

Os movimentos negros no Brasil

Construindo atores sociopolíticos

Luiz Alberto de Oliveira Gonçalves

Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais

Trabalho apresentado na XXI Reunião Anual da ANPEd, Caxambu, setembro de 1998.

Introdução

As reflexões que pretendemos apresentar neste artigo fazem parte de um estudo mais abrangente, no qual investigamos, entre outros aspectos, o potencial explicativo de algumas teorias da ação nas pesquisas sobre as condições sócio-históricas que favorecem a emergência de movimentos étnicos na cena contemporânea (Gonçalves, 1994).

Inicialmente, discutiremos como as teorias sociais têm formulado os problemas suscitados pela atual vaga de movimentos culturais, mostrando o quanto elas têm contribuído na produção de uma visão diversificada destes, ora situando-os em um mundo pré-moderno, ora descrevendo-os como fenômenos pós-modernos. Paralelamente, indicaremos como algumas dessas teorias nos ajudaram a interpretar as ações dos movimentos negros no Brasil, ao longo do século XX, e como, por meio delas, pudemos focalizar aspectos da modernização do país, nos quais esses movimentos interferiram conscientemente. Em seguida, comentaremos pontos de vista de eminentes cientistas sociais que de-

dicaram parte de suas obras ao estudo da luta contra o racismo no Brasil e, finalmente, apresentaremos, de forma sucinta, alguns resultados de nosso estudo.

Teorias da ação e os movimentos culturais

A proliferação de movimentos étnicos, religiosos, nacionalistas e outros, nos quais os sujeitos se constituem em referência a um dado cultural específico (gênero, preferência sexual, idade etc.) tem levado vários cientistas sociais, sobretudo a partir da década de 1970, a nela buscar os sinais dos novos tempos.¹

¹ Apenas para ficar em alguns textos clássicos sobre o assunto, cf. Lyotard, 1984. Nesta obra, o autor aponta, como sinais do novo tempo, o fim das metanarrativas em favor dos discursos particulares e específicos. Baudrillard (1988) vê, nestes movimentos, uma surpreendente transgressão das fronteiras do mundo moderno, uma proliferação de significados, uma anulação das mediações políticas.

Dada a longevidade de alguns desses movimentos, é, no mínimo, curioso o fato de não nos interrogarmos quanto à suposta novidade que se lhes pretende atribuir. Novo para quem? Estarão eles indicando algo estranho ao mundo moderno?

Quanto à primeira questão, alguns cientistas sociais têm sugerido que esses movimentos sinalizam conflitos de um novo tipo societário² ou de um novo modelo cultural.³ Nos dois casos, a cultura, entendida como “complexa rede de sentidos e significados”, adquire centralidade na explicação dos fenômenos sociais contemporâneos. Entretanto, ela perde seu mitológico caráter homogeneizador para se transformar em um campo privilegiado de embates.⁴ Dito de outra forma, as representações, habilmente elaboradas por antropólogos (funcionalistas, estruturalistas e marxistas), descrevendo a cultura enquanto um todo homogêneo e coerente, se vêem abaladas por eventos perturbadores neste final de século: movimentos fundamentalistas, racistas, anti-racistas, sexistas e outros, muito deles engendrando conflitos, por vezes sangrentos, de dimensões gigantescas, todos rompendo a “teia cultural”, supostamente homogênea, e reafirmando o peso de sua diversidade na constituição da vida social. Nessa perspectiva, a cultura não é mais vista como algo que está apenas incrustado na mente humana, da qual os sujeitos não são senão reflexos, mas é também algo que se produz histórica e interativamente no cotidiano. Há, portanto, um reconhecimento da autonomia, embora relativa, da esfera cultural.⁵

Reaparecem, assim, antigas concepções que, há muito, já assinalavam a possibilidade de ruptura entre cultura e sociedade. Nem tudo no campo cultural está a serviço da reprodução da vida so-

cial. Muito do que ali é produzido pode estar em conflito com os padrões ditos dominantes. Tal situação não é tão difícil de ser observada empiricamente. Basta examinar, de perto, o conteúdo reativo da maior parte dos movimentos culturais, neste final de século, para ver que eles se apresentam como indicadores de certo mal-estar em nossas civilizações modernas, sintomas de inquietações sociais ou de resistência a formas de dominação cultural.

Tudo isso se agrava quando se percebe que o próprio social, descrito, ele também, como homogêneo e racional, rompe-se, apresentando-se, a nossos olhos, em fragmentos, rebeldes a toda tentativa de integração, seja no plano teórico ou político.⁶ Uns vêem nessa ruptura o fim das metanarrativas, outros, a falência de regimes políticos integradores.

Em termos analíticos, as teorias da ação que buscam interpretar o quadro acima tendem a acentuar a esfera da subjetividade, ora para desvendá-la o potencial criativo, ora para apreender a tensão entre ela e a estrutura social. Fundam, assim, um “novo” campo teórico que se recusa explicitamente a conceber os sujeitos enquanto puros reflexos estruturais. Entretanto, há tantas diferenças entre essas teorias, que nos desautorizam a ver nesse movimento “antiestruturalista” a emergência de um novo “paradigma” das ciências sociais. Em seu conjunto, podem-se encontrar correntes que estudam os movimentos culturais, enquanto atores, lutando contra o mundo dos aparelhos controladores das subjetividades. Outras versões, contudo, os concebem como sendo a única estratégia possível nas mãos de atores, incapazes de se definirem sociopoliticamente, logo “atores impossíveis” (Wieviorka, 1991). Mas podem-se encontrar, ainda, correntes menos preocupadas com os sistemas de dominação que se limitam a fornecer modelos explicativos para compreender o ressurgir de formas extremas de in-

² Neste caso, alguns sociólogos assinalam a emergência da sociedade pós-industrial e da sociedade programada ou informacional (Touraine, 1973).

³ Cf. Kellner, 1988, p. 239-269; Kaplan, 1993.

⁴ Cf. Alexander, 1987, p. 5-34.

⁵ Cf. idem.

⁶ A literatura sobre movimentos sociais, produzida no início dos anos 80, analisa as conseqüências da referida fragmentação do social (Durham, 1984; Laclau, 1986).

dividualismo ou o “pipocar” de “tribos urbanas”, no interior das grandes cidades.⁷

Para efeito expositivo, situaremos as versões supracitadas em três blocos. No primeiro, observam-se as teorias que concebem os sujeitos em suas interações cotidianas, exclusivamente. No segundo, concentram-se aquelas que vêem os movimentos culturais como antimovimentos sociais. No terceiro, encontram-se os modelos analíticos que problematizam a relação entre sujeito e sistema.

As *primeiras*, além da prodigiosa produção nos últimos vinte anos, têm contribuído para criar um acordo provisório no que se refere aos temas polêmicos, propiciando, aos pesquisadores, certo conforto para produzirem seus estudos sobre os ditos “novos atores sociais”, sem terem de confrontá-los com questões relativas ao macroestrutural. Este fica como que em suspenso, sofre uma espécie de *epoché*. Em seu lugar, colocam outros elementos constitutivos da vida, inspirados seja na fenomenologia social de A. Schutz, seja no interacionismo simbólico de G. Mead.⁸ A partir dali, os atores são postos diante de cenas sociais, estas sendo moldáveis, flexíveis e mutáveis, segundo as situações. O *Lebenswelt* (o mundo da vida) é visto como um grande teatro, cujos cenários são construídos e reconstruídos por atores em interação.⁹

As *segundas*, menos otimistas quanto à emergência de movimentos culturais, têm insistido na degradação do mundo social, neste final de século, ou no “declínio do homem público” em favor de um tipo de subjetividade fechada, guerreira.¹⁰ Impedidos de expressar suas reivindicações em termos sociopolíticos, seja porque os canais institucionais encontram-se em crise de representações, seja por-

que o sistema de ação está bloqueado por algum tipo de dominação, os movimentos culturais representam atores que se descolam dos movimentos de classe, para se afirmar na cena social, evocando ou uma identidade social, ou religiosa, ou nacionalista, e assim por diante. De certa forma, essas teorias têm dado às ciências sociais modelos analíticos valiosos para o estudo das chamadas condutas extremas: racismo, terrorismo, xenofobia etc.¹¹

As *terceiras*, apoiando-se na dualidade sujeito e sistema, oferecem modelos de interpretação que nos ajudam a estudar as condições sócio-históricas que têm favorecido o ressurgir dos movimentos culturais. A própria noção de ação social ganha novas perspectivas. Afastando-se da idéia da ação, identificada com a racionalidade instrumental, no dizer weberiano, alguns autores têm apontado para outras formas de racionalidade do agir humano, não consideradas ainda suficientemente pela teoria social, mas que permitiriam uma melhor compreensão dos fenômenos do mundo contemporâneo.¹² A noção de sujeito isolado, perseguindo fins intencionalmente, produtor único de significados da ação, é substituída pela de intersubjetividade, pois, segundo essa perspectiva, é na interação entre os atos, e não em sua intenção, que se pode apreender o sentido dado ao mundo e aos produtos culturais.¹³

Há também uma reviravolta no conceito de sistema. Para alguns autores, ele não representa a totalidade da vida humana, como pretenderam os funcionalistas, mas apenas uma de suas partes, ou seja, aquela que cobre os aspectos rotineiros, permitindo a reprodução da vida social no cotidiano (Giddens, 1989). Para outros, ele é concebido em termos processuais, como mecanismos que devem ser construídos segundo critérios ideais, favorecendo um agir comunicacional, livre de pressões e deformações, capaz de levar os atores a chegar a um

⁷ Sobre as formas de individualismo, cf. Baudrillard, 1988; sobre as tribos urbanas, cf. Maffesoli, 1992.

⁸ Autores clássicos cuja influência se faz sentir nas produções contemporâneas, cf. Schutz, 1979; Schutz e Luckmann, 1974; Mead, 1962.

⁹ Cf. Goffmann, 1995.

¹⁰ Tese defendida por Sennet, 1988.

¹¹ A esse respeito, cf. o belo trabalho de Wiewiorka, 1989.

¹² Cf. Habermas, 1987, cf. parte III, p. 351-432.

¹³ Idem.

consenso, ou a uma verdade consensual, buscada cooperativamente (Habermas, 1987). Há ainda aqueles que o concebem enquanto sistema de ação, por meio do qual os atores (adversários e parceiros) orientam suas próprias ações e em torno do qual lutam para controlá-lo (Touraine, 1973; Melucci, 1982).

Respeitando as diferenças quanto à especificidade dessas teorias e ao contexto sociocultural onde foram elaboradas, é inegável a contribuição que elas têm dado ao desenvolvimento das ciências sociais. Seria, entretanto, um erro grosseiro de nossa parte usá-las acriticamente para explicar fenômenos típicos de um dado contexto, completamente adverso àquele onde foram engendradas. Todas assinalam a “novidade” dos movimentos culturais. Idéia muito atraente, mas que tivemos muita dificuldade de sustentar em nosso estudo sobre os movimentos negros no Brasil, ao longo do século XX.

Considerando apenas os movimentos em que a luta anti-racista assume uma *dimensão pública*, ou seja, ganha as ruas e busca canais institucionais para se legitimar, temos a seguinte configuração.

Fins dos anos 20, o protesto racial emerge em São Paulo, propagando-se em outros estados da Federação; criam-se organizações, com base na identidade racial cujo objetivo é projetar os negros, enquanto atores, no cenário urbano. No final dos anos 40, o protesto reaparece no Rio de Janeiro, sob a forma de um ambicioso projeto cultural — Teatro Experimental do Negro — no âmbito do qual articulam-se psicodrama, valorização da tradição afro-brasileira e propostas políticas com vistas a interferir na reforma constitucional.¹⁴ No final dos anos 70, nova onda de protestos, impulsionada por organizações negras de diferentes estados da Federação, dando início à formação do Movimento Negro Unificado.¹⁵ Daí para frente, o conteúdo contestador

¹⁴ Cf. Nascimento, 1966; Guerreiro Ramos, 1966; Nascimento, 1981.

¹⁵ Sobre a constituição do Movimento Negro Unificado, cf. Gonzales e Hasenbalg, 1982.

dos negros brasileiros vai ganhando novas formas organizacionais e novos espaços de publicidade.¹⁶

Esses precedentes históricos, muito deles registrados em uma pequena mas fecunda literatura, consagrada ao tema das lutas anti-racistas no Brasil, nos incitaram a elaborar uma hipótese de trabalho muito sugestiva, a saber: os movimentos negros se constituíram, enquanto atores coletivos, no mesmo espaço/tempo em que se consolidava, no país, a estrutura social de classes, em conformidade à ordem social competitiva, dando à luz as primeiras formas associativas de luta, específica dos trabalhadores urbanos. Em outros termos, eles emergem no mesmo contexto sócio-histórico que favoreceria a constituição do movimento operário.

Em suma: os movimentos negros são os mais velhos “novos atores sociais” que se podem registrar na história brasileira. Isto não quer dizer que, nesse intervalo de noventa anos de luta contra os preconceitos raciais, não houve mudanças. Falaremos delas mais adiante. Por ora, nos limitaremos a indicar como as captamos no interior da modernização da sociedade brasileira.

Em um primeiro momento, buscamos construir um quadro teórico capaz de interpretar as referidas mudanças, situando-as para além das explicações fundadas exclusivamente nas motivações dos atores. A elas, antepusemos um modelo que considerasse as condições de emergência de processos que levam um dado setor da sociedade (no caso os movimentos negros) a separar-se do conjunto social a fim de poder se constituir enquanto atores coletivos.

Como se pode ver, não descartamos totalmente o estudo das motivações individuais, apesar dos riscos de psicologismo a que pode nos conduzir. Tal estudo nos oferece um panorama geral sobre o significado que cada ator imprime à própria ação e nos esclarece, parcialmente, quanto às divergências no interior do movimento negro. Ele nos foi particularmente útil quando buscamos compreender o protesto das mulheres negras, referente ao sexismo do-

¹⁶ Cf. Gonçalves, 1994.

minante no próprio movimento e as orientações adotadas pela juventude negra, a partir da abertura do mercado cultural e manifestações tais como *rap*, *black soul*, *reggae* e outras (Gonçalves, 1994, p. 483-577; Spósito, 1994, p. 161-178; Vianna, 1988; Rodrigues da Silva, 1995).

Mas uma análise motivacional tem limites, pois ela ilumina apenas uma parte da ação social, a saber: aquela que implica a intencionalidade dos atores. Para melhor compreender as implicações reducionistas desse tipo de análise, recorremos à obra de J. Habermas. Como todos sabem, ele rejeita essa forma de focar o agir humano. Primeiro, porque ela tem como pressuposto a existência de um ator solitário, fonte única de inteligibilidade da ação. Nesse caso, o autor insiste na intersubjetividade, na interação ator/ator, pois é ali que, segundo ele, se constroem sentido e significados do mundo, de forma compartilhada. Segundo, porque tal análise coloca a intenção como um *a priori*, ponto de partida da explicação sociológica. Para ele, esse procedimento acaba privilegiando a racionalidade instrumental, como se toda ação buscasse exclusivamente atingir fins materiais previamente determinados (Habermas, 1987, p. 366-374). Ainda que isso possa ocorrer (como mostraremos mais adiante), Habermas aponta para outro aspecto que nos abriu novas perspectivas para estudar aquilo que, de fato, a nosso ver, constitui o grande desafio do movimento negro. Como fazer com que suas facções internas cheguem a um entendimento sobre questões importantes da luta anti-racista? Estariam os seus fóruns de debates em condições de garantir a participação de todos os militantes, sem pressões e constrangimento (*idem*)?

Todavia, a análise da intencionalidade dos atores tem outros inconvenientes. Como nos lembra Giddens (1989, p. 48-52), grande parte de nossas ações se dá no nível do inconsciente, o que significa dizer que o estudo das motivações, em situações normais, mostra-se insuficiente, pois ele nos esclarece apenas sobre aspectos rotineiros do agir cotidiano. Esse estudo só seria eficaz, segundo o autor, em situações de crise. Nestas, o monitora-

mento reflexivo dos atores estaria mais sensível às pulsões recalçadas. Mas, como todos sabem, essas situações são imprevisíveis. Os pesquisadores não podem contar com elas sempre que empreendem um projeto de investigação. Elas aparecem, geralmente, nos trabalhos científicos como algo *post-factum*, ou seja, recoberto de racionalizações. Este foi, por exemplo, o caso do conflito vivido pelos militantes negros nos anos 30 em São Paulo. O embate contra os preconceitos, a disputa com os imigrantes europeus por melhores condições no mercado de trabalho, a precariedade das condições de vida e os apelos irresistíveis da sociedade competitiva, tudo isso levou à formação de uma poderosa organização, com um corpo paramilitar impressionante, um discurso radical, beirando o fascismo.¹⁷ Contudo, só pudemos aceder a essas informações posterior e indiretamente. A nossa análise está impregnada de racionalização dos atores, que já selecionaram, no interior daqueles eventos palpantes, o que permaneceria na memória. Esta, como nos diria Giddens (1989, p. 36-41), só interessa à análise da ação social, enquanto mecanismo por meio do qual o conteúdo do inconsciente se traduz em linguagem reflexiva. Em suma, as situações de crise conhecidas por intermédio da memória ajudam muito pouco a compreender as motivações dos atores, tal como o nosso autor as concebe.

Pensamos, contudo, que a crítica de Giddens pode ser útil para a compreensão de outras questões. Mas, para isso, tivemos de ampliá-la. Aqui, incluímos experiências organizadas pelos próprios atores, as quais teriam, a nosso ver, o mesmo efeito de romper com o monitoramento reflexivo dos sujeitos. Em nossa pesquisa, entendemos o Teatro Experimental do Negro, nos anos 50, no Rio de Janeiro, como uma dessas situações “fabricadas”, nas quais as “pulsões recalçadas” poderiam chegar à consciência dos negros, dando-lhes o sentido exa-

¹⁷ Sobre essa fase da luta contra os preconceitos, cf. Fernandes, 1986, vol. II; Moura, 1983; Correia Leite e Cuti, 1992.

to de sua consciência em um mundo dominado pelos brancos.¹⁸ O resultado dessa experiência encontra-se em uma antologia de textos de teatro, onde os personagens negros exorcizam os seus tormentos dramaticamente.¹⁹

Breve, o estudo das motivações não explica, por si mesmo, as condições sociopolíticas que favorecem a gênese dos movimentos negros, tendo em vista que essas condições ultrapassam largamente a consciência individual dos atores.

Para superar esses limites, empreendemos, a exemplo das teorias da ação supracitadas, uma análise que considerasse a dualidade “sujeito e sistema”. Entendendo que o movimento negro traz em si um componente que o diferencia dos atores de classe, pareceu-nos importante explicitar como ele produzia suas próprias orientações, a partir de um dado sistema de ação. Este, como assinala Alain Touraine, descreve, antes de mais nada, um tipo societário que não coincide com uma sociedade real. Trata-se, portanto, de um modelo de conhecimento que se separa de todo funcionamento concreto de uma sociedade (Touraine, 1973). Quando se aplica esse modelo ao estudo de uma sociedade histórica, o que se observa é a coexistência de diferentes sistemas de ação em um mesmo tempo/espço, cada um deles engendrando seus próprios dramas e conflitos, definindo, assim, a orientação das ações sociais. Nesta perspectiva, podemos encontrar em um mesmo contexto histórico ações sociais que se orientam ou a partir de um sistema de ação típico das sociedades agrárias, ou a partir do modelo das sociedades industriais ou pós-industriais.

Definido o quadro analítico, buscamos verificar em que medida a idéia de centralidade e de autonomia da esfera cultural aplicava-se ao estudo dos movimentos negros. Isto só foi possível focalizando o aspecto que os caracteriza como movimentos culturais. Tanto a literatura consultada quanto o

nosso estudo propriamente dito nos indicavam que os movimentos negros se anteciparam à formação mesma da classe operária, coexistindo, ao longo de nosso século, com outros conflitos, afastando-se das formas tradicionais de organização das classes sociais (partidos e sindicatos), introduzindo, na luta contra o preconceito racial, outras dimensões, não sociais, da identidade, com forte poder de mobilização. Nos anos 20, evocam a *raça*, nos anos 40, a *tradição afro-brasileira* e, finalmente, nos anos 70, a *cultura negra*.

Reunimos essas três dimensões na categoria *etnicidade*. Embora o termo *raça* tenha implicações biologizantes e naturalistas, ele foi usado, conforme alguns documentos elaborados por militantes dos anos 30, para designar o passado histórico de um grupo com as mesmas características genéticas, mas sem relação de parentesco.²⁰ O termo se aproxima muito do conceito de *etnia* cunhado por Weber (1961) — referência a um passado ou uma história comuns, independente da relação consanguínea.

Dessa forma, entendíamos que as referidas dimensões se ajustavam ao belíssimo argumento desenvolvido por Manuela Carneiro da Cunha, em que o termo *etnicidade* aparece como um conjunto de características que permitem a um grupo humano distinguir-se de outros, fornecendo, ao mesmo tempo, um riquíssimo vocabulário por meio do qual os membros falam de si mesmos; constroem, desconstroem e reconstroem a própria subjetividade, interativa e historicamente. Como sugere nossa autora, a *etnicidade* funciona como uma espécie de linguagem que auxilia os sujeitos que a praticam a dialogar com outros que falem linguagens diferentes (Cunha, 1979).

Mas a *etnicidade*, tal como descrita, não aparece, no início da história do movimento negro brasileiro, enquanto esfera autônoma. Ela se entrelaça com categorias socioeconômicas e sociopolíticas,

¹⁸ Essa era a visão de Guerreiro Ramos, 1966.

¹⁹ Cf. Nascimento, 1961

²⁰ Sobre os documentos, cf. Correia Leite e Cuti, 1992. Esta obra reproduz valioso material jornalístico, elaborado nos anos 20.

por meio das quais os movimentos negros criavam e recriavam laços de identidade (Gonçalves, 1994, p. 428-452). Vários fatores vão contribuir para reforçar sua autonomia: o Teatro Experimental do Negro, a afirmação dos valores afro-brasileiros, a legalização dos cultos de origem africana e outros. Mas será apenas a partir dos anos 70 que a separação das três categorias pode ser, de fato, vislumbrada: os militantes negros passam a distinguir claramente o que chamam de organização propriamente política das associações eminentemente culturais (idem, loc. cit.).

Reconhece-se que o movimento negro é um ator coletivo dividido. De um lado, ele busca alianças com os chamados setores progressistas (partidos, sindicatos), reforçando o caráter instrumental de suas organizações. De outro, ele evoca a tradição afro-brasileira para resistir contra as formas de dominação cultural do mundo moderno. Esses dois lados, em conflito permanente, nem sempre encontram mediações adequadas.

Não basta, entretanto, apenas definir a etnicidade, é preciso dizer que papel ela ocupa na constituição do sujeito moderno. Passaremos, assim, para a segunda questão: estarão os movimentos negros indicando algo estranho ao mundo moderno?

Construindo teoricamente o movimento negro

A maior dificuldade que se coloca para um estudo como o nosso é a de definir, logo de início, o que se entende por movimento negro.

A literatura sobre o assunto, salvo raríssima exceção, não tem sido muito cuidadosa quanto à definição desse ator coletivo. Na maioria dos estudos, tem-se identificado o movimento negro com suas organizações.

Ressalta-se, entretanto, que, embora haja entre essas duas instâncias da ação social uma estreita relação, elas se referem a níveis diferenciados da análise sociológica.

Os estudos sobre organização têm sido, de fato, os mais frequentes. De certa forma, eles locali-

zam o caráter objetivo das lutas anti-racistas, ou seja, aquilo que, nelas, é empiricamente observável: normas, comportamentos, estratégias adotadas pelos atores, conflitos e processos de negociação. Touraine (1973) tem insistido em que, nesse nível da análise sociológica, os pesquisadores visam à elucidação dos modos de funcionamento de uma sociedade real, concreta e histórica. Mas esses estudos, por si sós, não nos conduzem diretamente a uma compreensão mais abrangente da ação dos movimentos sociais no mundo contemporâneo. Apesar de seus limites, esses trabalhos são indispensáveis, pois é por meio deles que podemos apreender como os atores têm aumentado sua capacidade de agir para interferir na sociedade. Trataremos desse assunto mais adiante.

Quanto à instância onde se localiza o movimento social propriamente dito, entendemos que ela faz parte daquilo que Alain Touraine chama de “nível da historicidade”. Neste, relembremos, os atores se orientam a partir de um dado sistema de ação, em torno do qual disputam com seus adversários o controle dele (Touraine, 1973).

Entretanto, para esse autor, a historicidade tem um sentido muito especial. Ela não pressupõe (o que comumente se faz nas análises de tipo historicista) uma concepção meta-histórica da história. Esta não está fora da própria ação social, nem a antecede em termos metodológicos. Para captá-la, é necessário indicar: qual é o conflito que o movimento personifica? Quem são seus adversários? Qual modelo cultural pretende esse movimento controlar?

Dito de outra forma, não é à história do capitalismo moderno que se deve recorrer para dar inteligibilidade à ação dos movimentos negros, mas é colocando-os em confrontos com seus adversários socialmente definidos que se pode compreender como ambos fazem a história concretamente.

Mas Touraine define a modernidade, dominante no Ocidente, como um modelo cultural que se caracteriza pela ruptura entre Sujeito e Razão. Esta, identificada com a técnica, com racionalidade instrumental, com o sistema e com os aparelhos de

dominação cultural e social. Aquele, definido pela tensão intensa entre autonomia e resistência (Touraine, 1995).

Por esses motivos, o autor critica severamente as teorias sociais que tendem a excluir, na explicação do mundo moderno, a dimensão do sujeito, ou ainda, quando a admitem, acabam privilegiando apenas uma de suas *performances*: a da autonomia, rejeitando toda forma de resistência. Para muitos, esta evoca algo que escapa à lógica de um mundo que se pretende integralmente racionalizado. As diversas facetas sob as quais a resistência dos sujeitos se manifesta, em nosso século, foram vistas de diferentes maneiras. Ora como resíduos de um agir puramente tradicional, no sentido weberiano do termo (é assim, por exemplo, que se tem explicado a emergência de comunitarismos religiosos, de guerras étnico-tribais, de fundamentalismos e de outros fenômenos da mesma natureza). Ora como resquício do passado, fator de atraso cultural, a ser transformado pela racionalidade instrumental. Ora como expressão de uma subjetividade típica da pós-modernidade.

Ao se estigmatizar ou particularizar esse componente da tensão que caracteriza o sujeito moderno, acaba-se privilegiando uma visão racionalista dos atores, em geral idealizados enquanto seres autônomos, orientados racionalmente em relação a fins previamente determinados, movidos exclusivamente pela vontade consciente e pela liberdade de escolha.

É, portanto, contra essa concepção unilateral da subjetividade que a teoria da ação de Touraine recorre à noção de dualidade para caracterizar o movimento interno do mundo moderno (*idem*). Da mesma forma que não há sujeito sem referência a um sistema, não há sujeito que se defina apenas por sua autonomia e liberdade. Sem o componente “resistência”, ele sucumbe a toda espécie de dominação. Em suma, o autor nos indica aquilo que dá, ao sujeito moderno, um quê a mais em sua ação cotidiana: ele tem, entre outras coisas, algo a defender.

Seguindo-se as pistas oferecidas por Touraine, pode-se deduzir que o fato de os atores coletivos,

nas atuais sociedades, evocarem, cada vez mais, aspectos místicos e religiosos para definirem-se afirmativamente nada tem de pós-moderno. Do ponto de vista da investigação científica, é de pouca utilidade um conhecimento que busque explicar se os referidos atores expressam, na realidade, a necessidade de (re)encantamento de um mundo que muitos acreditaram, após Weber, estar (des)encantado. Vale muito mais repensar as teorias sociais, engendradas e difundidas pela civilização ocidental, que, nos últimos dois séculos, criaram uma imagem de modernidade, que vislumbrava a constituição de sujeitos, orientados exclusivamente para a integração social, identificados com o fabuloso progresso técnico (como diriam os funcionalistas) e com a história (como defenderam, até muito recentemente, os marxistas).

Breve, na visão de Touraine, o sujeito moderno foi, desde sempre, dividido, tensionado internamente, o que significa dizer que buscar descrevê-lo, apoiando-se apenas em um de seus componentes, é tentador, mas muito arriscado. Um ator definido só pela ótica da racionalidade instrumental é um ator vulnerável a todo tipo de totalitarismo de Estado. Mas defini-lo apenas pela capacidade de resistência é admitir que ele faz parte de um mundo fechado, dominado por alguma espécie de totalitarismo comunitário. Cabe, portanto, à teoria social indicar, ainda que provisoriamente, como os atores coletivos modernos têm transitado entre essas duas posições tão extremas.

Não se trata, contudo, de construir uma tipologia ideal deste ou daquele ator social; aliás, diga-se de passagem, muitos já a construíram competentemente. Nossa intenção é mostrar o que, a nosso ver, tem dificultado, nos estudos acerca dos movimentos negros no Brasil, introduzir, no debate entre cientistas sociais e militantes, uma visão mais mediadora que considere, sem reservas, os dois modos de agir radicalmente opostos, supracitados.

Grande parte das divergências teóricas, em torno dos elementos históricos e culturais que entram na composição do movimento negro, explica-se por essa ausência de uma visão mediadora. Desneces-

sário dizer que o dissenso observado tem relação com os modelos e análise adotados pelos diferentes pesquisadores. Por não serem numerosos, podemos, a partir dos estudos consagrados ao tema, indicar duas tendências dominantes: uma assimilacionista e outra culturalista.

Na primeira corrente, misturam-se estudos de inspiração funcionalista e marxista. A fronteira entre eles é bastante fluida e pouco nítida, embora os defensores de uma ou de outra creiam excluir-se mutuamente. Na segunda, encontram-se trabalhos interessantes, inspirados em sólida literatura antropológica, que, a partir dos anos 50, tem oferecido categorias teóricas, permitindo uma leitura da subjetividade negra, tendo como referência a tradição cultural afro-brasileira.²¹

Em todo caso, tanto uma tendência quanto a outra reconhecem que o movimento negro, desde sua constituição, emerge como um ator coletivo, dividido e tensionado internamente. Cada uma, entretanto, advogando em causa própria.

Vale ressaltar, contudo, que essa divisão no interior desse movimento não é pura invenção dos pesquisadores. Estes são apoiados tanto pelos testemunhos de vários militantes quanto pelos documentos produzidos por organizações negras. Mas, no presente artigo, focalizaremos, em primeiro plano, a produção teórica, deixando o discurso militante penetrá-la apenas quando necessário para esclarecer os argumentos dos pesquisadores.

Examinemos, assim, mais de perto, o que tem favorecido a polarização das referidas tendências; por que se pensam de forma excludente?

Tudo indica que a origem dessa oposição está no ponto de partida sobre o qual as pesquisas têm-se baseado. Com exceção do trabalho de Clóvis Moura, todos os outros estudos sobre os movimentos negros consultados ao longo de nossa investigação têm como referência a obra de Florestan Fernandes. É com ela, de certa forma, que os pesqui-

sadores têm dialogado, divergido, confrontando-a a outras perspectivas (por exemplo, com o culturalismo) e assim por diante. Por isso, começemos por um breve comentário das obras de Moura, pois, embora dissonantes, elas influenciaram muitos trabalhos subseqüentes.

Movimento negro e práxis histórica

Manejando conceitos da sociologia crítica, Moura busca explicitar os fundamentos da sociedade de classe, seja sob o modo de produção escravista, seja sob as bases do capitalismo moderno. Na dualidade sujeito/estrutura, ele acentua esta última. Seu trabalho sociológico se serve de dois conceitos-chave: formação econômico-social e práxis (Moura, 1978, p. 55-56).

O autor articula dois momentos históricos. O primeiro — a formação escravista —, determinando formas de organização de lutas (quilombos), que se estruturaram não como práxis históricas, pois não visavam a eliminar as contradições fundamentais da sociedade (Moura, 1983, p. 109). O segundo — a formação capitalista — atualizando os conflitos raciais enquanto expressão do antagonismo entre classes sociais e suas diferentes estratificações (idem). Neste segundo momento, Moura vê, no protesto racial, um potencial mobilizador capaz de engendrar formas organizacionais de luta, com vistas a superar as contradições sociais.

Mas esse movimento de superação ocorreria no nível das representações sociais, ou, para falarmos segundo o vocabulário do autor, no nível da superestrutura. Agir de forma revolucionária, para Moura, é produzir uma leitura revolucionária da realidade, ou seja, tornar conscientes os fundamentos da sociedade de classe. Aqui, a práxis histórica confunde-se com a autocrítica promovida pelas organizações negras, que, rejeitando seja os discursos oficiais, seja os discursos acadêmicos, chegariam a uma consciência revolucionária indubitável (idem, p. 113).

No fundo, Moura oferece um quadro teórico abrangente, envolvendo dois modos de produção

²¹ O balanço dessa literatura pode ser encontrado em Gonçalves, 1994, p. 101-151.

opostos e contraditórios. No lugar de entender como cada um deles favoreceu a emergência de organizações de resistência dos negros, historicamente datadas, o autor busca, por meio da categoria “práxis histórica”, estabelecer o elo entre organizações do passado (os quilombos) e as que prevalecem no presente século, como se, entre elas, pudesse haver não uma ruptura, mas continuidade. Aquilo que a antiga formação socioeconômica impedia os negros de realizar — uma leitura revolucionária da realidade — tinha grandes chances de ocorrer, no interior da sociedade capitalista moderna, à medida que os militantes negros pudessem captar, nos conflitos raciais, o antagonismo entre classes sociais.

Mas tal utopia revolucionária não se encontra apenas na obra de Moura. Florestan Fernandes, alguns anos mais tarde, confessa que, para ele, a questão racial brasileira era, em si, um fator explosivo que, penetrando as contradições de classes, podia desencadear um verdadeiro processo de transformação das estruturas sociais.

Mesmo que os negros não saibam o que significa socialismo, sua luta com vistas à liberdade e à igualdade possui um significado socialista. Graças a isso, eles são a vanguarda natural dos oprimidos, dos humildes, dos explorados, enfim, eles são o elemento de ponta de todos aqueles que lutam por um Brasil melhor ou por uma sociedade justa (Fernandes, 1989, p. 24).

Não nos cabe, no presente artigo, questionar a posição ideológica desses autores, embora tenham reproduzido o mais clássico lugar-comum das elites intelectuais de esquerda de nosso século, a saber: projetam nas “costas” de alguns segmentos sociais a missão histórica de transformar as estruturas sociais. Bem ou mal, eles rompem com o mito da neutralidade científica. Entretanto, não consideram que os movimentos negros nunca se afirmaram enquanto atores revolucionários. Ao contrário, sempre buscaram orientar suas ações, dentro de um campo de conflito bastante limitado. Jamais acenaram para uma ruptura total com o sistema — lutaram e lutam pelo seu controle.

Desdobramentos dessa “visão revolucionária” podem ser observados: a) nos discursos militantes que buscam estabelecer uma continuidade entre as lutas dos negros do passado e as que se desenvolvem no presente;²² b) nos trabalhos acadêmicos que consideram a tendência dita “culturalista” do movimento negro como um fator de atraso que o impede de dar um “salto qualitativo” no sentido de superar as contradições fundamentais da sociedade.²³

Quanto ao discurso militante, encontra-se, não raramente, um tipo de construção ideológica, na qual os movimentos negros são vistos como continuidade, ou melhor dizendo, como “expressão modernizada dos quilombos”. Neste momento, devemos confessar a nossa falta de imaginação para tratar com as formas discursivas. É claro, os militantes recorrem a metáforas bem construídas, com inegável competência. Mas, por outro lado, não podemos negar que as expressões metafóricas criam sérios problemas de significado. Pensar o movimento negro como continuidade das lutas do passado obscurece, em um trabalho de investigação científica, o formato sociológico do fenômeno estudado.

A esse respeito, lembramos a descrição sobre quilombo, elaborada por R. Bastide, autor que, a nosso ver, melhor os descreveu. Em sua obra, são caracterizados como sociedades mais religiosas que guerreiras, representando a ruptura total com a civilização ocidental. Em termos estratégicos, o quilombo dramatizava o confronto de civilizações,²⁴ o que não é o caso dos movimentos negros ao longo de nosso século. Eles não se constituíram em ruptura com a sociedade moderna, mas em oposição a seu modelo integrador, que excluía (e exclui) amplos setores da população por critérios raciais.

²² Sobre o Manifesto do Movimento Negro Unificado, cf. Gonzales e Hasenbalg, 1982, p. 66.

²³ Cf. Nascimento, 1989; Cardoso, 1987.

²⁴ Aqui nos referimos ao clássico de Roger Bastide, 1985 [1960].

No que se refere aos discursos acadêmicos que criticam a dimensão cultural do movimento negro, a situação é mais delicada. Primeiro, porque não se dão conta de que, ao julgarem tão negativamente a cultura negra, enquanto elemento constitutivo de subjetividade, acabam validando uma das correntes desse movimento, que nada tem de revolucionária; ao contrário, é assimilacionista. Segundo, porque desconhecem as heranças teóricas, a partir das quais tentam construir a idéia de movimento negro. Neste particular, a obra de F. Fernandes exerceu forte influência nas produções acadêmicas pós-1970. Falemos dela sucintamente, pois, de certa forma, ela pode nos responder como algumas correntes das ciências sociais pensaram o papel do movimento negro no mundo moderno.

A visão assimilacionista do movimento negro

O termo “movimento social no meio negro” foi utilizado pela primeira vez para designar o protesto dos afro-brasileiros contra o preconceito racial que se inscrevia explicitamente nos *mores* da população branca, em São Paulo, no início da fase republicana. Mais tarde, Fernandes, em uma ampla pesquisa sobre a experiência de integração dos negros na nova ordem social competitiva, vai se servir da mesma categoria para indicar o que ele chama de “emergência do povo na História” (1986).²⁵

Embora amplamente empregada por esse autor, a noção de “movimento social no meio negro”, em sua obra, não designa nem um conteúdo específico, nem um campo de investigação diferenciado, ou seja, ela não é tratada como uma categoria de análise, mas como um signo marcando a passagem do processo de competição ao do conflito. Ela indica, segundo o autor, o esforço dos negros de romper com o isolamento social para, daí, atingir uma situação efetiva de classe.

Dito de outra forma, em Fernandes a noção de “movimento social no meio negro” não descreve um tipo completo de ação social, mas é utilizada para estudar os processos formadores da cidade moderna e cosmopolita, cenário no qual estuda a dinâmica das relações raciais.

A esse respeito, o autor assinala que a cidade de São Paulo, em sua fase de modernização, recusa os negros não por motivos propriamente raciais. Ela os rejeita porque suas orientações culturais não podiam tolerar o que, neles, havia de tradicional. Mas, se os negros pudessem se comportar como homens verdadeiramente livres e não mais se ver segundo o critério dos brancos, encontrariam, talvez, melhores oportunidades de classificação social (*idem*).²⁶

Assim, a cidade de São Paulo, em sua fase de rápido crescimento, foi descrita pelo autor como um espaço que oferecia, aos diferentes grupos étnicos, a possibilidade de contatos e interações mais constantes. Situação essa que permitia uma explicitação do drama vivido pela população negra, em face dos preconceitos raciais e das barreiras que a impediam de competir, em condições de igualdade com os brancos (nacionais ou estrangeiros), por uma melhor colocação no mercado de trabalho moderno. Foi, portanto, naquele contexto modernizador que negros e mulatos criaram suas próprias organizações, escreveram seus jornais, produziram líderes fiéis à causa racial com vistas a mudar seu *status* de raça e classe, herdados do passado escravista (*idem*). Em suma, do estado de pura competição com outros grupos étnicos, sem qualquer mediação político-institucional, eles passam a uma situação de conflito por meio de seus *movimentos sociais*.

Nesse particular, Fernandes segue *pari passu* as orientações dos mestres de Chicago. Park e Burgess, estudando a dinâmica das relações raciais nas grandes cidades, descrevem os processos interativos, na seqüência seguinte.

²⁵ Cf. o capítulo “Os movimentos sociais no meio negro”, vol. II, p. 1-83.

²⁶ Cf. o capítulo “Impulsões igualitárias de integração”, vol. II, p. 117-332.

Inicialmente, os diferentes grupos étnicos, no espaço urbano, encontram-se em uma situação de pura *competição*. Embora importante, esta, centrada em interesses individuais, não possibilita formas coletivas e organizadas de reivindicações sociais. Isso só ocorre quando se passa para a segunda etapa de convivência urbana, o *conflito*. É nessa etapa que emergem as formas organizadoras dos movimentos reivindicatórios. Por meio destes, os sujeitos substituem, voluntária e conscientemente, posturas individualistas por atitudes mais solidárias, que os ajudam na solução de conflitos, favorecendo sua integração social. Vencida essa fase de preparação e de mudança das condutas sociais, chega-se à terceira: a da *assimilação*. A partir daí, espera-se que os grupos étnicos abandonem suas referências culturais específicas e se expressem em termos universais, ou seja, se definam em função de sua situação de classe (Burgess e Park, 1924).

Visto por essa perspectiva, o “movimento social no meio negro” funcionou, nas primeiras décadas de nosso século, como um mecanismo de regulação de condutas, favorecendo a adaptação dos negros e dos mulatos ao novo espaço ecológico e seus determinantes históricos.

Se aceitamos essa maneira de ver os movimentos étnicos nos contextos urbanos, somos obrigados a admitir que, para alguns analistas sociais, eles não estão nem além nem aquém do mundo moderno. Ao contrário, não só fazem parte dele, como cumprem papel importante na modernização das sociedades. Mas qual papel?

No trabalho ora em consideração, a função atribuída ao movimento étnico se ajusta à própria concepção de modernidade ali defendida. Na obra de Fernandes, a modernização da cidade de São Paulo aparece não como resultado da tensão entre sujeito e sistemas racionais, mas como produto exclusivo da racionalidade instrumental. Isso faz que a própria noção de movimento étnico enquanto sujeito coletivo exclua da sua dualidade ontológica todo princípio de resistência. Em suma, nessa concepção, os sujeitos modernos são descritos como indivíduos que, apoiando-se unicamente no princí-

pio de liberdade, não visam a outra coisa a não ser à própria assimilação pelos sistemas sociais.

Vejamos sucintamente como Fernandes coloca a questão da subjetividade, quando analisa as dificuldades dos negros e dos mulatos, recém-saídos da escravidão, para integrarem-se na sociedade em vias de modernização. Para o autor: “Faltavam ao liberto [...] autodisciplina e espírito de responsabilidade do trabalhador livre, as únicas condições que poderiam ordenar, espontaneamente, a regularidade e a eficácia do trabalhador no novo regime jurídico-econômico”. Mais adiante, afirma Fernandes que o único apanágio dos negros e dos mulatos era a liberdade, “com a qual não sabiam o que fazer”. Enquanto agentes históricos privados de condições para afirmarem-se positivamente e para canalizar construtivamente essa afirmação, eles encontravam “na liberdade plena, total e suicida [...] o único sentimento real e indestrutível de posse do ser”. O que seria diferente, segundo Fernandes, com “negro que se integra à ordem social competitiva, mesmo em posições marginais ou secundárias”. Este “repudia as condições anacrônicas de existência, com todo o seu séquito de conseqüências letais”, enquanto “o negro que fica à margem da vida social organizada e de toda esperança sucumbe à própria inércia” (1986, p. 73, 84 e 85).

A *finesse* do raciocínio acima reside no seguinte: se o indivíduo defendesse sua liberdade como um fim em si, recusando-se a degradar-se em um mundo de competição selvagem, ele estaria praticando a pior resistência. Faltavam-lhe, como o diz Fernandes, “dispositivos psicossociais”, ajustados às novas formas de produção capitalista, que lhe permitissem uma visão mais otimista das “oportunidades abertas pela sociedade de classe”. Em compensação, se o indivíduo concebesse sua liberdade como um meio para atingir fins “socialmente construtivos”, ou seja, para integrar-se a qualquer preço ou para participar, sem qualquer resistência, do jogo da ordem competitiva, ele se transformaria em um homem moderno, um *urbanita* exemplar, secularizado e liberado de seu passado (idem).

Se bem o entendemos, o esquema analítico de

Fernandes pressupõe indivíduos agindo racionalmente em relação a fins previamente determinados, como o diria Weber. Em outros termos, um agir orientado pela racionalidade instrumental. Essa foi a ótica, parece-nos, que levou o autor em questão a justificar “o desajustamento estrutural dos negros”, durante a fase de expansão urbana, evocando o “mau uso” que estes faziam de sua condição de homens livres. Por não compreenderem o valor da liberdade na ordem social competitiva, resistiam a toda forma de constrangimento, não aceitavam submeter-se às exigências do mercado de trabalho moderno, entregavam-se ao ócio e ao vício, defendiam a liberdade pela liberdade. Conclusão: proletarizaram-se rapidamente (idem).²⁷

Em face desse quadro desalentador, Fernandes vai ressaltar a importância do movimento dos negros que, embora baseado em um “particularismo” racial não coerente com os princípios gerais da ordem competitiva, representou, no período de formação da sociedade de classes, um esforço consciente de mobilizar e organizar a população negra. Agindo assim, acreditavam seus militantes estar influenciando na mudança de comportamento dos negros, por meio de técnicas sociais (cursos, conferências, difusão de informações etc.), com vistas a substituir uma mentalidade moldada pela herança cultural do passado escravista, por um dispositivo psicossocial “verdadeiramente moderno” (idem, vol. II, p. 14).

Mas Fernandes não chega a essas conclusões apenas pelo viés de seu modelo de análise. A maior parte de suas hipóteses foram respaldadas, tanto pelos documentos das organizações negras estudadas, quanto pelo relato dos militantes que, de certa forma, assumiram a liderança de uma das correntes daqueles movimentos; o que significa dizer que outras facções não foram ouvidas com a mesma importância, reforçando-se, assim, a “insustentável” tese acerca de uma possível consensualidade

no interior do movimento negro. Mais adiante falaremos da precariedade de um tal argumento.

Por ora, ressaltamos apenas que a corrente à qual o estudo de Fernandes deu voz tinha entre seus membros aqueles com maior grau de escolarização e alguns exercendo profissões liberais, constituindo, talvez, o primeiro embrião de uma diminuta classe média negra, identificada visceralmente com uma visão racionalista do mundo. Pelo menos é isso que o autor nos mostra, quando analisa o efeito irreversível da modernização, no meio negro, fazendo que alguns de seus líderes absorvessem, por imitação dos exemplos dados pelos brancos, os dispositivos psicossociais necessários à ordem social competitiva (idem, vol. II, p. 14-16).

Em todo caso, o gesto desses líderes de buscar referências externas ao meio negro acentua o caráter instrumental de suas organizações. Mostra o quanto se esforçavam para não criar guetos culturais. Neste sentido, compreende-se por que todos aqueles que punham em questão o projeto da embrionária classe média negra foram por ela severamente criticados, considerados tradicionalistas, inconscientes e irracionais. Em duas palavras: não modernos.

Teoricamente falando, podemos dizer que o conteúdo inicial dado ao termo movimento negro para descrever aspectos da luta anti-racista no Brasil coincide com essa faceta do protesto dos negros paulistas nas primeiras décadas de nosso século.

Estudos posteriores criticam severamente a ênfase dada ao que alguns chamam de “diminuta e inexpressiva classe média negra” (Cunha, 1992). Segundo essa crítica, ela não teria tido qualquer influência sobre a massa da população a qual pretendia representar. Em contraposição, esses estudos vão buscar, nas organizações políticas das classes trabalhadoras, referências que pudessem ajudar a pensar o movimento negro como “vanguarda” dos oprimidos em geral.

Reconhecemos que houve uma significativa inversão de perspectiva; entretanto, a lógica anterior permaneceu inalterada. Continuou-se rejeitando toda dimensão cultural do movimento negro pa-

²⁷ Cf. capítulo III, “Expansão urbana e desajustamento estrutural do negro”, vol. I, p. 60-97.

ra adequá-lo à racionalidade instrumental de sindicatos e partidos de esquerda.²⁸

Problematizamos, entretanto, essa visão racionalista sobre o movimento negro, pelas seguintes razões.

Primeiro, porque ela esclarece apenas uma parte da onda de protestos raciais, desconhecendo outras ações importantes que, defendendo princípios fundamentais da cultura negra, deram sustentação ao elenco de reivindicações dos afro-brasileiros. Foi o caso, por exemplo, do movimento dos chefes religiosos, ligados aos cultos africanos, entre os anos 30 e 40, que exigia o cumprimento de um preceito constitucional: a liberdade religiosa.²⁹

Segundo, porque dificulta uma melhor caracterização do movimento negro, enquanto ator coletivo. Insistir apenas no seu componente racionalista significa fechar os olhos para uma parcela significativa que o constitui, a saber: aquela que, para resistir aos riscos dos processos integradores, buscam, em suas referências étnicas, elementos formadores de identidade.

Em suma, com tais objeções, queremos afirmar a idéia central deste artigo. O movimento negro, desde sua origem, se constitui como um ator dividido entre tradição e modernidade, resistência e liberdade. É, pois, dessa forma que ele “projeta os negros na História”. Mas não só. É assim que ele contribuiu na modernização da sociedade brasileira, questionando suas crenças e ideologias raciais, propondo outras imagens de sua composição étnica, enfim, tensionando continuamente a relação entre sujeito e sistema.

Para finalizar esta exposição, apresentaremos a seguir alguns resultados de nosso estudo, que mostram o quanto de exagero existe nas teses que vêem, no movimento negro, riscos de isolamento político

ou, como diriam alguns, de “guetização cultural”. Seleccionamos, é claro, os mais significativos, para não sobrecarregar o presente texto.

O movimento negro no Brasil

Admitir que a consolidação da ordem competitiva no Brasil implicou a constituição de um sistema de ação a partir do qual o movimento negro orientou sua luta contra o preconceito racial não foi uma tarefa muito simples. O problema era explicar como a população negra pôde gerar atores capazes de organizar politicamente suas reivindicações, em tão pouco tempo. Ou seja, como se passa tão rapidamente da condição de não-sujeitos para a de sujeitos contestadores?

A literatura a esse respeito, pelo menos a que foi produzida entre os anos 50 e 60, pouco esclarece acerca dessa passagem. Ao contrário, alguns estudos justificam as dificuldades dos negros de inserirem-se na ordem competitiva, evocando uma suposta ausência, em seu repertório mental, de uma certa noção de indivíduo. Segundo esses estudos, a escravidão, tratando-os como mercadoria à disposição dos caprichos dos senhores de escravo, não os educou para viver como homens e mulheres livres. “Entram”, assim, para a história do capitalismo com enorme déficit cultural.³⁰ Essa talvez seja a razão pela qual Fernandes tenha explicado a emergência de organizações negras combativas como sendo resultado de um processo de imitação. Os negros, convivendo com imigrantes europeus, nos bairros pobres da cidade de São Paulo, acabam imitando seu modo de ser, para modificar o próprio *status* de raça e de classe (Fernandes, 1986, vol. II, p. 14).

Sem querermos negar os processos de aculturação tão comuns, em contextos marcados pela presença de grupos étnicos diferentes, observamos que a tese da imitação é muito limitada, pois não

²⁸ Esses estudos acabam reduzindo a luta contra os preconceitos raciais à busca de melhores colocações, no mercado de trabalho moderno. Cf. Cunha, 1992.

²⁹ Cf. Gonçalves, 1994, p. 324-327; e ainda o belo trabalho de Dantas, 1984.

³⁰ A teoria do déficit cultural de população negra pode ser encontrada em Cardoso, 1962; Furtado, 1959.

considera outros contextos onde a presença dos imigrantes europeus ou foi inexistente ou inexpressiva para influenciar comportamentos, mas, mesmo assim, registraram-se, ali, organizações negras urbanas de caráter reivindicativo.

Quanto à ausência de uma noção de indivíduo no repertório mental dos negros, importantes pesquisas realizadas no final dos anos 70 e início dos 80 mostram que eles, assim como outros segmentos da população, estiveram inseridos, durante um longo período do sistema escravista, em uma situação paradoxal, na qual os componentes psicossociais necessários ao trabalhador livre coexistiam com a condição escrava.³¹ Segundo essas pesquisas, a grande ênfase dada ao trabalho escravo, nos estudos históricos, envolvia o fato de que este conviveu com o trabalho livre, o que seria inconcebível, caso não houvesse, entre seus praticantes, alguma noção, ainda que tosca, de indivíduo. Outras pesquisas vão ainda mais longe. Estudando o confronto entre senhores de escravos e cativos, mostram como os últimos desenvolvem estratégias individuais, por meio das quais buscam negociar, com seus “donos”, a própria liberdade (Lara, 1988).

Com base nesses dados bibliográficos, procuramos construir um quadro analítico que permitisse cruzá-los com outros, referentes às formas organizativas da população negra, no período considerado. Teriam elas funcionado como “técnicas sociais”, capazes de influenciar comportamentos, “preparando”, assim, os negros para enfrentar a desagregação do meio urbano, quando da constituição da ordem social competitiva?

Se não reduzirmos a idéia de “preparação” apenas às exigências do mercado de trabalho moderno, podemos encontrar tipos de associativismo negro no final do século XIX, que forneciam à população negra elementos psicossociais que a auxiliavam a adaptar-se aos novos modos da vida civil ou minimizavam os efeitos da crise de valores que

marca a passagem do mundo patrimonial para um mundo secularizado.³²

São escassos os dados acerca das associações leigas, por isso nos limitamos a registrá-las como sendo uma das possibilidades na formação de novos hábitos. Em compensação, o associativismo religioso (seja de origem católica ou vinculado à tradição afro-brasileira) foi amplamente estudado por historiadores e antropólogos. Bastide, por exemplo, defende a idéia de que, nas regiões onde o candomblé conseguiu persistir, apesar das bruscas transformações do espaço urbano, ele funcionou como um pólo agregador da população negra, fornecendo-lhe um corpo de valores consistente, evitando, assim, que entrasse em estado de completa anomia social.³³

Entretanto, os estudos que mais nos ajudaram a reconstituir teoricamente a passagem entre associações do passado e as organizações negras propriamente modernas tratam das irmandades religiosas católicas dirigidas pelos negros. Alguns autores as descrevem como verdadeiras “células sindicais”, outros as comparam às “associações de tipo mutualista” ou “cooperativista”.³⁴ Raul J. Amaral (1954, p. 57-59), um dos historiadores dessas confrarias e militante negro dos anos 20, sublinha, por exemplo, que a Irmandade de Nossa Senhora dos Pretos do Rosário, em São Paulo, funcionava como uma espécie de associação mutualista onde famílias africanas, após obterem a liberdade, podiam se instalar e, para viver, desenvolviam seu próprio comércio. Russel-Wood analisa em seu “Fidalgos e filantropos” como certos setores dessas confrarias católicas dirigiam e controlavam algumas alas dos hospitais, prestando assistência a ex-escravos mutilados ou inválidos.

³² Analisamos amplamente o papel das organizações religiosas na formação de atitudes mais adaptadas às mudanças estruturais. Cf. Gonçalves, 1994, p. 203-242.

³³ Cf. Bastide, 1989.

³⁴ Cf. Hoornaert, 1975, p. 383-385; Salles, 1963, p. 19-47.

³¹ Cf. o clássico trabalho de Eisberg, 1989.

Em suma, os dados bibliográficos por nós estudados mostram-nos que essas confrarias negras agiam em uma zona de interseção — entre o elemento atemporal e o imediatismo programático. Sem abandonar a missão religiosa, elas utilizavam uma parte significativa de seus recursos materiais e humanos para concretizar objetivos sociais. Tendo algumas persistido no Brasil republicano, foram obrigadas a incorporar, na medida do possível, valores da sociedade secularizada, servindo, assim, de pólos (embrionários) de formação de lideranças no “meio social negro”.

Muitas dessas associações não sobreviveram ao impacto da modernização e outras, embora tenham encontrado um lugar (subalterno) no mundo urbano em transformação, foram perdendo sua função inicial. Surgem as primeiras organizações negras tipicamente secularizadas, cuja experiência foi marcada pela coexistência de valores tradicionais (afro-brasileiros) e modernos. Dualidade essa que vai perdurar, ao longo do século XX, sob as mais variadas formas. É por meio dessas novas organizações que os negros vão buscar aumentar sua capacidade de intervenção na sociedade, dando origem a uma nova forma de ator coletivo: o movimento negro.

Durante o século XX, esse movimento teve sempre à sua frente lideranças representando grupos minoritários da população negra — em geral, as mais escolarizadas, o que levou a interpretações apressadas que vêem a luta anti-racista como resultado de “elites” negras, classe média, afastadas dos interesses mais genuinamente populares (Gonçalves, 1994, p. 467-594).

Embora tudo isso seja empiricamente observável, esse tipo de interpretação corresponde apenas à metade da realidade dos movimentos negros, e ainda reforça uma falsa idéia, a de que a “consciência negra” nasce das experiências de vida das “classes médias negras”, cujo conteúdo seria totalmente estranho aos negros das classes populares. Mesmo que tal hipótese pudesse ser demonstrada, permaneceriam algumas questões inquietantes: por que a experiência de vida e de luta dos negros das

classes populares excluiria a discriminação racial como um dos componentes da dominação social? Será que, no nível das lutas populares, persistiria ainda o mito da democracia racial?

Em todo caso, em nosso estudo, a conclamada separação entre os movimentos negros e suas bases populares não era tão evidente como se esperava. A tese do “elitismo” está ainda por ser desenvolvida. Se admitirmos que originariamente o conceito de *elite* pressupõe uma relação de oposição com as massas, ele seria inaplicável ao estudo dos movimentos negros, pois, exceto a Frente Negra Brasileira no início dos anos 30, eles nunca foram movimentos de massa. É por isso que eles se tornam um objeto privilegiado para uma sociologia do sujeito social.

Mas será que podemos, de fato, considerar os movimentos negros como um ator social propriamente dito? Será que eles representam o protesto de indivíduos agindo enquanto atores na cena social?

Como todos sabem, as orientações culturais da sociedade brasileira criaram (e criam) fortes barreiras para impedir a constituição de “atores autônomos”. Mas essa observação não concerne exclusivamente aos movimentos negros. Ela engloba também os “atores de classe”, embora o controle sobre as organizações seja diferenciado, segundo o lugar que este ou aquele grupo ocupa na hierarquia social. As referidas barreiras nunca impediram, por exemplo, a formação de um “associacionismo defensivo” ali onde havia uma certa concentração de poder econômico (idem, p. 243-309).

Mas, apesar desse controle repressivo exercido sobre as organizações populares, não se pôde evitar a busca de autonomia dos grupos culturalmente dominados, embora aquele tenha retardado o desenvolvimento destes.

Nessa perspectiva, entendemos os movimentos negros como um esforço consciente de transformar os negros em atores. Eles problematizam a suposta universalidade do conceito de classes sociais, sinalizando que, no interior delas, existem motivações muito diferenciadas. Ou seja, há uma diversidade quase incontrolável.

Por essa razão, abandonamos todo critério de classificação dos militantes negros que os remetesse à origem de classe. Ao contrário, em nosso estudo, privilegiamos suas práticas sociais. Pelo menos no que concerne à nova geração de militantes pós-70, em seu *background*, há um aprendizado político proveniente de práticas em sindicatos, partidos, movimentos estudantis. No caso das mulheres negras militantes, além destes, observam-se outros tipos de engajamento: ações comunitárias, movimentos de bairro, pró-creche etc. (idem, p. 483-520).

Em suma, ao considerar todos esses aspectos, veremos que a história do movimento negro é uma história de divergências internas profundas, que não são suscitadas exclusivamente pelo simples capricho de seus líderes. A diversidade ideológica que a caracteriza é, antes de mais nada, produto das alianças dos militantes com outras forças políticas (idem, p. 577-594). A “minoría negra ativa” esteve sempre ligada, direta ou indiretamente, às correntes ideológicas de sua época. E ainda, em muitos casos, a adesão dos militantes negros a essas correntes não se limitam a uma participação passiva. Entre eles, podem-se encontrar verdadeiros exegetas prontos a fazer proselitismo de tal ou tal ideologia.

Talvez o que tenha causado estranhamento em alguns analistas sociais tenha sido o fato de terem constatado que vários setores do movimento negro (minoritários em seu meio), embora descendendo de grupos economicamente explorados, não tenham optado, como se podia esperar, pela “via socialista” como solução de seus problemas.

Mas tudo isso é apenas uma questão de detalhe, nada há de surpreendente. Na realidade, a definição sociopolítica dos atores comporta uma série de elementos contraditórios que não podem ser simplificados pela fórmula funcionalista na qual o comportamento real “deveria” corresponder a um “conjunto de expectativas sociais segundo uma situação estrutural dada”.

O estudo dos movimentos negros no Brasil nos mostrou que podemos ter outras respostas, questionando a tese do “isolamento político” dos negros.

Neste caso, a questão mais importante é a de saber com quem os segmentos do movimento negro fazem “alianças”. Qual é o “preço político” a ser pago em função dos compromissos acordados?

Como, em nosso trabalho, o movimento negro não foi apenas um esforço de transformar os negros em “atores virtuais”, mas políticos, fomos levados a reconstituir os modelos culturais em torno dos quais sua ação se orientou: nos anos 20 e 30, modelo liberal, nos anos 40 e 50, o modelo populista e nos anos 70 e 80, a desintegração do modelo técnico-militar.

No primeiro momento, libertando-se do passado escravista, os militantes negros, como qualquer outro grupo étnico no início do século, buscam formas organizativas capazes de habilitá-los, enquanto atores políticos, para exigir mudanças nas cláusulas do contrato social. Agem no sentido de construir um Brasil moderno. Sem se afastarem dos princípios constitucionais, lutam por direitos como liberdade de organização e de pensamento (idem, p. 249-290). Alguns setores, tendo seus direitos religiosos violados, vão criar mecanismos, com apoio de eminentes intelectuais, para incluir no item “liberdade de culto” os referentes à tradição africana. Como quaisquer brasileiros, vinculam-se a partidos políticos, aderem a movimentos regionais, simpaticizam com esta ou aquela ideologia. No caso paulista, essas adesões são muito singulares (idem). Em um contexto onde o confronto entre socialistas (de diferentes vertentes) e fascistas assume contornos dramáticos, encontramos, nos documentos das organizações negras, um mosaico de situações muito instigantes. Contatos fortuitos com anarquistas, defesas de teses socialistas e a constituição de uma grande Frente Negra de inspiração fascista (idem, p. 310-339); aliás, esta antecede, em termos concretos, a instauração da Ação Integralista (idem, p. 340-371).

No segundo momento, desapontados com o autoritarismo do Estado Novo, os movimentos negros retomam suas atividades (na clandestinidade) com um manifesto no qual se defende, de forma intransigente, a democracia (idem, p. 372-373). Des-

locando-se o foco da agitação para a capital federal, militantes negros de diferentes partes do país se reúnem, em fóruns populares, para tentar interferir na elaboração na carta constitucional de 1946.

Do ponto de vista político, é preciso assinalar que, pela primeira vez, o movimento negro rompe com o regionalismo e o localismo do período anterior, para constituir verdadeiros *lobbies*.³⁵

Percebendo que o individualismo, enquanto ideal de um dado modelo de desenvolvimento, poderia conduzi-los a uma situação de completa solidão, os militantes, sem abandonar as reivindicações visando ao acesso ao mundo moderno, iniciam um movimento de retorno consciente à tradição. Esta reaparece sob uma forma psicodramática — o Teatro Experimental do Negro. O alvo primeiro: o texto de teatro. Reivindicam uma produção literária nacional engajada na construção da personagem negra. Trata-se, portanto, de um movimento estético em busca de afirmação étnica. A Negritude nasce no Brasil por meio da dramaturgia, criando uma escola de atores e autores nacionais.³⁶ Reverte-se, assim, a lógica do projeto cultural nacionalista do Estado Novo. Esse processo gerador de “subjetividade” condicionou todo o desenvolvimento das lutas anti-racistas até o presente. Inicia-se, aqui, a separação entre tradição e racionalidade instrumental.

No terceiro momento, a ruptura entre a dimensão étnica e outras dimensões sociais se efetua completamente. Nesta fase, o projeto do movimento negro é ambicioso. Associando cidadania e identidade negra, política e cultura, igualdade e direito à diferença, os militantes protestam contra a exclusão socioeconômica da população negra (idem, p. 467-475). Entretanto, o mundo da tradição não era mais o mesmo. As religiões afro-brasileiras haviam sofrido uma transformação muito significativa, a partir do encontro entre religiosos e intelectuais, com vistas a construir uma cosmovisão dos rituais

africanos, uma teologia negra. Certos espaços antes considerados exclusivamente “culturais” (ou de lazer) são utilizados enquanto meios de protesto político. Novos temas passam a compor a agenda dos militantes, além dos “velhos” problemas referentes ao mercado de trabalho e acesso à educação; questões tais como violência racial, mulheres negras, cultura juvenil, diversidade cultural e outros serão discutidas nos fóruns de suas organizações (idem). Cada vez mais a prática dos militantes estará marcada por alianças políticas, as mais diferentes possíveis. As divergências internas assumem dimensões gigantescas. O grande desafio a ser enfrentado não é apenas definir uma “linguagem específica” para se comunicar com outros setores sociais, mas criar canais de comunicação entre os próprios segmentos do movimento negro (idem). As grandes utopias que sempre sustentaram seus programas de ação, tais como elaborar um “projeto de sociedade”, foram abaladas como qualquer outra metanarrativa neste final de século.

A fragmentação da vida coletiva e a incerteza quanto aos rumos a serem seguidos impõem-se, também, aos movimentos negros como realidades que precisam ser consideradas no atual estágio da luta anti-racista.

Nosso estudo inicial, entretanto, não ultrapassou os eventos de 1988. Por esse motivo, empreendemos, atualmente, com a colaboração de alguns orientandos de pós-graduação, pesquisas com objetivo de apreender as orientações do movimento negro brasileiro diante dos modelos culturais que dominam o debate em nossos dias, tais como a globalização e neoliberalismo.

Temas não suficientemente contemplados na agenda dos militantes negros (pós-80) passam a ser focalizados por nossas lentes. Entre eles, temos nos debruçado sobre a questão da juventude negra em nossos centros urbanos. Atores que protagonizam na sociedade contemporânea a fragmentação e a incerteza da vida coletiva, os jovens negros (de ambos os sexos), por meio de suas expressões artístico-musicais, vêm impondo novos desafios aos movimentos negros quanto à construção de uma

³⁵ Sobre esta fase do movimento, cf. Nascimento, 1989.

³⁶ Cf. Gonçalves, 1994, p. 460-466.

identidade étnica, com base nos poderosos recursos da mídia e dos complexos informacionais.

Mais do que nunca, os jovens e suas novas formas de comunicação reforçam a idéia de que, ao longo de nosso século, o movimento negro, enquanto encarnação de um conflito social, representou, como diria A. Melluci, muito mais “uma reversão de códigos culturais” do que uma “ação efetiva” (1997, p. 6).

Como nos lembra o referido autor, no atual mundo em que vivemos, a própria socialização, de crianças e de jovens passa a ser entendida de outra maneira: “o que foi considerado no passado como transmissão básica de regras e valores de sociedade é agora visto como possibilidade de redefinição e invenção das capacidades formais de aprendizado, habilidades cognitivas, criatividade” (idem, p. 5-6).

Em outros termos, na medida em que se desenvolve um modelo societário, baseado na produção de sua própria imagem e representação, desenvolve-se, também, a capacidade reflexiva dos atores “de produzir informação, comunicação, sociabilidade, com aumento progressivo na intervenção do sistema na sua própria ação e na maneira de percebê-la e representá-la” (idem, p. 5).

Essa tem sido nossa *démarche* para estudar o impacto dos movimentos negros no Brasil, em instituições tradicionais que dão sustentação ao funcionamento do próprio sistema. É o caso das instituições educacionais e jurídicas.

No primeiro caso, temos investigado a mudança pela qual passa o atual sistema de ensino: o reconhecimento de uma sociedade pluriétnica; os desafios trazidos por novas representações e imagens dos grupos culturalmente dominados e adoção de novos parâmetros curriculares.³⁷ Têm-nos interessado, também, outras formas de educação (ou de sociabilidade), promovidas pelas ações de jovens

³⁷ Estamos em fase de conclusão do relatório. Trata-se de uma pesquisa, cujo título é: “As políticas públicas como instrumento de reversão das desigualdades étnicas nos sistemas de ensino”, financiada pelo CNPq (1997/1998).

negros dos centros urbanos, que, embora não passando pelo sistema regular de ensino, têm contribuído tanto para aumentar sua habilidade cognitiva quanto sua capacidade criativa.³⁸ E por fim, como a construção da identidade desses jovens se realiza em um campo de linguagens e significados opostos, temos buscado compreender como os adolescentes negros articulam, em sua formação, conteúdos pertencentes a diferentes tradições de origem africana.³⁹

No caso das instituições jurídicas, temos orientado estudos com vistas a esclarecer as dificuldades enfrentadas pelos órgãos da justiça criminal, ao julgarem crimes relativos ao racismo, a partir de paradigmas que não levam em conta os conflitos culturais, que dominam o campo da ação coletiva.⁴⁰

Concluindo, até onde pudemos analisar, o protesto negro, ao longo desse século, visou à construção do próprio ato social e, por conseguinte, de uma democracia estável no Brasil. Se o mito do paraíso racial pretendeu desmobilizar todos os argumentos anti-racistas, a presença dessa minoria ativa negra na cena social obrigou a sociedade brasileira a se repensar continuamente. Onde a violência racial transgredir os direitos humanos, os

³⁸ Parte deste estudo se encontra em Gonçalves, 1994, capítulo dedicado à juventude negra. Ali, buscamos analisar o papel dos movimentos culturais dos jovens negros, funcionando como mediadores entre o mundo da criminalidade e ação política dos movimentos negros. Esse estudo tem tido continuidade no trabalho de orientação de alguns alunos do curso de graduação (bolsistas do CNPq) que pesquisam a influência dos grupos de rap na formação da identidade de jovens negros na periferia de Belo Horizonte.

³⁹ Parte deste estudo foi realizado por um de nossos orientandos de mestrado, Erisvaldo Pereira dos Santos, resultando em dissertação defendida em dezembro de 1997, cujo título é: “Religiosidade, identidade negra e educação: o processo de construção da subjetividade de adolescentes dos Arturos”.

⁴⁰ Esse estudo está sendo realizado em co-autoria com outro pesquisador-criminologista, Genilson R. Zeferino. Trata-se do exame de processos judiciais envolvendo crimes relativos a ações discriminatórias contra indivíduos negros.

movimentos negros — enquanto minorias ativas — têm agido não como juízes, mas como cidadãos conscientes de seus direitos.

LUIZ ALBERTO DE OLIVEIRA GONÇALVES, é sociólogo, mestre em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais e doutor em Sociologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. Professor do Departamento de Ciências Aplicadas à Educação, FaE/UFMG. Obras publicadas: *Le mouvement noir au Brésil: représentation sociale et action historique* (Lille/Cedex: Presses Universitaires Septentrion, 1997) e *O jogo das diferenças: o multiculturalismo e seus contextos* (Belo Horizonte: Editora Autêntica, 1998).

Referências bibliográficas

- ALEXANDER, J. C., (1987). O novo movimento teórico. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 4, vol. 2, p. 5-34, jun.
- AMARAL, R. J., (1954). *Os Pretos do Rosário de São Paulo*. São Paulo: Alarico.
- BASTIDE, R., (1989 [1960]). *As religiões africanas no Brasil: contribuição para uma sociologia das interpretações de civilizações*. 3ª ed. São Paulo: Pioneira.
- BAUDRILLARD, J., (1988). *Selected writings*. Org. por M. Poster. Stanford: Stanford University Press.
- BURGESS, E. W. and PARK, R. E. (org.), (1924). *Introduction to the Science of Sociology*. Nova York: Greenwood Press.
- CARDOSO, F. H., (1962). *O capitalismo e a escravidão*. São Paulo: DIFEL.
- _____, (1987). Limites do confronto racial e aspectos da experiência negra do Brasil-reflexões. In: SADER, E. (org.). *Movimentos sociais na transição democrática*. São Paulo: Cortez.
- CORREIA LEITE, CUTI, (1992). *E disse o velho militante*. São Paulo: Secretaria de Cultura.
- CUNHA (Jr.), H., (1992). *Textos para o movimento negro*. São Paulo: Edicon.
- CUNHA, M. C. D., (1979). Etnicidade da cultura residual mas irreduzível. *Revista de Cultura e Política*, CEDEC, 2, (1), out.
- DANTAS, B. G., (1984). De feiticeiro a comunista: acusações sobre o candomblé. *Dédalo*, nº 23, São Paulo.
- DURHAM, E. R., (1984). Movimentos sociais urbanos: a construção da cidadania. *Novos Estudos CEBRAP*, nº 10, p. 24-30, out./dez.
- EISBERG, P. L., (1989). *Homens esquecidos: escravos e trabalhadores livres no Brasil — séculos XVIII e XIX*. Campinas: Editora UNICAMP.
- FERNANDES, F., (1986 [1964]). *A integração do negro na sociedade de classe*. 2 vols. 2ª ed. São Paulo: Ática.
- _____, (1989). *O significado do Protesto Negro*. Coleção Polêmicas do Nosso Tempo, v. 33. São Paulo: Cortez.
- FURTADO, C., (1959). *Formação econômica do Brasil*. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura.
- GIDDENS, A., (1989). *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes.
- GOFFMAN, E., (1995). *A representação do eu na vida cotidiana*. 6ª ed. Petrópolis: Vozes.
- GONÇALVES, L. A. O., (1994). *Le mouvement Noir au Brésil: représentation sociale et action historique*. Tese de doutoramento. Paris: EHESS.
- GONZALEZ, L., HASENBALG, C. A., (1982). *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- GUERREIRO RAMOS, A., (1966). O negro desde dentro. In: *TEN — Teste-Munhos*. Rio de Janeiro: Edições GDR.
- HABERMAS, J., (1987). *Teoria de la acción comunicativa*. Tomo I, *Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madri: Taurus.
- HOORNAERT, E. (org.), (1975). *História geral da Igreja na América Latina: ensaio de interpretação a partir do povo*. Petrópolis: Vozes.
- KAPLAN, E. ANN (org.), (1993). *O mal-estar no pós-modernismo*. Rio de Janeiro: Zahar.
- KELLNER, D., (1988). Postmodernism as social theory: some challenges and problems. *Theory, Culture & Society*, 5, (2 e 3).
- KOWARIK, L., (1986). Movimentos urbanos no Brasil contemporâneo: uma análise da literatura. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 2, v. 1, out.
- LACLAU, E., (1986). Movimentos sociais e a pluralidade do social. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº 2, v. 1, out.
- LARA, S. H., (1988). *Campos de violência: escravos e senhores na capitania do Rio de Janeiro, 1750-1808*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LYOTARD, J., (1984). *The postmodern condition*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- MAFESSOLI, M., (1992). *La transfiguration du politique: la tribalisation du monde*. Paris: Granet.
- MEAD, G., (1962). *Mind, self and society*. Org. por Charles W. Morris. Chicago: University of Chicago Press.
- MELUCCI, A., (1982). *L'invenzione del presente: movimenti sociali nelle società complesse*. Bolonha: Il Mulino.
- _____, (1997). Juventude, tempo e movimentos sociais. *Revista Brasileira de Educação* (número especial), nº 5, set./out./nov./dez., nº 6, mai./jun./jul./ago.
- MOURA, Clóvis, (1983). *Brasil: raízes do protesto negro*. São Paulo: Globo.
- _____, (1978). *Sociologia em questão*. São Paulo: Ciências Humanas.
- NASCIMENTO, A., (1961). *Dramas para negros e prólogo para brancos*. Antologia do Teatro Negro-Brasileiro. Rio de Janeiro: TEN.
- _____, (1966 [1949]). Espírito e fisionomia do Teatro Experimental do Negro. In: *TEN — Teste-Munhos*. Rio de Janeiro: Edições GDR.
- NASCIMENTO, E. L., (1981). *Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra*. Petrópolis: Vozes.
- NASCIMENTO, M. E. do, (1989). *A estratégia da desigualdade: o movimento negro dos anos 70*. Dissertação de mestrado. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- RODRIGUES DA SILVA, C. B., (1995). *Da terra das primaveras à ilha do amor: reggae, lazer e identidade cultural*. São Luiz: EDUFMA.
- RUSSEL-WOOD, A. J. R., (1968). *Fidalgos and philanthropist: the Santa Casa de Misericórdia of Bahia, 1550-1755*. Berkeley: University of Berkeley.
- SADER, E. (org.), (1987). *Movimentos sociais na transição democrática*. São Paulo: Cortez.
- SALLES, F. T. de, (1963). *Associações religiosas no ciclo do ouro: introdução ao estudo do comportamento social nas irmandades de Minas Gerais no século XVIII*. Belo Horizonte: Centro de Estudos Mineiros.
- SCHUTZ, A., (1979). *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SCHUTZ, A., LUCKMANN, T., (1974). *The structures of the life world*. Londres: Heinemann.
- SENNET, R., (1988). *O declínio do homem público*. São Paulo: Cia. das Letras.
- SPOSITO, M. P., (1994). A sociabilidade juvenil e a rua: novos conflitos e ação coletiva na cidade. *Tempo Social*, v. 5, nº 1-2, p. 161-178, São Paulo.
- TOURAINÉ, A., (1973). *La production de la société*. Paris: Seuil.
- _____, (1995). *Crítica da modernidade*. 3ª ed. Petrópolis: Vozes.
- VIANNA, H., (1988). *O mundo funk carioca*. Rio de Janeiro: Zahar.
- WEBER, M., (1961). *Economie e société*. Paris: PION.
- WIEVIORKA, M., (1991). *L'espace du racisme*. Paris: Seuil.
- _____, (1989). *Société et terrorisme*. Paris: Seuil.