. ‘Não lutarei contra um negro’, Sullivan declarou. ‘Nunca lutei e nunca vou lutar’. O sucessor de Sullivan, Jim Jeffries, também disse que se aposentaria quando ‘não houvessem mais brancos para derrubar’. E fez isso mesmo. Mas Jeffries foi tirado de seu descanso para enfrentar Jack Johnson, que conquistara um título derrotando um branco, Tommy Burns.⁷²

Figura 4 – John L. Sullivan



Fonte: <https://www.thedustertoday.com/2017/01/duster-throwback-achieving-goals/#prettyPhoto>

Figura 5 – James Jim Jeffries



Fonte: <http://www.dailymail.co.uk/sport/boxing/article-3046166/Jeff-Powell-s-Greatest-Fights-Jack-Johnson-v-James-Jeffries-July-4-1910.html>

Instigado pela imprensa, James Jim Jeffries abandonou sua aposentadoria para enfrentar aquele que ficou conhecido como o primeiro negro Campeão Mundial dos

⁷²REMKNICK, David. *Op. Cit.*, p. 255.

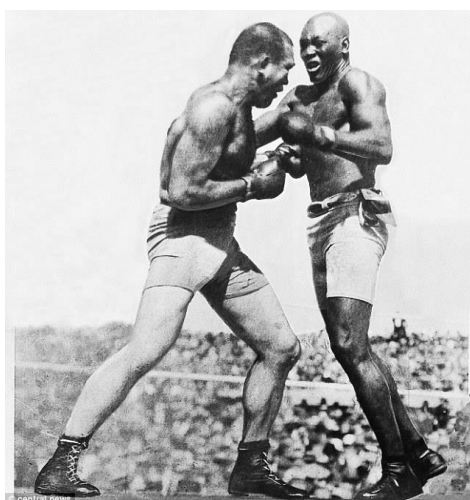
Pesos Pesados do boxe moderno: Jack Johnson, que havia conquistado seu título em 1908. Eis, então, que, de súbito, nos deparamos, aqui, com um dos antigos protagonistas de nossa análise tortuosa: *Jack London*. Ocupando à época o cargo de cronista esportivo esporádico no jornal *New York Herald*, London, “embora se considerasse radical e amigo dos operários, deixou bem claro seu racismo. ‘Jeff precisa abandonar sua plantação de alfafa e tirar aquele sorriso da cara de Johnson’”. Jeffries, em vista do apoio público ao seu retorno, admitiu à imprensa que não voltaria aos ringues pelo cinturão, mas para redimir a raça branca: “vou entrar na luta com o único propósito de provar que o homem branco é melhor que o negro”⁷³.

Figura 6 – Jack Johnson, primeiro negro Campeão Mundial dos Pesos Pesados em 1908.



Fonte: <http://www.sportsinblackandwhite.com/2012/11/02/a-question-of-racial-supremacy-jack-johnson-vs-jim-jeffries-1910/>

Figura 7 – Jack Johnson vs James Jim Jeffries, Nevada, EUA, 1910.



Fonte: <http://www.dailymail.co.uk/sport/boxing/article-3046166/Jeff-Powell-s-Greatest-Fights-Jack-Johnson-v-James-Jeffries-July-4-1910.html>

⁷³ Idem.

Derrotando Jeffries em 1910 e se firmando como campeão por mais 5 anos consecutivos, Johnson acabou por se tornar, provavelmente, a figura pública negra mais atacada de seu tempo. Insubmisso, no entanto, ele procurou afrontar, de distintas maneiras, o meio social que o rejeitava fazendo uso do status alcançado enquanto Campeão Mundial para isso:

Johnson convidou repórteres para vê-lo treinar e apareceu com o pênis envolto em gaze, vestindo um calção justo. Ele era magnificamente contestador. Possuía carros caríssimos e tomava vinhos caros de canudinho. Lia muito inglês, francês e espanhol (*apreciava principalmente os romances de Dumas*), e tocava viola de gambá. Quando inaugurou o Cabaret de Champion, em Chicago, fez questão de cuspidores de prata no local.⁷⁴

Joan Scott, uma historiadora estadunidense, em seu texto clássico intitulado *Gênero: uma categoria útil de análise histórica*, nos apresenta uma definição muito útil sobre esse conceito para que possamos entender parte da subversão de sujeitos como Jack Johnson. Para Scott, gênero se divide em dois amplos conjuntos: primeiramente essa noção representaria “o elemento constitutivo das relações sociais baseadas nas diferenças percebidas entre os sexos”. Por conseguinte, o gênero também representaria uma das “formas primárias de dar significado as relações de poder”⁷⁵. Quando questionado, décadas depois de Johnson, o motivo pelo qual havia ingressado no boxe, Ali respondeu que começou a lutar pois achou que esta seria

a maneira mais rápida de um negro ser bem sucedido (...). Eu não era genial e nem rápido na escola, não poderia jogar futebol nem basquetebol sem entrar na faculdade e tirar boas notas e passar nos exames. Para um boxeador, basta entrar num ginásio, treinar, tornar-se profissional, ganhar umas lutas e pronto, está no ramo. Se for bom mesmo, ganhará mais dinheiro do que os jogadores de basquete ganham a vida inteira!⁷⁶

Representando as vias de acesso para a ascensão social, o boxe, ao longo do século XX, na sociedade estadunidense, se convertia em uma das principais formas de jovens negros garantirem um status mais aprazível frente a uma sociedade sectarizada por meio de tantos marcadores sociais e identitários distintos. Ora, atingir essa mudança de status significava ocupar espaços e estabelecer relações de poder diferentes daquelas relegadas aos homens negros em um meio social segredo racialmente. Dito em outros termos, se a subalternização dos homens negros se dava por intermédio da racialização

⁷⁴ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 257, grifo do autor.

⁷⁵ SCOTT, Joan Wallach. **Gênero: uma categoria útil de análise histórica: educação e realidade**. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995, p. 86.

⁷⁶ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 112.

social de suas existências, era, por meio do exercício de sua masculinidade que poderiam assegurar não a quebra de sua subalternidade completa, mas a subversão da sua condição marginal. O gênero, assim como Scott concebe em suas formulações teóricas, enquanto uma forma primeira de significar nossas relações de poder, se configurava como a porta da transgressão das barreiras raciais para os homens negros.

Subalternizados pela noção socialmente estabelecida de *raça*, mas ocupantes privilegiados de espaços hegemônicos através de sua identidade de gênero, os homens negros, por intermédio da conquista de espaços sociais através do exercício de atividades diversas – aqui, em especial, a prática do pugilismo – transitavam na ambiguidade circunstancial entre a *hegemonia* e *subalternidade*. Nas palavras do antropólogo brasileiro Osmundo Pinho,

quando se fala de hegemonia e subalternidade fala-se de processos dinâmicos de construção e reconstrução de hegemonias ou de consensos parciais sobre o sentido das relações sociais, seus significados e práticas instituintes. Ou seja, hegemônicos e subalternos não estão definidos essencialmente, mas sim como sujeitos políticos engajados em jogos de poder e dominação que ocorrem em contextos sociais estruturados, porém abertos à inovação.⁷⁷

Ostentar propositalmente o falo num contexto em que a visualidade corpórea reafirma a exacerbação do sujeito negro enquanto persona mais física e anímica do que em qualquer outro ambiente, era a própria ostentação da condição masculina. Através da masculinidade, Johnson afrontava os valores e fronteiras sociais estabelecidas pela diferenciação racial dos sujeitos e, de uma maneira por deveras singular, se afirmava ainda mais enquanto negro. Em suas próprias palavras, apropriadas em atos e discursos pelo próprio Ali décadas depois em distintas situações, Jack Johnson afirmou em tom de escárnio: “Eu sou negro, e nunca me deixaram esquecer disso. Eu sou negro, e nunca deixarei que eles esqueçam disso”⁷⁸.

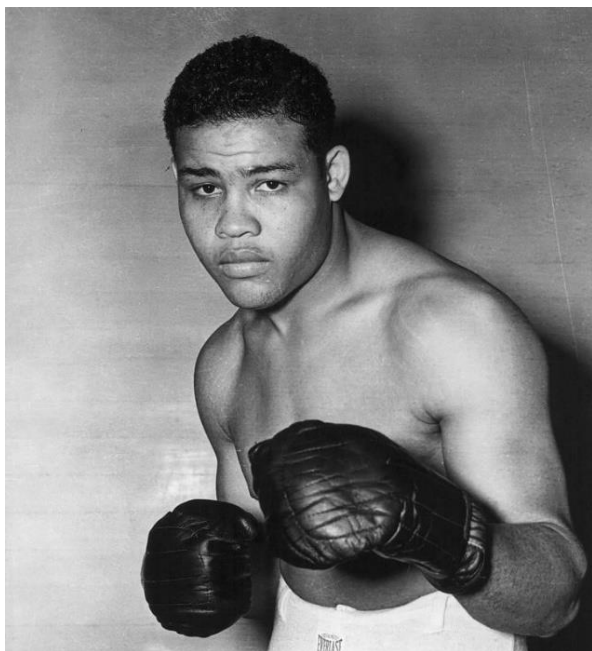
Entretanto, Johnson não foi o único campeão negro a enfrentar problemas com o racismo e a segregação racial no boxe. Depois de ganhar o título dos pesos pesados em 1908, “os fãs brancos de boxe e, principalmente, os promotores brancos de lutas precisavam de uma esperança branca”. Joe Louis, outro importante campeão negro Mundial dos Pesos Pesados – detentor do título entre os anos de 1937 até 1949, uma das maiores longevidades de defesas de cinturão da história do boxe moderno – enfrentou oponentes brancos até o final de sua carreira, ganhando um destaque especial por derrotar,

⁷⁷PINHO, O. S. A. **Qual é a identidade do homem negro**. Democracia Viva, Rio de Janeiro, 2004, p. 65.

⁷⁸ DENNIS, Felix; ATYEO, Don. . *Op. Cit.*, p. 77.

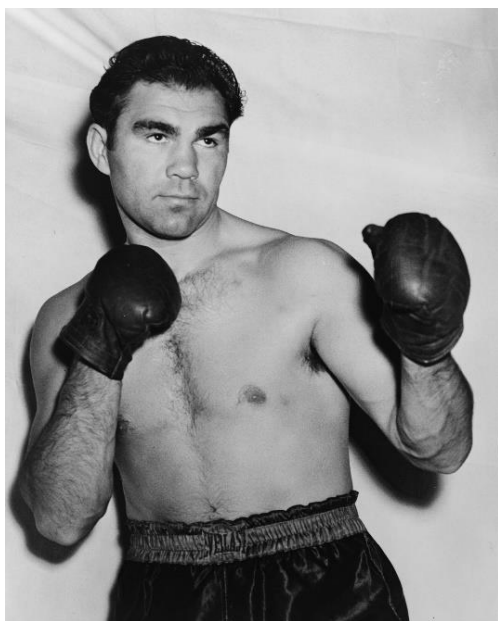
em sua revanche, Max Schmeling, boxeador peso pesado alemão patrocinado pelo Partido Nacional Socialista de Hitler⁷⁹.

Figura 8 – Joe Louis



Fonte: <http://comicvine.gamespot.com/forums/battles-7/joe-louis-vs-muhammad-ali-1580919/>

Figura 9 – Max Schmeling



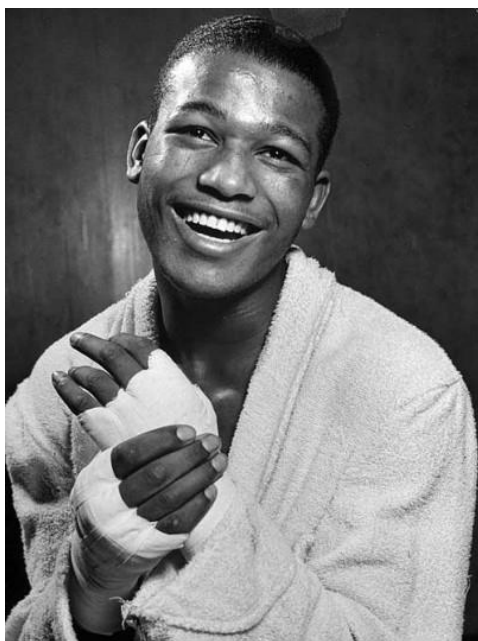
Fonte: <https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/8/8c/Max-schmeling.jpg>

Walker Smith Jr., mais conhecido pela alcunha de Sugar Ray Robinson, foi campeão Mundial dos Pesos Médios e dos Pesos Meio Médios, totalizando ao longo de

⁷⁹ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 43.

sua carreira 200 lutas como profissional. Foi forçado a lutar “contra um branco atrás do outro (...), [pois] os promotores raramente ofereciam bolsas tão altas para desafiantes negros igualmente hábeis e fortes”⁸⁰, tendo lutado seis vezes contra Jake LaMotta, o derrotando em 5 combates. Mesmo LaMotta chegaria a ironizar esse fato declarando posteriormente: “os três lutadores mais duros que enfrentei em minha carreira foram Sugar Ray Robinson, Sugar Ray Robinson e Sugar Ray Robinson. Eu lutei contra Sugar Ray tantas vezes que eu fico surpreso por não ter acabado diabético”⁸¹, fazendo um trocadilho jocoso com o apelido de Robinson⁸².

Figura 10 – Sugar Ray Robinson



Fonte: <http://combiboilersleeds.com/authors/sugar-ray-robinson-1.html>

⁸⁰ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 44.

⁸¹ **I fought Sugar Ray Robinson so many times...** - @OpieRadio @JimNorton @AnthonyCumia @PattonOswalt. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=FQijZ9DN_Lo

⁸² “Sugar” significa “açúcar”, em inglês.

Figura 11 – Jake LaMotta



Fonte: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/736x/82/70/62/82706299b5e6f4ce3e4353ff11c0c621.jpg>

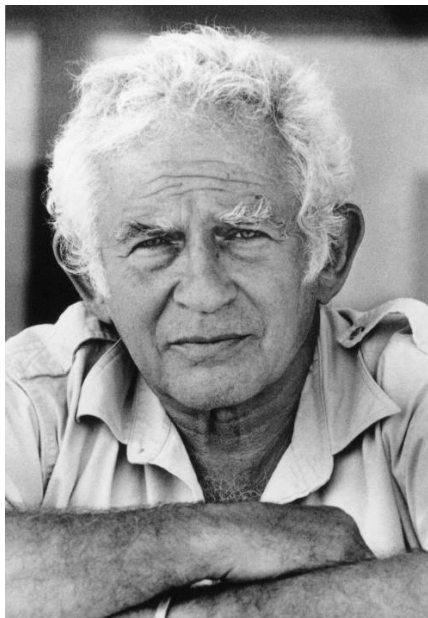
No entanto, em 1962, a disputa do título foi travada entre dois pugilistas negros e, dessa vez, a imprensa teve que trabalhar novas possibilidades representativas a partir da configuração desse enredo inusitado. O combate Patterson-Liston ganhou novos contornos discursivos partindo dos debates entre jornalistas, escritores e romancistas, esportivos ou não em torno dos dois pugilistas. Aqui, a disputa saiu dos ringues e entrou nos tabloides com as publicações ácidas de duas figuras específicas: James Baldwin e Norman Mailer.

Figura 12 – James Baldwin



Fonte: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/236x/75/d7/73/75d773722b613c541408facb60ebd91d.jpg>

Figura 13 – Norman Mailer



Fonte: <https://nyoobserver.files.wordpress.com/2013/10/mailler.jpg>

A serviço da revista *Nugget*, voltada ao público masculino e em circulação nos Estados Unidos até o ano de 1965, tanto Baldwin quanto Mailer forneciam textos esporadicamente ao periódico, e ambos, em 1962, acabaram envolvidos com a escrita sobre essa luta. Formado em Engenharia da Aeronáutica em Harvard, foi no meio acadêmico que Mailer demonstrou interesse pela escrita jornalística e romancista e passou a se dedicar à produção de ensaios e textos políticos sobre assuntos diversos. Um de seus textos mais famosas foi o intitulado *The White Negro*, publicado pela primeira vez em 1957.

Nesse ensaio, Mailer procurou explicar, de forma breve, o fenômeno da juventude rebelde que emergiu ao longo do território estadunidense logo após o pós-guerra na década de 1950. Em um contraponto constante às normas sociais vigentes, fazendo da quebra de padrões um padrão de vida por si só, o *hipster*, denominação apropriada por Mailer dos escritos de Caroline Bird – que analisa a juventude estadunidense da década de 1930 em seu livro *Born 1930: The Unlost Generation* – seria:

The American existentialist—the hipster, the man who knows that if our collective condition is to live with instant death by atomic war ... or with a slow death by conformity with every creative and rebellious instinct stifled (at what damage to the 45 mind and the heart and the liver and the nerves no research foundation for cancer will discover in a hurry) , if the fate of twentieth century man is to live with death from adolescence to premature senescence, why then the only life-giving answer is to accept the terms of death, to live with death as immediate danger, to divorce oneself from society, to exist

without roots, to set out on that uncharted journey into the rebellious imperatives of the self.⁸³

Fruto da embriaguez envolvente do efêmero, o *hipster* se colocaria como um novo tipo modelar de sujeito, sem raízes ou ligações sociais e afetivas mais consistentes. Vivendo na fronteira iminente entre a ideia e a perspectiva de vida e morte, na intensidade do instante enquanto o instante se fizer imperativo, a formação dos grupos *hipsters* estadunidenses seriam oriundas, de acordo com Mailer, da apropriação de valores existenciais de um outro grupo social. Marginalizados dentro do todo, porém imersos a estadunidense, os *hipsters* seriam os *White Negros*, ou os novos *negros de pele branca*:

So no wonder that in certain cities of America, in New York of course, and New Orleans, in Chicago and San Francisco and Los Angeles ... this particular part of a generation was attracted to what the Negro had to offer. In such places as Greenwich Village ... the bohemian and the juvenile delinquent came face-to-face with the Negro, and the hipster was a fact in American life. If marijuana was the wedding ring, the child was the language of Hip for its argot gave expression to abstract states of feeling which all could share: at least all who were Hip. And in this wedding of the white and the black it was the Negro who brought the cultural dowry.⁸⁴

Era da população negra que emergia os valores estruturais da nova “geração perdida”. O encontro da boemia e delinquência dos jovens brancos com a negritude que margeia o padrão referencial do meio social estadunidense – negritude essa encarada e compreendida apenas pelo significante negro, sem subdivisões específicas como juventude, ou por suas identidades dissonantes, sejam elas de gênero (homens e mulheres) ou de classe – se deu por meio da apropriação do substrato cultural negro na construção de um novo arquétipo branco de sujeitos dissidentes.

Nas palavras de Mailer, a população negra teve desde muito tempo, dentro de seu próprio meio social, os elementos chaves para se entender a construção da dissidência branca juvenil:

Any Negro who wishes to live must live with danger from his first day, and no experience can ever be casual to him, no Negro can saunter down a street with any real certainty that violence will not visit him on his walk. The cameos of security for the average white: mother and the home, job and the family, are not even a mockery to millions of Negroes; they are impossible. The Negro has the simplest of alternatives: live a life of constant humility or everthreatening danger.⁸⁵

⁸³ MAILER, Norman. **The White negro**. Disponível em: <http://www.dhs.fjanosco.net/Documents/TheWhiteNegro.pdf>

⁸⁴ MAILER, Norman. *Op. Cit.*, Disponível em: <http://www.dhs.fjanosco.net/Documents/TheWhiteNegro.pdf>

⁸⁵ Idem.

A personificação bruta e simbólica da marginalidade: o negro seria o fruto por excelência de uma existência instável e violenta. Era no choque e, ao mesmo tempo, no contato estabelecido entre ambos os grupos que os valores em jogo e em voga eram apropriados e ressignificados, atuando em uma nova elaboração de identidades sociais... para os brancos. Aos negros, o espaço representativo ainda não havia mudado significativamente:

Knowing in the cells of his existence that life was war, nothing but war, the Negro (all exceptions admitted) could rarely afford the sophisticated inhibitions of civilization, and so he kept for his survival the art of the primitive, he lived in the enormous present, he subsisted for his Saturday night kicks, relinquishing the pleasures of the mind for the more obligatory pleasures of the body, and in his music he gave voice to the character and quality of his existence ... [f]or jazz ... spoke across a nation, it had the communication of art even where it was watered, perverted, corrupted, and almost killed, it spoke in no matter what laundered popular way of instantaneous existential states to which some whites could respond, it was indeed a communication by art because it said, 'I feel this, and now you do too.'⁸⁶

Sobre esse trecho de Mailer, podemos contrapor uma reflexão temporária até que se chegue no contrapondo definitivo e contemporâneo à Norman: os escritos de Reiland Rabaka sobre o desenvolvimento conceitual da corrente teórica denominada *Afrocentricidade*. Sendo um teórico e estudioso autoproclamado afrocêntrico, Rabaka nos define a *afrocentricidade* enquanto “uma orientação metodológica que advoga a análise da história e cultura africanas (isto é, do continente e da diáspora) e, de maneira geral, da história e cultura mundiais, por meio de uma perspectiva africana”⁸⁷. A perspectiva afrocêntrica teria para Rabaka “raízes profundas no radicalismo negro dos anos de 1960, inspirando-se em teóricos e ativistas sociais e políticos dos Direitos Civis e do Poder do Negro, assim como em teóricos pan-africanistas e africanos anticoloniais”⁸⁸. Contudo, foi apenas com a publicação do livro *Afrocentricidade: a teoria da mudança social*, de Molefi Kete Asante, em 1980, que essa perspectiva teórica foi definida em termos de uma centralização das questões referentes às populações africanas e seus descendentes e teve revisão crítica epistêmica à construção dos saberes catedráticos de tradições eurocêntricas: Filosofia, Sociologia, e, principalmente, História e Antropologia.

⁸⁶ Idem.

⁸⁷ RABAKA, Reiland. Teoria Crítica Africana. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 219.

⁸⁸ RABAKA, Reiland. *Op. Cit.* In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Op. Cit.*, p. 130.

Asante, em suas elaborações conceituais, trabalhou a *afrocentricidade* enquanto “um processo de conscientização política de um povo que existia à margem da educação, da arte, da ciência, da economia, da comunicação e da tecnologia tal como definidas pelos eurocêntricos”⁸⁹. O propósito inicial dessa crítica acadêmica, que tomou uma proporção equivalente de uma crítica e atuação política, seria a “conscientização sobre a agência dos povos africanos”, entendendo por *agência* “a capacidade de dispor dos recursos psicológicos e culturais necessários para o avanço da liberdade humana”⁹⁰. Asante nos coloca que

quando consideramos questões de lugar, situação, contexto e ocasião que envolvem participantes africanos, é importante observar o conceito de agência em oposição ao de *desagência*. Dizemos que se encontra desagência em qualquer situação na qual o africano seja descartado como ator ou protagonista em seu próprio mundo. Estou fundamentalmente comprometido com a noção de que os africanos devem ser vistos como agentes em termos econômicos, culturais, políticos e sociais. O que se pode analisar em qualquer discurso intelectual é se os africanos são agentes fortes ou fracos, mas não deve haver dúvida de que essa agência existe.⁹¹

Instigando a busca e o reconhecimento pelo protagonismo dos africanos enquanto sujeitos sociais, históricos e culturais em uma estrutura global eminentemente eurocentrada, Asante nos trouxe, por fim, a conclusão da apresentação de sua perspectiva afrocêntrica, colocando aos seus leitores que

Afrocentricidade não é religião, é por isso que os elementos constitutivos dos valores africanos são sujeitos a debate, embora sejam fundamentais para a investigação afrocentrada. No interior da proposta afrocentrada não há sistemas fechados, ou seja, não existem ideias vistas como absolutamente fora dos limites da discussão e do debate. Assim, o emprego da afrocentricidade na análise ou na crítica abre caminho para o exame de todos os temas relacionados ao mundo africano.⁹²

Dentro desse debate, o termo *africano* se apresenta não enquanto um conceito identitário essencialista ou ingenuamente interligado a questões de sangue ou genéticas. Africano seria um tipo de “construto de conhecimento. Basicamente, (...) é uma pessoa que participou dos quinhentos anos de resistência à dominação europeia”, dentro de um contexto diaspórico. Em muitos casos, os africanos podem inclusive estar imersos nas vicissitudes das realidades diaspóricas sem que o saibam. Eis o porquê a *conscientização*

⁸⁹ ASANTE, Molefi Kete. Afrocentricidade: notas sobre uma posição disciplinar. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade**: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009, p. 94.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ ASANTE, Molefi Kete. *Op. Cit.* In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Op. Cit.*, p. 95.

⁹² Idem.

é apresentada enquanto um pilar afrocêntrico: apenas “quem é conscientemente africano – que valoriza a necessidade de resistir à aniquilação cultural, política e econômica – está corretamente na área da afrocentricidade”. O que não significa que seriam africanos apenas aqueles que proclamassem essa pretensa consciência. Dentro de uma realidade diaspórica, onde a subalternização da população negra se transmuta de diferentes formas em distintas realidades sociais, africanos seriam “todos os indivíduos que sustentam o fato de seus ancestrais terem vindo da África para as Américas, para o Caribe e outras partes do mundo durante os últimos quinhentos anos”. Desse modo, segundo Asante, há uma “conexão africana interna, assim como uma conexão externa. Os que vivem hoje no continente constituem na conexão interna; os que vivem fora dele, a conexão externa”⁹³. No que concerne à população branca oriunda do continente africano, população essa que não esteve vinculada “a resistência à opressão, dominação ou hegemonia branca, são, com efeito, *não-africanos*”⁹⁴. O mero fato de ser um residente do continente africano não tornaria ninguém, à priori, africano. A reivindicação identitária dessa nova concepção ontológica de *africano* está diretamente vinculada a realidade subalternizada imposta às comunidades negras dispersas pelo globo por distintos e contínuos processos diaspóricos no decorrer de 5 séculos e que hoje vivem sob o signo existencial da negritude, tal qual definido por Munanga, anteriormente, neste mesmo capítulo.

Retomando aos escritos de Rabaka, é, na resposta aos críticos da *afrocentricidade* e dos primeiros intelectuais negros a esboçarem uma espécie de retomada, ou, melhor dizendo, uma reelaboração conceitual da identidade negra, que recuperamos o percurso de volta ao trecho de Mailer e à crítica definitiva de suas palavras:

O pensamento e as práticas antiafricanos internalizados têm problematizado e perseguido os estudos africanos desde o início. Propiciaram uma espécie de reducionismo intelectual que gira em torno da crença, muitas vezes clandestina, de que os negros dão corda à experiência e à emoção, enquanto os brancos contribuem com a teoria e/ou a filosofia. A internalização desse pensamento se expressou de modo mais notável no trabalho do poeta e teórico da *Négritude* Léopold Sédar Senghor, ao qual devemos a abominável afirmativa de que a razão é a grande contribuição dos europeus à cultura e à civilização, enquanto o ritmo seria a eterna oferta proporcionada pela África. Nas palavras de Senghor: ‘Penso, logo existo’, escreveu Descartes, que era o europeu por excelência. O africano poderia dizer: ‘Sinto, danço o Outro, existo’.⁹⁵

Em meados do século XX, Léopold Senghor, juntamente com o poeta Aime Césaire, fundam o movimento francófono da *Négritude*, em vistas de apresentar, frente à

⁹³ ASANTE, Molefi Kete. *Op. Cit.* In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Op. Cit.*, p. 102.

⁹⁴ ASANTE, Molefi Kete. *Op. Cit.* In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Op. Cit.*, p. 103.

⁹⁵ RABAKA, Reiland. *Op. Cit.* In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Op. Cit.*, p. 133.

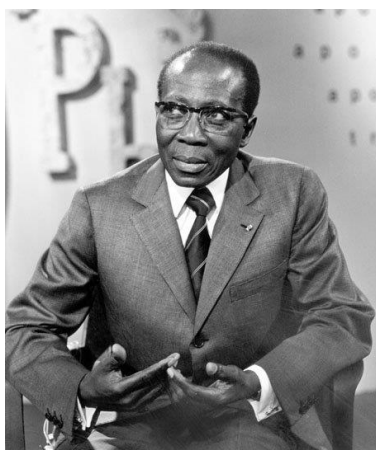
intelectualidade francesa, as virtudes oriundas da identidade negra encarnadas em uma primeira definição conceitual da concepção de *negritude*. Diferentemente da negritude esboçada por Munanga, a negritude de Césaire e Senghor era uma espécie de representatividade virtuosa da população negra por intermédio da expressão, do corpo e da arte. Encarcerando as possibilidades representativas da população negra em corporeidades ambulantes, o negro foi limitado, de uma forma ainda mais contundente, a um espaço completamente diverso do que as representações dos povos de matrizes europeias possuíam. Contudo, ainda que problemática, essa não deixou de ser uma das formas elaborativas de se retomar e reconstruir as bases conceituais e representativas de sua própria identidade, assim como, nos Estados Unidos e na região Caribenha, teríamos com o movimento pan-africanista.

Figura 14 – Aimé Césaire



Fonte: <http://afmagazine.in/home/wp-content/uploads/2013/03/aime-cesaire-presse.jpg>

Figura 15 – Léopold Senghor



Fonte: <https://afrosartorialism.files.wordpress.com/2015/08/leopold-senghor.jpg>

Mailer, em seu ensaio *The White Negro*, retoma os espaços comuns designados a inteligibilidade social das populações negras. Lacrados em seus próprios corpos, constituindo-se em uma massa de impulsos ambulantes, o negro, em sua concepção mais genérica esboçada por Mailer, estaria em um estado de coação social quase que contínuo. Imersos desde antes de um sempre metafórico, quase imemorial, na violência, o negro traria o conhecimento da necessidade de sua própria sobrevivência em suas células, na metáfora mais concreta e fundamental de um corpo, esboçando rompantes de catarses pela arte, música e ritmos: o jazz. No desfecho de seu texto infame, Mailer quase poderia ser acusado de se apropriar dos escritos de Senghor: “Sinto, danço o outro, existo”, disse o idealizador da *négritude*; “I feel this, and now you too”, afirmou Norman Mailer.

Entretanto, a resposta ao jornalista, que saiu da Engenharia da Aeronáutica para ser escritor, não veio dos teóricos afrocentrados da década de 1980: é com James Baldwin que conseguimos nossa réplica progressiva. Criado no bairro negro do Harlem, na cidade de Nova York, James Baldwin, escritor, ensaísta, jornalista e ativista social, tornou-se famoso por seus textos que abordavam abertamente questões sobre o racismo e sexualidade dentro da sociedade estadunidense. Em *The New Lost Generation*, ensaio publicado em 1961, Baldwin nos fala sobre a crise existencial de toda uma geração de estadunidenses que, em meio às possibilidades do exercício de suas liberdades individuais, o desfrute de um bom status social ou mesmo as diferentes escolhas de experimentação de sua própria sexualidade, se perderiam diante de um descrédito generalizado frente a um individualismo voraz, que seria o efeito mais amplo das diferentes formas de desigualdades existentes em nosso próprio meio social.

This is na extremely difficult record to assess. Perhaps it begins for me in 1946, when my best friend took his life. He was a incandescent Negro boy of twenty-four, whose future, it had seemed to all of us, would unfailingly be glorious. He and I were Socialist, as were most of our friends, and we dreamed of this utopia, and worked toward it. (...) Before his death, quarreled very bitterly over this. I had lost my Faith in politics, in right paths, if there were a right path (...). He said that it seemed to him that I had taken the road which ended in fascism, tyranny, and blood. So, I told him, have you. One fine day, you'll realize that people don't want to be better. So you'll have to make them better. And how you think you'll go about it? He said nothing to this. He was sitting opposite me, in a booth, in Greenwich Village diner. What about love, he asked me. His question threw me off guard, and frightened me. With the indescribable authority of twenty-two, I snarled: Love! You'd be better forget about that, my friend. That train has gone. The moment I said that, I regretted it, for I remembered that he was in love: with a Young White girl, also a Socialist, whose family was threatening to have him put in prison. And the week before, a handful of sailors had come across them in the subway and beaten him very badly. (...) You're a Poet, he said, and you don't believe in love. And he put his head down on the table and began to cry. (...) A very short

time after this, his body was found in the Houston River. He had Jumped from the George Washington Bridge.⁹⁶

Jovem, negro e intelectual, autoproclamado um socialista, namorava uma mulher branca e, exatamente por isso, estava em vias de ser preso por conta das ações legais movidas pela família de sua esposa. Devido ao seu relacionamento, havia sido espancado em uma estação do metrô nova-yorkino. Seu amigo optou pelo suicídio. Era, por meio de textos e relatos dessa natureza que Baldwin tecia suas críticas não apenas ao contexto social estadunidense em que cresceu, como também aos mais diversos representantes intelectuais desse mesmo meio. Mailer publicou *The White Negro* em 1957, mas foi apenas em 1961, em um ensaio intitulado *The Black Boy Looks at the White Boy*, que Baldwin respondeu ao escrito de seu ex-amigo:

But why should it be necessary to borrow the Depression language of deprived Negroes, which eventually evolved into jive and bop talk, in order to justify such a grim system of delusions? Why malign the sorely menaced sexuality of Negroes in order to justify the white man's own sexual panic?⁹⁷

James Baldwin criticava a correlação feita e defendida por Mailer dos substratos mais dissidentes da comunidade branca, encarnadas em sua juventude rebelde, com toda uma generalização perigosa estabelecida à população negra, e, em especial, ao homem negro, reduzindo-o a um conjunto de impulsos instintivos e corruptores. No entanto, sua dissidência com Norman Mailer possuía raízes anteriores, em outros escritos. Em 1959, Mailer publica um ensaio intitulado *Advertisements for Myself*, onde atacou inúmeros escritores e figuras literárias em proeminência. Sobre Baldwin, nesse ensaio, ele escreveu:

James Baldwin is too charming a writer to be major [...] even the best of his paragraphs are sprayed with perfume. Baldwin seems incapable of saying 'F— you' to the reader [...] one itches at times to take a hammer to his detachment, smash the perfumed dome of his ego, and reduce him to what must be one of the most tortured and magical nerves of our time. If he ever climbs the mountain, and really tells it, we will have a testament, and not a noble toilet water. Until then he is doomed to be minor.⁹⁸

⁹⁶ BALDWIN, James. The new lost generation. In: BALDWIN, James. **Collected Essays**. The Library of America. New York, 1998, p 659 e 660.

⁹⁷ CLAIR, Matthew. **A Very Complex Thing**: The battleground between James Baldwin and Norman Mailer. Disponível em: http://scholar.harvard.edu/files/matthewclair/files/the_battleground_between_james_baldwin_and_norman_mailer.pdf

⁹⁸ Idem.

“James Baldwin era muito *charmoso* para ser um escritor de relevância, (...) mesmo o melhor de seus parágrafos vinha pulverizado com *perfume*”. Norman Mailer atacava, de uma forma sutil, Baldwin por meio de metáforas ácidas contra sua sexualidade. Além de suas atividades em prol das denúncias sistemáticas ao racismo estadunidense, Baldwin foi também um militante pela causa gay. Receoso por saber que não conseguira o reconhecimento social através de sua identidade de gênero e que seria relegado ao espaço de “apenas mais um escritor negro”, Baldwin deixou, posteriormente, os Estados Unidos para se erradicar em Paris⁹⁹.

Contudo, em 1962, ambos estiveram envolvidos na cobertura da luta entre Patterson e Liston. Sendo um ex-presidiário, Sonny Liston não foi bem quisto pelo público: negro, analfabeto e com relações duvidosas com integrantes da máfia, foram os dados biográficos necessários para se construir uma narrativa pejorativa e desacreditada em oposição à figura de Floyd Patterson, um jovem negro pobre, saído dos reformatórios para uma medalha olímpica, em 1952. Patterson conquistou o título dos pesos pesados, em 1956 e, em 1960, reconquistou o cinturão, tornando-se o primeiro Bicampeão Mundial da história do boxe moderno¹⁰⁰.

Nessa disputa narrativa, Mailer escreveu pouco antes do combate sobre ambos os lutadores:

[Patterson] era o liberal dos liberais. O pior que se poderia dizer à respeito de Patterson é que ele fala com o mesmo tom ruminante bovino de outros liberais. Imaginem o que acontece a um homem com os reflexos de Patterson quando o cérebro começa a depender dos sons de ‘introspectivo’, ‘obrigação’, ‘responsabilidade’, ‘inspiração’, ‘incubência’, ‘frustrado’, ‘reclusão’ – dá pra escolher mais uma dúzia, no livro dele. Fazem parte seu orgulho; ele é um garoto dos cortiços de Bedford-Stuyvesant que adquiriu essas palavras como se fossem ações, títulos e propriedades rentáveis. *Não há ninguém para lhe dizer que seria melhor ficar com a psicologia das ruas do que cultivar o desejo contraditório de ser um grande boxeador e um indivíduo íntegro, saudável, maduro, autônomo, sociável, integrado. Que gentileza rota resultou do empenho de Patterson.* Contudo, a razão mais profunda para os negros de Chicago preferirem Patterson é que eles não queriam mais assumir a lógica do mundo de Liston. O negro viveu na violência, cresceu na violência, e mesmo assim desenvolveu uma visão de mundo que lhe deu vida. Mas o custo foi excepcional para o homem comum. A maioria é forçada a viver envergonhada. A exigência de coragem talvez tenha sido exorbitante. Agora, conforme o negro começa a entrar no mundo do homem branco, ele quer a lógica do mundo branco: aposentadoria, higiene mental, jargão sociológico, comitês que resolvam os males do peito. Cansou-se da lógica das putas e dos gigolôs, não quer mais saber de sabedoria popular, malandragem, resolver no grito, ou procurar o amor verdadeiro nos olhos de aço de todas as prostitutas e cafetinas da cidade. O negro queria Patterson, que era a prova de que um homem poderia

⁹⁹ BALDWIN, James. *Op. Cit.* In: BALDWIN, James. *Op. Cit.*

¹⁰⁰ **Champions: Floyd Patterson.** Documentário. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=zSffsqDnOxs>

ser bem sucedido e simultaneamente estar seguro. Se liston ganhasse, o velho tormento recomeçaria. Um homem poderia ser bem sucedido ou estar em segurança. Não tinha direito às duas coisas. Se Liston tinha uma saga, o negro comum não queria nada dela.¹⁰¹

Introspecção e insegurança, frustração e obrigação. Comparado a um ruminante passivo de suas próprias circunstâncias, Patterson, para Mailer, era a própria contradição: um homem que vivia de uma violência instruída e tecnicamente condicionada, se mostrava como a opção mais representativa de integridade. Liston, por outro lado, ocupava uma outra face: era o negro que não tinha dado certo, e, contraditoriamente, aquele que se encaixava no perfil ideal de Mailer para o que deveria ser um boxeador – a personificação da psicologia e lógica “das ruas”. Como boxeador, Liston preenchia melhor o requisito do que se podia ser esperado; como figura pública, Patterson era a imagem almejada. Baldwin relatou, anos depois, o conflito em que se pusera diante da situação. Norman Mailer poderia desfilar, com uma desenvoltura singular no transcorrer de cada um de seus textos, sem maiores receios quanto aos efeitos de sua narrativa. O mesmo não se dava com James Baldwin:

Eu me senti terrivelmente dividido como muitos negros se sentem hoje. (...) Uma vez que estamos todos tentando decidir, de um modo ou de outro, qual atitude, em nosso terrível dilema americano, é a mais eficaz: a doçura disciplinada de Floyd ou a intransigência assumida de Liston.¹⁰²

Com o passar dos anos, mesmo depois de décadas da disputa Patterson-Liston, as representações construídas sobre Sonny Liston ainda giravam em torno das capas metafóricas da corpulência truculenta que tão insistentemente atribuíram ao, então, desafiante do título. Mesmo os boxeadores que um dia preencheram as colocações mais altas dos ranks competitivos, desafiantes e antigos campeões, faziam eco a essas mesmas imagens. George Foreman, também um bicampeão mundial dos pesos pesados e antigo parceiro de treino de Sonny Liston, falou que ele “nasceu para ser um lutador grande e brutal. Nós tivemos grandes lutas nos treinamentos. Era o único que aguentava lutar comigo. Ninguém mais.”¹⁰³. Joe Frazier, outro campeão mundial dos pesos pesados, explicou que: “Liston batia forte. Estive na prisão por um tempo. Quando eu estava na prisão a única coisa que eu podia fazer era lutar e me manter em forma.”¹⁰⁴ Como uma das via mais seguras para evitar ir para a prisão ou, em determinadas circunstâncias, sair

¹⁰¹ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 42.

¹⁰² REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 41.

¹⁰³ **Facing Ali**. Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009.

¹⁰⁴ Idem.

dela, o pugilismo se transfigurou enquanto um dos meios para o homem negro mudar seu status perante à sociedade, mas não necessariamente significava a mudança imediata de sua representação dentro de um imaginário social. Patterson, a representação por excelência de um ideal negro almejado, tinha o apoio do público; Liston, talvez, preenchesse melhor o perfil do que o senso comum esperava de um boxeador. Patterson venceu a disputa simbólica; Liston, venceu nos ringues. Duas vezes.

Figura 16 – Nocaute de Liston sobre Patterson, em sua luta em 1962.



Fonte: http://www.boxing.com/sonny_liston_vs_floyd_patterson.html

3.4 A singularidade de Ali

De todos os recortes biográficos realizados sobre a figura de Muhammad Ali, talvez um dos mais intrigantes tenha sido o livro, já tão recorrentemente citado ao longo deste texto, de David Remnick, *O rei do mundo: Muhammad Ali e a ascensão de um herói americano*. Ao contrário de Felix Dennis e Don Ateo, que recaíram no modelo tão contundentemente criticado por Bourdieu do relato de uma “história de vida” em sua biografia de Ali, também presente no transcorrer desta mesma narrativa, Remnick nos apresenta uma proposta biográfica diferente. Eis o porquê de, na primeira menção direta de seu texto, no início do tópico 3.3, o adjetivo *singular* está em destaque: a proposta de Remnick nunca foi a de um relato clássico de acontecimentos notórios, públicos ou famosos dos trajetos biográficos das figuras biografadas. Ao invés disso, seu texto se apresenta, desde o início, enquanto defensor de uma tese: a singularidade de Ali. No entanto, em que consistia essa singularidade?

Para David Remnick, Ali construiu a diferenciação de sua figura, enquanto ativista e boxeador, não pelos fatos mais marcantes de sua carreira atlética ou pelos conflitos mais contundentes dentro dos acontecimentos políticos expressivos de seu tempo. Sua distinção se deu, principalmente, pela maneira como se inseriu, na condição de pugilista, dentro das representações atribuídas ao homem negro no imaginário social estadunidense. Ali não possuía os mesmos precedentes biográficos de tantos outros boxeadores negros: nunca havia sido preso, sem antecedentes criminais e, apesar de uma formação escolar inconclusa, frequentou a escola por um período mais prolongado que muitos de sua geração. Por outro lado, ele também não se adequava no perfil imputado à Patterson: atrevido, espontâneo, performático e debochado, com suas habilidades retóricas fora dos ringues e seu estilo pouco convencional de luta dentro deles, ele construiu um novo espaço representativo não apenas como lutador, mas também como homem negro em seu próprio meio social. Muhammad Ali não foi nem o negro bom, e nem o negro mal: ele se configurou na quebra da bipolarização representativa da masculinidade negra dos anos de 1960, muito embora, em diversas ocasiões posteriores, sua figura transitasse ambigualmente entre ambas representações.

Após nocautear Floyd Patterson pela segunda vez, em 1963, na revanche dada ao ex-campeão, Sonny Liston se consagrou, no discurso dos jornalistas esportivos, como um rei dificilmente passível de ser destronado de sua nova coroa. Bert Sugar, escritor e historiador esportivo norte americano, disse: “Liston: a palavra ligada a ele naquele tempo era ‘incrível!’”¹⁰⁵. Avançando em sua carreira atlética, derrotando um oponente após o outro, depois de Patterson, Ali, então com seu nome de batismo Cassius Clay, foi o próximo nome cotado como desafiante ao título dos pesos pesados. Entretanto, ele não se apresentou como um dos desafiantes corriqueiros ao título: na verdade, o então jovem Clay fez suas próprias apresentações:

Repórter: Você pegaria ele antes da luta?

Ali: Eu bateria nele como se fosse seu pai!

Repórter: Eu vi Sonny Liston alguns dias atrás.

Ali: Ele não é feio? Eu sou jovem, bonito, rápido e impossível de ser vencido!¹⁰⁶

¹⁰⁵ **Muhammad Ali: aos olhos do mundo.** Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

¹⁰⁶ **When we were kings.** Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996.

Figura 17 – Repórter: "Eu vi Sonny Liston alguns dias atrás". Ali: "Ele não é feio?"



Fonte: Muhammad Ali: aos olhos do mundo. Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

Desconcertado, o repórter tentava conduzir da melhor maneira que podia a entrevista. Provocativo, com declarações jocosas e insultos constantes, Ali se construía como uma figura completamente distinta em seu meio. Contudo, essa teatralização promocional não foi originada no jovem garoto de Louisville. Foi, em uma entrevista para um programa de rádio, que Muhammad Ali conheceu seu breve mentor performático:

Gorgeous George (...) foi o primeiro lutador da era televisiva a explorar as possibilidades do narcisismo teatral e da identidade sexual ambígua – era um Liberace de malha. Usava cabelo loiro comprido e entrava no ringue com bobes. No corner, tirava os bobes e um dos segundos escovava os cabelos dourados que caíam pelos ombros. Vestia roupão de lamê prateado e pintava as unhas. (...) ‘Vou mata-lo!’, Georges proclamou. ‘Vou arrancar um braço! Se aquele panaca bater em mim, juro que atravesso o ringue de quatro e corto o cabelo! Mas não tem perigo de acontecer uma coisa dessas, pois sou o maior lutador do mundo!’. Gorgeous George já tinha 46 anos – fazia aquele papel havia muitos anos –, mas Clay ficou impressionado, e mais ainda quando o viu se apresentando. Todos os lugares do ginásio estavam ocupados e praticamente todos os fãs gritavam, exigindo o escalpo dourado de George. O importante era o ginásio lotado. ‘Muita gente pagará para ver alguém calar a sua boca’, ele disse a Clay no vestiário, depois do programa. ‘Por isso, continue se gabando, não pare de contar vantagem, procure sempre chocar as pessoas’¹⁰⁷.

¹⁰⁷ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 146 e 147.

Figura 18 – Gorgeous George



Fonte: https://cdn0.vox-cdn.com/thumbor/JGpAUG-SIyf6sEmcttmevRTOwcI=/0x132:955x769/1310x873/cdn0.vox-cdn.com/uploads/chorus_image/image/34737905/1250280500-gorgeous_george_cropped.0.jpg

E Ali, no decorrer de toda sua carreira, seguiu à risca o conselho de George. Anos depois, declarou: “onde você acha que eu estaria, na semana que vem, se não soubesse gritar e uivar e fazer com que o público me notasse? (...) seria pobre, estaria na minha cidade lavando janelas, operando elevador, dizendo ‘Sim Senhor’ e ‘Não Senhor’, sabendo qual era o meu lugar”¹⁰⁸. No entanto, Ali não foi performático apenas em seus rompantes extra ringues. Com seu estilo peculiar de lutar, com a guarda baixa, socos repentinos, reflexos apurados e movimentando-se na ponta dos pés – deslocando o peso de seu corpo em passadas rápidas e ritmadas – recebeu, na medida em que se fez como uma figura pública cada vez mais notória, a alcunha de “bailarino”. Nas palavras de Sir Henry Cooper, “você tinha um rapaz de 1,93 m, [peso pesado], que se movia como um peso médio, e quem tivesse pés e mãos rápidas como ele tinha era um bom pugilista”¹⁰⁹.

O ápice de sua performance veio com aquilo que se tornou sua marca registrada ao longo de cada uma de suas declarações excêntricas e exaltadas e que, pelo menos nesse aspecto, foi, talvez, uma originalidade sua de fato: seus poemas. Questionado como seriam suas táticas ou qual seria a estratégia tomada frente a cada um de seus combates, por anos, Ali repetiu, faceiro, o mesmo poema, como um jargão ou slogan de si mesmo: “O que vou fazer? É simples: vou voar como uma borboleta e picar como uma abelha: suas mãos não podem bater no que os olhos não podem ver”, por vezes,

¹⁰⁸ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 153.

¹⁰⁹ **Facing Ali**. Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009.

completando sua poesia provocativa com os versos “agora você me vê, agora não me vê mais, se pensa que me pegou, não conseguirá jamais!”¹¹⁰.

Em 1857, atuando na tradução francesa da famosa coletânea de contos do escritor norte americano Edgar Allan Poe, *Histórias Extraordinárias*, Charles Baudelaire escreveu, em sua introdução elogiosa àquele que se consagrou como uma das personas mais importantes do cenário literário oitocentista estadunidense, reflexões ligeiras, porém precisas sobre o que ele consideraria ser a natureza da poesia:

No entanto, há outra heresia, que graças ao fingimento, ao peso e à baixesa dos espíritos, é muito mais temível e apresenta maiores possibilidades de duração, um erro que tem vida mais resistente, falo da heresia do ensino, a qual compreende como corolários inevitáveis as heresias da paixão, da verdade e da moral. Uma multidão imagina que o objetivo da poesia seja um ensino qualquer, que ela deva ora fortalecer a consciência, ora aperfeiçoar a moral, ora, por fim, demonstrar, seja lá o que for de útil. (...) A poesia, por mais que se queira descer a si mesmo, interrogar a própria alma, evocar as lembranças do entusiasmo, não tem outro objetivo a não ser ela mesma; não pode ser outro e nenhum poema será tão grande, tão nobre, tão digno do nome de poema quanto aquele que houver sido escrito unicamente pelo prazer de escrever um poema.¹¹¹

O esforço de Baudelaire consistiu em distinguir o que para ele seria a natureza dos poemas e a natureza dos contos: eram nos contos que residiam a tarefa do ensino e da informação dentro da estrutura mais geral dos escritos de Poe. O formato fictício por excelência que guardava em seu âmago seu compromisso primeiro com a verdade, emcapuzada pelas vestes ambíguas da moral, da qual era servo, para, no fim de sua trama inventada, revelar a lição preciosa ao leitor paciente. No entanto, *Histórias Extraordinárias* foi uma coletânea editada um sem número de vezes, onde, a cada edição, contos novos eram adicionados ou removidos de acordo com a variedade dos caprichos editoriais. Em uma dessas edições, temos um conto caricatural, porém argutamente elaborado de Edgar Allan Poe, intitulado *Nunca aposte sua cabeça com o Diabo*, no qual Poe respondeu vorazmente às críticas que recebeu pelo ausência de um teor moral mais explícito e significativo em seus contos:

Toda obra de ficção deveria ter uma moral; e o que vem mais a propósito, os críticos já descobriram que toda ficção a tem: Filipe Melanchton escreveu, há algum tempo, um comentário sobre a batraquiomiomaquia e provou que o objetivo do poeta era suscitar o desgosto pela sedição. Pierre la Seine, dando um passo mais adiante, mostra que a intensão era recomendar aos jovens a temperança no comer e no beber. (...) Em resumo, ficou demonstrado que nenhum homem pode sentar-se a escrever, sem uma profundíssima intensão.

¹¹⁰ **When we were kings**. Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996.

¹¹¹ POE, Edgar Allan. **Contos de imaginação e mistério**. Prefácio de Charles Baudelaire; tradução de Cassio de Arantes Leite. São Paulo: Tordesilhas, 2012, p. 20.

Dessa forma, poupa-se, em geral, muita perturbação aos autores. Um romancista, por exemplo, não precisa ter cuidado com a sua moral. Ela está ali, isto é, está em alguma parte, e a moral e os críticos podem tomar conta de si mesmos. Chegado a um tempo próprio, tudo que o cavalheiro tencionava e tudo que ele não tencionava, será trazido à luz no *Dial* ou no *Down Easter**, juntamente com tudo que ele devia ter tencionado e o resto que ele claramente pretendia tencionar: de modo que tudo dará certo no fim. Não há razão, por consequência, para o ataque contra mim lançado por certos ignorantes por eu nunca ter escrito um conto moral, ou, em termos precisos, um conto com uma moral. Não são eles os críticos predestinados a me pôr em cena, ou a desenvolver a minha moral. Este é o segredo. (...) Entrementes, a fim de protelar a execução, a fim de mitigar as acusações contra mim, ofereço a triste história, uma história sobre cuja evidente moral não poderá haver discussão alguma, desde que aquele que a procure possa lê-la nas letras garrafais que formam o título do conto. Eu merecia aplausos por esse arranjo bem mais inteligente que o de La Fontaine e de outros que transferem o conceito até o último instante e assim o levam disfarçadamente até o cansativo fim de suas fábulas.¹¹²

Não se pode afirmar, com aquela contundência desejada, que Baudelaire tenha lido e traduzido esse conto na edição francesa das *Histórias Extraordinárias* de Poe. É significativo, porém, que sua introdução elogiosa aos contos de imaginação e mistério do escritor norte-americano tenha ido ao encontro alicersante da réplica que o próprio Poe fazia aos seus críticos em um de seus próprios contos.

Escapando das disputas entre críticos e escritores, nos voltamos, mais uma vez, para o texto e as definições de Baudelaire. Todo o empreendimento de sua diferenciação conceitual entre conto e poesia, a que finalidades atendiam e para que se mostravam úteis, resultou, por fim, apenas na construção representativa não apenas da obra de Poe, mas também da figura do próprio escritor enquanto um sujeito complexo que transitava habilmente entre os domínios da didática pedagógica dos contos e da apreciação artística do si e por si na fronteira singular dos poemas. Concluindo assim sua elaboração conceitual sobre a poesia, Baudelaire afirmou:

Assim, o princípio da poesia é estrita e simplesmente a aspiração humana a uma beleza superior, e a manifestação de tal princípio está em um entusiasmo da alma – entusiasmo completamente independente da paixão, que é a embriaguez do coração; e da verdade, o pasto da razão.¹¹³

O contemplativo do si: o elaborativo artístico e despretencioso do eu. Tudo, para Baudelaire, no que concernia aos poemas, encerrava-se no domínio do si mesmo. Eis, aí, a utilidade por excelência dos versos. Entretanto, se para um erudito francês do

¹¹² POE, Edgar Allan. **Histórias Extraordinárias**. Tradução de Breno Silveira e outros. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 247 e 248.

¹¹³ POE, Edgar Allan. **Contos de imaginação e mistério**. Prefácio de Charles Baudelaire; tradução de Cassio de Arantes Leite. São Paulo: Tordesilhas, 2012, p. 21

* Periódicos estadunidenses do século XIX.

século XIX a poesia não carregava em si um pretexto objetivo de utilidade, seria na insolência performática de um pugilista distoante dos de sua classe, nos Estados Unidos da segunda metade do século XX, que a poesia encontraria uma utilidade, se não política, ao menos psicológica no jogo competitivo do pugilismo.

Muhammad Ali se construiu enquanto notório dentro dos ringues não apenas por seu estilo pouco ortodoxo de combate, mas também pela sagacidade com que envolvia a imprensa e seus adversários em seu próprio jogo psicológico, fora deles. Chris Eubank, Ex-Campeão Mundial dos Pesos Médios, pela World Boxing Organization, explicou esse traço da singularidade de Ali: “se você conseguir fazer o que eles não esperam, eles pensarão em você e não no que deveriam estar fazendo. Se você conseguir distraí-los talvez consiga vencê-los. E, naturalmente, Muhammad Ali tinha essa vantagem psicológica”¹¹⁴.

Foi no auge dessa construção de si, de seu personagem público no jogo do boxear, que Ali elaborou um de seus poemas mais famosos e que ajudou o encarceramento de Liston em seu jogo psicológico:

Clay sai para enfrentar Liston,
E Liston bate em retirada.
Se ele recuar mais um pouco,
Vai acabar na arquibancada.
Clay gira e solta a esquerda,
Clay gira e solta a direita,
Vejam como o jovem Cassius
Exige uma luta bem feita!
Liston só faz recuar,
Mas não pode se esconder
Dos golpes de Clay para sempre:
Ele bate pra valer!
Clay gira e solta a direita:
Como é lindo ele pulando!
O soco despacha o urso,
Para fora do ringue voando.
Liston segue sua rota
E o árbitro franze a testa,
Pois só pode abrir a contagem
Se Liston voltar para a lona.
E Liston some de vista
A multidão ensandece,
Mas a estação de radar
Já o encontrou, me parece,
Perdido no meio do Atlântico.
Não podia imaginar
Que na verdade veria,
Um satélite decolar

¹¹⁴ **Muhammad Ali: aos olhos do mundo.** Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

Quem veio ver essa luta.
 Ninguém sonhava ao pagar
 Que o tal eclipse do Sonny
 Iria hoje testemunhar!
 Eu sou o maior!¹¹⁵

Patterson derrotou Liston na disputa representativa. Liston, consagrado pela vitória dupla em cima de Patterson, a primeira em 1962 e a segunda na revanche do ex-campeão em 1963, se firmava em outras bases representativas: a do homem negro truculento, do pugilista em essência e por excelência, a personificação do senso comum atribuído aos lutadores e homens negros, encarnado principalmente nas colocações de Norman Mailer. Contudo, Ali quebrou o ciclo vicioso de uma disputa imagética bipolarizada para se inserir como uma opção totalmente nova e não necessariamente bem quista pelo público em geral. Com seu personagem excêntrico fora dos ringues e seu estilo pouco ortodoxo dentro da arena, baseado em uma movimentação constante e reflexos apurados, Ali levou a melhor e derrotou Liston em 25 de fevereiro de 1964, quebrando não apenas as expectativas gerais de um público antipático à sua figura, como também instituindo um novo recorde mundial: ele foi o Campeão Mundial dos Pesos Pesados mais novo, até então, a conquistar um título, com 22 anos¹¹⁶. Naquele instante, começou não apenas o desenrolar das tramas de sua carreira, tão exaustivamente relatadas em suas biografias, como também iniciou-se um marco na elaboração do personagem de sua figura pública.

Na entrevista pós-combate, em uma de suas declarações mais famosas e intensamente reproduzidas em filmes, documentários e biografias, Muhammad Ali, no exultar misto da fusão do extrovertimento de sua personalidade com o personagem de sua figura pública, ao lado do ex-campeão mundial Joe Louis, deixou registrado um dos diálogos mais sintomáticos já gravados de sua carreira:

Jornalista: venha aqui campeão.
 Muhammad Ali: Sou o melhor de todos! Eu derrotei Sonny Liston, não tenho uma marca no meu rosto e acabei de completar 22 anos. Eu tenho que ser o melhor! Eu falei para todo mundo, eu falo com Deus todos os dias, se Deus está comigo ninguém pode estar contra mim. Eu choqueei o mundo! Eu conheço Deus, conheço o verdadeiro Deus.
 Jornalista: Cassius, espere um segundo.
 Muhammad Ali: Eu sou o rei do mundo!
 Jornalista: espere, espere, espere...

¹¹⁵ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 177 e 178; **Muhammad Ali: aos olhos do mundo**. Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

¹¹⁶ Tal recorde foi quebrado 22 anos depois, quando Mike Tyson conquistou o título dos pesos pesados pela primeira vez, em 22 de novembro de 1986.

Muhammad Ali: Eu sou o mais bonito de todos!
 Jornalista: Calma, você não é tão bonito assim...
 Muhammad Ali: Eu sou mal! Eu choquei o mundo, eu choquei todo mundo!¹¹⁷

Figura 19 – Entrevista após combate Muhammad Ali contra Sonny Liston em 1964.



Fonte: REMNICK, David. Op. Cit., p. 177 e 178; Muhammad Ali: aos olhos do mundo. Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

Muhammad Ali entrou para a história do boxe mundial superando a marcação de Floyd Patterson, que foi o primeiro boxeador da categoria dos pesos pesados a conquistar o título duas vezes: o primeiro bicampeão mundial. Ali foi o primeiro Tricampeão. Contudo, o recorde que poucos imputaram ao jovem insolente de Louisville foi lembrado, anos depois, pelo jornalista George Plimpton:

Eu escutei ele uma vez falando na graduação de uma classe de Harvard. Deu um discurso extraordinário... você sabe... ele era disléxico. Ele olhava para o papel e dizia ‘o que essa palavra significa? E eu dizia ‘apendicite’. Então ele dizia ‘como você arranja uma palavra como apendicite? É muito grande!’. Ele estava realizando uma leitura, no dia da graduação com 1000, 2000 graduandos de Harvard. E ele tinha pequenos cartões na frente dele. Ele deu um discurso maravilhoso sobre ele não ter tido esta oportunidade, mas eles tiveram e deveriam usar isso para fazer o mundo um lugar melhor. Foi comovente, com um grande sentimento de apreciação no final. Depois alguém gritou, ‘nos dê um poema!’’, e todo mundo ficou quieto. O menor poema na língua inglesa, de acordo com a citação de Bartlett, é chamado ‘na antiguidade dos micróbios’,

¹¹⁷ **Muhammad Ali: aos olhos do mundo.** Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português; **Facing Ali.** Documentário. Produzido por Derrik Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009.

o poema é ‘Adam tem eles’ (Adam had’em). Muito curto. Mas o poema de Muhammad Ali era “Eu, nós”. (Me, we). Duas palavras. Eu escrevi para a cotação de Bartlett e disse ‘olhe, este é menor’. Isto encerra algo maior do que o próprio poema em si: ‘Eu, nós’.¹¹⁸

Na expressividade de duas palavras, um homem com uma educação formal muito aquém de seu público alvo discursava novamente para jovens universitários. E com duas palavras, Ali encerrou, talvez, toda uma construção representativa entre ele e seu público: “Eu, nós”. Vimos até aqui, como Ali se inseriu dentro de uma disputa representativa maior do que o próprio sujeito. Como ele atuaria nela? Entre ambos os pronomes, ainda nos resta a transição de sua fama depreciativa ao seu impacto posterior como uma figura política e social de destaque que iria além das fronteiras esportivas.

4 EM MEMÓRIA...

“Eu devo ser o maior de todos – disse Ali à imprensa, falando por sobre as cordas do ringue enquanto Lyle era arrastado para seu corner – Serei imortal também?”¹¹⁹

Em 1964, o então jovem Cassius Clay derrotou Sonny Liston nos ringues e se consagrou não apenas como o novo campeão mundial dos pesos pesados, mas também como o campeão mais jovem, até aquele momento, a conquistar esse título, aos 22 anos de idade. Sua singularidade consistia não apenas na forma como subvertia a lógica interna do “jogo”, maneira pela qual o escritor Jack London se referia à prática esportiva do boxe, mas como ele viria a utilizar essa mesma prática esportiva enquanto um catalisador das questões políticas e sociais que entravam em combustão à sua volta.

Aqui, neste ponto, faremos uma pausa singela ao que seria a continuidade da narrativa esboçada desde o capítulo anterior para entrarmos em um ponto importante que se mescla com a história do próprio Ali: seus *artefatos de memória* e, posteriormente, a própria identidade negra. É, novamente, ao texto de Bill Nichols que recorreremos para se compreender essa questão.

¹¹⁸ **When we were kings**. Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996.

¹¹⁹ DENNIS, Felix; ATYEO, Don. *Op. Cit.*, p. 121.

4.1 Os artefatos de memória

Até o momento presente deste texto, os documentários têm sido utilizados como recursos onde recorre-se ao discurso direto das personagens para dar não apenas sentido à narrativa aqui construída, mas para gerar efeitos bem específicos nos dizeres e saberes sobre pessoas e eventos que, neste espaço, têm sido relatados. Uma busca pela verossimilhança, a geração de um efeito de realidade que, ao longo de páginas e parágrafos, atendem a uma finalidade específica ao término de cada tópico e ao findar de cada capítulo. Essa finalidade? É a minha finalidade, a que eu busco *impor, construir, elaborar, convencer* ou *mostrar*. Cada um desses verbos é válido na explicação do efeito retórico de minha narrativa, porém cada um sustenta um significado distinto, pois representam um ponto de partida reflexivo completamente adverso um do outro. Impor, construir, elaborar, convencer ou mostrar. Se pudéssemos elencar um significado comum que esses verbos expressam, talvez, o mais acertado dentre eles seria: minha escrita, ou melhor, escrita alguma vem embebida junto ao licor da inocência. Toda escrita, histórica ou narrativa, como bem destacou Edgar Allan Poe em seu conto *Nunca aposte sua cabeça com o diabo*, carrega, em si, a moral de seu autor. Moral, finalidade, objetivo, a defesa de uma tese, o sustentáculo de uma afirmativa última encapuzada nas vestes retóricas de efeitos argumentativos. Ilusões, mas ilusões geradoras de práticas e realidades.

Assim como este mesmo texto vem imerso nessa condição sutil de efeitos, defesas e intenções, os documentários, dos quais são feitos usos por aqui, trazem consigo seus próprios jogos de interesses. Bill Nichols, no que concerne à estrutura institucional dos documentários, nos fala que “pode parecer circular [parecer evidente], mas uma maneira de definir documentário é dizer que eles ‘são aquilo que fazem as organizações e instituições que os produzem’”¹²⁰. Cada agência financiadora, roteirista ou diretor, constrói, ao longo do exercício de sua função, as narrativas dos documentários a partir de propósitos estabelecidos anteriormente ou por objetivos retóricos específicos que suas tramas devem atingir ou elaborar. Dito de outra forma, “uma estrutura institucional também impõe uma maneira institucional de ver e falar, que funciona como um conjunto de limites, ou convenções, tanto para o cineasta como para o público”¹²¹. Desse modo, é lícito afirmar que cada um dos documentários até então utilizados trazem em si a defesa de um ponto argumentativo em específico, exibindo “um conjunto unido menos por uma

¹²⁰ NICHOLS, Bill. *Op. Cit.*, p. 49.

¹²¹ NICHOLS, Bill. *Op. Cit.*, p. 51.

narrativa organizada em torno de um personagem central do que por uma retórica organizada em torno de uma lógica ou argumento que lhe dá direção”¹²².

Trabalhando a partir de recortes e registros da realidade histórica e social, os documentários também se desenvolveram a partir do uso, apropriação e manipulação de um *passado*. O passado, nas palavras de David Lowenthal, é essa realidade que nos “cerca e nos preenche; cada cenário, cada declaração, cada ação conserva um conteúdo residual de tempos pretéritos”¹²³. A maneira como registramos esse conteúdo e os usos aos quais a ele serão atribuídos nos permite, em muitos casos, entendermos muito mais sobre o presente que se apropria desse passado, do que sobre o passado em si e por si. Assim, “a necessidade de se utilizar e reutilizar o conhecimento da memória, e de esquecer assim como recordar, força-nos a selecionar, destilar, distorcer e transformar o passado, acomodando as lembranças às necessidades do presente”¹²⁴. Cada um dos sujeitos participantes de cada documentário em específico sobre Ali estava, naquele momento, atuando não apenas na construção objetiva de uma narrativa que serve a um fim, mas também *rememorando*, reelaborando e reconstruindo suas próprias representações sobre fatos, pessoas e acontecimentos de seu próprio passado. Dessa forma, esse pretérito rememorado seria “tanto individual quanto coletivo. Mas como forma de consciência, a memória é total e intensamente pessoal; é sempre sentida como ‘algum acontecimento específico que ocorreu comigo’”¹²⁵. A memória, instrumentalização passional do passado, desemboca como um ponto fundamental para a construção de uma identidade: “saber o que fomos confirma o que somos. Nossa continuidade depende inteiramente da memória; recordar experiências passadas nos liga a nossos selves anteriores, por mais diferente que tenhamos nos tornado”¹²⁶. O reagrupamento dos relatos dessas identidades pessoais, nos documentários, nos ajuda a compor uma representação sutil do que seriam essas mesmas identidades em seu âmbito coletivo. Entretanto, tudo, ainda, está submetido aos efeitos que cada película buscou gerar em seu público.

Observa-se que os filmes oriundos de produtoras estadunidenses, como os episódios biográficos da série *Beyond The Glory, Sports Century* e os documentários da *HBO sports*, ressaltam e destacam a excentricidade enérgica da figura pública de Ali, construindo a imagem de um caluniador imoral e, até mesmo, racista, devido a forma que

¹²² NICHOLS, Bill. *Op. Cit.*, p. 56.

¹²³ LOWENTHAL, David. **Como conhecemos o passado**. Projeto História Nº 17 trabalhos da Memória. São Paulo: PUC-SP, 1998, p. 64.

¹²⁴ LOWENTHAL, David. *Op. Cit.*, p. 77.

¹²⁵ LOWENTHAL, David. *Op. Cit.*, p. 78.

¹²⁶ LOWENTHAL, David. *Op. Cit.*, p. 83.

ele usava a condição de sua negritude para afrontar a outros atletas negros. Enquanto, em contrapartida, outras produções se detiveram sobre seus posicionamentos políticos e momentos de ruptura com as normas sociais vigentes de seu tempo. Esses últimos documentários foram construídos, em sua maior parte, por produtoras canadenses – com a exceção da película de Leon Gast – e contribuíram para a construção de uma representatividade heroica de Ali.

Outro ponto que merece destaque é a composição do elenco entrevistado nos documentários. Nota-se que nas películas onde existem a concentração de participantes oriundos de atividades eminentemente acadêmicas, como jornalistas, escritores e sociólogos – que, diga-se de passagem, são, em sua maior parte, um público branco – as falas giram em torno de problematizações depreciativas da figura de Ali, construindo, em algum de seus rivais, o oposto representativo ideal e desejado, como é o caso dos vários documentários biográficos de Joe Frazier¹²⁷, um dos principais rivais de Ali dentro dos ringues, e dos documentários que tratam dos combates travados entre Ali e Frazier ao longo da década de 1970. Nos documentários em que se apresenta um número maior de homens e mulheres negros, a representatividade da figura de Ali, ou seja, a memória evocada nos discursos de cada um dos falantes, reconstrói o pugilista sobre outros aspectos. Bonnie Greer, dramaturga e escritora negra estadunidense, falou no documentário intitulado *Muhammad Ali: aos olhos do mundo*, que

Ele era a personificação do que era ser negro. E aprendemos com ele o que ser negro significa. Ter orgulho da cor de nossa pele, do nosso nariz e boca, do nosso cabelo natural, do modo como falamos, pensamos e da nossa razão de ser. Dessa forma, ele foi maravilhoso para nós.¹²⁸

No mesmo tom e no mesmo documentário, B.B. King, famoso músico e cantor de blues, relatou que “o fato de ter se insurgido conferiu a muitos de nós mais coragem do que tínhamos, deu-nos mais esperanças do que já tínhamos tido, e havia quem receasse por ele por conta disso. Eu era um deles. Receava muito por ele”¹²⁹. Já no documentário *Ali vs Frazier: One Nation Divisible*, o narrador abre a película relatando que a primeira luta entre Muhammad Ali e Joe Frazier, em 1971, “era a cruzada da

¹²⁷ **SPORTSCENTURY: JOE FRAZIER**. Série Documentária. Produção da ESPN. 43 min. USA: 2003; **BEYOND THE GLORY: JOE FRAZIER**. Série Documentária. Produzida pela Asylum Entertainment em associação com Fox Sports Net. 42 min. USA: 2005; **ALI VS FRAZIER I: ONE NATION DIVISIBLE**. Documentário. Produzido por Joseph M. Lavine. 58 min. USA: 2000.

¹²⁸ **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO**. Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

¹²⁹ Idem.

américa patriótica contra a América radical”, sobrepondo à esta fala, a imagem de Frazier no canto do ringue ao final de um treino extenuante, tendo a bandeira dos Estados Unidos ao fundo.

Figura 20 – Imagem de abertura do documentário *One Nation Divisible*



Fonte: **ALI VS FRAZIER I: ONE NATION DIVISIBLE**. Documentário. Produzido por Joseph M. Lavine. 58 min. USA: 2000.

Figura 21 – Frazier na abertura do documentário *One Nation Divisible*



Fonte: **ALI VS FRAZIER I: ONE NATION DIVISIBLE**. Documentário. Produzido por Joseph M. Lavine. 58 min. USA: 2000.

A imagem de abertura do documentário também é emblemática: a bandeira estadunidense figurando na condição da representação do cenário nacional enquanto palco onde se desenrolaria toda a trama, e, em meio a isso, a figura de Frazier golpeando Ali no rosto. *One Nation Divisible* também nos traz, ao término de sua abertura, a imagem de Ali encarando Frazier, com suas caretas habituais, tendo novamente, a bandeira estadunidense ao fundo, agora rasgada, dividindo a face de ambos os boxeadores (e, simbolicamente, o país). O palco agora, de maneira discreta, aparece simbolizado no ringue, onde os lutadores travariam seus confrontos no sentido tanto representativo quanto literal.

Figura 22 – Ali encarando Frazier na abertura do documentário *One Nation Divisible*



Fonte: **ALI VS FRAZIER I: ONE NATION DIVISIBLE**. Documentário. Produzido por Joseph M. Lavine. 58 min. USA: 2000.

Em *When we were kings*, do diretor Leon Gast, ocorre uma construção representativa diferenciada de *One Nation Divisible*: exalta-se a figura de George Foreman, o Campeão Mundial dos Pesos Pesados em 1974, não com a finalidade depreciativa em relação à imagem de Ali, mas sim para que o desfecho da trama apresentada pelo filme corrobore no reforçar simbólico de uma representação positiva de Muhammad enquanto um grande lutador e personalidade pública. Apenas alguém excepcional conseguiria derrotar um campeão igualmente singular. Norman Mailer, em depoimento ao documentário *When we were kings*, lembrou da performance de Foreman nos campos de treinamento antes do combate:

Foreman batendo no saco de pancadas é uma das coisas mais prodigiosas que eu já vi na vida. De todas as pessoas que eu já vi socando um saco de pancadas, incluindo Sonny Liston, nenhuma batia nele como Foreman fazia. E no fim de 15 minutos, golpeando o saco de pancadas, havia um buraco... não um buraco, mas uma imensa depressão, do tamanho de um pequeno melão naquele tremendo saco, e Foreman estava acostumado a usar o saco mais pesado de todos. O mais interessante era que Ali treinaria depois de Foreman, passaria este largo salão onde o treinamento acontecia e ele nunca olhou para Foreman batendo no saco de pancadas. Ele só caminhava reto como se Foreman não existisse.¹³⁰

¹³⁰ Relato do escritor Norman Mailer, disponível em: **WHEN WE WERE KINGS**. Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996.

Figura 23 – Muhammad Ali e George Foreman em 1974.



Fonte: <http://1.bp.blogspot.com/-AfTpoIM1xFs/Vmj2qUNrMEI/AAAAAAAAAFXc/41LBUDQgJi4/s1600/when%2Bwe%2Bwere%2Bkings.jpg>

Howard Cosell, jornalista esportivo que projetou sua carreira pelas inúmeras entrevistas e pela relação midiática que estabeleceu com Muhammad Ali ao longo da carreira do pugilista, relatou na época, sobre o combate contra Foreman, que

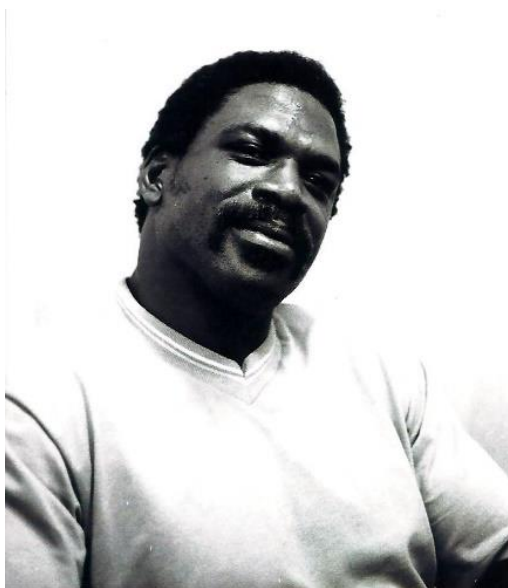
O tempo talvez tenha chegado para dizer adeus a Muhammad Ali porque, honestamente, eu não acho que ele possa vencer George Foreman. Talvez ele possa retirar um milagre, mas contra George Foreman? Tão Forte, tão jovem, tão destemido? Contra George Foreman que acaba com seus oponentes, um depois do outro, em menos de três rounds? É duro para mim imaginar isso... depois dessa luta eu suspeito que Ali irá se aposentar. E com todos os anos, minhas memórias dele serão como o lutador, e como o estranho, o curioso, gregário e engajado e as vezes cruel e as vezes homem de família que ele é.¹³¹

Contudo, em nenhuma das películas trabalhadas, o elenco negro de entrevistados foi numericamente mais expressivo que o branco, com a exceção de *When we were kings* e *Facing Ali*. Sobre esta última produção, ela é a que, dentre todas, apresenta-se com a construção narrativa mais intrigante: seus narradores são todos boxeadores que enfrentaram Ali em algum momento de sua carreira. Os discursos e memórias evocadas sobre ele variam entre o desdém depreciativo e a admiração representativa. Ron Lyle, que o enfrentara próximo do final de sua carreira relatou: “cada um de nós derramou sangue nesse ringue, mas quando Ali entrou nesse jogo, ele elevou o boxe a outro nível, superando a todos! (...) Ele significa muito para os negros, para a comunidade negra. E ele significa muito para nossa comunidade, até hoje.” Leon Spinks, um dos últimos adversários de Ali, declarou: “o metido do sul... Ali era meu ídolo! Ali era um herói para todos os jovens! ”. Já Joe Frazier relembrou Muhammad com um tom

¹³¹ **WHEN WE WERE KINGS**. Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996.

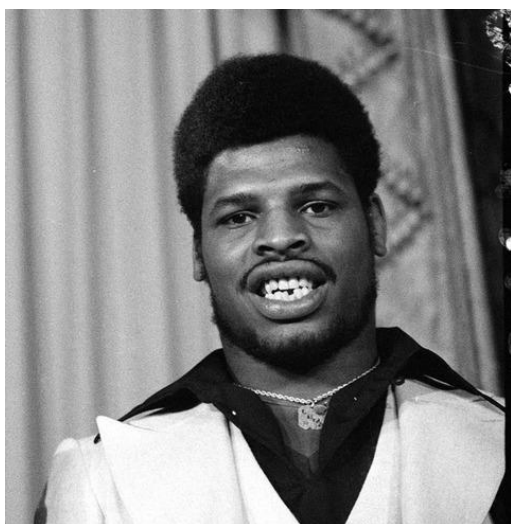
de deboche: “ele dizia que era o melhor, e eu dizia ‘um dia desses farei com que ele se cale’”¹³².

Figura 24 – Ron Lyle



Fonte:<http://3.bp.blogspot.com/-0ZvUFnmd4zQ/Tj114C7sGDI/AAAAAAAAAfI/N-Ssp3Ie7qE/s1600/001+%252836%2529.jpg>

Figura 25 – Leon Spinks



Fonte:<https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/ae/4c/45/ae4c4560b927108cde5d4edbf807bb94.jpg>

¹³² **FACING ALI**. Documentário. Produzido por Derrik Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009, grifo do autor.

Figura 26 – Joe Frazier



Fonte: <https://s-media-cache-ak0.pinimg.com/originals/9d/d7/36/9dd7360e47ac3c5b52da068e1509951e.jpg>

Os discursos dos 10 boxeadores de *Facing Ali* variam de uma forma não muito plural, mas diferenciam-se de uma maneira suficientemente notável para gerar o pretense efeito de um falso debate e de uma forçosa divergência de opiniões. No entanto, ao final da película, uma espécie de consenso parece abrandar os ânimos de todas as lembranças, e a imagem elogiosa de Ali é construída ao término da narrativa.

Levar em conta os sujeitos que compõe a trama dos documentários, os elementos imagéticos que apresentam e constroem os discursos e mesmo o lugar em que as falas são localizadas na narrativa interna dos filmes se configura como ponto crucial para a construção de uma crítica e compreensão eficaz sobre a quais interesses servem os documentários e que tipo de posicionamento no universo histórico e social eles defendem. Contudo, levar em conta tais elementos sem uma problematização mais acurada pode resultar tanto em uma superficialidade analítica grotesca quanto em uma falsa percepção de que o documentário também pode induzir o público aos seus próprios interesses e construções retóricas.

O elenco entrevistado na película *Muhammad Ali: aos olhos do mundo* é, em grande parte, composto por uma classe abrangente de intelectuais que vão desde artistas, poetas e escritores, até jornalistas, sociólogos e ativistas, sendo, uma parte considerável desse grupo, homens e brancos. Dentro dessa classe abrangente de intelectuais, os artistas têm discursos mais elogiosos ao lutador, os escritores e poetas, em suas falas, são mais eloquentes e enfáticos, mas ambos corroboram para a construção de uma representação

positiva de Ali enquanto um militante político e figura de relevância social. Em contrapartida, são os jornalistas, em sua maior parte contemporâneos do pugilista e que acompanharam a cobertura de muitos de seus combates, que apresentam as problematizações de atos, falas e posicionamentos de Muhammad em um tom sutilmente depreciativo. Mark Kram, jornalista esportivo e escritor estadunidense, defendeu, de uma forma um pouco mais enfática e direta, que

Ele não foi um agente de mudança social, tal como Martin Luther King, e houve até quem o comparasse com Gandhi. Mas em verdade ele não mudou nada. Ele não estava envolvido com os direitos civis, com a contracultura, nem com o direito das mulheres. Para ser um agente de mudança social teríamos de dizer que ele era um herói. Para mim um herói transcende os padrões normais. Faz tudo sozinho e age espontaneamente. Ali nunca agiu espontaneamente.¹³³

A presença de um elenco negro é significativamente menor neste documentário, e em diversos relatos registrados ao longo do filme, críticas à figura de Ali eram elaboradas e defendidas em mais de uma fala. Entretanto, o documentário em si, como um todo, foi elaborado de uma forma para trazer ao público a singularidade, a relevância política e social e a memória positiva do lutador.

Em *One Nation Divisible*, a presença negra já se faz mais ostensiva, principalmente entre escritores, ativistas e jornalistas, mas seus discursos são postos no transcorrer da narrativa, mesmo quando originários de figuras intimamente ligadas à Ali, de uma forma contrária ao pugilista. Jim Brown, jogador de futebol americano e, posteriormente, ator, foi uma das personalidades públicas negras a apoiar Ali quando sua licença de boxeador foi revogada pelo governo estadunidense por ter se recusado a servir às forças armadas na guerra contra o Vietnã. Contudo, no documentário em questão, sua fala foi posta junto a um conjunto de críticas tecidas à Muhammad Ali sobre a forma como ele manipulava sua negritude para fazer frente contra outros atletas negros:

Caras como Joe [Frazier] e sua inocência eram a representação [ideal] para a América branca. E, em sua inocência, em seu ponto de vista, revolucionários que estavam tentando realizar mudanças lutavam pela 'não igualdade'. Mas eu acho que existe um certo tipo de crueldade de chamar certas pessoas por expressões específicas.¹³⁴

¹³³ **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO.** Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

¹³⁴ **ALI VS FRAZIER I: ONE NATION DIVISIBLE.** Documentário. Produzido por Joseph M. Lavine. 58 min. USA: 2000.

Assim, mesmo que o tom final do documentário seja elogioso ou fale em prol de uma causa ou de um posicionamento em específico, isso não impede que, ao longo da trama, argumentos contrários sejam colocados como uma forma de reforçar o posicionamento final proposto pela narrativa. Do mesmo modo, os elementos configurativos da narrativa geral do documentário contribuem de maneira muito eficaz para o efeito persuasivo da mensagem que a película quer construir junto ao público, ainda que, para tanto, sujeitos, discursos e elementos que outrora figurariam contra a argumentação geral do filme, postos dentro de um contexto específico, atuem com um efeito contrário. Os documentários, desse modo, operariam, na elaboração de suas tramas retóricas, com a manipulação de distintos elementos colaborativos para a construção de seus posicionamentos sutis e defesas persuasivas.

Na condição de manipuladores da memória, os documentários operam da mesma forma que a própria memória no que concerne ao trânsito entre a rememoração de acontecimentos públicos e privados. Para Lowenthal, a memória tem a capacidade de transformar acontecimentos públicos em experiências pessoais: “como parte essencial dos fatos sobre o New Deal, por exemplo, lembro-me da parcialidade de meus pais em relação a Roosevelt, da animosidade de meus avós contra os sindicatos; a história política tornou-se um anexo da história da família”¹³⁵; assim como realoca as próprias lembranças em uma mudança de status que segue um percurso oposto, do privado ao público:

Damos muito valor a essas conexões com o passado mais abrangente. Satisfeitos de que nossas lembranças nos pertencem, buscamos também ligar nosso passado pessoal à memória coletiva pública. As pessoas recordam vividamente seus próprios pensamentos e ações em momentos de crise pública porque se agarram à oportunidade de conectar-se com um cosmos significativo. Grande número daqueles com idade suficiente para relembrar assassinatos de Lincoln e Kennedy, também se recordava vividamente, muitos anos mais tarde, de sua própria situação naquele momento: onde estavam, quem lhes contou, o que estavam fazendo, como regiram, o que fizeram em seguida. Mas essas recordações são, frequentemente tão errôneas quanto vívidas.¹³⁶

Ao nos voltarmos para as produções fílmicas que abordam recortes precisos da carreira atlética e do trajeto biográfico de Ali, percebemos movimentos similares. Jerry Izenberg, escritor e jornalista esportivo estadunidense, relatou em *One Nation Divisible* que “Joe Frazier era diferente de Ali. Ali veio de uma família de classe média de Louisville. Frazier veio de uma das capitais da fome da América”¹³⁷. George Chuvalo,

¹³⁵ LOWENTHAL, David. *Op. Cit.*, p. 82.

¹³⁶ Idem.

¹³⁷ **ALI VS FRAZIER I: ONE NATION DIVISIBLE**. Documentário. Produzido por Joseph M. Lavine. 58 min. USA: 2000.

campeão canadense dos pesos pesados, lembrou que conhecera Ali “em 22 de setembro de 1963. E ele estava vestido como um jovem branco e rico. Tinha um paletó marrom e calças lisas”. No entanto, Mike Marquise, jornalista e ativista político estadunidense, se opôs a essa representação, afirmando que “criou-se o mito descendente de uma família negra de classe média [nas biografias de Muhammad Ali]. A sua origem foi igual a de muitos outros negros sulistas da classe operária.”¹³⁸ David Remnick, em sua biografia sobre o pugilista, nos traz elementos mais precisos sobre essa origem pretensamente modificada:

O pai, que também se chamava Cassius Clay, era pintor de placas e artista esporádico: desenhava murais religiosos e paisagens. Sempre trabalhou, como empregado ou por conta própria. A mãe, Odessa Clay, fazia faxina e cozinhava de vez em quando nas casas dos brancos ricos de Louisville. (...) ‘Aquele menino nunca passou um dia sem comer’, disse Lamont Johnson, colega de escola dos Clay. ‘Naquela época, não havia outra maneira de classificar a condição deles: eram classe média negra’. (...) Cassius Clay pai era exibido, fanfarrão, sedutor, ator um sujeito cheio de histórias fantásticas e lábia à toda prova. (...) Sua grande fraqueza, contudo, era a bebida. Quando se embriagava, costumava ficar violento. Os registros da polícia de Louisville mostram que ele foi preso quatro vezes por dirigir temerariamente, duas por conduta desordeira, duas por agressão e espancamento. Em três ocasiões, Odessa chamou a polícia porque estava apanhando do marido. (...) Na infância, Clay parece ter dado um jeito de bloquear esses incidentes caóticos em sua mente; mesmo depois de ter se tornado a figura mais visível e acessível da face da terra, para a imprensa ele evitava questões sobre seu pai. Brincava com o fraco que o pai tinha pelas mulheres – “meu pai é um playboy. Usa sapato branco, calça rosa e camisa azul e diz que nunca vai envelhecer” – mas nunca deixava a conversa se aprofundar mais que isso. (...) Aos quatro anos Cassius perguntou à mãe: ‘Mamãe, quando você sobe no ônibus, as pessoas pensam que você é uma senhora branca ou uma senhora de cor?’. Aos cinco, perguntou ao pai: ‘Papai, vou ao armazém e o homem do armazém é branco. Vou à farmácia e o homem da farmácia é branco. O que as pessoas de cor fazem?’. Cassius foi agredido pelas sutilezas acumuladas do apartheid norte americano da metade do século: viu quando recusaram um copo d’água à mãe, numa lanchonete no centro, viu brancos passando na sua frente na fila para a exposição estadual do Kentucky, como se tivessem direito divino. Sentiu vergonha de ver a mãe atravessar a cidade para limpar o chão e o banheiro das famílias brancas. A posição dos Clay na classe média negra não os poupava de tais indignidades.¹³⁹

Refletindo sobre as diferentes formas pelas quais a identidade negra se constrói dentro do meio social, podemos evocar, aqui, com o intuito de estabelecer um paralelo comparativo, as reflexões de Kabengele Munanga sobre as nuances da identidade negra no Brasil. Munanga nos afirma que poderíamos pensa-la em três termos distintos: *fator histórico*, *fator linguístico* e *fator psicológico*. No que concerne ao fator

¹³⁸ **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO.** Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

¹³⁹ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 104, 105, 107, 110 e 111.

histórico, as bases de uma formação identitária negra se dá a partir da manutenção de uma tradição comum pertencente ou identificada junto a um grupo social. Entretanto, levando-se em conta um contexto colonial, onde tais lógicas de tradição eram desmembradas em prol da manutenção de uma ordem social diversa, a manutenção e construção dessa identidade se daria, em solo brasileiro, de maneira mais ostensiva, principalmente nos ritos e concentrações em torno das religiões de matrizes africanas, com um especial enfoque no Candomblé. São, inclusive, esses mesmos ritos e espaços religiosos responsáveis pela preservação de um distante “fator linguístico de origem”, desmembrado igualmente pela lógica colonial. Quanto ao fator psicológico, Munanga se perguntou em que o temperamento e a formação psicológica do negro diferiam do branco, chegando a conclusão de que “tal diferença, se existir, deve ser explicada a partir, notadamente, do condicionamento histórico do negro e de suas estruturas sociais comunitárias, e não com base nas diferenças biológicas como pensariam os racialistas”¹⁴⁰.

Um fato importante a se destacar na formação social da identidade negra no Brasil é que:

Nas bases populares negras, sem vínculos com as comunidades religiosas de matriz africana, a consciência histórica e, conseqüentemente, a identidade, se diluiriam nas questões de sobrevivência que toma o passo sobre o resto e pode desembocar num outro tipo de identidade: a da consciência do oprimido economicamente e discriminado racialmente.¹⁴¹

Desse modo, Munanga nos destaca que sem a adesão maciça a um elemento mais proeminente da manutenção de uma tradição comum e agregadora de uma identidade em uma comunidade, necessidades cotidianas mais urgentes, como o auto sustento individual ou familiar, assumiriam seus papéis na construção dessa mesma identidade, conferindo pesos e medidas diversos à construção de um sujeito ou de um grupo, de acordo com os significados que lhe fossem atribuídos ou reivindicados. Assim, ainda que Munanga propusesse ou atestasse uma mistura singular entre os marcadores de *raça* e *classe* no Brasil, destacaria que:

Os que pensam que a situação do negro no Brasil é apenas uma questão econômica, e não racista, não fazem esforço para entender como as práticas racistas impedem ao negro o acesso na participação e ascensão econômica. Ao separar *raça* e *classe* numa sociedade capitalista, comete-se o erro metodológico que dificulta sua análise e os condena a um beco sem saída de uma explicação puramente economicista.¹⁴²

¹⁴⁰ MUNANGA, Kabenguele. *Op. Cit.*, p. 13.

¹⁴¹ Idem.

¹⁴² MUNANGA, Kabenguele. *Op. Cit.*, p. 19.

Reduzir, assim, a origem de Ali à uma definição vaga de “classe média negra” é uma forma eficaz não apenas de reelaborar a imagem do pugilista nos discursos memorativos construídos ao longo dos documentários, mas de sobrepôr o marcador existencial de *classe* sobre o de *raça*, influenciando, dessa forma, no tipo de representação que cada personagem assumirá no desenvolvimento de cada uma das narrativas que constroem os documentários. Dito em outros termos, se Ali se sobressaía perante seus adversários negros a partir de uma condição social privilegiada, de uma classe social distinta e relativamente mais cômoda e abastada que a dos demais, o uso de sua condição racial como forma de um afrontamento diante de sujeitos e o efeito que esse tipo de construção têm sobre o público alvo da película é a de um indivíduo que seria, minimamente, desonesto em suas colocações e falas eloquentes. Joe Frazier lembrou, anos depois, amargurado, os ataques de Ali contra sua figura ao longo de seus três combates dentro dos ringues:

Eu não conseguia entender. Por que esse cara está fazendo isso comigo? Por que ele diz essas coisas sobre mim? (...) Que eu sou o ‘campeão dos brancos’? Eu não era nada disso. Eu era o Campeão do mundo, eu representava todo mundo.¹⁴³

Acentuar-se o marcador social da classe em detrimento da condição existencial da raça, tem, por efeito, a invisibilidade do próprio contexto racial em que todos os personagens estavam envolvidos: atletas, treinadores, jornalistas e escritores. Com isso, o debate racial proposto e encabeçado pelo pugilista ao longo de sua carreira e de acontecimentos pontuais de sua vida particular, que se mesclou em diferentes níveis à opinião pública estadunidense da década de 1960 e 1970, perde fôlego para abordagens de cunho mais particularista sobre sua imagem de atleta tornada singular pelos escritos e produções biográficas. Loic Wacquant, em um pequeno artigo sobre seu campo etnográfico em uma academia de boxe, contrastou os discursos de atletas ativos com as escritas biográficas das figuras de destaque dessa modalidade esportiva, afirmando sobre a escrita biográfica de boxeadores que:

As (auto)biografias dos campeões, de Papa Jack Johnson e Jack Dempsey até Joe Louis, Muhammad Ali e Oscar de La Hoya, são repetições quase idênticas desse tema da singularidade super-humana e do sucesso individual diante de dificuldades formidáveis. Nessas histórias de vida empacotadas, os boxeadores aparecem em sua essência como Horatio Algiers do corpo masculino [Horatio

¹⁴³ **ALI VS FRAZIER I: ONE NATION DIVISIBLE.** Documentário. Produzido por Joseph M. Lavine. 58 min. USA: 2000.

Açgers, nascido em 1834 e falecido em 1899, autor americano de estórias infantis em que os heróis levavam vidas exemplares, lutavam contra a pobreza e a adversidade e acabavam ganhando riquezas e honrarias].¹⁴⁴

Na condição de mídias que elaboram discursos e narrativas, os documentários trabalham, em si, aquilo que Stuart Hall definiu enquanto *jogo de identidades*. Intentando apresentar aos seus leitores um exemplo concreto da fragmentação das identidades no contexto multicultural da pós-modernidade, Stuart Hall apresentou o exemplo do Juiz Clarence Thomas e da complexidade da apropriação de sua figura por distintos grupos sociais estadunidenses no início da década de 1990:

Em 1991, o então presidente americano, Bush, ansioso por restaurar uma maioria conservadora na Suprema Corte americana, encaminhou a indicação de Clarence Thomas, um juiz negro de visões políticas conservadoras. No Julgamento de Bush, os eleitores brancos (que podiam já ter preconceitos em relação a um Juiz negro) provavelmente apoiaram Thomas porque ele era conservador em termos da legislação de igualdade de direitos, e os eleitores negros (que apoiam políticas liberais em questão de raça), apoiariam Thomas porque ele era negro. Em síntese, o presidente estava jogando o ‘jogo das identidades’. Durante as ‘audiências’ em torno da indicação, no Senado, o juiz Thomas foi acusado de assédio sexual por uma mulher negra, Anita Hill, uma ex-colega de Thomas. As audiências causaram um escândalo público e polarizaram a sociedade americana. Alguns negros apoiaram Thomas, baseados na questão da raça; outros se opuseram a ele, tomando como base a questão sexual. As mulheres negras estavam divididas, dependendo de qual identidade prevalecia: sua identidade como negra ou sua identidade como mulher. Os homens negros também estavam divididos, dependendo de qual fator prevalecia: seu sexismo ou seu liberalismo. Os homens brancos estavam divididos, dependendo, não apenas de sua política, mas da forma como eles se identificavam com respeito ao racismo e ao sexismo. As mulheres conservadoras brancas apoiavam Thomas, não apenas com base em sua inclinação política, mas também por causa de sua oposição ao feminismo. As feministas brancas, que frequentemente tinham posições mais progressistas na questão da raça, se opunham a Thomas tendo como base a questão sexual. E, uma vez que o juiz Thomas era membro da elite judiciária e Anita Hill, na época do alegado incidente, uma funcionária subalterna, estavam em jogo, nesses argumentos, também questões de classe social.¹⁴⁵

O caso de Clarence Thomas, exposto por Hall no desenvolvimento de sua reflexão e na exemplificação de sua tese da fragmentação identitária também se torna exemplar, de maneira paralela, aos usos e apropriações não apenas das figuras dos sujeitos sociais nos documentários, mas das representações identitárias que as películas fazem na construção de sua retórica narrativa. Assim como já trabalhamos aqui, em um momento anterior, é sintomático a presença diminuta de interlocutores negros nos documentários sobre Ali, e como, ao mesmo tempo, essa presença pode alterar a condução argumentativa

¹⁴⁴ WACQUANT, Loïc. **Putas, escravos e ganhões: linguagens de exploração e de acomodação entre boxeadores profissionais**. Mana, 6(2):, 2000, p. 144.

¹⁴⁵ HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Thomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 11ª ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006, p 18, 19 e 20.

do filme. Entretanto, apenas um elenco majoritariamente negro não garante uma representação positiva pré-concebida do pugilista, como podemos ver em *One Nation Divisible*. A forma como cada um dos interlocutores entra na narrativa – o momento específico que sua fala é colocada em contraste com a dos demais personagens dentro do fluxo da trama – influi na retórica geral da produção e no argumento final defendido pela película.

Atuando por meio dos jogos de identidade de Hall e da manipulação da memória e usos do passado, como exposto nas colocações de Lowenthal, os documentários podem ser enquadrados, por fim, naquilo que o pesquisador arquivístico Luís Carlos Lopes denominou de *artefatos de memória*:

informações contendo algumas significações (implícitas e explícitas) possíveis de serem detectadas como marcas/vestígios, em emissões das mídias nos gêneros de ficção, humorismo e jornalísticos, em especial, os que enfocam temas específicos de natureza histórica e social.¹⁴⁶

Remetendo ao trabalho de Joel Zito Araújo, *A Negação do Brasil: o negro na telenovela brasileira*, Lopes destacou que Araújo, a partir da análise dos registros e vestígios históricos, antropológicos e sociais imersos nas tramas ficcionais dos gêneros das telenovelas brasileiras, construiu não apenas uma história da própria televisão brasileira, mas abordou as diferentes formas pelas quais se reelaboraram o racismo na sociedade contemporânea do Brasil.

Para além de uma reconstrução narrativa ou histórica de Muhammad Ali, os documentários se apresentam como um campo e uma forma privilegiada de se problematizar não apenas as maneiras distintas pelas quais reelaboramos memória e identidade, mas a que tipo de disputas sociais essas elaborações discursivas atendem e quais as implicações essas disputas e discursos tem para com os seus sujeitos. Entendendo o discurso como não apenas “aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder no qual queremos nos apoderar”¹⁴⁷, como bem coloca Foucault, localizar Ali dentro dessa imbrincada trama competitiva de artifícios narrativos, registros representativos e apropriações presentes de contextos pretéritos, nos ajuda na reflexão de como, em um contexto contemporâneo, está se dando as reelaborações identitárias e por meio de que campo essas disputam se desenvolvem.

¹⁴⁶ LOPES, Luís Carlos. **Artefatos de Memória e Representações nas Mídias**. Ciberlegenda (UFF), Niterói, v. 7, 2002, p. 1.

¹⁴⁷ FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no College de France, pronunciado em 2 de dezembro de 1970**. Edições Loyola, 19ª edição: outubro de 2009, p. 10.

4.2 Identidade negra: etnia, subalternidade e a crítica afrocentrada

O uso de determinadas categorias de análises frequentemente nos requerem certos zelos e resguardos devido à variabilidade significativa de cada categoria e as formas diferenciadas que um mesmo conceito pode ser empregado. Como já nos alertava o historiador inglês E. P. Thompson, “a história não conhece verbos regulares”¹⁴⁸, e, apesar de seu apelo ter sido direcionado eminentemente para a disciplina história, creio que esta sucinta advertência não se restrinja apenas aos domínios sempre fugidios de Clio.

Trabalhar com noções como as de *identidade* ou *etnia* exige, desse mesmo modo, uma cautela sempre necessária, assim como o uso de qualquer arranjo teórico. É, o historiador e antropólogo francês Franck Pierre Gilbert Ribard, em seu artigo sobre os usos e pertinências dos conceitos de *identidade* e *etnicidade* para a pesquisa acadêmicas em Ciências Sociais, que nos destaca um pouco do panorama teórico de ambas noções:

(...) vale lembrar o contexto atual (...) que, além de uma tendência geral e recorrente à cautela, em relação à utilização de dispositivos teóricos pré-definidos, alimenta de forma geral uma visão bastante desconfiada – ou, pelo menos, oscilante – das noções de identidade e etnicidade.¹⁴⁹

Situando a primeira noção à psicologia e a segunda à antropologia, Ribard nos apresenta uma problemática comum a ambos os conceitos. Fala que, devido as suas constantes associações “à noção de ‘mesmidade’ (idêntico), há um fechamento redutor quando se fala de experiência social”, sendo tanto a *identidade* quanto a *identidade étnica* tendente a serem concebidas enquanto essências dadas e fixas¹⁵⁰. Essa primeira associação significativa é destacada, também, por Kathryn Woodward que, atribuindo-lhe a titulação de “essencialista”, a descreve como “um conjunto cristalino, autêntico, de características que todos (...) partilham e que não se alteram ao longo do tempo”¹⁵¹.

Pierre Bourdieu, ao discorrer sobre a construção de identidades regionais, já ressaltava o caráter problemático desse debate conceitual e de como esse mesmo debate podia ser vinculado às disputas e relações de poder mais amplos:

¹⁴⁸ THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p. 57.

¹⁴⁹ RIBARD, F. P. G. . *Etnicidade: contribuição para uma história das relações entre Brasil e África*. In: FUNES, Eurípedes A.; LOPES, Francisco Regis; RIBARD, Franck; RIOS, Kenia Sousa. (Org.). *África, Brasil, Portugal: História e Ensino de História*. Fortaleza: Editora da UFC/ Expressão Gráfica e Editora, 2010, v. 1, p. 127.

¹⁵⁰ RIBARD, F. P. G. . *Op. Cit.*. In: . In: FUNES, Eurípedes A.; LOPES, Francisco Regis; RIBARD, Franck; RIOS, Kenia Sousa. (Org.). *Op. Cit.*, p. 127 e 128.

¹⁵¹ WOODWARD, Kathryn. **Identidade e diferença: uma introdução térica e conceitual**. IN: HALL, Stuart. *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2012, 12ª ed, p. 12.

Com efeito, a confusão dos debates em torno da noção de região e, mais geralmente, de ‘etnia’ ou de ‘etnicidade’ (*eufemismos eruditos para substituir a noção de ‘raça’, contudo, sempre presente na prática*) resulta, em parte, de que a preocupação de submeter à crítica lógica os categoremas do senso comum (...), e de substituir os princípios práticos do juízo cotidiano pelos critérios logicamente controlados e empiricamente fundamentados da ciência, faz esquecer que as classificações práticas estão sempre subordinadas a funções práticas e orientadas para a produção de efeitos sociais.¹⁵²

Aqui, etnicidade, tendo sua raiz significativa relacionada ao conceito de etnia, estabelece uma tensão de significado com outro conceito: o de raça. É o sociólogo brasileiro Demétrio Magnoli que, situando a relação entre *raça* e *etnia* na perspectiva do multiculturalismo, nos explica parte dessa relação tortuosa:

Do ponto de vista teórico, o multiculturalismo assenta-se sobre um primeiro pressuposto que não é dramaticamente distinto do artigo de fé do ‘racismo científico’. Esse pressuposto pode ser expresso como a noção de que a humanidade se divide em ‘famílias’ discretas e bem definidas, denominadas etnias. O ‘racismo científico’ fazia suas famílias – as raças – derivarem da natureza. O multiculturalismo faz as etnias derivarem da cultura. O segundo pressuposto do multiculturalismo é que a cultura corresponde a um atributo essencial, imanente e ancestral de cada grupo étnico. Essa naturalização da cultura evidencia que o conceito de etnia, na narrativa multiculturalista, ocupa um nicho metodológico paralelo àquele do conceito de raça na narrativa do ‘racismo científico’.¹⁵³

Magnoli, na ênfase de sua pretensa denúncia do que subjaz aos conceitos de *raça* e *etnia*, contudo, procura se opor não necessariamente ao uso conceitual dos termos referidos, mas às suas aplicações políticas naquilo que batizou como *discriminação reversa*.

O termo surgiu a partir do desenvolvimento da análise do sociólogo brasileiro do caso *Plano Filadélfia*, anunciado pelo presidente Richard Nixon em 1969. Havendo a constatação de que “as empresas e os sindicatos de trabalhadores violavam sistematicamente a Lei dos Direitos Civis, negando oportunidades de trabalho a candidatos negros na construção civil da cidade”¹⁵⁴, foi criado um plano governamental que previa o combate dessas desigualdades partindo de uma ação afirmativa direta, baseado em novos critérios de contratação. A medida teve apoio do congresso, mas a oposição acusou Nixon de implementar uma Política de Cotas, concedendo privilégios sociais com base em critérios eminentemente raciais. Magnoli opõe essa e outras medidas

¹⁵² BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001, p. 112, grifo do autor.

¹⁵³ MAGNOLI, Demétrio. **Uma gota de sangue: história do pensamento racial**. 1º ed., 3ª reimpressão. São Paulo: Contexto 2009, p. 92.

¹⁵⁴ MAGNOLI, Demétrio. *Op. Cit.*, p. 85 e 86.

posteriores à própria Lei dos Direitos Civis, onde se teve a garantia legal “de que os cidadãos não podem ser julgados pela sua ancestralidade suposta ou pela cor de sua pele”¹⁵⁵. Dessa forma, pela recusa da discriminação racial, se concedia direitos com base nos próprios critérios raciais combatidos, criando-se uma política de inclusão de *discriminação reversa*.

O multiculturalismo foi, dentro desse contexto, uma noção advinda de consecutivas crises político-sociais, em que “as coalisões sociais articuladas no movimento pelos direitos civis voltaram-se para a luta contra a Guerra do Vietnã”¹⁵⁶. A formulação dessa noção foi, então, um meio de reordenar as pressões de grupos sociais. No entanto, de que maneira? Segundo Magnoli, “de acordo com a lógica do multiculturalismo, as amplas coalizações sociais deveriam dar lugar a organizações e movimentos específicos, delineados em função dos interesses de cada minoria”¹⁵⁷. E seriam as fundações de cunho privado – como a Fundação Ford, por exemplo – que contribuiriam para construir esse movimento com base em uma política de financiamentos para a formação e delimitação desses grupos de pressão. Desse modo, o sociólogo brasileiro construiu a ideia de que, a partir da disseminação das políticas de discriminação reversa, as pressões sociais que estariam adquirindo um vulto generalizado fragmentariam seu corpo a partir da divisão e delimitação de seus grupos sociais. Com isso, a ordenação social seria garantida com base no enfraquecimento de pautas antes concentradas, e “as universidades em busca de dinheiro e acadêmicos em busca de prestígio definiriam suas prioridades acadêmicas nos termos sugeridos pelo doador”¹⁵⁸.

É nesse ponto que entram as colocações de Magnoli, em que a cultura, enquanto uma condição cristalizada de múltiplos fatores objetivos, define o conceito de etnia e a coloca em paralelo ao “racismo científico” do século XIX de uma forma mais branda e atual. O que o sociólogo brasileiro parece não ter se dado conta é que, em sua retumbante denúncia contra aquilo que denomina de políticas de discriminação reversa e aos perigos ocultos do uso da categoria teórica de etnia, sua resposta, pelo menos a nível epistemológico, foi dada 40 anos antes, no mesmo ano em que Nixon anunciara o *Plano Filadélfia*.

¹⁵⁵ MAGNOLI, Demétrio. *Op. Cit.*, p. 85.

¹⁵⁶ MAGNOLI, Demétrio. *Op. Cit.*, p. 89.

¹⁵⁷ MAGNOLI, Demétrio. *Op. Cit.*, p. 90.

¹⁵⁸ MAGNOLI, Demétrio. *Op. Cit.*, p. 93.

4.2.1 Barth e suas fronteiras étnicas

De eufemismos eruditos à discriminação reversa, os estudos étnicos e seus usos acadêmicos e políticos têm sido frequentemente encarados com importância secundária e receios explícitos. Edmund Lech classificou o debate teórico encabeçado por um de seus alunos, no que tange aos critérios constituintes dos grupos étnicos, enquanto fora de foco do interesse intelectual, como sendo sua produção apenas mais uma no grupo dos “clássicos menores”¹⁵⁹.

É em seu texto introdutório a uma obra coletiva, no entanto, que esse mesmo aluno consolidou seu escrito enquanto marco teórico nos estudos étnicos: o antropólogo norueguês Fredrik Barth. Suas formulações sobre os processos de identificação étnica mudaram as formas clássicas de se encarar esse debate e seus apontamentos são diversos¹⁶⁰.

A singularidade de sua análise teve início, justamente, a partir da crítica que o antropólogo norueguês elaborou da perspectiva central de colocações como as de Magnoli: a função da cultura na constituição da etnia. Enquanto Magnoli considera a cultura como produtora nata da etnia e dos grupos étnicos, situando o multiculturalismo como plano de fundo desse grande eufemismo taxonômico – para fazer uso da breve e descuidada colocação de Bourdieu – Barth abre sua introdução destacando, precisamente, como essas formas de conceber a cultura têm se figurado nos estudos étnicos:

Praticamente todo raciocínio antropológico baseia-se na premissa de que a variação cultural é descontínua: que haveria agregações humanas que, em essência, compartilham uma cultura comum e diferenças interligadas que distinguiriam cada uma dessas culturas, tomada separadamente de todas as outras. Já que ‘cultura’ é apenas um meio para descrever o comportamento humano, seguir-se-ia que há grupos humanos, isto é, unidades étnicas que correspondem a cada cultura.¹⁶¹

O que se figura, de início, como apenas uma colocação discreta se transformou, ao longo das colocações de Barth, no cerne de seus questionamentos: a cultura naturalizada possui suas representações pautadas na produção de unidades

¹⁵⁹ VILLAR, Diego. **Uma abordagem crítica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth**. Revista Mana. Rio de Janeiro, vol. 10, nº1, abril 2004, p. 165.

¹⁶⁰ Aqui, entretanto, irei me limitar em apresentar apenas alguns dos principais aspectos de sua teoria e situá-lo como um constante contraponto às perspectivas tidas também como “essencialistas”, tal qual ocorre com a identidade.

¹⁶¹ BARTH, Fredrik. **Grupos étnicos e suas fronteiras**. In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. Teorias da etnicidade: seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998, p. 187.

mínimas que são descritas como os agrupamentos humanos. A cultura, imanente e essencial, produz os *grupos étnicos*. Concebidos dessa forma, tais grupos são definidos e estudados a partir de alguns aspectos básicos que se constituíram em lugares comuns nas narrativas antropológicas:

- 1) Sua perpetuação biológica de forma ampla;
- 2) O compartilhamento de valores culturais fundamentais;
- 3) A existência de uma rede própria de comunicação e interação;
- 4) O conjunto de fatores objetivos que os caracterizam e os identificam externa e internamente entre seus próprios membros e os membros de outros grupos.

A preocupação do antropólogo norueguês, contudo, não se trata da contestação da existência dessas características em torno dos grupos étnicos, mas da ênfase dada a esses critérios em detrimento de outros. Compreendidos apenas por esse conjunto de dados genéricos, os grupos étnicos seriam não mais que meros produtos de uma cultura cristalizada em uma tradição de existência longínqua. Os sujeitos sociais se encontrariam submissos a uma estrutura de identificação que os classificaria independente de suas ações e conflitos, internos ou externos. Seus traços distintivos, objetivamente descritos e identificados, se colocariam diante do antropólogo enquanto uma pintura à apreciação de terceiros observadores e, suas fronteiras, definidas pela diferença estabelecida com o outro, conceberiam a vida útil de cada grupo, a partir da força de coesão que elas teriam na manutenção dos que estão dentro e da reificação da diferença para os que estão de fora. Os sujeitos que compõe os grupos estariam à mercê da estrutura do próprio grupo.

Ao contestar o domínio tirânico da cultura sobre a formação dos grupos étnicos, porém, Barth inverteu o ponto de partida da questão: e se os indivíduos fossem os responsáveis por sua própria constituição e definição? Desse modo, temos, na proposta de Barth, os grupos étnicos compreendidos enquanto “categorias de atribuição e identificação realizadas pelos próprios atores e, assim, têm a característica de organizar a interação entre as pessoas”¹⁶². Sendo formas de organização social, as características utilizadas enquanto critérios de definição e pertencimento ao grupo não seriam “a soma das diferenças ‘objetivas’, mas somente aquelas que os próprios atores consideram significantes”¹⁶³. Dito de outra forma, a cultura, antes um atributo natural produtor do grupo, agora passa a condição de fatores, signos – os chamados *traços diacríticos* – que

¹⁶² BARTH, Fredrik *Op. Cit.* In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne *Op. Cit.*, p. 189.

¹⁶³ BARTH, Fredrik *Op. Cit.* In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne *Op. Cit.*, p. 195.

são manipulados pelos indivíduos de determinado grupo étnico a partir de sua conveniência e necessidade. Assim, pode-se concluir que “nenhum desses tipos de ‘conteúdos’ culturais deriva de uma lista descritiva de traços ou de diferenças culturais; não podemos prever a partir de princípios evidentes quais traços serão realçados e tornados organizacionalmente relevantes pelos atores”¹⁶⁴. Redefinindo, então, os critérios que formariam os grupos étnicos, temos as seguintes constatações expostas pelo antropólogo norueguês:

- 1) quando se define um grupo étnico como atributivo e exclusivo, a continuidade dos traços étnicos é clara: ela depende da manutenção de uma fronteira.
- (...) 2) apenas os fatores socialmente relevantes tornam-se próprios para diagnosticar a pertença, e não as diferenças ‘objetivas’ manifestas que são geradas por outros fatores.¹⁶⁵

Dessa forma, o ponto central dos estudos sobre etnia e etnicidade passam pela definição e manutenção dada às fronteiras por cada grupo à identificação de seus traços diacríticos e sua manutenção enquanto critérios de pertença e estabelecimento de diferenças.

Assim, nas palavras de Jean-William Lapierre, Fredrik Barth substituiu uma noção estática de identidade étnica por uma dinâmica, opondo-se às construções essencialistas de cultura e formas de classificações identitárias. Nos apresenta a noção de etnicidade não como “um conjunto intemporal, imutável de ‘traços culturais’(...) transmitidos da mesma forma de geração para geração na história do grupo. Ela provoca ações e reações entre este grupo e os outros em uma organização social que não cessa de evoluir”¹⁶⁶, mas, eminentemente, como uma categoria histórica.

4.2.2 Afrocentricidade e a crítica das teorias étnicas

Um pequeno esboço sucinto da abordagem afrocêntrica já foi apresentado em um rápido trecho do capítulo anterior, ao nos referirmos aos escritos do jornalista Norman Mailer sobre a cultura eminentemente corporificada dos negros norte-americanos, em seu ensaio *The White Negro*.

Cunhada por Molefi Kete Asante, a ideia da afrocentricidade refere-se “à proposta epistemológica do lugar. Tendo sido os africanos deslocados em termos

¹⁶⁴ BARTH, Fredrik *Op. Cit.* In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne *Op. Cit.*, p. 194.

¹⁶⁵ BARTH, Fredrik *Op. Cit.* In: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne *Op. Cit.*, p. 195.

¹⁶⁶ POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne *Op. Cit.*, p. 11.

culturais, psicológicos, econômicos e históricos, é importante que qualquer avaliação de suas condições em qualquer país seja feita com base em uma localização centrada na África e sua diáspora”¹⁶⁷. Kabenguele Munanga, em sua retomada conceitual ao termo *negritude* e no desenvolvimento de sua reflexão sobre os meandros constitutivos da identidade negra brasileira, a classificou a partir de sua divisão em três fatores básicos: o *fator histórico*, o *fator linguístico* e o *fator psicológico*, pontos muito similares aos deslocamentos *culturais*, *psicológicos*, *econômicos* e *históricos* propostos por Asante.

Os dois autores construíram, em um plano teórico análogo, uma realocação dos sujeitos sociais muito semelhante em suas abordagens conceituais. Enquanto a *negritude* de Munanga fala em uma condição social e existencial contemporânea das populações negras, Asante propõe o significante *africano* como o termo denominativo dessas mesmas comunidades, tendo por base seu contexto histórico a partir do desenvolvimento da diáspora africana oriunda do sistema escravocrata ocidental. Assim, *africano* seria qualquer indivíduo pertencente a realidade diaspórica das comunidades negras desmembradas no sistema escravocrata, independentemente de sua nacionalidade ou localização atual no globo.

Em sua crítica epistêmica, Asante desenvolveu a ideia de que “a afrocentricidade é um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como sujeitos e agentes de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos”¹⁶⁸. Como retomada de um protagonismo com base na denúncia de múltiplos silenciamentos e processos de invisibilidade que se seguem desde o âmbito representativo até o conceitual, a afrocentricidade seria, desse modo, “uma questão de localização precisamente porque os africanos vêm atuando na margem da experiência eurocêntrica”¹⁶⁹. Para os teóricos afrocêntricos, o termo *localização* se refere ao

lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história. Assim, estar em uma localização é estar fincado, temporária ou permanentemente, em determinado espaço. Quando o afrocentrista afirma ser necessário descobrir a localização de alguém, refere-se a saber se essa pessoa está em um lugar central ou marginal com respeito à sua [própria] cultura. Uma pessoa oprimida está deslocada quando opera de uma localização centrada nas experiências do opressor.¹⁷⁰

¹⁶⁷ ASANTE, Molefi Kete. *Op. Cit.* In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Op. Cit.*, p. 93.

¹⁶⁸ Idem.

¹⁶⁹ Idem.

¹⁷⁰ ASANTE, Molefi Kete. *Op. Cit.* In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Op. Cit.*, p. 96 e 97.

Dentro da perspectiva afrocêntrica, a localização psicológica de uma pessoa pode ser definida, em termos mais abrangentes, de acordo com a forma com que ela lida ou se porta diante das referências culturais e identitárias constituintes de seu meio social. Assim, “é possível determinar se uma pessoa está localizada em uma posição central em relação ao mundo africano pelo modo como ela se relaciona com a informação africana. Se ela se refere aos africanos como ‘outros’, percebemos que os vê como diferentes de si mesma. Essa é uma das formas pelas quais funciona o deslocamento”. Evidentemente, destacou Asante, “se a pessoa não é africana mas tenta fazer uma análise afrocêntrica, o que se observa é sua capacidade de olhar os fenômenos do ponto de vista dos próprios africanos”¹⁷¹. Ama Mazama, teórica afrocêntrica e pesquisadora do Departamento de Estudos Afro-americanos da Temple University, definiu não apenas a proposta da afrocentricidade, como também parte de seus propósitos enquanto crítica epistêmica, a partir da contraposição dessa perspectiva com aquilo que ela denominou de *supremacia branca*:

A afrocentricidade surgiu em resposta à supremacia branca, a qual tem assumido diversas formas que certamente não são exclusivas entre si. Em sua forma mais óbvia, a supremacia branca se expressa como um processo físico de pura violência, muitas vezes extremamente brutal. A escravização, pelos europeus, de milhões de africanos por várias centenas de anos, o extermínio dos povos indígenas na América, assim como a matança e o aprisionamento de milhões de africanos durante o período da colonização, são apenas exemplos de uma lista aparentemente interminável de atos de terror perpetrados por supremacistas brancos em todo o planeta. A supremacia branca também pode ser um processo social e econômico pelo qual milhões perdem a soberania, muitas vezes em sua própria terra, sendo seus ‘recursos’ (por exemplo, terra e trabalho) apropriados pelos europeus em função dos interesses destes. Mas a supremacia branca também pode ser um *processo mental*, mediante a ocupação do espaço *psicológico e intelectual* dos que devem ser submetidos, levando ao que Wade Nobles denominou, de forma certa, ‘encarceramento mental’. A tomada do espaço mental africano ocorre por meio do disfarce de *ideias, teorias e conceitos* europeus como *universais, normais e naturais*. Todos são ‘*étnicos*’, *menos os europeus*. (...) Com efeito, a Europa forjou grande parte de sua identidade moderna à custa dos africanos, particularmente por meio da construção da imagem do europeu como o mais civilizado e do africano como seu espelho negativo, isto é, como primitivo, supersticioso, incivilizado, a-histórico e assim por diante.¹⁷²

Da violência pura, simples e literal do sistema escravista até as diferentes formas de violência simbólica perpetradas para além de realidades eminentemente coloniais, a supremacia branca se construiu na abrangência máxima do *eurocentrismo*. Valores, conceitos, formas, estéticas e ideias oriundas de nações europeias se

¹⁷¹ ASANTE, Molefi Kete. *Op. Cit.* In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Op. Cit.*, p. 96.

¹⁷² MAZAMA, Ama. **A afrocentricidade como um novo paradigma**. In: NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). *Op. Cit.*, p. 111 e 112, grifo do autor.

estabeleceram enquanto padrões para a produção não apenas dos distintos saberes catedráticos que temos atualmente – perpetrados nas formas de disciplinas acadêmicas, como a História, a Sociologia ou mesmo a Antropologia – como também criaram e elaboraram os meios pelos quais tornamos inteligíveis os sujeitos e comunidades sociais exilados nos domínios significativos do *outro*, habitando o quintal conceitual da *alteridade*. Ora, se pararmos para refletir sobre as diferentes formas significativas criadas para nos referirmos e conhecermos aos africanos, aqui adotando a perspectiva afrocentrada, vemos que a esse exílio têm-se dado denominações distintas, mas que, ao longo do tempo, entretanto, tem sido trabalhado de maneira relativamente similar em prol do estabelecimento de uma diferença que se reverbera para além das fronteiras da linguagem.

Neste ponto, tanto as ideias de *raça* quanto as de *etnia* contribuíram para o estabelecimento dessas diferenças também e, principalmente, em níveis sociais. Entretanto, suas semelhanças, em termos de enclausuramento do outro, não são as mesmas esboçadas, de maneira tão ignóbil e desleixada, quanto a que nos propuseram Magnoli e Bourdieu. Enquanto ambos estabeleceram uma relação análoga das categorias *raça* e *etnia* com os conceitos respectivos de *natureza* e *cultura*, a semelhança que reitero aqui nada tem a ver com as correlações conceituais realizadas tão superficialmente entre termos e ideias: a relação entre essas duas zonas significativas se dá por sua natureza eminentemente externalizada. Ambas são atribuições conceituais e referenciais imputadas de maneira externa aos grupos e indivíduos aos quais denominam. Barth consegue avançar no debate, em termos de ganhos teóricos e empáticos, no que concerne aos princípios da autodenominação, traços diacríticos e fronteiras étnicas, de uma forma deveras relevante. Afinal, se o próprio grupo tem, agora, não apenas a responsabilidade como a autonomia de definir seus critérios de identidade e pertencimento, as formas pelas quais passamos a compreender esse outro, sempre distinto e distante, se tornam minimamente mais aprazíveis e verossímeis.

Contudo, mesmo a crítica de Barth não quebra a lógica da externalidade nominativa, uma vez que ainda que comunidades identitárias venham a se autoproclamarem como Dogons, Iorubás ou Azantes, não escapam ao enquadramento externo enquanto *grupos étnicos*. A *etnia*, como um espaço de inteligibilidade do outro remasterizado, mesmo com Barth, ainda se mantém como uma categorização externa. Europeus não são um grupo étnico, como assevera Mazama, porém a retomada de termos como *negritude* de Munanga, *africanos* dos afrocêntricos, ou mesmo o significante *negro* de Mbembe apresentam uma mudança não apenas em quesitos conceituais dentro

do debate identitário, mas, principalmente, na criação de novos espaços de inserção e reelaborações significativas para a compreensão e atuação desse outro em um ambiente que apenas o definia anteriormente. Desta feita, a definição foi autoproclamada e a compreensão dos sujeitos se reestabelece sob outros critérios: os seus próprios critérios.

4.2.3 A subalternidade de Spivak

Foi em um texto de François Cusset, hoje já com suas páginas amareladas, em que, pela primeira vez, tomei contato com a ideia de *subalternidade*. Definida brevemente por Cusset, a subalternidade seria a condição do dominado a partir de sua submissão a uma forma de alienação ao quadrado, a lacuna do conhecimento de si mesmo, ou o ângulo morto do processo histórico¹⁷³.

Emergindo dos estudos culturais, e partindo para além das premissas básicas das investigações identitárias, os assim chamados estudos subalternos caracterizam um conjunto de problematizações que são alocados junto a um contexto maior definido por *pós-colonialidade*. De uma ambientação política do pós-guerra a um paradigma da produção de diversos saberes, a pós-colonialidade, ou, inicialmente, a problemática colonial a partir do final da segunda guerra mundial, mais do que meramente anunciar uma crise nas ciências humanas – em especial, para a disciplina antropológica – viria a expor problemas que sempre estiveram na ordem do dia: a questão do outro e as implicações políticas e sociais do que se estuda e do que se fala e, principalmente, de quem fala¹⁷⁴. Ainda em Cusset, a pós-colonialidade, não apenas na condição de contexto social e histórico, mas também como um contexto para a produção de saber, é compreendida, antes de tudo, enquanto um conceito literário, na medida em que a relação entre minoridade e linguagem, poder e língua, se responsabiliza por sua delimitação genealógica¹⁷⁵.

Assim, estudando a própria condição em que se constrói a identidade negra, a partir de práticas sociais diversas – desde movimentos sociais historicamente localizados como a luta dos direitos civis dos negros, até práticas das mais diversas e contemporâneas, como as esportivas – a perspectiva de se operar com o significante *subalterno*, no que concerne a essa identidade em específico, se apresenta de uma forma

¹⁷³ CUSSET, François. *Filosofia francesa. A influência de Foucault, Deleuze, Derrida & cia*. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 139.

¹⁷⁴ ASAD, Talau. *Atropolgy & the Colonial encounter*. Ithaca Press and Humanities Press, 1975, Introduction.

¹⁷⁵ CUSSET, François. *Op. Cit*, p. 137.

eminentemente atraente. Desse modo, a autora Gayatri Chakravorty Spivak figura como um próximo passo no desenvolvimento de uma reflexão identitária, conceitual e epistêmica.

Operando a partir da crítica de dois autores emblemáticos para o que se convencionou denominar de *pós-estruturalismo* – Foucault e Deleuze – Spivak teceu uma espécie de escrita/denúncia em que ambos os autores franceses, apesar de suas formulações teóricas em prol da problematização de conceitos como *sujeito*, *engajamento social* e a própria noção de *poder*, aparecem como por demais ocidentais e, por que não dizer, etnocêntricos. De acordo com a autora indiana, para Foucault e Deleuze (falando a partir do Primeiro Mundo sob a padronização e regulamentação do capital socializado, embora não pareçam reconhecer isso), os oprimidos, se tiverem a oportunidade e por meio de uma solidariedade a partir de uma política de alianças, podem falar e conhecer suas condições. Entretanto, do outro lado da divisão internacional do trabalho do capital socializado, poderia o subalterno falar?¹⁷⁶ Não se trata apenas de uma acusação de etnocentrismo: Spivak, em seu texto, procura trabalhar os limites mesmo da abrangência do que Foucault e Deleuze formularam e sua validade para relações e realidades outras, como as dos ditos países de terceiro mundo. Não sem motivos, ela apresenta críticas oriundas de outros autores, tais como a de Paul Bové em que ele fala:

Para um povo deslocado e sem teto [os palestinos], atacado militar e culturalmente (...) uma questão [tal como a de Foucault, que afirma que “engajar-se na política (...) é tentar saber com a maior honestidade possível se a revolução é desejável”] é um luxo descabido da riqueza ocidental.¹⁷⁷

No entanto, o que se apresenta na intenção de uma crítica consideravelmente válida em sua raiz também se constrói de uma maneira igualmente problemática.

Se, por um lado, Spivak nos mostra importantes elementos de reflexão de uma produção ocidental por demais localizada e não isenta dos jogos de poder que ela mesmo denuncia, por outro, seu olhar problematiza tais espaços a partir de conceitos e noções não problematizados, mas dados de antemão: *divisão internacional do trabalho*, *ideologia*, *capital socializado*, *consciência de classe* e o próprio conceito de *classe* compõem um plano de fundo crítico que não passa por nenhum tipo de viés contestatório.

¹⁷⁶ SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 69-70.

¹⁷⁷ BOVÉ, Paul. Intellectuals at War: Michel Foucault and the Analysis of Power. *Sub-stance*, Madison, v. 11/12, p. 51. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Op. Cit.*, p. 97.

A condição de subalternidade é construída e denunciada a partir de pressupostos tão essenciais quanto os que a própria Spivak acusa em seus alvos franceses.

Em sua fala sobre o agenciamento de classe, a autora indiana nos coloca que, se tal coisa existe, não é uma transformação ideológica ao nível básico da consciência, é uma substituição contestadora, assim como uma apropriação (um suplemento) de algo que é “artificial” para começar: as condições econômicas de existência que separam seu modo de vida. As formulações teóricas de Marx, assim, mostrariam um cauteloso respeito pela recente crítica do agenciamento social, individual e coletivo, assumindo um caráter, para ele, descontínuo¹⁷⁸. Marx, assim, seria retirado da condição de teórico que opera por critérios essencialistas para que Foucault e Deleuze assumissem tal lugar infame.

Operando a partir de intenções válidas, o percurso da subalternidade traçado por Spivak se apresenta de uma forma tão delicada quanto o contexto pelo qual ele é elaborado e construído. Talvez, as noções desenvolvidas pelos próprios grupos sociais que reivindicam suas identidades em níveis, também, reflexivos passem por um viés elaborativo de subalternidade, mas até que cheguemos em tais noções, a compreensão da fala e do lugar de tais sujeitos talvez se apresentem sob outros trajetos.

4.3 De Cassius Clay a Muhammad Ali: sobre a nação do Islã e a guerra contra o Vietnã

Ao término dessa extenuante digressão, retornamos, por fim, à figura de Muhammad Ali com alguns questionamentos ainda abertos. De seus artefatos de memórias até os percursos tortuosos do debate em torno da identidade negra, percorremos pela superficialidade de Bourdieu e Magnoli, em sua abordagem simplista das concepções de raça e etnia, até a reviravolta conceitual de Bath e seus grupos étnicos, bem como as críticas epistêmicas e de lugar das perspectivas da *subalternidade* e da *afrocentricidade*. Entretanto, como esse percurso poderia nos levar de volta a Ali? Certamente, o debate conceitual foi contemporâneo do pugilista em seus combates igualmente árdios na busca pelas diferentes formas de afirmação de sua condição existencial. Para tanto, basta lembrarmos da infeliz noção de *discriminação reversa* oriunda do *Plano Filadélfia*, expostos por Magnoli, e da reverberação de movimentos como o *Direito Civis dos Negros* nas décadas de 1960 e 1970 em críticas teóricas como a *afrocentricidade*.

¹⁷⁸ SPIVAK, Gayatri Chakravoty. *Op. Cit.*, p. 48-49.

Se para Ali tais combates tornaram-se uma mescla das disputas da figura pública de seu personagem com as demandas políticas de sua identidade social, para os conceitos e abordagens acadêmicas essa mesma realidade se configurou em um referencial extratextual a inflamar e demandar novas abordagens e revisionismos teóricos. Na busca de uma compreensão dos questionamentos de quem se apropriava, convenientemente, de categorias acadêmicas que pensavam *sobre* você, o intento dessas novas abordagens e apropriações seria, agora, o convite a pensar *com* você sobre sua condição social, histórica e cultural de existência. Dito em outros termos, foi em um contexto de crise e evidência das identidades racializadas na sociedade norte-americana das décadas de 1960 e 1970 que foi possível uma nova abordagem das categorias sociais identitárias para além do viés da sua natureza denominativa externa.

Essas categorias puderam, a partir de então, assumir uma outra forma, a de uma reivindicação contestatória de um “si mesmo”, a reelaboração de uma identidade estigmatizada, desse estado onde um indivíduo ou grupo é posto diante de uma incapacidade de aceitação social plena¹⁷⁹. Um bom exemplo disso é a retomada da categoria *negro*, ou mesmo do termo *africano*, nos discursos não apenas das figuras mais famosas de ativistas políticos, como Luther King e Malcolm X, mas na própria comunidade negra, em um tom não mais pejorativo. Ali fez isso muito bem na promoção de sua luta contra George Foreman na antiga República do Zaire, atual Congo, em 1974: “É eu estou na África, a África é minha casa. Dane-se a América e o que a América pensa. Eu moro na América, mas a África é a casa do homem negro. Eu era escravo a 400 anos atrás e eu estou voltando para casa para lutar junto com meus irmãos.”¹⁸⁰ Spike Lee, ativista negro e diretor de cinema, explicou que essa reelaboração identitária, presente nos discursos em torno da luta entre Ali e Foreman, no Zaire, teve um significado muito específico não apenas para os dois atletas negros, mas para a exposição da estigmatização da identidade negra e como essa construção foi elaborada:

Para esses dois afro-americanos que vão para casa, [este combate] foi de grande significado. Por causa de Hollywood e da TV vários de nós foram ensinados a odiar a África. Houve um tempo em que se você chamasse os negros de africanos eles estariam prontos para brigar.¹⁸¹

Ali ainda estabeleceu uma correspondência entre ambas as noções, a de *negro* e de *africano*, de uma forma relativamente similar ao que Molefi Kete Asante

¹⁷⁹ GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4ª ed. Rio de Janeiro, Guanabara, 1988, p. 7.

¹⁸⁰ **WHEN WE WERE KINGS**. Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996.

¹⁸¹ Idem.

desenvolveria, alguns anos depois, na explicação do significado da categoria *africano* em seus escritos. Asante desvinculou a procedência de nascimento no continente a essa mesma identidade, estabelecendo uma ligação dessa noção, por sua vez, com os processos diaspóricos procedentes da atividade escravocrata no Atlântico, fazendo-se valer de uma crítica epistêmica generalizada e multidisciplinar. Muhammad Ali se fez valer de uma prática esportiva:

Está é a primeira assembleia na história onde os negros mais importantes da América e as pessoas da África tem algo em comum, em todos os níveis. Nós todos estaremos nos encontrando e aprendendo mais uns sobre os outros, A primeira assembleia sobre negros americanos e africanos na história e é uma grande honra fazer parte disso também. Além do mais, será lá que eu espancarei George!¹⁸²

Negros, africanos e americanos. Nenhum desses sujeitos, acadêmicos ou não, se proclamariam, identitariamente, enquanto “grupo étnico”. Passemos adiante.

4.3.1 A nação do Islã

Falávamos dos meandros discursivos em torno de apropriações conceituais e reelaborações identitárias em 1974, mas tais discursos, partindo da figura de Muhammad Ali, foram adotados publicamente por ele 10 anos antes, em 1964, quando Liston ainda estava em cena. Foi logo após sua primeira vitória contra Sonny Liston que, o então jovem Cassius Clay, pronunciou sua adesão a uma versão não ortodoxa do islamismo, denominada de *Nação do Islã*.

Stanley Crouch, colunista negro e crítico ensaísta à inúmeros intelectuais e ativistas negros norte-americanos, é uma das figuras presentes nos elencos de distintos documentários sobre Ali. Como uma espécie de “voz negra dissonante”, Crouch aparece, ao longo das produções cinematográficas, como um crítico contumaz à determinados grupos políticos negros e à figuras públicas negras de destaque, tais como o cineasta Spike Lee e Alex Hayle, escritor que colaborou com a elaboração da autobiografia de Malcolm X. Crouch criticou Lee em seu texto *Nation in love with minstrelsy: Spike Lee, Tyler Perry, Snoop Dogg and struggle to define blackness*¹⁸³ por considerar que o cineasta trabalhou com uma generalização forçosa dos rappers *50 cent* e *Snoopy Dog* como representantes por excelência da negritude estadunidense. Alex Hayle foi alvo de Crouch

¹⁸² **WHEN WE WERE KINGS**. Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996.

¹⁸³ Disponível em <http://www.nydailynews.com/opinion/nation-love-minstrelsy-spike-lee-tyler-perry-snoop-dogg-struggle-define-blackness-article-1.111185>

na crítica elaborada em seu texto *The Roots of Alex Haley's Fraud*¹⁸⁴, onde Crouch acusou Hayle de plagiar o livro *The African*, do escritor branco Harold Courlander, em sua publicação intitulada *Raízes*. Algum tempo depois, o livro de Hayle veio a se tornar não apenas um *best seller* como também foi adaptado em uma produção cinematográfica no modelo de uma minissérie homônima ao seu escrito.

Figura 27 – Stanley Crouch



Fonte: <https://aalbc.com/author-photos/Stanley-Crouch.jpg>

Figura 28 – Spike Lee



Fonte: <http://www.booksoup.com/sites/booksoup.com/files/spike-lee-1.jpg>

¹⁸⁴ Disponível em <http://www.nydailynews.com/archives/opinions/roots-alex-haley-fraud-article-1.789575>

Figura 29 – Alex Hyle



Fonte: <http://www.blackfilm.com/read/wp-content/uploads/2015/07/Alex-Haley-1.jpg>

Sobre a *Nação do Islã*, grupo responsável pela conversão do então Cassius Clay a uma versão minimamente singular do islamismo, Crouch falou que Ali

tinha adotado um culto racista criado por um sujeito chamado Elijah Muhammad, que ensinava aos seus seguidores que os brancos foram inventados há 6.000 anos por um cientista louco chamado Yacub na ilha de patmos. Ele tinha se envolvido com um grupo de lunáticos que adotavam uma visão tão demente que o fazia parecer demente.¹⁸⁵

Ron Lyle afirmou, rememorando os fatos anos depois, que “quando lutou com Liston da primeira vez e ganhou o título, [Muhammad Ali] foi elogiado. Mas quando anunciou que era um mulçumano negro, os brancos o vaiaram.”¹⁸⁶ Sua própria família se opôs e se pronunciou publicamente contra essa escolha em diversas ocasiões. Odessa Clay, mãe do pugilista, relatou mais de uma vez à imprensa que: “Nós o educamos para ser cristão. Eu o levava à igreja todos os sábados quando ele era pequeno, até ele sair pelo mundo para viver a própria vida. E então entrou para essa organização, que nós não aprovamos de modo algum.”¹⁸⁷ Contudo, Ferdie Pacheco, médico que acompanhou a equipe técnica do lutador durante anos, se contrapôs a essas colocações relatando: “a igreja que a mãe dele e os outros frequentavam era de brancos. As igrejas batistas eram dos brancos e os negros sentavam-se atrás. A igreja dele dizia ‘os negros são bons, os

¹⁸⁵ **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO.** Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

¹⁸⁶ **FACING ALI.** Documentário. Produzido por Derrik Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009.

¹⁸⁷ **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO.** Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

brancos são diabos’. Ele acreditava nisso na época”¹⁸⁸. Fundada dentro do contexto do segregacionismo racial estadunidense da década de 1930, a Nação do Islã seria, de acordo com os escritos de Rafael Filter, um grupo de

base religiosa mulçumana, mas mesclada com os Ensinamentos de seu fundador Wallace D. Fard, compilados em um livro religioso escrito por Elijah Muhammad. A obra de Elijah se apega a ideias de raça, (...) elaborando uma tipologia de acordo com a cor da pele. À raça negra é associada uma antropogênese divina, ao passo que à raça de tez branca é conferida uma origem demoníaca.¹⁸⁹

Filter ao longo de sua análise, procurou desenvolver sua reflexão em torno da ideia de que a Nação do Islã, para além de uma proposta religiosa excêntrica ou adversa, se constituía enquanto um grupo de apoio à comunidade negra estadunidense. Fora os cultos religiosos, destaca Filter,

várias atividades eram desenvolvidas nos bairros onde haviam mesquitas. Negócios entre negros nos mais distintos ramos da economia eram incentivados; escolas foram abertas; programas para o combate à drogadição para a recuperação social e para ensinar uma postura ética aos jovens foram ofertadas; ajuda médica era proporcionada a quem precisasse; coleta de doações para os necessitados; etc. eram alguns exemplos das atividades desenvolvidas.¹⁹⁰

A opção pelas bases religiosas islâmicas se deu pela afirmação de que grande parte da população negra africana era adepta à essa doutrina, “desse modo, [para a Nação do Islã]”, nos coloca Filter, “os afro-americanos seriam naturalmente islâmicos”. A doutrina cristã foi vista com reservas e desconfianças uma vez que a ela seria imputada a “responsabilidade pelo sofrimento dos negros. A igreja cristã teria os iludido, conspurcando-os a convertê-los. Além disso, ela jamais se opôs à escravidão, tendo inclusive apoiado a exploração do trabalho compulsório”¹⁹¹. Wallace D. Fard mesclou, dessa forma, parte de suas próprias ideias com uma versão do islamismo distinta e heterodoxa às correntes mulçumanas tradicionais, transformando a Nação do Islã em uma espécie de movimento social atuante em prol do desenvolvimento da autoestima do povo negro e remodelando princípios religiosos de acordo com necessidades sociais vigentes, a partir de uma reelaboração singular de um pretenso “mito das origens” do povo negro.

¹⁸⁸ Idem.

¹⁸⁹ FILTER, Rafael. **Deuses negros e demônios brancos: “Nação do Islã” como movimento social nos Estados Unidos da América**. Trabalho de conclusão de curso- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011, p. 8.

¹⁹⁰ FILTER, Rafael. *Op. Cit*, p. 21.

¹⁹¹ FILTER, Rafael. *Op. Cit*, p. 26.

Tal mito foi desenvolvido na publicação do livro *Message to the blackman in America*, de Elijah Muhammad, e resumido por Filter nesse esboço sucinto apresentado em sua pesquisa, quando analisou as bases doutrinárias da Nação do Islã:

Os negros atuais descendem de uma nação negra asiática conhecida como ‘tribo de Shabazz’, autogerada nos tempos primordiais. Essa tribo surgiu junto com a terra há cerca de sessenta e seis trilhões de anos. O ser humano original, por conseguinte, era negro, dotado de grande conhecimento e encarregado de governar o mundo. Por sua vez o branco surgiu há apenas seis milênios, fruto de manipulações genéticas feitas por Yacub, um cientista demoníaco. Yacub era um dos primeiros homens da tribo, dono de astúcia e poder avantajados. Suas experiências deram origem a todas as etnias. A cada tentativa de modificar os genes negroides, ele conseguia clarear um pouco a pele humana até, finalmente, chegar ao homem branco, cujos primeiros espécimes foram Adão e Eva. A raça adâmica era constituída por pessoas devassas e dissimuladas, não respeitavam a Alá e aos demais. O convívio difícil provocou a expulsão do paraíso localizado em Meca. O cientista louco e suas criaturas foram [relegados] para a Ásia do Oeste (Europa) e lá viveram como selvagens por muitos anos. Entretanto, eles foram capazes de se desenvolver e dominar os negros durante o interregno em que Alá havia desaparecido. Os afrodescendentes, ao contrário de seus algozes brancos, não se dedicavam à guerra, logo, foram facilmente subjugados. Eles foram escravizados por seus inimigos e sua prole foi constantemente enganada até se esquecer de seu caráter sagrado. Os rebentos negros foram educados dentro dos padrões brancos, ensinados a cultuarem um Deus diferente do maometano.¹⁹²

Parece-me salutar, aqui, a retomada de um dos conceitos elaborados em prol da crítica teórica dos grupos étnicos encabeçada por Frederick Barth: os *traços diacríticos*. Talvez possamos compreender o islamismo, dentro desse contexto específico, na condição de um possível traço diacrítico eleito em prol de uma ousada reelaboração da identidade negra estadunidense e atuando em uma nova lógica de ação social. Dito de outra forma e retomando aos escritos de Filter, “durante a Idade Média, os islamitas enfrentaram a cristandade, portanto, o islã serviria como um instrumento sociocultural para criar uma oposição e ajudar a separar o negro do branco. Ele contribuiria para erigir uma nova identidade afro-americana apartada da cultura de seus opressores”¹⁹³. Manipulados tal como a própria memória, como vimos em Lowenthal, os traços diacríticos serviram, dentro dessa estrutura inventiva da identidade negra proposta pela Nação do Islã, enquanto novas possibilidades ontológicas de compreensão e estabelecimento de um pertencimento social a um grupo não mais estigmatizado desde suas origens.

Neste ponto, as narrativas biográficas e relatos memorialistas sobre Ali apresentam enquanto fato, de maneira um tanto confusa, mas já tido na condição de um

¹⁹² FILTER, Rafael. *Op. Cit*, p. 29

¹⁹³ FILTER, Rafael. *Op. Cit*, p. 26.

uma informação e espaço comum, que a conversão de Clay teria sido realizada por um dos mais significativos membros da Nação do Islã: Malcolm X. Em uma entrevista no ano de 2009, George Foreman lembrou que “quando [Ali] conheceu Malcolm X, Malcolm era uma pessoa muito culta. Ensinou a ele Ciências Sociais, ensinou a ele Ciências Políticas e, claro, lhe ensinou História e também algumas mentiras, para fazê-lo pensar ‘você é alguém especial, você é o melhor!’”¹⁹⁴. Joe Frazier, assim como muitos negros contemporâneos ao surgimento e fortalecimento da Nação do Islã nos Estados Unidos, apresentou um declarado receio à essa organização: “pregavam o ódio, mas os dois lados estavam errados. Mamãe e papai não queriam tomar parte disso. E como não queriam isso, diziam a ele que se afastasse. Creio que mamãe e papai sabem mais que você e eu”¹⁹⁵. No entanto, Lyle trouxe à tona outra imagem da conversão de Ali em suas memórias: “Malcolm X iluminou Ali de diversas maneiras. Quando Ali falava, muitas vezes parecia que você ouvia Malcolm”¹⁹⁶.

Figura 30 – Muhammad Ali com a família de Malcolm X, em meados da década de 1960.



Fonte: <http://nofi.fr/wp-content/uploads/2014/12/malcolm-x-muhammad-ali-.jpg>

Sobre a conversão de Ali, David Remnick, entretanto, apresentou um percurso um pouco distinto:

Em março de 1961, depois de ter se mudado para Miami, Cassius conheceu um homem na rua que era conhecido como capitão Sam – Sam Saxo, um frequentador de bilhares e cafetão das prostitutas de ruas que se transformara na metade dos anos de 1950, após ter ouvido a pregação de Elijah Muhammad e entrado para a Nação. Depois de viver um período em Chicago, Capitão Sam foi para Miami pregar. (...) Capitão Sam e Clay começaram a conversar sobre

¹⁹⁴ **FACING ALI**. Documentário. Produzido por Derrik Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009.

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ Idem.

Elijah Muhammad. Saxon ficou surpreso ao perceber que jovem havia ouvido falar no grupo, [que] conhecia suas atividades. (...) Por menos que Clay soubesse, sua sede de aprender era grande, e por isso Saxon o chamou para um encontro na mesquita local. O pregador, um sujeito chamado Irmão John, despejou um sermão sobre identidade negra que se tornaria, palavra por palavra, ou quase, um bordão para Muhammad Ali: ‘por que somos chamados de negros?’, perguntava irmão John. ‘Porque esse é o modo como o branco rouba nossa identidade. Você vê um chinês chegando, sabe que ele veio da China. Se vir um cubano, sabe que ele veio de Cuba. Se vir um canadense, sabe que ele veio do Canadá. Qual país se chama negro?’. Irmão John falava do nome dos negros americanos, que eram nomes de escravos, nomes que não davam noção nenhuma de ancestralidade, nomes que na verdade apagavam os ancestrais dos negros. ‘Aquilo era claro para mim’, Ali disse ao escritor Thomas Hausser muitos anos depois, quando trabalharam em uma biografia oral. ‘Eu poderia estender o braço e tocar o que o Irmão John dizia. Não era como os ensinamentos da igreja, que exigiam que eu tivesse fé naquilo que o pastor pregava. E eu disse a mim mesmo: Cassius Marcellus Clay. Ele foi um branco do Kentucky, dono do meu bisavô, e deu seu nome ao meu bisavô, depois meu avô herdou o nome, aí meu pai e agora é minha vez.’¹⁹⁷

Apenas alguns anos mais tarde, tornando-se uma figura esportiva cada vez mais proeminente em sua modalidade, era que o então Cassius Clay chamaria atenção de um público mais vasto e, com esse mesmo público, viria Malcolm X, através das reuniões e encontros da Nação do Islã ao longo de todos Estados Unidos na década de 1960. Convertido pela Nação, Clay passou então a adotar o nome que o líder do referido grupo, Elijah Muhammad, lhe atribuiu: Muhammad Ali.

Talvez aqui, neste momento da narrativa, seja relevante retomar na análise um trecho reflexivo de um texto e um autor já criticado em circunstâncias anteriores, mas que, neste momento, me parece eminentemente conveniente o retorno circunstancial de uma reflexão pontualmente acertada: Pierre Bourdieu. Sobre a instituição do nome próprio e seus efeitos, em âmbitos sociais, para a construção da identidade, o sociólogo francês nos coloca que: O mundo social, que tende a identificar a normalidade com a identidade entendida como constância em si mesmo de um ser responsável, isto é, previsível ou, no mínimo, inteligível, à maneira de uma história bem construída (por oposição à história contada por um idiota), dispõe de todo tipo de instituições de totalização e de unificação do eu. A mais evidente é, obviamente, o nome próprio que, como ‘designador rígido’, segundo a expressão de kriške, ‘designa o mesmo objeto em qualquer objeto possível’, isto é, concretamente, seja em estados diferentes do mesmo campo social (constância diacrônica), seja em campos diferentes no mesmo momento (unidade sincrônica além da multiplicidade das posições ocupadas). E Ziff, que define o nome próprio como ‘um ponto fixo num mundo em que se move’, tem razão em ver nos ‘ritos batismais’ a maneira necessária de determinar uma identidade. Por essa forma inteiramente singular de nomação que é o nome próprio, institui-se uma identidade social constante e durável, que garante a identidade do indivíduo biológico em todos os campos possíveis onde ele intervém como agente, isto é, em todas suas histórias de vidas possíveis. É o nome próprio ‘Marcel Dassault’, com a individualidade biológica da qual ele representa a forma socialmente instituída, que assegura a constância através do tempo e a unidade através dos espaços sociais dos diferentes agentes sociais

¹⁹⁷ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 154, 155 e 156.

que são a manifestação dessa individualidade nos diferentes campos: o dono da empresa, o dono do jornal, o deputado, o produtor de filmes, etc.¹⁹⁸

Em sua crítica ao nome próprio, a Nação do Islã, enquanto instituição, denunciava a invisibilidade identitária que essa designação imputava aos indivíduos pertencentes à comunidade negra dentro do contexto social racialmente segregado dos Estados Unidos ao longo do século XX. O nome próprio, para os negros, como uma tradição perdurada dos regimes escravocratas, atacaria diretamente a ancestralidade desses sujeitos, subjugando-os, em termos de pertencimento, em sua primeira referencialidade dentro do mundo social. Essa referencialidade, no entanto, estabeleceria uma correspondência tanto aos seus antigos senhores, denotando a posse a que cada indivíduo estava submetido, quanto a que identidade seria permitida, por sua vez, as personas negras assumirem. Aqui, novamente, o princípio da externalidade denominativa, criticada nas elaborações conceituais mais tradicionais de raça e etnia e perdurada nas reelaborações mais refinadas dos estudos étnicos, se mantém como uma força do exercício de um poder: o poder de nomear.

Não sem razão, sobre esse aspecto, Bourdieu está correto ao reafirmar uma espécie de princípio reducionista identitário oriundo do e no nome próprio: quebrando com essa lógica e indeterminando o sobrenome com um “X” ou alternando os nomes de batismos por nomes próprios de origem islâmica, a Nação do Islã reconstruía uma nova referencialidade identitária, talvez por meio de novos pontos fixos e reducionistas em si mesmo, mas que partiam, inegavelmente, de uma proposta auto proclamada de si e de uma noção que poderíamos atribuir tanto a uma identidade subjetiva do “eu” quanto a uma identidade social mais abrangente, como a própria identidade negra ou negritude.

Por um período recorrente, Ali foi indagado pela mídia esportiva sobre essa mudança. “Por que insiste em ser chamado de Muhammad Ali agora?”, eles questionavam. “[Esse] é o nome que meu mestre e professor, o honorável Elijah Muhammad me deu. É o meu nome original. É o meu nome de negro. Cassius Clay era meu nome de escravo. Não sou mais escravo”¹⁹⁹. Leon Spinks, um dos últimos adversários de Ali dentro dos ringues lembrou, em tom de deboche, que: “Depois de mudar seu nome de Cassius Clay para Muhammad Ali, todos pensaram em se converter ao islamismo. ‘Me chamo Colly Clala Cleely, ou Hooly Hooly, ou Walla Walla’. Mas

¹⁹⁸ BOURDIEU, Pierre. *Op. Cit.* In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Op. Cit.*, p. 186.

¹⁹⁹ **FACING ALI**. Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009.

que que droga é essa? Meu nome é Leon e ele não tem nada de branco. Mas que diabos!”²⁰⁰ Contudo, o nome próprio, enquanto um possível traço diacrítico que até então teria sido um fator de reafirmação política de uma reelaboração identitária, se converteu em um mesmo ponto não apenas de disputa, mas também de agressão igualmente contundente em critérios identitários e raciais. Seu nome de batismo, relegado ao estigma de uma representação identitária indesejada, se tornou uma nova opção de afronta e ofensa que os adversários de Ali, aqui concentrados em seus rivais pugilistas, exploraram ao longo de sua carreira.

Ernie Terrell foi, talvez, um dos exemplos mais notórios dessa afronta, mas não o único. Nas entrevistas e coletivas de imprensa que antecederam ao seu combate contra Ali, em 1967, Terrell, provocativamente, o chamava pelo nome de batismo, Clay, em diversas ocasiões até que, em uma delas, o desentendimento entre ambos foi deflagrado e registrado diante das câmeras. Em um diálogo que se tornou famoso e foi reproduzido em diversas películas e documentários ao longo das décadas seguintes, Ali disparou contra Terrell, em seus rompantes eloquentes costumeiros, mas que, nesta ocasião, não se tratava apenas de mais uma performance pública para vender ingressos. Antes que ambos fossem separados fisicamente por suas equipes técnicas e repórteres presentes na ocasião, Ali despejou sobre Terrel:

Ali: Por que você não diz o meu nome, cara?

Terrell: E qual é o seu nome? Você me disse que seu nome era Cassius Clay a alguns anos atrás.

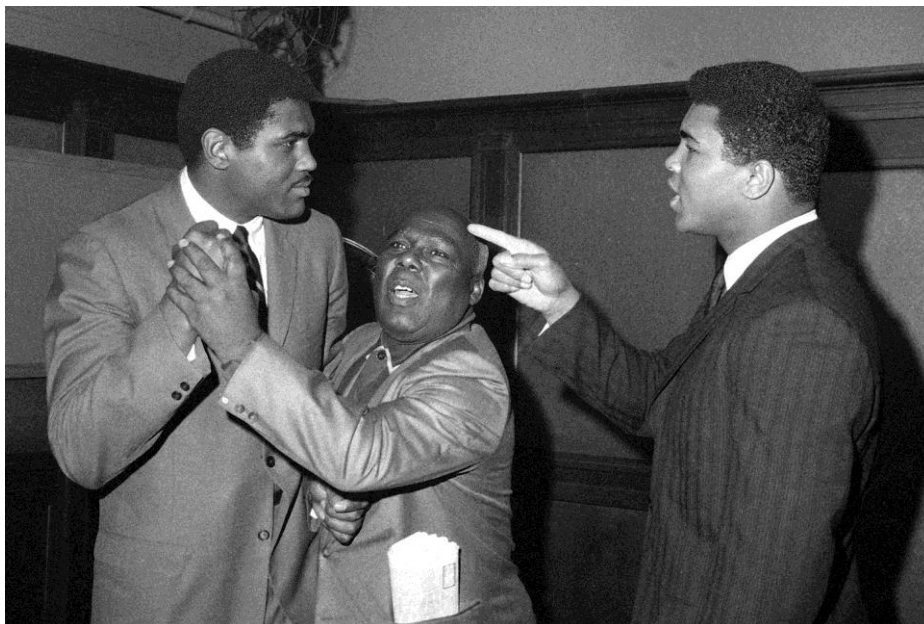
Ali: Eu nunca te disse que meu nome era Cassius Clay! Meu nome é Muhammad Ali e você vai anunciá-lo bem aqui, no centro do ringue, depois do combate, se não fizer isso agora mesmo! Você me ouviu bem, seu *Pai Tomás!*

Terrell: Não me chame de Pai Tomás!²⁰¹

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ **FACING ALI**. Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009, grifo do autor.

Figura 31 – Terrell para Ali, em uma coletiva de imprensa antes de seu combate, em 1967:
 “Você não tem o direito de me chamar de Pai Tomás!”



Fonte:

https://espntheundefeated.files.wordpress.com/2016/06/ap_661228014.jpg?quality=70&strip=all&ssl=1

Recuaremos, aqui, de 1967 para 1852, 115 anos antes, para a localidade de Louisville, Kentucky, na cidade natal de nosso personagem pugilístico. Vamos nos perder novamente em outra digressão, mas que, desta feita, se dará de uma maneira objetivamente breve.

A fazenda dos Shelby passava por algumas dificuldades financeiras. Com dívidas acumuladas, o Senhor Shelby discutia com Haley, um mercador de escravos da região, uma forma de quitar seus débitos:

- Já que o senhor não dispõe de todo o dinheiro – disse ao dono da casa o mercador de escravos – não vejo outra solução que não seja a de negociarmos o resto da dívida.
- Mas não da forma como quer – respondeu Shelby. – O que o senhor pretende é realmente absurdo.
- Ora, por favor! – insistiu Haley. – O que eu quero é perfeitamente razoável. Não entendo por que se recusa a entregar-me Tomás como parte do pagamento.
- Tomás é um escravo excepcional – alegou Shelby. – A rigor, ele sozinho seria suficiente para o pagamento da importância que lhe devo. Ele administra a minha fazenda como poucos o fariam. É um escravo capaz e honesto.
- Naturalmente o senhor quer dizer que ele é tão honesto quanto o pode ser um negro – comentou Haley, servindo-se de mais bebida.
- Não; quero dizer honesto mesmo – protestou Shelby. – Ele é tão honesto quanto o mais honesto dos brancos. Confio a Tomás tudo o que tenho: dinheiro, casa, animais. Quando viaja, ele o faz como um homem livre, e cumpre sempre à risca as tarefas que lhe dou. Outro dia foi a Cincinnati buscar quinhentos dólares que me deviam. Antes de ele partir, eu lhe disse: ‘Tomás, tenho inteira confiança em você e sei que não vai me decepcionar’. Como eu esperava, ele voltou e trouxe o dinheiro. Depois eu soube que não faltou quem o

aconselhasse a fugir para o Canadá e tornar-se livre. E a resposta de Tomás foi esta: ‘Jamais faria isso com meu amo, porque ele confia em mim’.²⁰²

Shelby e Haley discutiam a possível venda de Tomás: um escravo fiel que tinha acompanhado Shelby desde o seu nascimento. Como descrevia o seu senhor, Tomás era honesto, e honesto não apenas como um negro o podia ser, mas honesto como o mais honesto de todos os brancos. Cuidava de seus negócios, cobrava suas dívidas, tinha passe livre para viajar como se fosse um liberto e não cogitava a possibilidade de uma fuga, pois era o depositário da confiança de seu senhor. Entretanto, a venda se consumou, ainda que à contragosto de Shelby e Tomás, juntamente com outra criança, Harry James, conhecido na fazenda como Jim, que também lhe compartilhava a condição de cativo. Assim, se dava início a história de Pai Tomás, personagem fictício e protagonista do romance de Harriet B. Stowe intitulado *A Cabana do Pai Tomás*, publicado em 1852.

Stowe descreveu Tomás, ao longo de sua narrativa, como “o mais fiel escravo de John Shelby. Era um preto retinto, forte, fisionomia aberta e inteligente, com todas as características do mais puro tipo africano. Seus gestos comedidos revelam um sentido de respeito a que não faltava uma humildade e confiante simplicidade”²⁰³. *Fisionomia aberta, gestos comedidos, senso de respeito*: as características para um perfeito sujeito amistoso e receptivo. Tomás se configurava, dessa forma, como um representante ideal do “mais puro tipo africano” que não apenas sobrevive ao subjugo do cativo, mas que demonstra, acima de tudo, um ajustamento e uma construção moral respeitável dentro de uma estrutura e ordem completamente hostil a pessoas como ele. Mesmo quando, no transcorrer da história, Elisa, mucama da casa dos Shelby, descobre a negociação de seu filho, Jim, resolve arquitetar uma fuga para permanecer junto dele e confidência seus planos a Pai Tomás e Mãe Cloé, esposa de Tomás, incitando-o a fugir também, o velho escravo se voltou contra ela respondendo:

- Não, não fugirei. Elisa sim deve fugir. Precisa proteger o filho. Mas eu, não. Compreendo meu amo, sei o sacrifício que ele está fazendo. Se eu fugir, será uma desgraça para todos nós. Não há de ser agora, depois de velho, que vou criar dificuldades para meu amo. Não o maldiga, minha boa Cloé, ele saberá cuidar de você e de nossos filhos.²⁰⁴

Tomás ainda seria vendido por mais duas vezes, saindo de Louisville até Nova Orleans, e parando, finalmente, no alto do Rio Vermelho, na fronteira entre o Texas

²⁰² STOWE, Harriet B. **A cabana do pai Tomás**. Texto em português de Herberto Sales; Ilustrações de Lee. – 2 ed. reform.- São Paulo: Ediouro, 2003, p. 5 e 6.

²⁰³ STOWE, Harriet B. *Op. Cit.*, p. 23.

²⁰⁴ STOWE, Harriet B. *Op. Cit.*, p. 29 e 30.

e Oklahoma, onde seria assassinado por seu último senhor. No percurso desses processos de compra e venda, Stowe construiu não apenas o perfil moral de Tomás, mostrou também, por meio de outras personagens, as relações sociais da sociedade estadunidense em meio a uma estrutura escravista, tornando seu romance uma crítica direta à instituição da escravidão. Harriet B. Stowe recebeu, por isso, o elogio do então presidente dos estados Unidos, Abraham Lincoln, que a descreveu como “a jovem que provocou a guerra civil”²⁰⁵.

Se seu livro foi capaz de provocar a comoção junto a seus contemporâneos e atuar dentro de uma crítica política e econômica em meados do século XIX, sua leitura e apropriações futuras, no entanto, se deram de uma forma completamente adversa de seu possível intento inicial. Em uma tradução para o português, em um formato adaptado para o uso do romance em salas de aula – na condição de paradidático – a editora brasileira Ediouro descreveu, em uma proposta de exercícios interpretativos sobre o romance, uma descrição dessas apropriações por segmentos sociais estadunidenses da década de 1950:

Pela temática e pela moral, trata-se de um livro polêmico, adorado e criticado. Se por um lado têm encantado gerações, comovidas com as ideias de liberdade nele presentes, bem como a visão romantizada da escravidão, por outro tem sido execrado a partir de 1950 pelos setores mais críticos da cultura norte-americana, por ter criado a imagem do negro submisso totalmente avesso ao ideal do ‘orgulho negro’ e à consciência étnica, posturas mais modernas.²⁰⁶

Como uma extensão de seu senhor, defendendo seus valores e interesses, Tomás foi a representação do negro subserviente ao branco: submisso, sereno, obediente. Em uma apropriação futura, o personagem fictício de Pai Tomás, de uma representação crítica ao sistema escravista – que aniquilava as humanidades presentes em prol da manutenção de relações de poder com base na subalternização racial de seus sujeitos – passaria a figurar enquanto a personificação dos negros que se submetem passivamente à ordem e às hierarquias sociais estabelecidas. *Pai Tomás*, desse modo, se transformou em uma ofensa e uma designação significativamente pejorativa, de caráter eminentemente racial, que foi utilizada enquanto uma espécie de acusação alienante de uma identidade negra.

Ali fez uso constante desse atributo designativo perante seus oponentes negros dentro e fora dos ringues, principalmente àqueles que persistiam em chamá-lo por seu nome de batismo, Clay. David Remnick destacou que “um dos traços mais desagradáveis do personagem criado por Ali era seu modo de tentar ser ‘mais negro’ do

²⁰⁵ STOWE, Harriet B. *Op. Cit.*

²⁰⁶ Idem.

que sujeitos como Frazier, a quem chamava de Pai Tomás e ‘branco honorário’²⁰⁷. Ernie Terrell, Joe Frazier, Ernie Shavers, George Foreman, Floyd Patterson, Sonny Liston... a lista é inumerável e todos pertencentes a ela, enquanto homens negros sabiam quais os significados de uma vida segregada nos Estados Unidos em meados século XX. Terrell, relembrando parte de sua juventude, afirmou que “se você fosse um garoto negro crescendo no Mississippi, deveria saber o seu lugar. Se você ficasse em seu lugar, você se daria bem com todos. E quando saísse do seu lugar... você sabe, teria muitos problemas. Havia muita violência”. Frazier, vindo de uma região rural do antigo Sul escravista estadunidense afirmou que

Laurel Bay é onde eu nasci e me criei. Vivendo no Sul com minha família, tínhamos problemas raciais com meus irmãos brancos. Não entendia porque tínhamos escolas diferentes e não podíamos subir nos mesmos ônibus. Tinha de ir no coletivo em uma hora determinada. Eu nunca entendi porquê. Porque todos tínhamos os mesmos braços e as mesmas pernas.²⁰⁸

Mas seria Ernie Shavers que nos daria um dos relatos mais impactantes sobre a realidade da segregação racial dos Estados Unidos e os perigos pelos quais a população negra estava exposta:

Nasci em um povoado chamado Garland, no Alabama, em 1944. Meu pai comprou uma mula e um cavalo branco lá. Pagávamos mensalmente. E 1950 foi um ano ruim. Não tivemos uma boa colheita e não ganhávamos o suficiente para continuar pagando a mula. Assim o vendedor voltou para levar a mula. Meu pai disse que não, porque precisávamos dela para arar os campos. Ele foi ao estábulo para pegar a mula e meu pai sacou uma pistola. Então ele disse a meu pai: ‘vou voltar pra te pegar crioulo!’, e quando voltaram naquela noite, deviam ser uns 20. Rodearam a casa com tochas, e me lembro dos capuzes, disso eu me lembro muito bem. Revistaram a casa toda tentando encontra-lo, mas ele tinha fugido. Meu avô me colocou num trem e me enviou para Ohio. Eles disseram ‘diga a eles que nós voltaremos e o linharemos e o mataremos’. Mas ele não voltou mais, Conseguiu trabalho e mandou nos chamar. Foi o melhor para todos. Porque pudemos ir para o Norte e mudarmos completamente nossas vidas.²⁰⁹

No entanto, o que Remnick colocou enquanto um traço dramático do personagem público de Ali, talvez se configurasse como uma questão mais complexa que isso. No segundo combate de Muhammad Ali como Campeão Mundial dos Pesos Pesados, na luta contra Floyd Patterson em 1965, o jornalista esportivo Jerry Isenberg relembrou que “Patterson queria ganhar pelo cristianismo. A situação se tornou feia

²⁰⁷ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 104.

²⁰⁸ **FACING ALI**. Documentário. Produzido por Derrik Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009, grifo do autor.

²⁰⁹ Idem.

devido ao cristianismo e o islamismo. E foi Patterson quem alimentou essa disputa.”²¹⁰ Bryant Gumbel, jornalista esportivo negro, destacou que, durante o primeiro confronto entre Frazier e Ali, em 1971:

Apenas os caras mais linhas duras, valentões e ignorantes continuavam a chamar Ali de Clay. Isso se tornou uma espécie de insulto. E quando Frazier escolheu seguir por esse caminho, milhares de afro-americanos disseram ‘ei, qual é o seu lado afinal? Porque você não se olha no espelho?’²¹¹

Figura 32 – Jerry Isenberg



Fonte: http://media.nj.com/super_bowl_blog/photo/13936884-large.jpg

Figura 33 – Bryant Gumbel



Fonte: http://cdn.newsbusters.org/styles/blog_body-50/s3/images/gumbel.jpg

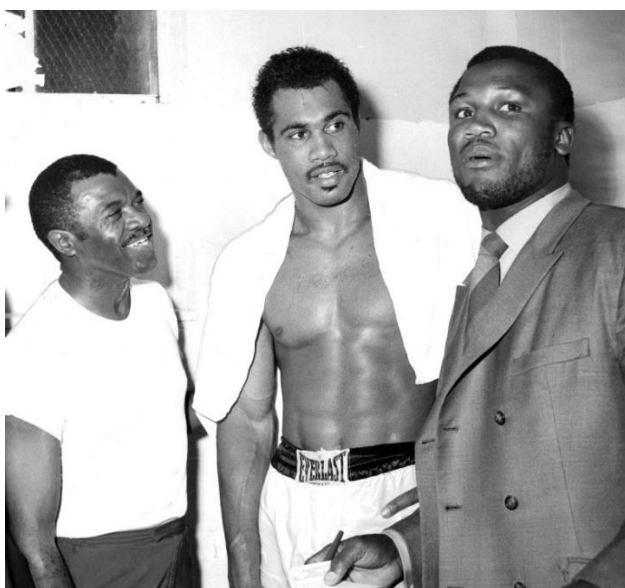
Ken Norton, parceiro de treinos de Joe Frazier e campeão mundial dos pesos pesados em 1978, entrou para a história do boxe não apenas como mais um grande atleta, mas por ter sido um dos poucos pugilistas a derrotar Muhammad Ali profissionalmente e o único, assim como Frazier, a enfrentar Ali por três vezes dentro dos ringues. Norton, em uma entrevista no ano de 2009, relembrou os insultos de Ali a Frazier: “Depois de ver a luta de Joe e Ali, naquele momento eu não era um fã de Ali. Era um fã de Frazier porque

²¹⁰ **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO.** Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

²¹¹ **ALI VS FRAZIER I: ONE NATION DIVISIBLE.** Documentário. Produzido por Joseph M. Lavine. 58 min. USA: 2000.

era seu parceiro de treinos. (...) [Você] tinha que saber o que sentia um branco com esses comentários... considerávamos isso um insulto a um irmão negro.”²¹²A partir da Nação do Islã, a problemática do nome próprio se tornou uma questão não apenas circunscrita à figura de Muhammad Ali ou reclusa em meio a disputas meramente esportivas entre rivais competitivos. O nome próprio e o poder de construir essa primeira referência de identidade social se tornou, com a Nação, uma questão propriamente racial nos Estados Unidos, na segunda metade do século XX.

Figura 34 – Joe Frazier, à direita, ajudando a promover as lutas de seu companheiro de treino. O jovem Ken Norton, ao centro, no início da década de 1970. À esquerda, o treinador de Frazier e Norton: Eddie Futch.



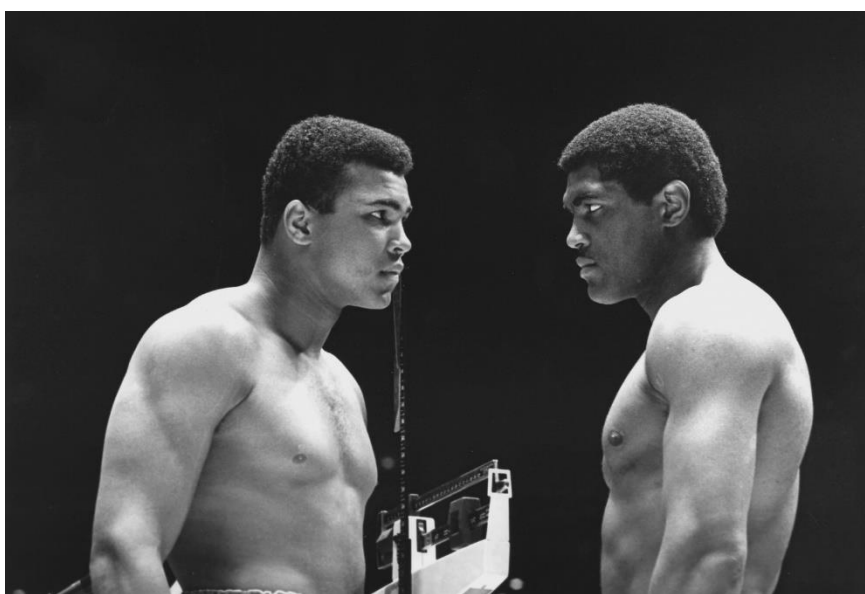
Fonte: <http://www.thefightcity.com/ken-norton-1943-2013/>

Ernie Terrell e Muhammad Ali, assim, não foram os primeiros sujeitos a se engalfinharem na complexa disputa pelo poder de nomear, mas foram, principalmente, os protagonistas a competirem neste evento pelo direito de identificar e serem identificados. Pertencimento, negritude, ancestralidade ou reelaboração identitária, todos esses eram elementos em jogo. Entretanto, neste exemplo em específico, o que foi consolidado foi a reafirmação desse novo traço diacrítico, a partir de um grupo pretensamente religioso e da prática de uma modalidade esportiva, como uma maneira diferenciada de se perceber e de se construir dentro e em relação à própria condição existencial do ser negro em sua negritude. Dito de outra forma, a disputa de Ali e Terrell, entre os pejorativos do *Pai Tomás* e de *Cassius Clay*, culminaram na luta nominativa, no poder de intitular a si e ao

²¹² **FACING ALI.** Documentário. Produzido por Derrik Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009, grifo do autor.

outro, em que tal traço diacrítico seria reafirmado enquanto um fator a se levar em conta agora em seu meio social, principalmente, pela vitória de Ali sobre Terrell. Encaixando os golpes por dentro da guarda de Terrell, Ali o castigava round após round. E entre cada soco adequadamente deferido e acertado, Ali interrompia o combate e gritava: “Qual é o meu nome? Qual é o meu nome? ”. Derrotando Terrell após 12 rounds, o então jovem Cassius Clay findou não apenas a luta, mas também seu batismo social, ganhando, finalmente, parte de seu combate representativo e reconhecimento nominal.

Figura 35 – Ali para Terrell, em sua pesagem antes da luta, em 1967: “Qual é o meu nome Pai Tomás?”



Fonte: https://www.washingtonpost.com/sports/ernie-terrell-boxer-who-lost-to-a-taunting-muhammad-ali-in-1967-dies-at-75/2014/12/20/0bafab34-86d0-11e4-b9b7-b8632ae73d25_story.html?utm_term=.7f78e1fd0ff3

Bourdieu, em seus escritos e reflexões, esboçou a ideia do *nome próprio* enquanto uma instituição quase determinista, vinculado ao sentido mais essencialista possível e um dos mais ferrenhamente combatidos do conceito de identidade:

O nome próprio é o atestado visível da identidade do seu portador através dos tempos e dos espaços sociais, o fundamento da unidade de suas sucessivas manifestações e da possibilidade socialmente reconhecida de totalizar essas manifestações em registros oficiais, curriculum vitae, cursus honorum, ficha judicial, necrologia ou biografia, que constituem a vida na totalidade finita, pelo veredicto dado sobre um balanço provisório ou definitivo. ‘Designador rígido’, o nome próprio é a forma por excelência da imposição arbitrária que operam os ritos de instituição: a nomeação e a classificação introduzem divisões nítidas, absolutas, indiferentes às particularidades circunstanciais e aos acidentes individuais, no fluxo das realidades biológicas e sociais. (...) Em

outras palavras, ele só pode atestar a identidade da personalidade, como individualidade socialmente construída, à custa de muita abstração.²¹³

Na qualidade de um instrumento da institucionalização da existência dos sujeitos em meio social, o nome próprio é um dos meios pelos quais são estabelecidas o encarceramento da história de uma ou várias vidas em narrativas prontas e acabadas de si: documentos, fronteiras reducionistas, que violariam todas as vicissitudes da descontinuidade própria do ser. Designador rígido, o nome próprio opera como uma identidade constante em nossos fluxos de tempo e espaço, e apenas à muito custo, de acordo com Bourdieu, é que poderia essa designação arbitrária representar, também, as subjetividades em suas qualidades mais notáveis: a mutabilidade, como uma de suas poucas constâncias; a inconstância de suas reelaborações identitárias; e o conhecimento de si, navegando por entre distintos trajetos sociais, culturais e também temporais, uma vez que a subjetividade também é marcada e elaborada por uma questão de geração e maturidade individual do sujeito através do tempo.

Com a Nação do Islã e a reivindicação de um novo nome para seus membros, poderíamos afirmar que Ali quebrou com a lógica da constância identitária do nome próprio de Bourdieu para, contraditoriamente, assumir outra lógica de uma constância identitária, com a adesão a um novo nome. Tal afirmativa seria verdadeira, se desconsiderássemos o contexto racial e as disputas identitárias nos quais a lógica dessa quebra rítmica de uma ordem estão imergidas. O nome próprio não encarceraria Ali. Tão pouco a noção identitária do nome por Bourdieu. Ironicamente, tal conquista se deu em uma luta de boxe que foi batizada, posteriormente pela imprensa esportiva da época – que passaria a rememorar sobre si e seus discursos – como “*What’s my name?*”

4.3.2 A guerra contra o Vietnã

Definitivamente as nuances de uma vida inteira jamais caberiam em um único registro ou modelo narrativo. Não poderíamos ser injustos com Bourdieu sobre esse aspecto. É por esse fato que recortes são estabelecidos nos atos de rememorar, e, por esta mesma razão, a problematização de tais recortes se faz necessária. Documentários, filmes e biografias falam dos mesmos eventos enfocando distintas perspectivas e encadeando os acontecimentos, discursos e personagens de uma maneira a gerar e produzir um dentre tantos efeitos narrativos possíveis. Vimos sobre este ponto ao analisarmos os

²¹³ BOURDIEU, Pierre. *Op. Cit.* In: AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.). *Op. Cit.*, p. 187.

documentários produzidos sobre Ali a partir das colocações de Bill Nichols, e compreendo essas produções enquanto artefatos de memória.

É justamente por compreendermos que recortes, seleções do que mostrar e como mostrar são feitos sobre uma memória que, talvez, o último ponto relevante para estes escritos seja um evento em específico presente em praticamente todas os registros que se pretendem minimamente biográficos sobre nosso excêntrico personagem: sua convocação às forças armadas para servir no Vietnã.

Em 1967, Ali foi punido pelo Governo estadunidense por se recusar a servir às forças armadas no Vietnã. Remnick destacou que Ali fez seu alistamento em 1960 e recebeu a classificação de I-A, apto para servir. Contudo, em 1962, ele foi “reprovado no teste de aptidão de cinquenta minutos, obtendo uma nota tão baixa que o exército registrou para ele um Q.I de 78”²¹⁴. Com o resultado de sua nova avaliação, Ali foi reclassificado como I-Y, uma das últimas escalas de prioridades para o recrutamento.

Em meados da década de 1960, entretanto, o exército estadunidense ampliou sua faixa de convocação, passando a incluir, agora, o grupo de Ali. Indagado sobre seu possível recrutamento, o pugilista retrucou junto à imprensa, em uma de suas falas mais reproduzidas ao longo de diversas películas, livros e textos que abordam sua imagem como foco reflexivo: “Não tenho nada contra os vietcongues” ou “Nenhum vietcongue me chamou de crioulo”²¹⁵; um estabelecimento comum sobre sua memória que variava nas formas com que as sentenças são ditas, mas que carregavam uma denotação muito similar. Reverberando rapidamente entre a opinião pública, a declaração de Ali causou um impacto significativamente negativo, e antes, o pugilista que sempre fora pressionado a mostrar sua destreza dentro de um ringue, teve que lidar com um embate muito maior fora dele.

Ronald L. Kuby, advogado e ativista político pelos direitos civis, comentou em uma entrevista cedida ao documentário *Ali vs Frazier* que:

Eu me lembro que Cassius Clay, após a recusa do serviço militar, rapidamente se tornou o grande inimigo de nossa família, e nas conversas em torno da mesa de jantar nós escutávamos os mesmos comentários que provavelmente eram

²¹⁴ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 322.

²¹⁵ **WHEN WE WERE KINGS**. Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996; **FACING ALI**. Documentário. Produzido por Derrik Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009; **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO**. Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português; **ALI VS FRAZIER I: ONE NATION DIVISIBLE**. Documentário. Produzido por Joseph M. Lavine. 58 min. USA: 2000; **SPORTSCENTURY: MUHAMMAD ALI**. Série Documentária. Produção da ESPN. 43 min. USA: 2000; etc.

feitos no restante do país: ‘Sim, claro, ele é tão grande e forte para lutar dentro de um ringue mas tem medo de lutar por nós no Vietnã. Ele é um covarde!’²¹⁶.

Henry Cooper, campeão britânico dos pesos pesados, afirmou que “foi um ato muito corajoso, mas que não lhe valeu de nada. Teve de deixar o boxe por três anos. E estes teriam sido seus melhores anos”. Frazier criticou Ali relatando que “quando somos recrutados temos a obrigação de nos apresentar e dizer ‘aqui estou’. Mas ele não fez isso. Só ele tem culpa do que fez”²¹⁷. Mesmo outras personalidades negras fora do ramo esportivo e que, outrora, se posicionariam em favor da postura de Ali, se pronunciaram de maneira ambígua com relação àquela recusa. Bonnie Greer, escritora e dramaturga negra estadunidense, erradicada em Londres, destacou que, apesar de sua postura contrária à guerra, tinha na lembrança a mobilização de sua família em prol da participação negra nas fileiras do exército: “O meu pai e meus tios combateram para a inclusão de negros nas forças armadas para mostrar que não éramos covardes. Então crescemos nesse sentido, muito patrióticos. Íamos combater pelo nosso país. Porque tínhamos de provar constantemente o nosso valor”²¹⁸. Billy Connolly, ator, músico e comediante escocês, falou que, logo após sua recusa em servir ao exército, “se você [visse] as lutas de Muhammad Ali, você [ficaria] espantado com o número de vezes que ele é vaiado pelo público nos Estados Unidos. Se assistir as lutas antigas, muita gente não gostava dele nem do que ele defendia”²¹⁹. Já Ron Lyle, nas lembranças sobre os efeitos do conflito deflagrado pela guerra em sua família, destacou: “Meu irmão Michael morreu no Vietnã. Me deixaram ir para casa no funeral. Eu estava preso. Observei minha mãe. E quando o enterramos, enterramos também um pedaço dela. Foi exatamente assim. Então, sim, eu me identifiquei com Ali quando ele disse: ‘esta não é minha guerra. Minha guerra é aqui mesmo’”²²⁰. Remnick mencionou que a ação de Ali foi tão impactante que até mesmo figuras distantes do universo pugilístico se aproximaram do lutador em apoio público e aberto:

Nos dias e meses seguintes, o telefone de Ali tocou sem parar. Eram ligações de repórteres e também de pessoas comuns que queriam expressar raiva, dizer que desejavam a morte dele. Outros, porém, telefonaram para dar apoio, entre

²¹⁶ **ALI VS FRAZIER I: ONE NATION DIVISIBLE**. Documentário. Produzido por Joseph M. Lavine. 58 min. USA: 2000

²¹⁷ **FACING ALI**. Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009

²¹⁸ **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO**. Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português

²¹⁹ Idem.

²²⁰ **FACING ALI**. Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009

eles o filósofo e pacifista britânico Bertrand Russell. ‘Nos meses seguintes’, Russell escreveu a Ali mais tarde, ‘não há dúvida que os homens que mandam em Washington tentarão prejudica-lo de todas as maneiras ao alcance deles, mas tenho certeza de que você fala por seu povo e pelos oprimidos de todas as partes, desafiando corajosamente o poder norte-americano. Eles tentarão dobrá-lo pois você simboliza uma força que eles são incapazes de destruir, ou seja, a consciência desperta de um povo inteiro que se recusa a ser massacrado pelo medo e pela opressão. Você tem meu apoio total. Ligue para mim quando vier para a Inglaterra.’²²¹

Stanley Crouch nos destaca que, por sua recusa ao serviço militar, Muhammad Ali se converteu em uma espécie de “caminho em comum entre dois grupos distintos [na década de 1970]: a geração hippie e os nacionalistas negros. Ele era o ponto de acordo entre ambos sobre o que era o Vietnã”²²². Tendo seu passaporte confiscado pelo governo estadunidense e sua licença de boxeador revogada, em 1967, Ali foi destituído do Título de campeão Mundial dos Pesos pesados e banido do boxe por 3 anos e meio. Richard Williams, pai e treinador das tenistas Vênus e Serena Williams, declarou em uma entrevista em 2001: “Imagine um homem a lutar contra todas as forças armadas americanas. E a dizer ‘Eu não vou, podem retirar meu título’, e foi o que fizeram, lhe tiraram o título, ele ficou sem dinheiro e dava palestras em faculdades para ganhar a vida”²²³. Declarações similares faria Remnick em sua biografia sobre o pugilista de Louisville quando nos fala que “mais ou menos na época em que Ali recebeu a carta de Russell, o governo confiscou seu passaporte. A partir daí, Ali assumiu uma postura política militante, indo a um campus universitário atrás do outro, discursando contra a guerra”²²⁴.

No período em que se encontrou no ostracismo do mundo esportivo, Muhammad Ali refinou sua crítica contra a guerra promovida pelo governo estadunidense. Inicialmente retrucava as perguntas da imprensa com mais questionamentos: “quando me perguntaram sobre o exército, eu disse claramente: ‘não, eu não irei. Por que eu e os outros negros devemos viajar 16.000 km longe de casa, jogar bombas e matar outras pessoas de pele diferente que nunca nos incomodaram?’”²²⁵. Posteriormente, reelaborou sua fala se utilizando não apenas de sua adesão à Nação do Islã como uma forma de negação de seu recrutamento, mas também se fazendo valer de

²²¹ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 325.

²²² **ALI VS FRAZIER I: ONE NATION DIVISIBLE**. Documentário. Produzido por Joseph M. Lavine. 58 min. USA: 2000

²²³ **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO**. Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

²²⁴ REMNICK, David. *Op. Cit.*, p. 325.

²²⁵ **FACING ALI**. Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009

uma crítica de cunho racial sobre a condição das populações negras nos Estados Unidos contra o discurso nacionalista mobilizado nos esforços de legitimação da atividade bélica contra o Vietnã:

Minha consciência não deixa que eu atire em um irmão, ou em gente escura ou em qualquer pessoa pobre e faminta vivendo na lama pela grande e poderosa América. E atirar neles por que? Eles nunca me chamaram de crioulo. Eles nunca me lincharam, ou soltaram os cães em mim, nem roubaram minha nacionalidade. Nunca estupraram e mataram minha mãe e meu pai. Atirar neles pelo que? Como vou atirar neles, bebês e crianças e mulheres negras e pobres? Como vou atirar nessas pessoas pobres? É melhor que me mandem para a prisão²²⁶.

Uma crítica similar foi esboçada por Ali em 1974, já com sua licença de boxeador restituída, em seu combate contra Foreman, na antiga República do Zaire, atual Congo:

Ali: Você não quer libertar seu escravo, encare isso. Você odeia admitir e não quer admitir isso, mas o seu povo não quer que o escravo seja livre. É isso aí, eles dizem: ‘Verdade, por que não me deixa ir? Por que não me deixa ir homem branco?’. Eles não querem deixar o negro partir. O negro se vai, ele é a sua proteção. (...) Os brancos sábios sabem, seu irmão branco sabe que se não estivéssemos na América ela estaria em apuros há muito tempo! Vocês teriam problemas!

Repórter: Somos todos irmãos, esse é o negócio.

Ali: Não somos todos irmãos. Você diz que somos irmãos, mas não somos irmãos, brancos e negros não são irmãos! Vocês sabem que não somos irmãos. Irmão não lincha irmão, corta seu pênis e coloca na sua boca, amarra-o em cavalos e puxam, queimam-no e matam mulheres grávidas antes do bebê nascer, faz dele escravo por 400 anos, rouba seu nome e sua língua e até hoje a polícia ainda para na estrada procurando negros por causa dos carros novos deles. Eu os vejo em cidades modernas por todo lugar, fazendo algo para provoca-lo. Fazem com que diga algo e atiram nele. Se não disser nada eles ficam bravos, porque não podem pegá-lo por nada. Batem nele, todo tipo de injustiça. E a única razão da câmera estar em mim, de eu estar nessa forma, é porque eu sou o maior lutador do mundo, senão seria só mais um negro²²⁷.

Uma das maiores peculiaridades que subjazem à figura de Muhammad Ali é o fato de que boa parte de sua carreira – bem como partes de sua trajetória biográfica –, dentro e fora do meio atlético, foi registrada diante das câmeras em diferentes formatos peliculares: filmes, documentários, entrevistas e combates. Recortar falas, posicionamentos e discursos de sujeitos distintos e encadeá-las em uma narrativa significativamente descontextualizada, de onde essas falas foram requeridas e apresentadas originalmente, nos imputa uma necessidade reflexiva específica. Se as películas são organizadas para atender a demandas institucionais e construir um efeito

²²⁶ **Muhammad Ali: nenhum passo para trás.** Disponível em: <https://www.facebook.com/LevanteNegro/videos/482625615281456/>

²²⁷ **WHEN WE WERE KINGS.** Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996; **FACING ALI.** Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009.

narrativo, de modo que um posicionamento seja evidenciado de uma forma eminentemente objetiva ou singularmente discreta, descontextualizar, temporariamente, esses discursos e contrastá-los dentro de um outro tipo de espaço narrativo, um texto, quem sabe, nos ajuda no desenvolvimento da elaboração de maneiras distintas de construirmos vias plausíveis para a inteligibilidade de eventos, fatos e memórias. Colocando em outros termos, descontextualizar falas e declarações cedidas em diferentes documentários e registros peliculares e contrastá-los em um outro espaço reflexivo nos ajuda a compreender que, para além da circunstância de um sujeito em específico, as apropriações, opiniões e discursos que tramitam em torno da figura de um indivíduo podem esconder interesses, tensões e realidades mais abrangentes, complexas e delicadas.

Talvez, sobre essa hipótese interpretativa aqui lançada, poderíamos usar como uma espécie de auxílio crítico as formulações de Benedict Anderson sobre o conceito de *Nação*. Para Anderson, a *Nação*, “dentro de um espírito antropológico”, é “uma comunidade política imaginada – e imaginada como sendo intrinsecamente limitada e, ao mesmo tempo, soberana”²²⁸. Ela possui o caráter inventivo da imaginação porque “mesmo os membros da mais minúscula das nações jamais conhecerão, encontrarão, ou sequer ouvirão falar da maioria de seus companheiros, embora todos tenham em mente a imagem viva da comunhão entre eles”²²⁹. Entretanto, *Nação* é compreendida enquanto uma comunidade, pois “independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal”²³⁰. As apropriações em torno não apenas das atitudes e discursos de Ali como também de sua imagem enquanto um sujeito social de proeminência e destaque evidenciam um choque e disputa dentro da ideia já exposta por aqui, anteriormente, de Stuart Hall, dos “jogos de identidade”: o nacionalismo é contraposto à identidade negra reelaborada a partir de contestações sociais internas.

Como já foi exposto, o jogo de identidades atuava na mobilização de um contraste circunstancial das várias identidades em voga em momentos de embate. Se Bonnie Greer alegou que Ali foi uma das grandes representações da comunidade negra estadunidense por suas críticas sociais de cunho racial, sua recusa ao recrutamento gerou um mal-estar para muitos negros que, em contraposição ao constante descrédito de suas figuras, lutaram para que fossem incluídos dentro dessa proposta de comunidade imaginada pela nação, a partir de sua inserção no serviço militar. Em contrapartida, outros

²²⁸ ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 32.

²²⁹ Idem.

²³⁰ ANDERSON, Benedict. *Op. Cit*, p. 34.

setores sociais, apropriando-se da figura de Ali de uma forma relativamente inversa, reelaboraram a ideia de nação dos Estados Unidos a partir dessa mesma recusa do pugilista em servir ao exército. Mike Marqusee, escritor, jornalista e ativista político estadunidense, destacou que “Em 1970 uma pesquisa de opinião perguntou aos soldados ‘quem são seus heróis?’. Um deles era Malcom X, o outro era Muhammad Ali. Quando um desertor é o herói de nossas tropas, há algo de muito errado no esforço da guerra”²³¹. Ao mesmo tempo, se a comunidade negra estadunidense se portava de forma ambígua à postura pública e política de Ali, seu público negro da República do Zaire se colocava de maneira distinta dos demais afro-americanos. Quando da disputa pelo cinturão dos pesos pesados em 1974, no Zaire, Malick Bowens, ator oriundo da República do Mali, declarou que

Foi um grande prazer ver que o título vai acontecer na África. As pessoas estão tão felizes! Finalmente o mundo está dando atenção ao nosso continente. Sim, nós conhecemos Muhammad Ali como boxeador, mas nós o conhecíamos principalmente por sua posição política. Quando nós vimos que a América estava em guerra com um país do terceiro mundo, o Vietnã, e que uma criança dos Estados Unidos disse ‘Eu? Vocês querem que eu vá e lute contra um vietcongue? Porque eu deveria lutar contra eles? Eles não me machucaram’. E para nós foi extraordinário ver que na América desses tempos alguém poderia adotar esse tipo de atitude. Ele pode ter perdido seu título, ele pode ter perdido milhões de dólares, mas ele ganhou a apreciação de milhões de africanos. (...) George Foreman? Nós temos ouvido que ele foi campeão do mundo. Nós pensávamos que ele era branco, logo nos demos conta que ele era negro, como Ali. Mas para nós, Foreman representava a América.²³²

Se compreendemos a negritude enquanto uma comunidade igualmente imaginada, a complexidade da noção de pertencimento que um sujeito pode esboçar de si dentro do panorama do jogo de identidades amplia-se significativamente. Ao redefinir a compreensão conceitual da ideia de nacionalismo, Anderson propunha seu entendimento “alinhando-o não a ideologias políticas conscientemente adotadas, mas aos grandes sistemas culturais que o precederam, a partir dos quais ele [surge], inclusive, para combatê-los”²³³. Obviamente, Benedict Anderson aludiu a outras flutuações reflexivas. Interligando o surgimento da noção de nacionalismo ao criticismo racional do Iluminismo, Anderson alegou que “o grande mérito das concepções religiosas tradicionais (...) é a sua preocupação com o homem no universo, o homem enquanto

²³¹ **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO.** Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

²³² **WHEN WE WERE KINGS.** Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996; **FACING ALI.** Documentário. Produzido por Derrik Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009.

²³³ ANDERSON, Benedict. *Op. Cit.*, p. 39.

espécie e contingência de vida”²³⁴. Mas, com o declínio, no século XVIII, das perspectivas religiosas, que teriam se desintegrado juntamente com sua capacidade de apaziguar o sofrimento secular da existência terrena, uma perspectiva mundana que esboçasse, e concentrasse em si, uma espécie de continuidade palatável da existência se fazia necessária. O nacionalismo, desse modo, se reafirmava enquanto uma noção que daria significado perene à vida, tornando-se um tipo de fraternidade que tornara possível “não tanto a matar, mas sobretudo a morrer por essas criações imaginárias limitadas”²³⁵.

Se o nacionalismo, enquanto comunidade imaginada, no entanto, surge não por ideologias políticas conscientemente adotadas, mas, principalmente, a partir de grandes sistemas culturais precedentes a ele – aqui, entendendo esse “ele” como o sentimento de pertencimento identitário –, podendo, fatalmente, voltar-se contra esses mesmos sistemas culturais, então, não é difícil a compreensão da identidade negra como uma comunidade imaginada não necessariamente contrária, mas em grande parte inconstante a comunidade maior da nação, seja ela qual for. O ser *Negro*, o substantivo *Negro*, de acordo com Achille Mbembe, é “o nome que se dá ao produto resultante do processo pelo qual as pessoas de origem africanas [foram] transformadas em mineral vivo de onde se extrai metal”. Sob as metáforas do *humano-mineral* e o *humano-metal*, Mbembe desenvolveu que “se, sob a escravatura, a África [era] o lugar privilegiado de extração deste mineral, [as plantations] do Novo Mundo, pelo contrário, [foram os lugares] de sua fundição, e a Europa, o lugar de sua conversão em moeda”²³⁶. Dessa forma, o crítico camaronês concluiu que

quando se faz passar o escravo pelo laminador, pressionando-o de modo a extrair dele o máximo proveito, não se trata simplesmente de converter um ser humano em objeto. Não ficará apenas uma marca indelével. Produz-se o Negro, isto é, (...) o sujeito de raça, ou ainda, a própria figura daquele que se deve manter a uma certa distância – de que podemos desembaraçar-nos quando aquilo deixar de ser útil²³⁷

Sendo um sujeito produto do mundo ocidental, o *Negro* surge, juntamente em suas amplas possibilidades de reelaborações identitárias, como uma invenção externa de si mesmo. Contudo, surpreendentemente, enquanto uma *comunidade imaginada*, como uma via de subversão e contestação do próprio contexto histórico e cultural que o criaram, o Negro e a retomada política, social e cultural de sua condição existencial – revitalizada

²³⁴ ANDERSON, Benedict. *Op. Cit.*, p. 36 E 37.

²³⁵ ANDERSON, Benedict. *Op. Cit.*, p. 34.

²³⁶ MBEMBE, Achille. *Op. Cit.*, p.78.

²³⁷ Idem.

na e pela negritude – reascendem na possibilidade de uma auto conversão crítica e viva de seus criadores e no combate extenuante aos descendentes culturais de seus forjadores: a sociedade contemporânea ou alguma *comunidade nacional*.

De certo, Muhammad Ali participou ativamente enquanto um agente, fazendo uso das acepções dos teóricos afrocentrados, neste sinuoso jogo de identidades, posto tal como Hall o formulou. Vivenciando e reelaborando, em seu agenciamento, a comunidade imaginada da negritude, Ali apropriou-se e foi apropriado. Logo após recuperar sua licença de boxeador, em sua primeira disputa pelo cinturão dos pesos pesados, o jornalista esportivo Jerry Isenberg lembrou que

“Antes de Ali travar essa luta [contra Joe Frazier], estas pessoas não apareceriam. Os fãs apareceram no Garden, ia gente do Garment Centre, e também os negros que economizavam para ir até lá. Mas agora estavam lá um bando de pessoas importantes [e famosas]. Ele passou a ser heróis deles. Por que? Ele derrotou a instituição. Ele desafiou o governo. Todas essas pessoas juntaram-se aos fãs de Muhammad Ali.”²³⁸

O próprio pugilista, em seu retorno aos ringues e na continuidade do exercício subversivo do substantivo *Negro*, imbrincado em sua *comunidade imaginada* e voltando-se contra a estrutura que a criara e a tornara segregada, declarou que “estava obstinado a ser o único negro que o homem branco não poderia derrotar”²³⁹. De uma proposta teórica e conceitual, crítica e ousada – da teoria da afrocentricidade à Achille Mbembe – a um ativismo político e reelaboração identitária, perpassando por todo esse trajeto, ironicamente, enquanto lutou, dentro dos ringues, Ali nunca foi derrotado por um homem branco.

²³⁸ **MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO.** Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

²³⁹ **FACING ALI.** Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 mim. USA: 2009

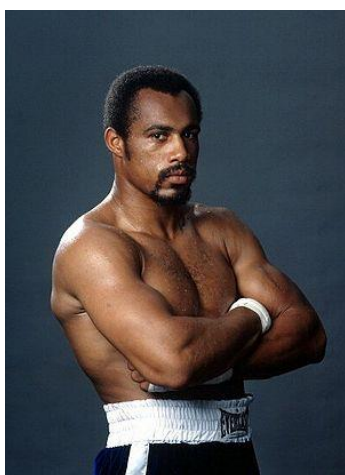
Os únicos homens a derrotarem Ali:

Figura 36 – Joe Frazier



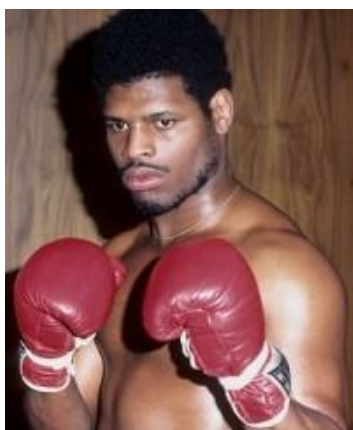
Fonte: <http://cultureboxe.com/wp-content/uploads/2011/11/joe-frazier.jpg>

Figura 37 – Ken Norton



Fonte: <https://kmhipnoterapia.files.wordpress.com/2015/01/300px-norton139021446.jpg>

Figura 38 – Leon Spinks



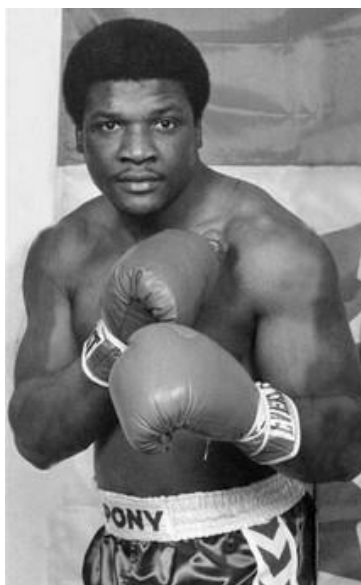
Fonte: <http://static.boxrec.com/thumb/6/6a/Leon-Spinks-1978.jpg/200px-Leon-Spinks-1978.jpg>

Figura 39 – Larry Holmes



Fonte: <http://combiboilersleeds.com/image.php?pic=/images/larry-holmes/larry-holmes-4.jpg>

Figura 40 – Trevor Berbick



Fonte: <http://static.boxrec.com/thumb/6/6a/Leon-Spinks-1978.jpg/200px-Leon-Spinks-1978.jpg>

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Lenda ou mito, gênio ou lendário. Essas foram algumas das designações dadas à Muhammad Ali que inundaram as redes sociais no dia 4 de junho de 2016. Em endereços eletrônicos com um número de acesso mais singelo, Ali foi descrito enquanto “o maior no boxe”, com um legado “e exemplo não somente ao boxe e aos esportes de combate, mas ao mundo inteiro com sua voz e luta ativa pela igualdade”²⁴⁰. No decorrer dessas descrições, encontramos algumas curiosas como aquelas que definem parte da

²⁴⁰ “Morreu Muhammad Ali, mito e lenda do Boxe Mundial”, disponível em: <http://boxeando.net/2016/06/04/morreu-muhammad-ali-mito-e-lendado-boxe-mundial/>

trajetória biográfica do pugilista por ter “se [destacado] por lutar abertamente contra o racismo nos Estados Unidos, a Guerra [contra o] Vietnã e a *islamofobia*”²⁴¹. Outras ainda relacionaram Ali aos movimentos dos Direitos Civis dos negros, das décadas de 1960: “Além da fama pela habilidade dentro dos ringues, ele ficou conhecido por seu ativismo na área de *direitos civis* e pela poesia que escrevia – algo que transcendeu as fronteiras do esporte, da raça e da nacionalidade”²⁴².

Como vimos, a adesão de Ali à chamada *Nação do Islã* inseriu-se dentro de uma lógica contestatória da segregação racial estadunidense, afastando o pugilista e muito de seus adeptos das posturas integracionistas dos membros dos movimentos civis, que compunham outro viés crítico social ao mesmo segregacionismo. Também não poderíamos colocar a opção por tal viés enquanto uma luta meramente religiosa visto que, como desenvolvemos no último capítulo, a opção por uma interpretação não ortodoxa do Islã se deu como uma forma singular da reelaboração da identidade negra dos Estados Unidos da segunda metade do século XX, sendo a *Nação* um grupo de apoio social mútuo de caráter religioso consideravelmente diverso de um islamismo ortodoxo.

Outras publicações, como as do blogueiro Leonardo Sakamoto, procuraram destacar possibilidades rememorativas diversas em detrimento da massa de notícias que seguiam seu formato padrão do gênio-lendário-mito, amplamente divulgadas sobre Ali no fatídico 4 de junho:

Por conta da morte de Ali, estamos sendo cobertos por comentários de pessoas que louvam o esportista e esquecem o ativista, como se as folhas de uma árvore existissem sem o seu tronco e os galhos. Feito o que aconteceu por ocasião da morte de Nelson Mandela, quando lembravam do conciliador e não do ativista que usava de todos os meios possíveis para resistir. (...) Muitos que hoje lamentam por Ali e lamentaram por Mandela detestam manifestações públicas e mudanças no status quo, exatamente o que ele fazia e pregava. O fato é que eles são inspiração. Com eles, acreditamos que é possível dizer não para o Estado e os interesses particulares que ele, por vezes, defende.²⁴³

Gayatri Spivak, no questionamento titular de seu texto *Quem reivindica a alteridade?*, expôs ao leitor sua preocupação com a produção das chamadas *Histórias Alternativas*, frutos apropriativos de um passado pretensamente reelaborado para atender

²⁴¹ “**Morre Muhammad Ali, a lenda do boxe e da luta pelos direitos**”, disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/2016/06/04/morre-muhammad-ali-a-lenda-doboxe-e-da-luta-pelos-direitos/>, grifo do autor.

²⁴² “**Morre, aos 74 anos, o lendário boxeador Muhammad Ali**”, disponível em: <http://www.geledes.org.br/morre-aos-74-anos-o-lendario-boxeadormuhammad-ali/>, grifo do autor.

²⁴³ “**Fica triste pela morte de Muhammad Ali, mas é racista no Brasil**”, disponível em: <http://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2016/06/04/fica-triste-pela-morte-demuhammad-ali-mas-e-racista-no-brasil/>

a demandas presentes. Adotando as noções de *escritura* e de *leitura*, Spivak desenvolveu a ideia de que as narrativas históricas, dentro de um contexto pós-colonial e em torno dos sujeitos sociais, são elaboradas a partir de um *socius*, onde a produção é eminentemente escrita, e transformada em *Bits*, dígitos, que passam por processos singulares de leituras:

Escrever e ler (...) marcam duas posições diferentes em relação à ‘oscilante e múltipla forma de ser’. A escritura é uma posição em que a ausência do autor na trama é estruturalmente necessária. A leitura é uma posição em que eu (ou um grupo ‘nós’ com quem partilho um rótulo identificatório) faço dessa anônima trama a minha própria, encontrando nela uma garantia da minha existência enquanto eu mesma, uma de nós. Entre as duas posições, há deslocamentos e consolidações, uma disjunção para conjurar um self representativo.²⁴⁴

Tornando-se ausente de uma maneira definitiva de nossa trama, Ali saiu de nosso enredo na madrugada do dia 3 de junho de 2016, aos 74 anos por complicações respiratórias. Não que, para a consolidação de uma escritura, tal como concebe Spivak, a ausência de Ali fosse estritamente necessária para mudanças representativas dos discursos em torno de sua imagem, como vimos a partir de nossas análises sobre os documentários, mas tal ausência definitiva se consolidou enquanto mais um novo marco para novas histórias alternativas sobre sua figura.

Enquanto escritura, a ausência do autor na trama foi estruturalmente necessária, seja esse autor o próprio sujeito ou terceiros a representá-lo de uma forma indireta. Contudo, enquanto leitura, a apropriação da narrativa em suas diferentes formas reelaborativas tornaram-se marcos identitários do *eu* ou dos grupos que recontaram a dita história, reapropriando-se dela a partir de deslocamentos de substantivos significativos para a feitura do enredo. *Atleta*, *Boxeador* ou *Esportista* substituiria, convenientemente, *Ativista* ou *Negro*, enquanto *Herói*, *Gênio* ou *Lendário* nublaria os percursos das próprias disputas nas quais Ali se envolveu. Afinal de contas, um herói só veste o manto de sua excepcionalidade se for um herói de todos e para todos. De uma figura central para inúmeros debates raciais possíveis de serem elaborados, até um ícone desracializado de grupos e sujeitos que se apropriaram de sua imagem – porém negam parte de suas causas assumidas em termos de ativismos políticos – Muhammad Ali, mesmo após o final derradeiro de suas lutas, ainda se encontra imerso nos combates em torno de sua própria memória.

²⁴⁴ SPIVAK, Gayatri. Quem reivindica a alteridade?. IN: BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (Org.). **Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1994. p. 188.

REFERÊNCIAS

Referências Bibliográficas:

AMADO, Janaína e FERREIRA, Marieta de Moraes (org.) **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e difusão do nacionalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ASAD, Talau. **Atropolgy & the Colonial encounter**. Ithaca Press and Humanities Press, 1975, Introduction.

BALDWIN, James. **Collected Essays**. The Library of America. New York, 1998.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Trad. Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.

BUARQUE DE HOLLANDA, Heloisa (Org.). **Tendências e Impasses: o feminismo como crítica da cultura**. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1994.

CUSSET, François. **Filosofia francesa: a influência de Foucault, Deleuze, Derrida & cia**. Porto Alegre: Artmed, 2008.

DENNIS, Felix; ATYEO, Don. **Muhammad Ali: o santo guerreiro. Sua vida, suas lutas, sua insolência**. Etcetera Edições, 1976.

ECO, Umberto. **Interpretação e Superinterpretação**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FERRO, Marc. **Cinema e História**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

FILTER, Rafael. **Deuses negros e demônios brancos: “Nação do Islã” como movimento social nos Estados Unidos da América**. Trabalho de conclusão de curso- Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2011.

FOCAULT, Michel. **A ordem do discurso: aula inaugural no College de France, pronunciado em 2 de dezembro de 1970**. Edições Loyola, 19ª edição: outubro de 2009.

FOREMAN, George. **Sem nunca jogar a toalha: uma história de sucesso, boxe e espiritualidade**. Rio de Janeiro: Thomas Nelson Brasil, 2007.

FUNES, Eurípedes A.; LOPES, Francisco Regis; RIBARD, Franck; RIOS, Kenia Sousa. (Org.). **África, Brasil, Portugal: História e ensino de história**. Fortaleza: Editora da UFC/ Expressão Gráfica e Editora, 2010, v. 1.

GOFFMAN, Erving. **Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada**. 4ª ed. Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução Thomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro – 11^o ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2012, 12^a ed.

HARAWAY, Donna. **Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano**. Organização e tradução Tomaz Tadeu. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

LONDON, Jack. **A paixão do socialismo: de vagões e vagabundos & outras histórias**. 2 ed. Porto Alegre, RS: L&PM, 2009.

_____. **Caninos Brancos**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2014.

_____. **O apelo da selva**. Tradução de Rui Guedes da Silva. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

_____. **Por um bife e outras histórias de boxeadores**. Porto Alegre, RS: Artes e Ofícios, 2006.

LOPES, Luís Carlos. **Artefatos de Memória e Representações nas Mídias**. Ciberlegenda (UFF), Niterói, v. 7, 2002.

LOWENTHAL, David. **Como conhecemos o passado**. Projeto História N^o 17 trabalhos da Memória. São Paulo: PUC-SP, 1998.

MAGNOLI, Demétrio. **Uma gota de sangue: história do pensamento racial**. 1^o ed., 3^a reimpressão. São Paulo: Contexto 2009.

MARIANTE, F. P.; MYSKIW, M.; MIRANDA, C. F.; STIGGER, M. P. **Muhammad Ali, um outsider na sociedade Americana?**. Revista Brasileira de Ciências do Esporte, v. 32, 2010.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Tradução Marta Lança. Antígona, 2014.

MELO, V. A.; FORTES, Rafael. **História do esporte: panorama e perspectivas**. Fronteiras (Dourados), v. 12, 2010.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude, usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

NASCIMENTO, Elisa Larkin (org.). **Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NICHOLS, Bill. **Introdução ao Documentário**. Trad. Mônica Saddy Martins. Campinas, SP: Papirus, 2005.

PINHO, O. S. A. **Qual é a identidade do homem negro**. Democracia Viva, Rio de Janeiro, 2004.

POE, Edgar Allan. **Contos de imaginação e mistério**. Prefácio de Charles Baudelaire; tradução de Cassio de Arantes Leite. São Paulo: Tordesilhas, 2012.

_____. **Histórias Extraordinárias.** Tradução de Breno Silveira e outros. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade:** seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998.

RAMOS, Graciliano. **Memórias de um cárcere.** 17^a ed. Rio de Janeiro, São Paulo: Record, 1884, vol. I.

REMICK, David. **O rei do mundo:** Muhammad Ali e a ascensão de um herói americano. Tradução Celso Nogueira. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

ROSALDO, Michelle; LAMPHERE, Louise. **A Mulher, a Cultura e a Sociedade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SCOTT, Joan Wallach. **Gênero:** uma categoria útil de análise histórica. Educação e realidade. Porto Alegre, vol. 20, nº 2, jul./dez. 1995.

SPIVAK, Gayatri Chakravoty. **Pode o subalterno falar?.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

STOWE, Harriet B. **A cabana do Pai Tomás.** Texto em português de Herberto Sales; Ilustrações de Lee. – 2 ed. Reform.- São Paulo: Ediouro, 2003.

THOMPSON, E. P. **A miséria da teoria ou um planetário de erros:** uma crítica ao pensamento de Althusser. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VILLAR, Diego. **Uma abordagem crítica do conceito de ‘eticidade’ na obra de Fredrik Barth.** Revista Mana. Rio de Janeiro, vol. 10, nº1, abril 2004.

WACQUANT, Loic. **Corpo e Alma:** notas etnográficas de um aprendiz de boxe. Tradução Angela Ramalho. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

_____. **Putas, escravos e garantões:** linguagens de exploração e de acomodação entre boxeadores profissionais. Mana, 6(2), 2000.

Documentários:

ALI VS FRAZIER I: ONE NATION DIVISIBLE. Documentário. Produzido por Joseph M. Lavine. 58 min. USA: 2000.

BEYOND THE GLORY: JOE FRAZIER. Série Documentária. Produzida pela Asylum Entertainment em associação com Fox Sports Net. 42 min. USA: 2005

Facing Ali. Documentário. Produzido por Derrick Murray. Direção de Pete McCormack. 100 min. USA: 2009.

MUHAMMAD ALI: AOS OLHOS DO MUNDO. Documentário. Produção de Phil Grabsky e Louise Murray. Direção de Phil Grabsky. Manaus: Microservice Tecnologia

Digital da Amazônia, sob licença da Universal Pictures Internacional BV, 2001. 1 DVD (109 min.): Digital, Color., Legendado. Português.

SPORTSCENTURY: JOE FRAZIER. Série Documentária. Produção da ESPN. 43 min. USA: 2003

_____ : **MUHAMMAD ALI.** Série Documentária. Produção da ESPN. 43 min. USA: 2000

WHEN WE WERE KINGS. Documentário produzido por Leon Gast, 87 min, USA: 1996.

ANEXOS

Interview with Malcolm X

by [A. B. Spellman](#) and [Malcolm X](#)

Topics: [Movements](#) , [Political Economy](#)

The following interview with Malcolm X, formerly the minister of the New York City and Washington, D.C. mosques of the Lost-Found Nation of Islam, headed by The Honorable Elijah Muhammad, was held on March 19, 1964. The interview, conducted by poet and jazz critic **A.B. SPELLMAN**, appeared simultaneously in *Monthly Review* and *Revolution*.

The Muslims, as the Nation of Islam is called, stress the futility of the integrationist program. They argue that there is no precedent for the absorption of Negroes into the greater white American mainstream in fact or in history, that integrationists are asking for something the American socioeconomic system is inherently unable to give them—mass class mobility, so that at best Negroes can expect from the integrationist program a hopeless entry into the lowest levels of a working class already disenfranchised by automation.

The Muslims tell Negroes to be proud of their African heritage, to make a new identity for themselves by adopting an X or a Muslim surname and dropping their “slave name,” thereby severing all ties with a history of subservience to whites. The Muslims have urged Negroes to be polite in their dealings with whites and to be non-violent, even if provoked. But if attacked, the Muslims say, a Negro should defend himself by any means at his disposal. The Muslim solution to the race problem in America is separation of the races, either in the allocation to Negroes of several states in the South or the repatriation of Negroes to Africa. (The separatist solution has been in the programs of several movements varying in size and appeal since the early nineteenth century, culminating in the Garvey movement which, though irreparably fragmented, still has considerable appeal in many major Negro communities.) Estimates of Muslim membership have ranged from 10,000 to 250,000.

There had been rumors for some months to the effect that a split was developing in the upper ranks of Muslim leadership between a conservative and highly religiously-oriented faction led by Mr. Muhammad’s family (which controls all the money) and a political activist faction led by Malcolm X. The split came early this March when Malcolm left the Nation of Islam to start an all-black political party. Malcolm is an overwhelming public speaker, particularly in Harlem where his positive demagoguery is unchallengeable

in the hearts and eyes of his audience, and in question and answer, or in debating situations where the stark realities of his uncompromising ghetto-eyed point of view can usually embarrass his antagonist, especially if that opponent is a black or white liberal. Malcolm is a product of the ghetto. He is the crystallization of whatever revolutionary impulse exists in the ghetto. He is an organizer and administrator of proven ability. For these reasons, he has the potential of becoming one of the really major revolutionists in America today.

Spellman: Please answer these charges that are often raised against you: That you are as racist as Hitler and the Klan, etc. That you are anti-Semitic. That you advocate mob violence.

Malcolm X: No, we're not racists at all. Our brotherhood is based on the fact that we are all black, brown, red, or yellow. We don't call this racism, any more than you could refer to the European Common Market which consists of Europeans, which means that it consists of white-skin people—is not referred to as a racist coalition—it's referred to as the European Common Market, an economic group—while our desire for unity among black, brown, red, and yellow is for brotherhood—has nothing to do with racism, has nothing to do with Hitler, has nothing to do with the Klan—in fact, the Klan in this country was designed to perpetuate an injustice upon Negroes; whereas the Muslims are designed to eliminate the injustice that has been perpetuated upon the so-called Negro. We're anti-exploitation and in this country the Jews have been located in the so-called Negro community as merchants and businessmen for so long that they feel guilty when you mention that the exploiters of Negroes are Jews. This doesn't mean that we are anti-Jews or anti-Semitic—we're anti-exploitation.

No. We have never been involved in any kind of violence whatsoever. We have never initiated any violence against anyone, but we do believe that when violence is practiced against us we should be able to defend ourselves. We don't believe in turning the other cheek.

Spellman: Why did you find it necessary to split with the Nation of Islam?

Malcolm X: Well, I did encounter opposition within the Nation the of Islam. Many obstacles were placed in my path, not by the Honorable Elijah Muhammad, but by others who were around him and since I believe that his analysis of the race problem is the best one and his solution is the only one, I felt that I could best circumvent these obstacles and expedite his program better by remaining out of the Nation of Islam and establishing a Muslim group that is an action group designed to eliminate the same ills that the teachings of the Honorable Elijah Muhammad have made so manifest in this country.

Spellman: What is the name of the organization that you have founded?

Malcolm X: The Muslim Mosque Inc., which means we are still Muslims—we still worship in a mosque and we’re incorporated as a religious body.

Spellman: Can other Muslims work with the Muslim Mosque Inc. without leaving the Nation of Islam?

Malcolm X: Oh yes. Yes anyone who is in the Nation of Islam who wants to work with us and remain in the Nation of Islam, is welcome. I am a follower of the Honorable Elijah Muhammad—I believe in the Honorable Elijah Muhammad. The only reason I am in the Muslim Mosque Inc. is because I feel I can better expedite his program by being free of the restraint and the other obstacles that I encountered in the Nation.

Spellman: Will you have access to *Muhammad Speaks*?

Malcolm X: Probably not. No, I very much doubt that the same forces which forced me out would permit me access to the *Muhammad Speaks* newspaper as an organ although I am the founder of the paper, the originator of the paper. Few people realize it—I was the one who originated *Muhammad Speaks*. The initial editions were written entirely by me in my basement.

Spellman: Will you start another publication?

Malcolm X: Yes. One of the best ways to propagate any idea is with a publication of some sort and if Allah blesses us with success we will have another publication. We’ll probably name it the *Flaming Crescent* because we want to set the world on fire.

Spellman: How religious is the Muslim Mosque Inc.? Will it be more politically oriented?

Malcolm X: The Muslim Mosque Inc. will have as its religious base the religion of Islam which will be designed to propagate the moral reformation necessary to up the level of the so-called Negro community by eliminating the vices and other evils that destroy the moral fiber of the community—this is the religious base. But the political philosophy of the Muslim Mosque will be black nationalism, the economic philosophy will be black nationalism, and the social philosophy will be black nationalism. And by political philosophy I mean we still believe in the Honorable Elijah Muhammad’s solution as complete separation. The 22,000,000 so-called Negroes should be separated completely from America and should be permitted to go back home to our African homeland which is a long-range program; so the short-range program is that we must eat while we’re still here, we must have a place to sleep, we have clothes to wear, we must have better jobs, we must have better education; so that although our long-range political philosophy is to migrate back to our African homeland, our short-range program must involve that which is necessary to enable us to live a better life while we are still here. We must be in complete control of the politics of the so-called Negro community; we must gain complete control over the politicians in the so-called Negro community, so that no outsider will have any voice in the so-called Negro community. We’ll do it ourselves.

Spellman: Whom do you hope to draw from in organizing this political movement—what kind of people?

Malcolm X: All—we're flexible—a variety. But our accent will be upon youth. We've already issued a call for the students in the colleges and universities across the country to launch their own independent studies of the race problem in the country and then bring their analyses and their suggestions for a new approach back to us so that we can devise an action program geared to their thinking. The accent is on youth because the youth have less at stake in this corrupt system and therefore can look at it more objectively, whereas the adults usually have a stake in this corrupt system and they lose their ability to look at it objectively because of their stake in it.

Spellman: Do you expect to draw from the Garveyite groups?

Malcolm X: All groups—Nationalist, Christians, Muslims, Agnostics, Atheists, anything. Everybody who is interested in solving the problem is given an invitation to become actively involved with either suggestions or ideas or something.

Spellman: Will the organization be national?

Malcolm X: National? I have gotten already an amazing number of letters from student groups at college campuses across the country expressing a desire to become involved in a united front in this new idea that we have.

Spellman: What kind of coalition do you plan to make? Can whites join the Muslim Mosque Inc.?

Malcolm X: Whites can't join us. Everything that whites join that Negroes have they end up out-joining the Negroes. The whites control all Negro organizations that they can join—they end up in control of those organizations. If whites want to help us financially we will accept their financial help, but we will never let them join us.

Spellman: Then black leadership is necessary?

Malcolm X: Absolutely black leadership.

Spellman: Will you work with the so-called "established" civil rights organizations?

Malcolm X: Well, we will work with them in any area and on any objective that doesn't conflict with our own political, economic, and social philosophy which is black nationalism. I might add that I was invited to attend a civil rights group meeting where all of the various civil rights organizations were present and I was invited to address them in Chester, Pennsylvania. Gloria Richardson was there; Landrey, the head of the Chicago School Boycott, was there; Dick Gregory was there; many others were there; the Rochdale movement was there. Now my address to them was designed to show them that if they would expand their civil rights movement to a human rights movement it would internationalize it. Now, as a civil rights movement, it remains within the confines of American domestic policy and no African independent nations can open up their mouths on American domestic affairs, whereas if they expanded the civil rights movement to a human rights movement then they would be eligible to take the case of the Negro to the United Nations the same as the case of the Angolans is in the UN and the case of the South Africans is in the UN. Once the civil rights movement is expanded to a human rights movement our African brothers and our Asian brothers and Latin

American brothers can place it on the agenda at the General Assembly that is coming up this year and Uncle Sam has no more say-so in it then. And we have friends outside the UN—700,000,000 Chinese who are ready to die for human rights.

Spellman: Do you intend to collaborate with such other groups as labor unions or socialist groups or any other groups?

Malcolm X: We will work with anybody who is sincerely interested in eliminating injustices that Negroes suffer at the hands of Uncle Sam.

Spellman: What is your evaluation of the civil rights movement at this point?

Malcolm X: It has run its—it's at the end of its leash.

Spellman: What groups do you consider most promising?

Malcolm X: I know of no group that is promising unless it's radical. If it's not radical it is in no way involved effectively in the present struggle.

Spellman: Some local civil rights leaders have said they'd welcome your support, some national leaders have said they want nothing to do with you, what is your reaction?

Malcolm X: Well, the local civil rights leaders are usually involved right in the midst of the situation. They see it as it is and they realize that it takes a combination of groups to attack the problem most effectively and, also, most local civil rights leaders have more independence of action and usually they are more in tune and in touch with the people. But the national leaders of the civil rights movement are out of touch with the problem and usually they are paid leaders. The local leaders usually have a job and they lean against the local situation on the side, but the nationally known leaders are paid. They are full-time leaders, they are professional leaders and whoever pays their salary has a great say-so in what they do and what they don't do, so naturally the ones who pay the salaries of these nationally known Negro leaders are the white liberals and white liberals are shocked and frightened whenever you mention anything about some X's.

Spellman: What is your attitude toward Christian-Gandhian groups?

Malcolm X: Christian? Gandhian? I don't go for anything that's non-violent and turn-the-other-cheekish. I don't see how any revolution—I've never heard of a non-violent revolution or a revolution that was brought about by turning the other cheek, and so I believe that it is a crime for anyone to teach a person who is being brutalized to continue to accept that brutality without doing something to defend himself. If this is what the Christian-Gandhian philosophy teaches then it is criminal—a criminal philosophy.

Spellman: Does the Muslim Mosque Inc. oppose integration and intermarriage?

Malcolm X: We don't have to oppose integration because the white integrationists themselves oppose it. Proof of which, it doesn't exist anywhere where white people say they are for it. There's just no such thing as integration anywhere, but we do oppose intermarriage. We are as much against intermarriage as we are against all of the other injustices that our people have encountered.

Spellman: What is the program for achieving your goals of separation?

Malcolm X: A better word to use than separation is independence. This word separation is misused. The 13 colonies separated from England but they called it the Declaration of Independence; they don't call it the Declaration of Separation, They call it the Declaration of Independence. When you're independent of someone you can separate from them. If you can't separate from them it means you're not independent of them. So, your question was what?

Spellman: What is your program for achieving your goals of independence?

Malcolm X: When the black man in this country awakens, becomes intellectually mature and able to think for himself, you will then see that the only way he will become independent and recognized as a human being on the basis of equality with all other human beings, he has to have what they have and he has to be doing for himself what others are doing for themselves so the first step is to awaken him to this and that is where the religion of Islam makes him morally more able to rise above the evils and the vices of an immoral society and the political, economic, and social philosophy of black nationalism instills within him the racial dignity and the incentive and the confidence that he needs to stand on his own feet and take a stand for himself.

Spellman: Do you plan to employ any kind of mass action?

Malcolm X: Oh, yes.

Spellman: What kinds?

Malcolm X: We'd rather not say at this time, but we definitely plan to employ mass action.

Spellman: How about the vote—will the Muslim Mosque Inc. run its own candidates or support other candidates?

Malcolm X: Since the political structure is what has been used to exploit the so-called Negroes, we intend to gather together all of the brilliant minds of students, not the adult politicians who are part of the corruption but the students of political science, we intend to gather all of them together and get their findings, get their analyses, get their suggestions, and, out of these suggestions we will devise an approach that will enable us to attack the politicians and the political structure where it hurts the most, in order to get a change.

Spellman: If the Muslim Mosque Inc. joined in a demonstration sponsored by a non-violent organization, and whites countered with violence, how would your organization react?

Malcolm X: We are non-violent only with non-violent people—I'm non-violent as long as somebody else is non-violent—as soon as they get violent they nullify my non-violence.

Spellman: A lot of leaders of other organizations have said they would welcome your help but they qualify that by saying "if you follow our philosophy." Would you work with them under these circumstances?

Malcolm X: We can work with all groups in anything but at no time will we give up our right to defend ourselves. We'll never become involved in any kind of action that deprives us of our right to defend ourselves if we are attacked.

Spellman: How would the Muslim Mosque Inc. handle a Birmingham, Danville, or Cambridge—what do you think should have been done?

Malcolm X: In Birmingham, since the government has proven itself either unable or unwilling to step in and find those who are guilty and bring them to justice, it becomes necessary for the so-called Negro who was the victim to do this himself, and he would be upholding his constitutional rights by so doing, and Article 2 of the constitution—it says concerning the right to bear arms in the Bill of Rights: “A well-regulated militia being necessary to the security of a free state, the right of the people to keep and bear arms shall not be infringed.” Negroes don't realize this, that they are within their constitutional rights to own a rifle, to own a shotgun, and when the bigoted white supremacists realize that they are dealing with Negroes who are ready to give their lives in defense of life and property, then these bigoted whites will change their whole strategy and their whole attitude.

Spellman: You've said this will be the most violent year in the history of race relations in America. Elaborate.

Malcolm X: Yes. Because the Negro has already given up on non-violence. This new-thinking Negro is beginning to realize that when he demonstrates for what the government says are his rights then the law should be on his side. Anyone standing in front of him reclaiming his rights is breaking the law. Now, you're not going to have a law-breaking element inflicting violence upon Negroes who are trying to implement the law, so that when they begin to see this, like this, they are going to strike back. In 1964 you'll find Negroes will strike back, there never will be non-violence anymore, that has run out.

Spellman: What is your evaluation of Monroe?

Malcolm X: I'm not too up on the situation in Monroe, N.C. I do know that Robert Williams became an exile from this country simply because he was trying to get our people to defend themselves against the Klu Klux Klan and other white supremacist elements, and also May Mallory was given 20 years or something like that because she was also trying to fight the place of our people down there; so this gives you an idea of what happens in a democracy—in a so-called democracy—when people try to implement that democracy.

Spellman: You often use the word revolution, is there a revolution underway in America now?

Malcolm X: There hasn't been. Revolution is like a forest fire. It burns everything in its path. The people who are involved in a revolution don't become a part of the system—they destroy the system, they change the system. The genuine word for a revolution is *Umwälzung* which means a complete overturning and a complete change and the Negro Revolution is no revolution because it condemns the system and then asks the system that

it has condemned to accept them into their system. That's not a revolution—a revolution changes the system, it destroys the system and replaces it with a better one. It's like a forest fire like I said—it burns everything in its path and the only way to stop a forest fire from burning down your house is to ignite a fire that you control and use it against the fire that is burning out of control. What the white man in America has done, he realizes that there is a Black Revolution all over the world—a non-white revolution all over the world—and he sees it sweeping down upon America and in order to hold it back he ignited an artificial fire which he has named the Negro Revolt and he is using the Negro Revolt against the real Black Revolution that is going on all over this earth.

Spellman: Can the race problem in America be solved under the existing political-economic system?

Malcolm X: No.

Spellman: Well then, what is the answer?

Malcolm X: It answers itself.

Spellman: Can there be any revolutionary change in America while the hostility between black and white working classes exists? Can Negroes do it alone?

Malcolm X: Yes. They'll never do it with working-class whites. The history of America is that working-class whites have been just as much against not only working-class Negroes, but *all* Negroes, period, because all Negroes are working class within the caste system. The richest Negro is treated like a working-class Negro. There never has been any good relationship between the working-class Negro and the working-class whites. I just don't go along with—there can be no worker solidarity until there's first some black solidarity. There can be no white/black solidarity until there's first some black solidarity. We have got to get our problems solved first and then if there's anything left to work on the white man's problems, good, but I think one of the mistakes Negroes make is this worker solidarity thing. There's no such thing—it didn't even work in Russia. Right now it was supposedly solved in Russia but as soon as they got their problems solved they fell out with China.

Spellman: Will the Muslim Mosque Inc. identify with non-white revolutionary movements in Africa, Asia, and Latin America?

Malcolm X: We are all brothers of oppression and today brothers of oppression are identified with each other all over the world.

Spellman: Is there anything else you want to say?

Malcolm X: No. I've said enough—maybe I've said too much.

Disponível em: <https://monthlyreview.org/2005/02/01/interview-with-malcolm-x/>

Malcolm X

(1925 - 1965)

"The Ballot or the Bullet"

King Solomon Baptist Church, Detroit, Michigan - April 12, 1964



Malcolm X

Malcolm X was one of the most dynamic, dramatic and influential figures of the civil rights era. He was an apostle of black nationalism, self respect, and uncompromising resistance to white oppression. Malcolm X was a polarizing figure who both energized and divided African Americans, while frightening and alienating many whites. He was an unrelenting truth-teller who declared that the mainstream civil rights movement was naïve in hoping to secure freedom through integration and nonviolence. The blazing heat of Malcolm X's rhetoric sometimes overshadowed the complexity of his message, especially for those who found him threatening in the first place. Malcolm X was assassinated at age 39, but his political and cultural influence grew far greater in the years after his death than when he was alive.

Malcolm X is now popularly seen as one of the two great martyrs of the 20th century black freedom struggle, the other being his ostensible rival, the Rev. Martin Luther King Jr. But in the spring of 1964, when Malcolm X gave his "Ballot or the Bullet" speech, he was regarded by a majority of white Americans as a menacing character. Malcolm X never directly called for violent revolution, but he warned that African Americans would use "any means necessary" – especially armed self defense – once they realized just how pervasive and hopelessly entrenched white racism had become.¹

He was born Malcolm Little in 1925 in Omaha, Nebraska. His father, Earl, was a Baptist preacher and follower of the black nationalist Marcus Garvey. Earl Little's political activism provoked threats from the Ku Klux Klan. After the family moved to Lansing, Michigan, white terrorists burned the Littles' home. A defiant Earl Little shot at the arsonists as they got away. In 1931, Malcolm's father was found dead. His family suspected he'd been murdered by white vigilantes. Malcolm's mother, Louise, battled mental illness and struggled to care for her eight children during the Great Depression. She was committed to a state mental institution when Malcolm was 12. He and the other young children were scattered among foster families. After completing the eighth grade, Malcolm Little dropped out when a teacher told him that his dream of becoming a lawyer was unrealistic for a "nigger."²

As a teenager, Malcolm Little made his way to New York, where he took the street name Detroit Red and became a pimp and petty criminal. In 1946, Malcolm Little was sent to prison for burglary. He read voraciously while serving time and converted to the Black Muslim faith. He joined the Nation of Islam (NOI) and changed his name to Malcolm X, eliminating that part of his identity he called a white-imposed slave name.

Malcolm X was released in 1952 after six years in prison. With his charisma and eloquence, Malcolm rose rapidly in the Nation of Islam. He became the chief spokesman and field recruiter for NOI leader Elijah Muhammad. As historian Peniel Joseph describes it, NOI's unorthodox interpretation of Islam was mixed with a doctrine of black personal responsibility and economic self-sufficiency, along with "theological fundamentalism, anti-white mythology, and total racial separation as the means to black redemption."³ Wearing impeccable suits, maintaining an air of fierce dignity and adhering to a strict code of moral propriety, Malcolm X was a living demonstration of how the NOI could save a wayward people from racial submission and personal self-destruction. The Nation dismissed the conventional civil rights movement – with its protest marches and

demands for equal rights legislation -- as impotent and misguided. As Malcolm X declared in this speech, the only effective solution to racial inequality was black economic and social separatism.

As Malcolm X's national prominence grew, so did a rift between him and Elijah Muhammad. Malcolm X far overshadowed his mentor in the public sphere. He also grew disillusioned by Elijah Muhammad's scandalous personal behavior; the Messenger fathered several children through affairs with his secretaries. The conflict deepened when Muhammad suspended Malcolm X for saying that President John F. Kennedy's assassination represented "the chickens coming home to roost" because of the war in Vietnam.⁴ Finally, in March 1964, Malcolm X left the Nation of Islam and charted his own course of militant, black nationalism.

On April 12, 1964, one month after splitting with the NOI, Malcolm X gave his "Ballot or the Bullet" speech at King Solomon Baptist Church in Detroit (he'd given the address nine days earlier in Cleveland, but the Detroit version is regarded by some scholars as definitive).⁵ It was the fullest declaration of his black nationalist philosophy. Mainstream black ministers in Detroit tried to block Malcolm X from using the church, saying "separatist ideas can do nothing but set back the colored man's cause." But the church hall had already been rented out for the event.⁶

"The Ballot or the Bullet" became one of Malcolm X's most recognizable phrases, and the speech was one of his greatest orations. Two thousand people -- including some of his opponents -- turned out to hear him speak in Detroit.. President Lyndon Johnson was running for reelection in 1964, and Malcolm X declared it "the year of the ballot or the bullet." He outlined a new, global sensibility in the fight for racial justice: "We intend to expand [the freedom struggle] from the level of civil rights to the level of human rights."

Malcolm was now free of the NOI's ban on members participating in the mainstream civil rights movement. He encouraged black militants to get involved in voter registration drives and other forms of community organizing to redefine and expand the movement.⁷

The day after his Detroit speech, Malcolm X embarked on an overseas tour that included a life-changing pilgrimage to the Muslim holy city of Mecca. Known as the Hajj,

the pilgrimage must be carried out at least once in a lifetime by every able-bodied Muslim who can afford to do so. The racial diversity he experienced in the Middle East, especially among Muslims, led him to discard his strict notions of black separatism for a wider, more inclusive movement against white supremacy and colonialism. In the summer of 1964, Malcolm X announced a new effort, the Organization of Afro-American Unity (OAAU).

In the last months of his life, Malcolm X's conflict with the Nation of Islam grew increasingly bitter. Elijah Muhammad and the NOI had a long history of using violence and intimidation against members who strayed. In February, 1965, Malcolm X's home was firebombed. He publicly blamed the Nation of Islam and predicted he would be killed. Malcolm X was shot to death on February 12, 1965 as he prepared to speak at an OAAU rally at the Audubon Ballroom in New York. Three black men, all members of the NOI, were convicted and sent to prison for the murder.

In an editorial after his death, The New York Times described Malcolm X as "an extraordinary and twisted man, turning many true gifts to evil purpose."⁸ Actor and activist Ossie Davis eulogized him as "our own black shining prince."⁹ In death, he became a seminal figure to an increasingly militant generation of young African Americans, a beacon for activists in the 1960s Black Power and Black Arts movements.

In assessing Malcolm X's impact, theologian James Cone wrote: "More than anyone else he revolutionized the black mind, transforming docile Negroes and self-effacing colored people into proud blacks and self-confident African-Americans."¹⁰ By the end of the 20th century, Malcolm X was recognized in mainstream culture as a hero of the civil rights era. The militant radical whose image once provoked fear and hatred among many white Americans was celebrated in mainstream movie theaters, on Black History Month posters in elementary school classrooms, and on a 1999 postage stamp issued by the United States government.

Speech

He first thing the cracker does when he comes in power, he takes all the Negro leaders and invites them for coffee. To show that he's all right. And those Uncle Toms can't pass up the coffee. [laughter, applause] They come away from the coffee table telling you and me that this man is all right [laughter]. 'Cause he's from the South and since he's from the South he can deal with the South. Look at the logic that they're using. What about Eastland? He's from the South.

Why not make him the president? If Johnson is a good man 'cause he's from Texas, and being from Texas will enable him to deal with the South, Eastland can deal with the South better than Johnson! [laughter, applause]

Oh, I say you been misled. You been had. You been took. [laughter, applause] I was in Washington a couple of weeks ago while the senators were filibustering and I noticed in the back of the Senate a huge map, and on this map it showed the distribution of Negroes in America. And surprisingly, the same senators that were involved in the filibuster were from the states where there were the most Negroes. Why were they filibustering the civil rights legislation? Because the civil rights legislation is supposed to guarantee boarding rights to Negroes from those states. And those senators from those states know that if the Negroes in those states can vote, those senators are down the drain. [applause] The representatives of those states go down the drain.

And in the Constitution of this country it has a stipulation, wherein, whenever the rights, the voting rights of people in a certain district are violated, then the representative who's from that particular district, according to the Constitution, is supposed to be expelled from the Congress. Now, if this particular aspect of the Constitution was enforced, why, you wouldn't have a cracker in Washington, D.C. [applause]

But what would happen? When you expel the Dixiecrat, you're expelling the Democrat. When you destroy the power of the Dixiecrat, you are destroying the power of the Democratic Party. So how in the world can the Democratic Party in the South actually side with you, in sincerity, when all of its power is based in the South?

These Northern Democrats are in cahoots with the southern Democrats. [applause] They're playing a giant con game, a political con game. You know how it goes. One of 'em comes to you and make believe he's for you. And he's in cahoots with the other one that's not for you. Why? Because neither one of 'em is for you. But they got to make you go with one of 'em or the other.

So this is a con game, and this is what they've been doing with you and me all of these years. First thing, Johnson got off the plane when he become president, he ask, "Where's Dickey?" You know who Dickey is? Dickey is old southern cracker Richard Russell. Lookie here! Yes, Lyndon B. Johnson's best friend is the one who is a head, who's heading the forces that are filibustering civil rights legislation. You tell me how in the hell is he going to be Johnson's best friend? [applause] How can Johnson be his friend and your friend too? No, that man is too tricky. Especially if his friend is still ol' Dickey. [laughter, applause]

Whenever the Negroes keep the Democrats in power they're keeping the Dixiecrats in power. This is true! A vote for a Democrat is nothing but a vote for a Dixiecrat. I know you don't like me saying that. I'm not the kind of person who come here to say what you like. I'm going to tell you the truth whether you like it or not. [applause] Up here in the North you have the same thing. The Democratic Party don't – they don't do it that way. They got a thing they call gerrymandering. They maneuver you out of power. Even though you can vote they fix it so you're voting for nobody. They got you going and coming. In the South they're outright political wolves, in the North they're political foxes. A fox and a wolf are both canine, both belong to the dog family. [laughter, applause] Now, you take your choice. You going to choose a northern dog or a southern dog? Because either dog you choose, I guarantee you, you'll still be in the doghouse.

This is why I say it's the ballot or the bullet. It's liberty or it's death. It's freedom for everybody or freedom for nobody. [applause] America today finds herself in a unique situation. Historically, revolutions are bloody, oh yes they are. They have never had a bloodless revolution. Or a non-violent revolution. That don't happen even in Hollywood [laughter] You don't have a revolution in which you love your enemy. And you don't have a revolution in which you are begging the system of exploitation to integrate you into it. Revolutions overturn systems. Revolutions destroy systems.

A revolution is bloody, but America is in a unique position. She's the only country in history, in the position actually to become involved in a bloodless revolution. The Russian Revolution was bloody, Chinese Revolution was bloody, French Revolution was bloody, Cuban Revolution was bloody. And there was nothing more bloody than the American Revolution. But today, this country can become involved in a revolution that won't take bloodshed. All she's got to do is give the black man in this country everything that's due him, everything. [applause]

I hope that the white man can see this. 'Cause if you don't see it you're finished. If you don't see it you're going to become involved in some action in which you don't have a chance. We don't care anything about your atomic bomb; it's useless, because other countries have atomic bombs. When two or three different countries have atomic bombs, nobody can use them. So it means that the white man today is without a weapon. If you want some action you've got to come on down to Earth, and there's more black people on Earth than there are white people. [applause]

I only got a couple more minutes. The white man can never win another war on the ground. His days of war – victory – his days of battleground victory are over. Can I prove it? Yes. Take all the action that's going on this Earth right now that he's involved in. Tell me where he's winning – nowhere. Why, some rice farmers, some rice farmers! Some rice-eaters ran him out of Korea, yes they ran him out of Korea. Rice-eaters, with nothing but gym shoes and a rifle and a bowl of rice, took him and his tanks and his napalm and all that other action he's supposed to have and ran him across the Yalu. Why? Because the day that he can win on the ground has passed.

Up in French Indochina, those little peasants, rice-growers, took on the might of the French army and ran all the Frenchmen, you remember Dien Bien Phu! The same thing happened in Algeria, in Africa. They didn't have anything but a rifle. The French had all these highly mechanized instruments of warfare. But they put some guerilla action on. And a white man can't fight a guerilla warfare. Guerilla action takes heart, take nerve, and he doesn't have that. [cheering] He's brave when he's got tanks. He's brave when he's got planes. He's brave when he's got bombs. He's brave when he's got a whole lot of company along with him. But you take that little man from Africa and Asia; turn him loose in the woods with a blade. A blade. [cheering] That's all he needs. All he needs is a blade. And when the sun comes down – goes down and it's dark, it's even-Stephen. [cheering]

So it's the, it's the ballot or the bullet. Today, our people can see that we're faced with a government conspiracy. This government has failed us. The senators who are filibustering concerning your and my rights, that's the government. Don't say it's southern senators, this is the government. This is a government filibuster. It's not a segregationist filibuster, it's a government filibuster. Any kind of activity that takes place on the floor of the Congress or the Senate, that's the government. Any kind of dilly-dallying, that's the

government. Any kind of pussy-footing, that's the government. Any kind of act that's designed to delay or deprive you and me, right now, of getting full rights, that's the government that's responsible. And anytime you find the government involved in a conspiracy to violate the citizenship or the civil rights of a people in 1964, then you are wasting your time going to that government expecting redress. Instead you have to take that government to the world court and accuse it of genocide and all of the other crimes that it is guilty of today. [applause]

So those of us whose political and economic and social philosophy is black nationalism have become involved in the civil rights struggle. We have injected ourselves into the civil rights struggle. And we intend to expand it from the level of civil rights to the level of human rights. As long as you fight it on the level of civil rights, you're under Uncle Sam's jurisdiction. You're going to his court expecting him to correct the problem. He created the problem. He's the criminal! You don't take your case to the criminal, you take your criminal to court. [applause]

When the government of South Africa began to trample upon the human rights of the people of South Africa they were taken to the U.N. When the government of Portugal began to trample upon the rights of our brothers and sisters in Angola, it was taken before the U.N. Why, even the white man took the Hungarian question to the U.N. And just this week, Chief Justice Goldberg was crying over three million Jews in Russia, about their human rights – charging Russia with violating the U.N. Charter because of its mistreatment of the human rights of Jews in Russia. Now you tell me how can the plight of everybody on this Earth reach the halls of the United Nations and you have twenty-two million Afro-Americans whose churches are being bombed, whose little girls are being murdered, whose leaders are being shot down in broad daylight? Now you tell me why the leaders of this struggle have never taken [recording impaired] [their case to the U.N.?)

So our next move is to take the entire civil rights struggle – problem – into the United Nations and let the world see that Uncle Sam is guilty of violating the human rights of 22 million Afro-Americans right down to the year of 1964 and still has the audacity or the nerve to stand up and represent himself as the leader of the free world? [cheering] Not only is he a crook, he's a hypocrite. Here he is standing up in front of other people, Uncle Sam, with the blood of your and mine mothers and fathers on his hands. With the blood dripping down his jaws like a bloody-jawed wolf. And still got the nerve to point his finger at other countries. In 1964 you can't even get civil rights legislation and this man has got the nerve to stand up and talk about South Africa or talk about Nazi Germany or talk about Portugal. No, no more days like those! [applause]

So I say in my conclusion, the only way we're going to solve it: we got to unite. We got to work together in unity and harmony. And black nationalism is the key. How we gonna overcome the tendency to be at each other's throats that always exists in our neighborhood? And the reason this tendency exists – the strategy of the white man has always been divide and conquer. He keeps us divided in order to conquer us. He tells you, I'm for separation and you for integration, and keep us fighting with each other. No, I'm not for separation and you're not for integration, what you and I are for is freedom. [applause] Only, you think that integration will get you freedom; I think that separation will get me freedom. We both got the same objective, we just got different ways of getting' at it. [applause]

So I studied this man, Billy Graham, who preaches white nationalism. That's what he preaches. [applause] I say, that's what he preaches. The whole church structure in this country is white nationalism, you go inside a white church – that's what they preaching, white nationalism. They got Jesus white, Mary white, God white, everybody white – that's white nationalism. [cheering]

So what he does – the way he circumvents the jealousy and envy that he ordinarily would incur among the heads of the church – whenever you go into an area where the church already is, you going to run into trouble. Because they got that thing, what you call it, syndicated ... they got a syndicate just like the racketeers have. I'm going to say what's on my mind because the preachers already proved to you that they got a syndicate. [applause] And when you're out in the rackets, whenever you're getting in another man's territory, you know, they gang up on you. And that's the same way with you. You run into the same thing. So how Billy Graham gets around that, instead of going into somebody else's territory, like he going to start a new church, he doesn't try and start a church, he just goes in preaching Christ. And he says anybody who believe in him, you go wherever you find him.

So, this helps all the churches, and since it helps all the churches, they don't fight him. Well, we going to do the same thing, only our gospel is black nationalism. His gospel is white nationalism, our gospel is black nationalism. And the gospel of black nationalism, as I told you, means you should control your own, the politics of your community, the economy of your community, and all of the society in which you live should be under your control. And once you...feel that this philosophy will solve your problem, go join any church where that's preached. Don't join any church where white nationalism is preached. Why, you can go to a Negro church and be exposed to white nationalism. 'Cause when you are on – when you walk in a Negro church and see a white Jesus and a white Mary and some white angels, that Negro church is preaching white nationalism. [applause]

But, when you go to a church and you see the pastor of that church with a philosophy and a program that's designed to bring black people together and elevate black people, join that church. Join that church. If you see where the NAACP is preaching and practicing that which is designed to make black nationalism materialize, join the NAACP. Join any kind of organization – civic, religious, fraternal, political or otherwise that's based on lifting the black man up and making him master of his own community. [applause]

1. Malcolm X, *By Any Means Necessary: Malcolm X Speeches and Writings* (Atlanta, GA: Pathfinder Press, 1992), 59.
2. Malcolm X and Alex Haley, *The Autobiography of Malcolm X* (New York: Onew World Books, February 1992), 43.
3. Henry Hampton, Steve Fayer and Sarah Flynn, "Malcolm X, Our Shining Black Prince" in *Voices of Freedom*, (New York: Bantam Books, 1990), 243.
4. The New York Times, "Malcolm X Scores U.S. and Kennedy," December 2, 1963, 21.
5. Peniel E. Joseph, *Dark Days, Bright Nights: From Black Power to Barack Obama* (New York: Basic Books, 2010), 36; *Waiting 'Till the Midnight Hour – A Narrative History of Black Power in America* (New York: Henry Holt, 2006), n. 322.
6. "Malcolm X's Detroit Date Sparks Battle of Ministers," *The Afro-American*, Baltimore, Maryland, April 11, 1964.
7. Joseph, *Dark Days, Bright Nights*, 83.
8. "Malcolm X," *New York Times*, February 22, 1965, 20.
9. Ossie Davis, *Life Lit by Some Large Vision: Selected Speeches and Writings* (New York: Atria Books, 2006), 153.

¹⁰. James Cone, "Malcolm X: The Impact of a Cultural Revolutionary," *The Christian Century* 109:38 (December 1992), 1189-1194.

Disponível

em:

<http://americanradioworks.publicradio.org/features/blackspeech/mx.html>

THE WHITE NEGRO

(Norman Mailer, 1957)

Our search for the rebels of the generation led us to the hipster. The hipster is an enfant terrible turned inside out. In character with his time, he is trying to get back at the conformists by lying low ... You can't interview a hipster because his main goal is to keep out of a society which, he thinks, is trying to make everyone over in its own image. He takes marijuana because it supplies him with experiences that can't be shared with "squares" ... The hipster may be a jazz musician; he is rarely an artist, almost never a writer. He may earn his living as a petty criminal, a hobo, a carnival roustabout or a free-lance moving man in Greenwich Village, but some hipsters have found a safe refuge in the upper income brackets as television comics or movie actors. (The late James Dean, for one, was a hipster hero.) ... It is tempting to describe the hipster in psychiatric terms as infantile, but the style of his infantilism is a sign of the times ... As the only extreme nonconformist of his generation, he exercises a powerful if underground appeal for conformists, through newspaper accounts of his delinquencies, his structureless jazz, and his emotive grunt words. —"Born 1930: The Unlost Generation" by Caroline Bird Harper's *Bazaar*, Feb. 1957 15

PROBABLY, WE WILL never be able to determine the psychic havoc of the concentration camps and the atom bomb upon the unconscious mind of almost everyone alive in these years. For the first time in civilized history, perhaps for the first time in all of history, we have been forced to live with the suppressed knowledge that ... we might still be doomed to die as a cipher in some vast statistical operation in which our teeth would be counted, and our hair would be saved, but our death itself would be unknown, unhonored, and unremarked, a death which could not follow with dignity as a possible consequence to serious actions we had chosen, but rather a death by *deus ex machina* in a gas chamber or a radioactive city; and so if in the midst of civilization ... founded upon the ... urge to dominate nature by mastering time, mastering the links of social cause and effect—in the middle of an economic civilization founded upon the confidence that time could indeed be subjected to our will, our psyche was subjected itself to the intolerable anxiety that death being causeless, life was causeless as well, and time deprived of cause and effect had come to a stop.

The Second World War presented a mirror to the human condition which blinded anyone who looked into it. For if tens of millions were killed in concentration camps out of the inexorable agonies and contractions of super-states founded upon the always insoluble contradictions of injustice, one was then obliged also to see that no matter how crippled and perverted an image of man was, the society he had created, it was nonetheless

his creation ... and if society was so murderous, then who could ignore the most hideous of questions about his own nature?

Worse. One could hardly maintain the courage to be individual, to speak with one's own voice, for the years in which one could complacently accept oneself as part of an elite by being a radical were forever gone. A man knew that when he dissented, he gave a note upon his life which could be called in any year of overt crisis. No wonder then that these have been the years of conformity and depression. A stench of fear has come out of every pore of American life, and we suffer from a collective failure of nerve. The only courage, with rare exceptions, that we have been witness to, has been the isolated courage of isolated people.

It is on this bleak scene that a phenomenon has appeared: the American existentialist—the hipster, the man who knows that if our collective condition is to live with instant death by atomic war ... or with a 45 slow death by conformity with every creative and rebellious instinct stifled (at what damage to the mind and the heart and the liver and the nerves no research foundation for cancer will discover in a hurry) , if the fate of twentieth century man is to live with death from adolescence to premature senescence, why then the only life-giving answer is to accept the terms of death, to live with death as immediate danger, to divorce oneself from society, to exist without roots, to set out on that uncharted journey into the rebellious imperatives of the self ... The unstated essence of Hip, its psychopathic brilliance, quivers with the knowledge that new kinds of victories increase one's power for new kinds of perception; and defeats, the wrong kind of defeats, attack the body and imprison one's energy until one is jailed in the prison air of other people's habits, other people's defeats, boredom, quiet desperation, and muted icy self-destroying rage. One is Hip or one is Square (the alternative which each new generation coming into American life is beginning to feel) one is a rebel or one conforms, one is a frontiersman in the Wild West of American night life, or else a Square cell ... doomed willy-nilly to conform if one is to succeed.

A totalitarian society makes enormous demands on the courage of men, and a partially totalitarian society makes even greater demands for the general anxiety is greater. Indeed if one is to be a man, almost any kind of unconventional action often takes disproportionate courage. So it is no accident that the source of Hip is the Negro for he has been living on the margin between totalitarianism and democracy for two centuries. But the presence of Hip as a working philosophy in the sub-worlds of American life is probably due to jazz, and its knife-like entrance into culture, its subtle but so penetrating influence on an avant-garde generation—that post-war generation of adventurers who ... had absorbed the lessons of disillusionment and disgust of the Twenties, the Depression, and the War. Sharing a collective disbelief in the words of men who had too much money and controlled too many things, they knew almost as powerful a disbelief in the socially monolithic ideas of the single mate, the solid family and the respectable love life ...

So no wonder that in certain cities of America, in New York of course, and New Orleans, in Chicago and San Francisco and Los Angeles ... this particular part of a generation was attracted to what the Negro had to offer. In such places as Greenwich Village ... the bohemian and the juvenile delinquent came face-to-face with the Negro, and the hipster was a fact in American life. If marijuana was the wedding ring, the child was the language of Hip for its argot gave expression to abstract states of feeling which all could share: at least all who were Hip. And in this wedding of the white and the black

it was the Negro who brought the cultural dowry. Any Negro who wishes to live must live with danger from his first day, and no experience can ever be casual to him, no Negro can saunter down a street with any real certainty that violence will not visit him on his walk. The cameos of security for the average white: mother and the home, job and the family, are not even a mockery to millions of Negroes; they are impossible. The Negro has the simplest of alternatives: live a life of constant humility or everthreatening danger. In such a pass where paranoia is as vital to survival as blood, the Negro had stayed alive and begun to grow by following the need of his body where he could. Knowing in the cells of his existence that life was war, nothing but war, the Negro (all exceptions admitted) could rarely afford the sophisticated inhibitions of civilization, and so he kept for his survival the art of the primitive, he lived in the enormous present, he subsisted for his Saturday night kicks, relinquishing the pleasures of the mind for the more obligatory pleasures of the body, and in his music he gave voice to the character and quality of his existence ... [f]or jazz ... spoke across a nation, it had the communication of art even where it was watered, perverted, corrupted, and almost killed, it spoke in no matter what laundered popular way of instantaneous existential states to which some whites could respond, it was indeed a communication by art because it said, "I feel this, and now you do too."

So there was a new breed of adventurers, urban adventurers who drifted out at night looking for action with a black man's code to fit their facts. The hipster had absorbed the existentialist synapses of the Negro, and for practical purposes could be considered a white Negro.

To be an existentialist, one must be able to feel oneself—one must know one's desires, one's rages, one's anguish, one must be aware of the character of one's frustration and know what would satisfy it. The over-civilized man can be an existentialist only if it is chic, and deserts it quickly for the next chic. To be a real existentialist ... one must have one's sense of the "purpose"—whatever the purpose may be—but a life which is directed by one's faith in the necessity of action is a life committed to the notion that the substratum of existence is the search, the end meaningful but mysterious; it is impossible to live such a life unless one's emotions provide their profound conviction ... There is a depth of desperation to the condition which enables one to remain in life only by engaging death, but the reward is their knowledge that what is happening at each instant of the electric present is good or bad for them, good or bad for their cause, their love, their action, their need. It is this knowledge which provides the curious community of feeling in the world of the hipster, a muted cool religious revival to be sure, but the element which is exciting, disturbing, nightmarish perhaps, is that incompatibles have come to bed, the inner life and the violent life, the orgy and the dream of love, the desire to murder and the desire to create, a dialectical conception of existence with a lust for power, a dark, romantic, and yet undeniably dynamic view of existence for it sees every man and woman as moving individually through each moment of life forward into growth or backward into death. ...

Hated from outside and therefore hating himself, the Negro was forced into the position of exploring all those moral wildernesses of civilized life which the Square automatically condemns as delinquent or evil or immature or morbid or self-destructive or corrupt ... But the Negro, not being privileged to gratify his self-esteem with the heady satisfactions of categorical condemnation, chose to move instead in that other direction

where all situations are equally valid, and ... discovered and elaborated a morality of the bottom, an ethical differentiation between the good and the bad in every human activity ... Add to this, the cunning of their language, the abstract ambiguous alternatives in which from the danger of their oppression they learned to speak ("Well, now, man, like I'm looking for a cat to turn me on ..."), add even more the profound sensitivity of the Negro jazzman who was the cultural mentor of a people, and it is not too difficult to believe that the language of Hip which evolved was an artful language, tested and shaped by an intense experience and therefore different in kind from white slang, as different as the special obscenity of the soldier which in its emphasis upon "ass" as the soul and "shit" as circumstance, was able to express the existential states of the enlisted man. What makes Hip a special language is that it cannot really be taught—if one shares none of the experiences of elation and exhaustion which it is equipped to describe, then it seems merely arch or vulgar or irritating. It is a pictorial language, but pictorial like non-objective art, imbued with the dialectic of small but intense change, a language for the microcosm, in this case, man, for it takes the immediate experiences of any passing man and magnifies the dynamic of his movements, not specifically but abstractly so that he is seen more as a vector in a network of forces than as a static character in a crystallized field. (Which, latter, is the practical view of the snob.) For example, there is real difficulty in trying to find a Hip substitute for "stubborn." The best possibility I can come up with is: "That cat will never come off his groove, dad." But groove implies movement, narrow movement but motion nonetheless. There is really no way to describe someone who does not move at all. Even a creep does move—if at a pace exasperatingly more slow than the pace of the cool cats.

Like children, hipsters are fighting for the sweet, and their language is a set of subtle indications of their success or failure in the competition for pleasure. Unstated but obvious is the social sense that there is not nearly enough sweet for everyone. And so the sweet goes only to the victor, the best, the most, the man who knows the most about how to find his energy and how not to lose it. The emphasis is on energy because the ... hipster [is] nothing without it since [he does] not have the protection of a position or a class to rely on when [he has] overextended [himself]. So the language of Hip is a language of energy, how it is found, how it is lost.

But let us see. I have jotted down perhaps a dozen words, the Hip perhaps most in use and most likely to last with the minimum of variation. The words are man, go, put down, make, beat, cool, swing, with it, crazy, dig, flip, creep, hip, square. They serve a variety of purposes, and the nuance of the voice uses the nuance of the situation to convey the subtle contextual difference ...

Therefore one finds words like go, and make it, and with it, and swing: "Go" with its sense that after hours or days or months, or years of monotony, boredom, and depression one has finally had one's chance, one has amassed enough energy to meet an exciting opportunity with all one's present talents for the flip (up or down) and so one is ready to go, ready to gamble. Movement is always to be preferred to inaction. In motion a man has a chance, his body is warm, his instincts are quick, and when the crisis comes, whether of love or violence, he can make it, he can win, he can release a little more energy for himself since he hates himself a little less, he can make a little better nervous system, make it a little more possible to go again, to go faster next time and so make more and thus find more people with whom he can swing. For to swing is to communicate, is to

convey the rhythms of one's own being to a lover, a friend, or an audience, and—equally necessary—be able to feel the rhythms of their response. To swing with the rhythms of another is to enrich oneself—the conception of the learning process as dug by Hip is that one cannot really learn until one contains within oneself the implicit rhythm of the subject or the person. As an example, I remember once hearing a Negro friend have an intellectual discussion at a party for half an hour with a white girl who was a few years out of college. The Negro literally could not read or write, but he had an extraordinary ear and a fine sense of mimicry. So as the girl spoke, he would detect the particular formal uncertainties in her argument, and in a pleasant (if slightly Southern) English accent, he would respond to one or another facet of her doubts. When she would finish what she felt was a particularly well-articulated idea, he would smile privately and say, “other-direction ... do you really believe in that?”

“Well ... no,” the girl would stammer, “now that you get down to it, there is something disgusting about it to me,” and she would be off again for five more minutes.

Of course the Negro was not learning anything about the merits and demerits of the argument, but he was learning a great deal about a type of girl he had never met before, and that was what he wanted. Being unable to read or write, he could hardly be interested in ideas nearly as much as in lifemanship, and so he eschewed any attempt to obey the precision or lack of precision in the girl's language, and instead sensed her character (and the values of her social type) by swinging with the nuances of her voice.

So to swing is to be able to learn, and by learning take a step toward making it, toward creating. What is to be created is not nearly so important as the hipster's belief that when he really makes it, he will be able to turn his hand to anything, even to self-discipline. What he must do before that is find his courage at the moment of violence, or equally make it in the act of love, find a little more of himself, create a little more between his woman and himself, or indeed between his mate and himself (since many hipsters are bisexual), but paramount, imperative, is the necessity to make it because in making it, one is making the new habit, unearthing the new talent which the old frustration denied.

Whereas if you goof (the ugliest word in Hip), if you lapse back into being a frightened stupid child, or if you flip, if you lose your control, reveal the buried weaker more feminine part of your nature, then it is more difficult to swing the next time, your ear is less alive, your bad and energy-wasting habits are further confirmed, you are farther away from being with it. But to be with it is to have grace, is to be closer to the secrets of that inner unconscious life which will nourish you if you can hear it, for you are then nearer to that God which every hipster believes is located in the senses of his body, that trapped, mutilated and nonetheless megalomaniacal God who is It, who is energy, life, sex, force ...

To which a cool cat might reply, “Crazy, man!”

Because, after all, what I have offered above is an hypothesis, no more, and there is not the hipster alive who is not absorbed in his own tumultuous hypotheses. Mine is interesting, mine is way out (on the avenue of the mystery along the road to “It”) but still I am just one cat in a world of cool cats, and everything interesting is crazy, or at least so the Squares who do not know how to swing would say.

(And yet crazy is also the self-protective irony of the hipster. Living with questions and not with answers, he is so different in his isolation and in the far reach of his imagination from almost everyone with whom he deals in the outer world of the Square, and meets generally so much enmity, competition, and hatred in the world of Hip, that his isolation is always in danger of turning upon itself, and leaving him indeed just that, crazy.)

If, however, you agree with my hypothesis, if you as a cat are way out too, and we are in the same groove (the universe now being glimpsed as a series of ever-extending radii from the center) why then you say simply, "I dig," because neither knowledge nor imagination comes easily, it is buried in the pain of one's forgotten experience, and so one must work to find it, one must occasionally exhaust oneself by digging into the self in order to perceive the outside. And indeed it is essential to dig the most, for if you do not dig you lose your superiority over the Square, and so you are less likely to be cool (to be in control of a situation because you have swung where the Square has not, or because you have allowed to come to consciousness a pain, a guilt, a shame or a desire which the other has not had the courage to face). To be cool is to be equipped, and if you are equipped it is more difficult for the next cat who comes along to put you down. And of course one can hardly afford to be put down too often, or one is beat, one has lost one's confidence, one has lost one's will, one is impotent in the world of action ... indeed closer to dying, and therefore it is even more difficult to recover enough energy to try to make it again, because once a cat is beat he has nothing to give, and no one is interested any longer in making it with him. This is the terror of the hipster—to be beat—because once the sweet of sex has deserted him, he still cannot give up the search ...

To be beat is therefore a flip, it is a situation beyond one's experience, impossible to anticipate—which indeed in the circular vocabulary of Hip is still another meaning for flip, but then I have given just a few of the connotations of these words. Like most primitive vocabularies each word is a prime symbol and serves a dozen or a hundred functions of communication in the instinctive dialectic through which the hipster perceives his experience, that dialectic of the instantaneous differentials of existence in which one is forever moving forward into more or retreating into less.

It is impossible to conceive a new philosophy until one creates a new language, but a new popular language (while it must implicitly contain a new philosophy) does not necessarily present its philosophy overtly. It can be asked then what really is unique in the life-view of Hip ...

... Since Hip sees every answer as posing immediately a new alternative, a new question, its emphasis is on complexity rather than simplicity (such complexity that its language without the illumination of the voice and the articulation of the face and body remains hopelessly incommunicative). Given its emphasis on complexity, Hip abdicates from any conventional moral responsibility because it would argue that the result of our actions are unforeseeable, and so we cannot know if we do good or bad, we cannot even know whether we have given energy to another, and indeed if we could, there would still be no idea of what ultimately they would do with it.

Therefore, men are not seen as good or bad (that they are good-and-bad is taken for granted) but rather each man is glimpsed as a collection of possibilities, some more possible than others ... and some humans are considered more capable than others of

reaching more possibilities within themselves in less time, provided, and this is the dynamic, provided the particular character can swing at the right time. And here arises the sense of context which differentiates Hip from a Square view of character. Hip sees the context as generally dominating the man, dominating him because his character is less significant than the context in which he must function. Since it is arbitrarily five times more demanding of one's energy to accomplish even an inconsequential action in an unfavorable context than a favorable one, man is then not only his character but his context, since the success or failure of an action in a given context reacts upon the character and therefore affects what the character will be in the next context. What dominates both character and context is the energy available at the moment of intense context.

Character being thus seen as perpetually ambivalent and dynamic enters then into an absolute relativity where there are no truths other than the isolated truths of what each observer feels at each instant of his existence ...

What is consequent therefore is the divorce of man from his values, the liberation of the self from the Super-Ego of society. The only Hip morality (but of course it is an ever-present morality) is to do what one feels whenever and wherever it is possible, and—this is how the war of the Hip and the Square begins—to be engaged in one primal battle: to open the limits of the possible for oneself, for oneself alone because that is one's need. Yet in widening the arena of the possible, one widens it reciprocally for others as well, so that the nihilistic fulfillment of each man's desire contains its antithesis of human cooperation.

If the ethic reduces to Know Thyself and Be Thyself, what makes it radically different ... is that the Hip ethic is immoderation, child-like in its adoration of the present ... It is this adoration of the present which contains the affirmation of Hip ... that all men and women have absolute but temporary rights over the bodies of all other men and women—the nihilism of Hip proposes as its final tendency that every social restraint and category be removed, and the affirmation implicit in the proposal is that man would then prove to be more creative than murderous and so would not destroy himself. Which is exactly what separates Hip from the authoritarian philosophies which now appeal to the conservative and liberal temper—what haunts the middle of the Twentieth Century is that faith in man has been lost, and the appeal of authority has been that it would restrain us from ourselves. Hip, which would return us to ourselves, at no matter what price in individual violence, is the affirmation of the barbarian for it requires a primitive passion about human nature to believe that individual acts of violence are always to be preferred to the collective violence of the State ...

... It is obviously not very possible to speculate with sharp focus on the future of the hipster. Certain possibilities must be evident, however, and the most central is that the organic growth of Hip depends on whether the Negro emerges as a dominating force in American life. Since the Negro knows more about the ugliness and danger of life than the White, it is probable that if the Negro can win his equality, he will possess a potential superiority, a superiority so feared that the fear itself has become the underground drama of domestic politics. Like all conservative political fear it is the fear of unforeseeable consequences, for the Negro's equality would tear a profound shift into the psychology, the sexuality, and the moral imagination of every White alive.

With this possible emergence of the Negro, Hip may erupt as a psychically armed rebellion whose sexual impetus may rebound against the anti-sexual foundation of every organized power in America, and bring into the air such animosities, antipathies, and new conflicts of interest that the mean empty hypocrisies of mass conformity will no longer work. A time of violence, new hysteria, confusion and rebellion will then be likely to replace the time of conformity. At that time, if the liberal should prove realistic in his belief that there is peaceful room for every tendency in American life, then Hip would end by being absorbed as a colorful figure in the tapestry. But if this is not the reality, and the economic, the social, the psychological, and finally the moral crises accompanying the rise of the Negro should prove insupportable, then a time is coming when every political guide post will be gone, and millions of liberals will be faced with political dilemmas they have so far succeeded in evading, and with a view of human nature they do not wish to accept.

To take the desegregation of the schools in the South as an example, it is quite likely that the reactionary sees the reality more closely than the liberal when he argues that the deeper issue is not desegregation but miscegenation. (As a radical I am of course facing in the opposite direction from the White Citizen's Councils—obviously I believe it is the absolute human right of the Negro to mate with the White, and matings there will undoubtedly be, for there will be Negro high school boys brave enough to chance their lives.) But for the average liberal whose mind has been dulled by the committee-ish cant of the professional liberal, miscegenation is not an issue because he has been told that the Negro does not desire it.

So, when it comes, miscegenation will be a terror, comparable perhaps to the derangement of the American Communists when the icons to Stalin came tumbling down. The average American Communist held to the myth of Stalin for reasons which had little to do with the political evidence and everything to do with their psychic necessities. In this sense it is equally a psychic necessity for the liberal to believe that the Negro and even the reactionary Southern White eventually and fundamentally people like himself, capable of becoming good liberals too if only they can be reached by good liberal reason. What the liberal cannot bear to admit is the hatred beneath the skin of a society so unjust that the amount of collective violence buried in the people is perhaps incapable of being contained, and therefore if one wants a better world one does well to hold one's breath, for a worse world is bound to come first, and the dilemma may well be this: given such hatred, it must either vent itself nihilistically or become turned into the cold murderous liquidations of the totalitarian state.

No matter what its horrors, the Twentieth Century is a vastly exciting century for its tendency is to reduce all of life to its ultimate alternatives. One can well wonder if the last war of them all will be between the blacks and the whites, or between the women and the men, or between the beautiful and ugly, the pillagers and managers, or the rebels and the regulators. Which of course is carrying speculation beyond the point where speculation is still serious, and yet despair at the monotony and bleakness of the future have become so engrained in the radical temper that the radical is in danger of abdicating from all imagination. What a man feels is the impulse for his creative effort, and if an alien but nonetheless passionate instinct about the meaning of life has come so unexpectedly from a virtually illiterate people, come out of the most intense conditions of exploitation, cruelty, violence, frustration, and lust, and yet has succeeded as an instinct

in keeping this tortured people alive, then it is perhaps possible that the Negro holds more of the tail of the expanding elephant of truth than the radical, and if this is so, the radical humanist could do worse than to brood upon the phenomenon ...

Disponível em: <http://www.dhs.fjanosco.net/Documents/TheWhiteNegro.pdf>

A Very Complex Thing: The Battleground between James Baldwin and Norman Mailer

Tuesday, July 10, 2012 at 07:24PM

Non-fiction Words by Matthew Clair



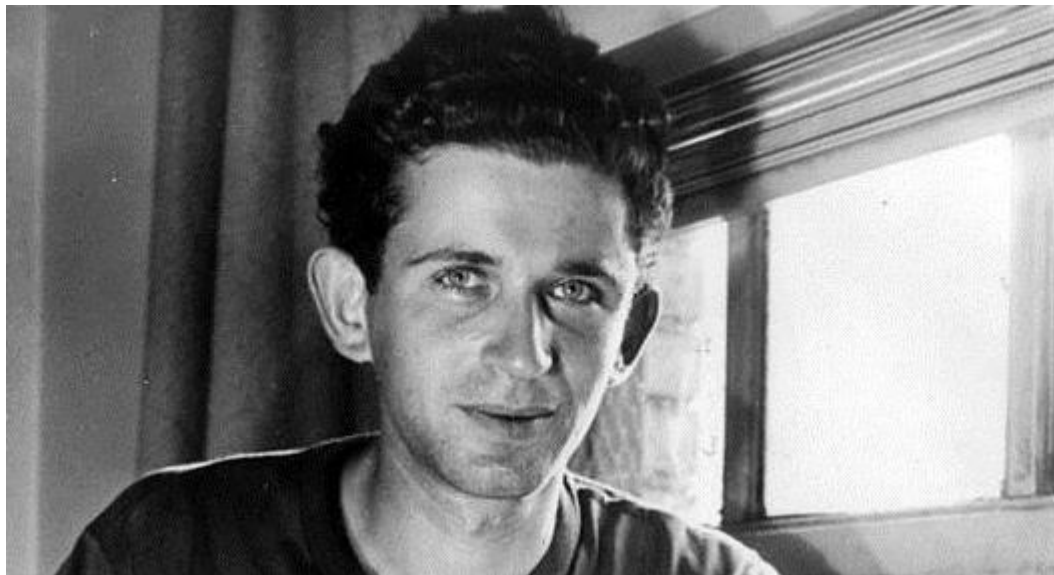
The two of them met in a living room in Paris in 1956. James Baldwin was 32. Norman Mailer, a year older. And yet, in the few weeks they spent roaming the streets of Paris, the younger Baldwin would describe Norman as a “gladiator,” someone whom he envied because of “his youth, and his love.”

Immediately, there was an infatuation. Or at least, an affinity. Whatever it was, it was mutual. Mailer and his then-wife Adele admired Baldwin, and Baldwin admired

them. Of their time in Paris, Mailer would later reflect: "I don't think there was anyone in the literary world who was more beloved than Jimmy."

They were writers in Paris. Drinking and fighting and pontificating through the city. It was romantic, but short-lived. Within weeks, Mailer and his wife would return to the U.S. And shortly after, Baldwin would leave for Corsica. For a year, they exchanged letters, vaguely.

And then Mailer published "The White Negro" in 1957.



In these pages, Mailer attempted to define a subculture of American existentialists, whom he termed "hipsters." He equated the psychopathic hipster with the everyday Negro, for both, he insisted, existed in a world of danger and violence and war. And in this world of chaos, only deviance makes sense. Mailer writes:

Knowing in the cells of his existence that life was war, nothing but war, the Negro (all exceptions admitted) could rarely afford the sophisticated inhibitions of civilization, and so he kept for his survival the art of the primitive, he lived in the enormous present, he subsisted for his Saturday night kicks, relinquishing the pleasures of the mind for the more obligatory pleasures of the body, and in his music he gave voice to the character and quality of his existence, to his rage and the infinite variations of joy, lust, languor, growl, cramp, pinch, scream and despair of his orgasm. For jazz is orgasm, it is the music of orgasm, good orgasm and bad, and so it spoke across a nation, it had the communication of art even where it was watered, perverted, corrupted, and almost killed, it spoke in no matter what laundered popular way of instantaneous existential states to which some whites could respond, it was indeed a communication by art because it said, "I feel this, and now you do too."

Jazz is orgasm, Mailer informs us.



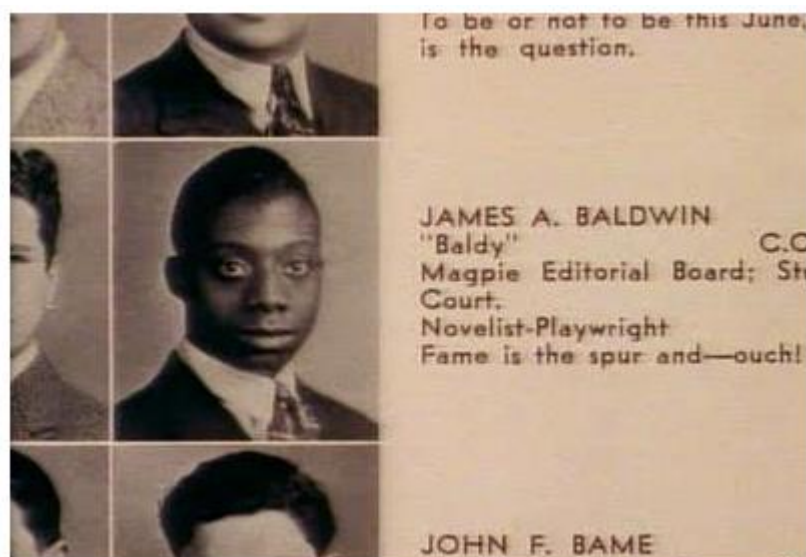
To say that Mailer was intrigued by black sexuality would be to say the sky is blue. Before publishing “The White Negro,” Mailer was tossing around his thoughts on the matter in correspondence with friends. In one piece that he sent around for criticism, he expressed his belief that white men’s fear of black men’s sexual “superiority” could explain a good deal of white racial hatred.

Superiority. Mailer, and Baldwin to an extent, both felt superior in many ways (in comparison to much of the world, but not necessarily in comparison to one another – at least not in the beginning of their relationship). They were talented writers who lusted after fame. Perhaps this is where things fell apart.



For Mailer, life was a competition. For Baldwin, it was a survival. Mailer was always ready for a fight, even begged for them (he once stabbed Adele and was known for participating in head-butting contests). Baldwin, thin and barely 5 feet 6 inches tall, was not as eager to tussle. But if painted into a corner, he would lash out. He was too proud to be humiliated. When he was a teen, he threw a glass of water at a white waitress

for refusing him service in a restaurant he knew would never serve him. If challenged, Baldwin would fight back.

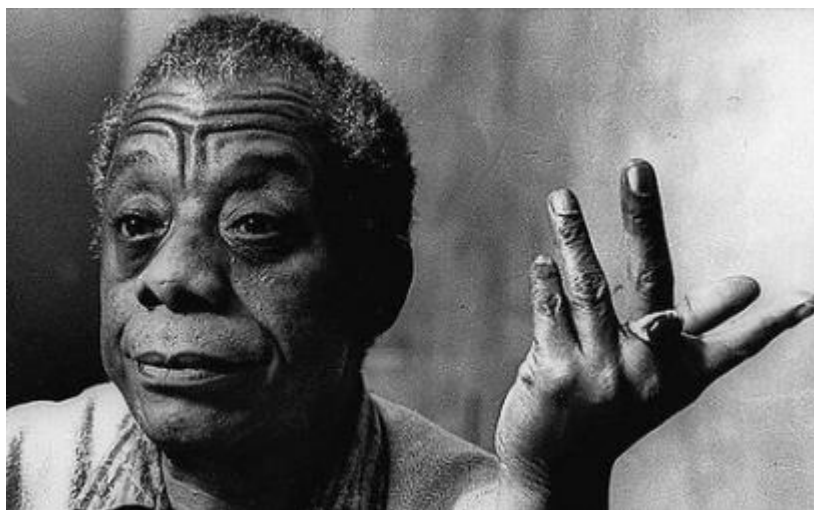


In 1959, Mailer's challenge to Baldwin arrived. It arrived in the form of the massive (and massively) self-involved *Advertisements for Myself*. In this tome, Mailer, more or less, declared himself the hottest thing in the literary world. And in doing so, he dragged down a coterie of other writers, one paragraph at a time. Baldwin was one of those writers he trashed.

Mailer, on Baldwin in *Advertisements*:

James Baldwin is too charming a writer to be major [...] even the best of his paragraphs are sprayed with perfume. Baldwin seems incapable of saying 'F—you' to the reader [...] one itches at times to take a hammer to his detachment, smash the perfumed dome of his ego, and reduce him to what must be one of the most tortured and magical nerves of our time. If he ever climbs the mountain, and really tells it, we will have a testament, and not a noble toilet water. Until then he is doomed to be minor.

These were fighting words, certainly. Gossip, practically.



Baldwin responded to Mailer's challenge in *Esquire* in 1961 with the piece "The Black Boy Looks at the White Boy." This was, he assured his readers, a love letter to Norman. It read like a letter of unrequited love.

About "The White Negro" Baldwin wrote:

But why should it be necessary to borrow the Depression language of deprived Negroes, which eventually evolved into jive and bop talk, in order to justify such a grim system of delusions? Why malign the sorely menaced sexuality of Negroes in order to justify the white man's own sexual panic?

And about Mailer, he wrote:

...the great gap between Norman's state and my own had a terrible effect on our relationship, for it inevitably connected, not to say collided, with that myth of the sexuality of Negroes which Norman, like so many others, refuses to give up. The sexual battleground, if I may call it that...

Sometime before all of this, Norman once said to Baldwin, most likely over a drink or ten: "I want to know how power works. How it really works, in detail." Baldwin replied that he understood how power worked, for if he didn't, he would be dead. For Norman, this was all still a game. For Baldwin, this was still survival.



As Norman saw it, man-to-man dueling worked like this:

You are considered important by some and put down by others, and every time you meet a new man, the battle is on: the latest guest has to decide if you are

(a) stronger than he, and

(b) smarter than he, and

(c) less queer.

And if you pass on all three counts, if you win the arm-wrestle, culture derby and short-hair count, well then if he is a decent sort he usually feels you should run for President. But all this has happened in the first place because your reputation is uncertain, your name is locked in the elevators of publicity and public fashion, and so your meetings with every man and woman around become charged and overcharged.

Baldwin's sexuality probably mattered to Mailer, how much we cannot be sure. According to Mailer, Baldwin was a man of "charm," "perfume," "detachment," and "magic" – tropes lazily affixed to a bisexual writer. Baldwin, then, lost the game (if Mailer's rules were to apply) before he even begun to play.

In all of this, Mailer could not grasp that the world was changing. Change, in Baldwin's analysis, was the hetero white man's apocalypse. Baldwin writes:

“I am afraid that most of the white people I have ever known impressed me as being in the grip of a weird nostalgia, dreaming of a vanished state of security and order, against which dream, unflinching and unconsciously, they tested and very often lost their lives.”



Baldwin never thought himself to be good-looking and before the publication of his first novel (*Go Tell It on the Mountain*) he was listless, worried, and uncertain. He borrowed money from anyone and everyone and spent it all on booze and parties. Baldwin was insecure.

But Baldwin admitted to his insecurity. And Baldwin's insecurity was rooted in an understanding of the role society had imagined for him – the role of a despised, queer, black man. His insecurity, even his want for fame, could never compare to Mailer's grandiose and oft-blind ego. Mailer was always running for President.

In a 1984 interview in *The New York Times*, Julius Lester, also a black writer, asked Baldwin about Mailer. Lester and Baldwin's exchange:

Lester: We were talking about white writers as witnesses and you alluded to Mailer. How do you see Mailer?

Baldwin: Well, Mailer is something I've been desperately trying to avoid. (Laughs) All I can say is that - well, one of the hazards of being an American writer, and I'm well placed to know it, is that eventually you have nothing to write about. A funny thing happens on the way to the typewriter. There is a decidedly grave danger of becoming a celebrity, of becoming a star, of becoming a personality. Again, I'm very well placed to know that. It's symptomatic of the society

that doesn't have any real respect for the artist. You're either a success or a failure and there's nothing in between. And if you are a success, you run the risk that Norman has run and that I run, too, of becoming a kind of show business personality. Then the legend becomes far more important than the work. It's as though you're living in an echo chamber. You hear only your own voice. And, when you become a celebrity, that voice is magnified by multitudes and you begin to drown in this endless duplication of what looks like yourself. You have to be really very lucky, and very stubborn, not to let that happen to you. It's a difficult trap to avoid. And that's part of Norman's dilemma, I think. A writer is supposed to write. If he appears on television or as a public speaker, so much the better or so much the worse, but the public persona is one thing. On the public platform or on television, I have to sound as if I know what I'm talking about. It's antithetical to the effort you make at the typewriter, where you don't know a damned thing. And you have to know you don't know it. The moment you carry the persona to the typewriter, you are finished. Does that answer your question?

Lester: No, but it's an eloquent evasion.

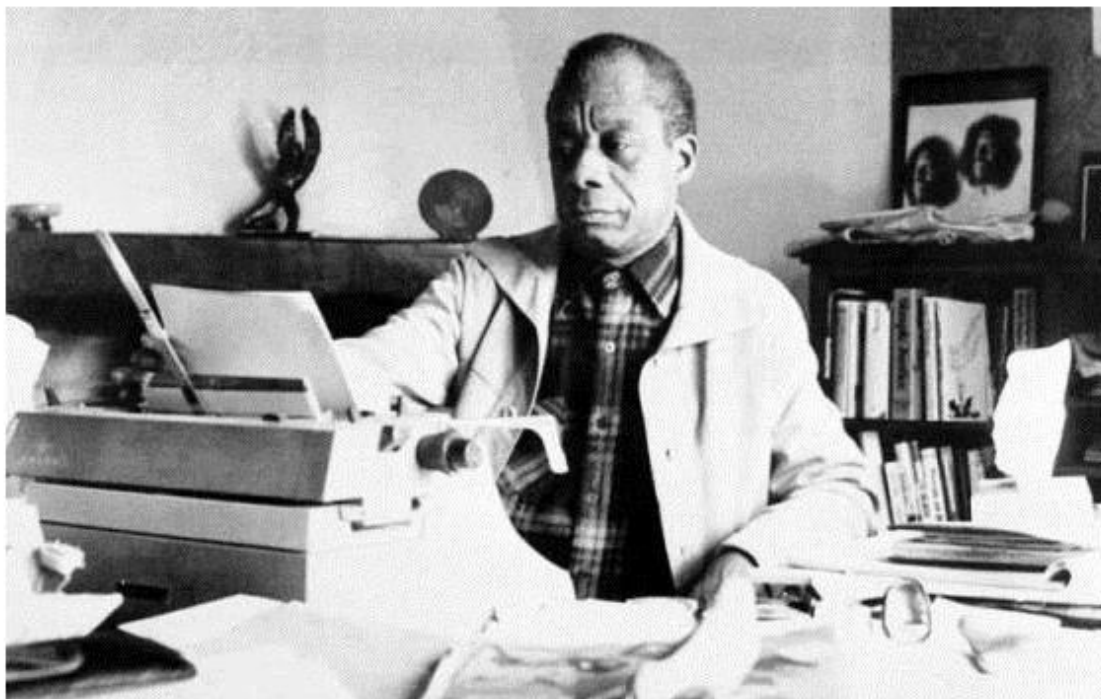
Baldwin: Is it? But I don't want to talk about Norman! Why should I talk about Norman? I'm very fond of him and have great respect for his gifts. Well, perhaps he's a perfect example of what it means to be a white writer in this century, a white American writer in this country. It affords too many opportunities to avoid reality. . . . And I know much more about Norman than I'm willing to say in print. After all, I care about him.

For Baldwin, Mailer's blindness – his avoidance of reality – was the problem.

At the very end of *Notes of a Native Son*, Baldwin writes: “this world is white no longer, and it will never be white again.” This sentence, no doubt, startled many of Baldwin's white, mid-20th century readers. Within this sentence, is the gap and the battleground of misunderstanding between Baldwin and Mailer.

What Mailer didn't understand was that it was time to grow up. What he didn't understand was that it was time to stop trying to out-man the competition, to stop pathologizing black sexuality and to start playing the real game of life. It was time for Mailer, and the rest of the world, to trade fear for love.

Baldwin died in 1987. To the end, he cared about Mailer.



Article originally appeared on The Diverse Arts Project (<http://www.diverseartsproject.com/>). See website for complete article licensing information

Disponível em:
http://scholar.harvard.edu/files/matthewclair/files/the_battleground_between_james_bal_dwin_and_norman_mailer.pdf

Nation in love with minstrelsy: Spike Lee, Tyler Perry, Snoop Dogg and struggle to define blackness



Snoop Dogg and Tyler Perry often provide youth with subpar role models.

(GETTY)



STANLEY CROUCH

Monday, April 25, 2011, 4:00 AM

[Tyler Perry](#) is the most successful black filmmaker in the history of the world. He recently said that fellow filmmaker [Spike Lee](#), perhaps best known for shooting off his mouth, could "go straight to hell." Well, now.

Lee does not like Perry's films, in which he plays "Aunt Madea," or his sitcoms, which Lee dismisses as "coonery and buffoonery." He says that "we can do better."

At the same time, heat is rising against the professional stereotype known to one and all as [Snoop Dogg](#). The unrepentant thug and pimp is being criticized for aligning himself with an irresponsible liquor company.

Dogg has an advertising deal for selling sweet-tasting malt liquor, "Blast by Colt 45," to the "urban market." This is corporate code for the darkies - those touched with the tar brush of [Africa](#), a demographic with lower extremes known neither for having taste nor any concern for such. Shovel them muck, mix in some sugar and they will consume it.

To those interested, Lee's film "Bamboozled" (2000) showed how minstrelsy functions in contemporary stereotypes of blacks. But he surprisingly stopped short of aiming his satirical flamethrower at the extremes of hip-hop, which are far more troubling than Perry's penchant for low comedy coupled with Christian redemption.

More serious treatment than Lee's of the minstrel stereotype in mass media can be found in two powerful documentaries by [Byron Hurt](#), "Hip-Hop: Beyond Beats and Rhymes," and "Barack & Curtis," a short that can be seen on [YouTube](#). Both of these challenge the notion that the likes of Snoop Dogg and [50 Cent](#) (the Curtis in the title) represent black [America](#) at its best or most authentic.

Then there is what those in the black South used to call the "gullywhumper" - technically, a kind of storm. One of these is "Losing My Cool," by [Thomas Chatterton Williams](#), which takes a fresh level of heat to the clowns of extreme hip-hop. Williams is deeply concerned about how many black youth, lower or middle class, are sold a vision of life dominated by intellectual airlessness and the glittering surfaces of consumerism: I buy, therefore I am. Having survived this sort of childhood, Williams knows exactly what he's talking about.

All of these bad elements clash at the crossroads of greed, where Snoop Dogg can always be found. Back in 1994, [Arsenio Hall](#) asked Dogg on his show about "bestializing" women. "I don't love them 'ho's," the cardboard pimp answered. There it is.

[Natalie Hopkinson](#) was correct when she wrote in *The Root* (to which I also contribute) of the trouble with the new intoxicant being promoted by Dogg: "So in many ways, the sleaze oozing out of the new marketing campaign for the new, candy-colored malt liquor product line Blast by Colt 45 - minstrelsy courtesy of the rapper Snoop Dogg - is more of the usual, with technology making it possible for the company to reach new lows in product placement."

Our young people, whatever their color or nationality, have largely been abandoned by our culture to fend for themselves in a society that need not impose censorship as much as it would do well to promote common sense in every way that it can.

When children are lost in the woods or the jungle, they are known as feral. If they grow up around animals, they cannot become human after a certain point because their brains have been remade to function on lower frequencies, compatible with being, say, a wolf or an ape. This is happening to American youth, but the fault is not theirs.

crouch.stanley@gmail.com

Disponível em: <http://www.nydailynews.com/opinion/nation-love-minstrelsy-spike-lee-tyler-perry-snoop-dogg-struggle-define-blackness-article-1.111185>

THE ROOTS OF ALEX HALEY'S FRAUD

BY STANLEY CROUCH

NEW YORK DAILY NEWS
Sunday, April 12, 1998, 12:00 AM

MANY things resurrect themselves, some great, some not. The case against Alex Haley who became a millionaire and a celebrity through the profits made from his novel "Roots" and its offshoots is growing at such speed that we may someday come to understand just who this extraordinarily dishonest man actually was. The investigative reporter Philip Nobile pinned Haley's reputation to the wall in a Village Voice article he did in 1993 about what he calls "the greatest literary hoax of the century."

" Nobile has been attacked for kicking mud on the reputation of a man who did so much for Negro America by showing that it was possible to find one's way all the distance back to Africa. But all those who hate Nobile are talking out of their necks. The new BBC documentary "The Roots of Alex Haley" proves that they have something else on their minds besides the truth. Haley is still revered, and the support system for his work continues to perpetuate an enormous fraud on the public. That fraud and its spin-offs are so lucrative that the den of thieves that rises from the golden garbage cans of publishing, TV, tourism and the academy are threatened by this documentary, which has yet to find an outlet here. I wonder why. Like the Tawana Brawley hoax, the story of just what Haley

brought off is an example of how history and tragic fact can be pillaged by an individual willing to exploit whatever the naive might consider sacred. Haley arrived on the scene when Negroes were becoming obsessed with their African ancestry and were having overwrought reactions to a tale of slavery that always, conveniently, left out the crucial role of the cooperative and profiting Africans. Stolen words Haley stole from a white man's novel, Harold Courlander's "The African" and, says black writer Margaret Walker, from her own "Jubilee.

" Only a year after Haley had become a literary star, he was sued by Courlander and settled after a five-week trial for \$650,000. Judge Robert Ward, who presided over the case, says in the documentary: "Alex Haley perpetrated a hoax on the public.

" But with prototypical Caucasian paternalism, he tells the camera: "I encouraged a settlement because I believed that Alex Haley was a significant figure in the black community. I believe that Haley was a symbol. I believe that it would not serve any purpose to smash the symbol.

" In other words: If those darkies are happy with their African heritage hoax, let them have it. They're children anyway. The truth would overwhelm them, poor things. Since "Roots," hundreds of thousands of Negro Americans have traveled back to Africa, creating quite a tourist industry. It's one the Gambian government seems to have foreseen when it supplied Haley with an interpreter to help him patch together the lie of tracing his family back to the African village of Juffure. In the BBC documentary, one expert after another shows just how much Americans were hoodwinked by this man. We find out that Haley admits to having had extensive passages written by his editor, Murray Fisher. Lisa Drew, another Doubleday editor, saw the big money coming and put "Roots" on the nonfiction list although it was obviously a novel. Presenting herself as a friend of the Negro, she offers the absurd defense that she didn't want bigots to dismiss the tale as a lie. Well, the whole thing is a lie, one that looms so large the Pulitzer Prize committee refuses to consider withdrawing the special prize Haley received. You got to watch those paternalists. Even so, there are those who benefit from all this. As one black woman said while visiting the slave pens of Juffure, "You realize that if you can survive this, there is nothing that will destroy you. They can take away affirmative action, they can take away any number of things and it won't make a difference. That's what I think this trip is about.

" She, I'm sure, is prepared for the truth about Alex Haley.

Disponível em: <http://www.nydailynews.com/archives/opinions/roots-alex-haley-fraud-article-1.789575>

Morreu Muhammad Ali, mito e lenda do Boxe Mundial

Publicado em junho 4, 2016 por admin



Aos 74 anos e logo de uma luta de 32 anos contra o Parkison, morre Muhammad Ali em um hospital do em Pohoenix, estado do Arizona nos Estados Unidos. O anuncio foi dado pela família de Ali. Muhammad Ali havia sido internado por um problema respiratório, mas havia sido aclarado que não era nada grave e que estava fora de perigo, já tinha sido hospitalizado no início do ano passado com uma infecção do trato urinário.

Considerado o maior pugilista da história da modalidade, foi campeão mundial de pesados em 1964, 1974 e 1978. Ali fez a sua última aparição pública em abril, num evento para arrecadar fundos para organizações de caridade no Arizona.



Se foi um Grande, o maior no Boxe que os melhores se enfrentavam mutuamente, Ali deixa um legado e exemplo não somente ao Boxe e aos esportes de combate, mas ao mundo inteiro com sua voz e luta ativa pela igualdade. Pot Márcio Reginatto

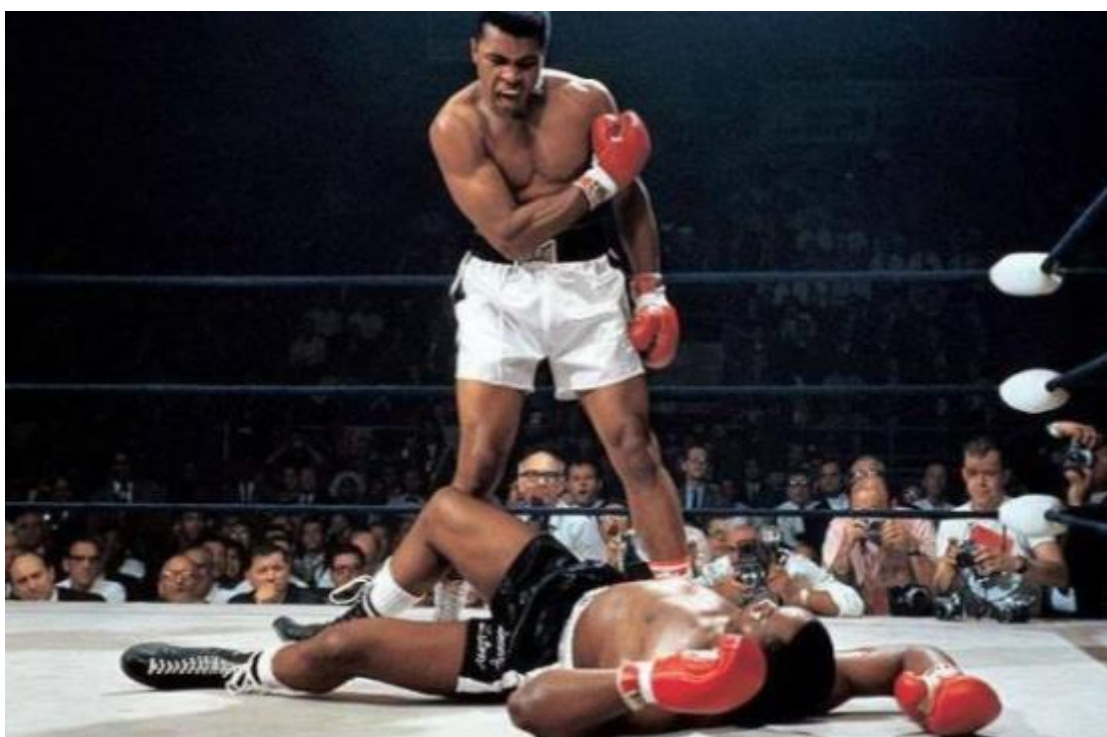
Disponível em: <http://boxeando.net/2016/06/04/morreu-muhammad-ali-mito-e-lendado-boxe-mundial/>

Morre Muhammad Ali, a lenda do boxe e da luta pelos direitos

4 de junho de 2016

Considerado um dos maiores esportistas do século vinte, Ali morreu aos 74 anos na noite desta sexta-feira (3). Além do boxe, se destacou por lutar abertamente contra o racismo nos Estados Unidos, a guerra do Vietnã e a islamofobia

Por José Romildo, na Agência Brasil



O lendário boxeador Muhammad Ali – um dos maiores esportistas do século 20 – morreu ontem (3) aos 74 anos. A informação sobre a sua morte só foi conhecida na madrugada de hoje (4). Ele estava internado em um hospital de Phoenix, capital do estado norte-americano do Arizona, desde o início desta semana, para tratar de problemas respiratórios.

Até o dia do enterro, previsto para quarta-feira, haverá homenagens ao boxeador em várias cidades dos Estados Unidos. Hoje haverá homenagem em Louisville, Kentucky, sua cidade natal.

Muhammad Ali, que há 30 anos foi diagnosticado com a doença de Parkinson, era conhecido como pelo título “O Maior” (The Greatest), por ter obtido três vezes – em 1964, 1974 e 1978 – o título de campeão mundial de pesos pesados em uma carreira de

21 anos. Ele ganhou o primeiro título mundial aos 22 anos, em 1964, em uma luta contra Sonny Liston, até então considerado um lutador praticamente invencível.

O boxeador se destacou também por lutar abertamente – com sua língua afiada – contra o racismo nos Estados Unidos, em uma época em que os atletas negros costumavam agradar a elite esportiva branca para buscar riqueza e se transformar em celebridades.

Muhammad Ali também desafiou a legitimidade da guerra do Vietnã, ao se recusar, em 1967, a se alistar no exército norte-americano em uma época em que poucos cidadãos ousavam protestar contra o serviço militar, um ato considerado de desobediência civil. Tal atitude custou caro a Muhammad Ali que foi suspenso do boxe por mais de três anos.

Em outra atitude de desafio à tradição cultural e religiosa dos Estados Unidos, o boxeador – que foi registrado com o nome de Cassius Clay em sua certidão de nascimento – mudou o nome para Muhammad Ali depois que anunciou, em 1975, a adesão ao islamismo, em um período em que parte da imprensa e agentes do FBI (a polícia federal norte-americana) consideravam a religião muçulmana como um culto destinado a destruir os Estados Unidos.

Antes de entrar no mundo das competições esportivas, o jovem Cassius Clay era um estudante pobre. Segundo sua esposa Lonnie Ali, ele lutava para conseguir ler, provavelmente porque tinha dislexia. Ele descobriu seu talento para o boxe por acaso: aos 12 anos, foi a uma delegacia de polícia para dar queixa de que sua bicicleta tinha sido roubada. Um policial convidou Cassius para se juntar a um grupo de jovens pugilistas, que treinavam em um ginásio no centro de Louisville.

Muhammad Ali foi considerado o maior esportista do século 20 pela revista Sports Illustrated e personalidade desportiva do século passado pela BBC. Ele escreveu alguns livros sobre sua carreira, entre eles, “The Greatest: minha própria história”.

Foto: Arquivo/Divulgação

Disponível em: <http://www.revistaforum.com.br/2016/06/04/morre-muhammad-ali-a-lenda-doboxe-e-da-luta-pelos-direitos/>

Morre, aos 74 anos, o lendário boxeador Muhammad Ali

Data: 04/06/2016 em: Afro-americanos, No Orun, Patrimônio Cultural

Muhammad Ali morreu aos 74 anos de idade, segundo um porta-voz de sua família. no BBC Brasil Ex-campeão mundial dos pesos-pesados e um dos mais conhecidos esportistas do planeta estava hospitalizado na cidade de Phoenix, Estado do Arizona, nos Estados Unidos. Ele lutava contra uma doença respiratória – condição que

havia sido complicada pela doença de Parkinson. O funeral ocorrerá na cidade natal de Ali, Louisville, no Kentucky. Batizado como Cassius Marcellus Clay, Ali ficou famoso ao ganhar a medalha de ouro no boxe na Olimpíada de Roma, em 1960. O americano venceu Sonny Liston em 1964 e ganhou seu primeiro título mundial. Ele foi o primeiro boxeador a ganhar o campeonato na categoria dos pesos-pesados em três ocasiões diferentes. Ele se aposentou em 1981 tendo vencido 56 de suas 61 lutas.



Ele foi coroado como o “Esportista do Século” pela Sports Illustrated e “Personalidade Esportiva do Século” pela BBC

Além da fama pela habilidade dentro dos ringues, ele ficou conhecido por seu ativismo na área de direitos civis e pela poesia que escrevia – algo que transcendeu as fronteiras do esporte, da raça e da nacionalidade. Questionado certa vez sobre como gostaria de ser lembrado, ele disse: “Como um homem que nunca vendeu seu povo. Mas se isso for muito, então apenas como um bom boxeador. Eu nem vou me importar se não for mencionado o quanto eu fui bom”. Ali passou para a categoria profissional do boxe logo após a Olimpíada de Roma e foi subindo no ranking dos pesos-pesados. Ele levava multidões ao delírio com seu comportamento, seu movimento de pés e seus reflexos rápidos. O campeão britânico Henry Cooper quase parou Clay, quando ele ainda usava esse nome, quando eles lutaram (sem disputa de título) em Londres, em 1963. Cooper levou o americano à lona com um gancho de esquerda, mas Clay se levantou e venceu a luta no round seguinte.

A carreira de Ali



Image copyrightAPI Image caption Ali vence George Foreman em 1974

- Medalha de ouro na Olimpíada de 1960
- Se tornou profissional naquele ano e foi campeão mundial dos pesos-pesados de 1964 a 1967, 1974 a 1978 e 1978 a 1979
- Lutou 61 vezes, vencendo 56 (37 por nocaute) e perdendo cinco

Em fevereiro do ano seguinte, Clay impressionou o mundo do boxe ao ganhar aos 22 anos de idade o cinturão dos pesos-pesados. Ele previu que venceria Liston, que nunca havia perdido.

Depois de seis rounds impressionantes, Liston desistiu. Quando lutou com Liston pela primeira vez, Clay já praticava o islamismo, que pregava metas para o desenvolvimento espiritual, mental, social e econômico de afro-americanos nos Estados Unidos na época. Mas contrastando com as características inclusivas de líderes dos direitos civis, como Martin Luther King, a Nação do Islã pregava o desenvolvimento dos negros em separado e atraía suspeitas do público americano. Ali então se converteu ao Islã e deixou de lado seu “nome de escravo”, tornando-se Cassius X e depois Muhammad Ali. Em 1967, Ali tomou a decisão de se opor à guerra dos Estados Unidos no Vietnã e acabou sendo criticado por muitos americanos. Ele se recusou a atender à convocação

para o serviço militar e acabou destituído de seu título mundial e de sua licença para lutar boxe. Ele não voltaria a lutar pelos próximos quatro anos. Após sua condenação por não atender à convocação ser anulada em 1971, Ali retornou para os ringues e participou de três lutas que se tornaram icônicas na história do boxe – o que ajudou a restaurar sua reputação com o público. Ele sofreu sua primeira derrota para Joe Frazier naquela que ficou conhecida como “a luta do século”, em Nova York, no dia 8 de março de 1971. Ali recuperou o título em uma luta de oito rounds contra George Foreman em Kinshasa, no antigo Zaire, atual República Democrática do Congo, em 30 de outubro de 1974.



Image copyrightAPIImage captionMuhammad

Ali foi coroado Esportista do Século em 1999 Ali enfrentou Frazier pela última vez nas Filipinas, em 1º de outubro de 1975. Ele venceu depois que o oponente não conseguiu participar do 15º round. Depois disso, ele defendeu o título seis vezes até perder por pontos para Leon Spinks, em fevereiro de 1978. Porém, recuperou o título no final do mesmo ano. A carreira de Ali acabou com as derrotas para Larry Holmes em 1980 e Trevor Berbick em 1981. Muitos disseram que ele deveria ter se aposentado antes de começar a perder. Ele lutou como profissional 61 vezes, perdendo cinco e vencendo 37 por nocaute.

Logo depois que o lutador se aposentou começaram a circular rumores sobre seu estado de saúde. Sua fala tornou-se arrastada e ele frequentemente aparentava sonolência. Ele foi diagnosticado com síndrome de Parkinson, mas continuou fazendo aparições públicas e recebendo recepções calorosas em todos os locais para onde viajava. Ele acendeu a pira olímpica nos Jogos de 1996 em Atlanta e carregou a bandeira olímpica na cerimônia de abertura dos jogos de Londres de 2012.

Disponível em: <http://www.geledes.org.br/morre-aos-74-anos-o-lendario-boxeadormuhammad-ali/>

Fica triste pela morte de Muhammad Ali, mas é racista no Brasil

Leonardo Sakamoto 04/06/2016 14:03 Compartilhar Imprimir Comunicar erro

Precisamos de mais pessoas como Muhammad Ali.

Por conta da morte de Ali, estamos sendo cobertos por comentários de pessoas que louvam o esportista e esquecem o ativista, como se as folhas de uma árvore existissem sem o seu tronco e os galhos. Feito o que aconteceu por ocasião da morte de Nelson Mandela, quando lembravam do conciliador e não do ativista que usava de todos os meios possíveis para resistir.

É fascinante como há gente que ignora a complexidade da figura de Muhammad Ali e o que ele significou para seu tempo, falando do esporte e amenizando seu ativismo político.

Pessoas que se tornam maiores que os esportes que os alçaram à fama, por travarem a boa luta pela dignidade de todo um povo.

Por não aceitar que os Estados Unidos tratassem brancos e negros de forma desigual, optou pela desobediência civil. Negou-se a lutar no Vietnã, pagando um preço alto por isso em sua carreira e na vida pessoal.

O racismo nos Estados Unidos e o regime do apartheid, na África do Sul, não diminuíram por conta do sorriso bonito e de falas carismáticas de líderes, mas por décadas de luta firme contra a segregação.

“Não irei a 10 mil milhas da minha casa para ajudar a assassinar outra pobre nação, simplesmente para continuar a dominação dos brancos aos negros de todo o mundo. O inimigo real do meu povo está aqui. Se eu pensasse que a guerra traria liberdade e igualdade para 22 milhões do meu povo eles não precisariam me obrigar, amanhã mesmo eu iria. Não tenho nada a perder por defender meus princípios. Se eu for para a prisão, e daí? Nós estivemos presos por 400 anos.”

Não por coincidência, mas por serem resultado de um tempo, essa fala de Ali na época estava em consonância com a ideia de resistência de Mandela ao ser condenado a 27 anos de prisão:

“Eu celebrei a ideia de uma sociedade livre e democrática, na qual todas as pessoas vivam juntas em harmonia e com oportunidades iguais. É um ideal pelo qual espero viver

e o qual espero alcançar. Mas, se for necessário, é um ideal pelo qual estou pronto para morrer."

As histórias das lutas sociais ao redor do mundo são porcamente ensinadas. E a depender de como avance a proposta que tolhe a liberdade dos professores, impedindo que a história de ideias seja discutida livremente em sala de aula, a situação tende a piorar.

As ações por direitos civis nos Estados Unidos, a descolonização da Índia, o fim do apartheid na África do Sul, a independência de Timor Leste e as conquistas que tiraram direitos fundamentais do papel no Brasil pós-ditadura não foram obtidas através de longas discussões regadas a cafezinho e paciência. Isso é o que grupos no poder querem que acreditemos. Tudo isso foi obtido com base no diálogo, na desobediência civil, no sangue, suor e lágrimas de muita gente.

Muitos que hoje lamentam por Ali e lamentaram por Mandela detestam manifestações públicas e mudanças no status quo, exatamente o que ele fazia e pregava. O fato é que eles são inspiração. Com eles, acreditamos que é possível dizer não para o Estado e os interesses particulares que ele, por vezes, defende.

Muitas pessoas adoram um revolucionário desde que esse passe pelo processo de pasteurização da indústria cultural e aparece em estampas de camisetas, mas repudiam qualquer grito que venha da periferia das grandes cidades brasileiras – onde ocorre um genocídio da juventude negra nas mãos de policiais, de milícias, de traficantes, de grupos de extermínio.

Leio reclamações da violência de protestos quando estes vêm dos mais pobres entre os mais pobres – “um estupro à legalidade” – feitas por uma legião de pés-descalços. Ou por povos indígenas, cansados de passar fome e frio, reivindicando territórios que historicamente foram deles. Ou ainda por professores que exigem melhores salários e resolvem ir às ruas para mostrar

Sua indignação e pressionar para que o poder público mude o comportamento. Ou de mulheres que pedem simplesmente para serem tratadas com os mesmos direitos garantidos aos homens.

Enquanto você leu este texto, um jovem pode ter sido morto na periferia ou uma jovem estuprada. Mas tudo bem. Devem ser apenas uns vândalos, não “homens de bem” exemplares como Ali e Mandela. Não, milhares de Alis e Mandelas, mas também de Rosas Parks, morrem diariamente em nossas periferias sem que mexamos um músculo de preocupação.

Enfim, precisamos de mais pessoas como esses. Pois, como já disse aqui, os bons do século 20 estão morrendo antes que realmente tenhamos entendido suas mensagens.

Disponível em: <http://blogdosakamoto.blogosfera.uol.com.br/2016/06/04/fica-triste-pela-morte-demohammad-ali-mas-e-racista-no-brasil/>