



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Reitora
Nilcéa Freire

Vice-reitor
Celso Pereira de Sá



EDITORA DA UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO

Conselho Editorial

Afonso Carlos Marques dos Santos
Elon Lages Lima
Ivo Barbieri (*Presidente*)
José Augusto Messias
Leandro Konder
Luiz Bernardo Leite Araújo

Michael George Hanchard

Orfeu e o Poder
O Movimento Negro no Rio de Janeiro
e São Paulo (1945-1988)

Tradução:
Vera Ribeiro



Rio de Janeiro

2001

O movimento negro, na verdade, é um movimento dos negros.

O comentário acima era uma frase que se ouvia com frequência entre os ativistas de São Paulo e do Rio de Janeiro, em 1988 e 1989. Em certo sentido, como expressou Lelia Gonzalez (Gonzalez e Hasenbalg, 1985), o movimento negro é, na verdade, uma série de movimentos com compromissos ideológicos e estratégias políticas diferentes. Noutro sentido, entretanto, é também um movimento de grupos com pouca coerência política ou poucas relações entre si. Seja como movimento, seja como série de movimentos, ele não tem direção.

O sectarismo, por exemplo, tem atormentado o movimento. As inúmeras facções e grupos das duas cidades tanto refletem a falta de uma formulação de estratégias concretas e de construção de coalizões quanto sugerem iniciativas individuais. Em 1988, Rio de Janeiro e São Paulo tinham, respectivamente, 76 e 138 grupos afiliados ao movimento¹ – o maior número de grupos de todos os estados da Federação. Basta examinar os catálogos posteriores das organizações do movimento, para descobrir que muitas das que aparecem num ano podem estar extintas no outro. Há outras organizações que não o são em nenhum sentido literal, mas constituem reuniões de um punhado de pessoas com objetivos mal definidos. Lamentavelmente, portanto, a afirmação de que o movimento negro é apenas um movimento dos negros é correta. Este capítulo mostrará como o culturalismo – a preocupação com os levantamentos genealógicos e com os artefatos da cultura expressiva afro-brasileira – afastou o movimento negro das estratégias de mudança política contemporânea e aproximou-o de um protesto simbólico e de uma fetichização da cultura afro-brasileira.

A atividade política e a prática de expressão cultural afro-brasileiras têm estado inextricavelmente ligadas desde a terceira década do século XX, desde a época em que Gilberto Freyre fez uma inclusão antropológica das práticas culturais afro-brasileiras na matriz da identidade nacional emergente. Uma das ironias marcantes da política racial brasileira é que a glorificação paternalista e funcionalista da cultura afro-brasileira, assim como seus usos mais radicais provêm da mesma fonte: do reconhecimento de que o Brasil tanto era uma nação africana quanto um país do Novo Mundo e das escavações genealógicas correlatas das origens ou “essências” dos africanos no Novo Mundo.

Freyre, com intelectuais brancos e não brancos, criou os primeiros centros e institutos de estudo dos afro-brasileiros, na década de 1940. Diana Brown e Mario Bick (1987) observaram que, até os anos quarenta, o candomblé e a umbanda, práticas religiosas de origem africana e afro-brasileira, eram vistos com maus olhos pelos brancos, como formas de culto religioso. A produção acadêmica e artística dos intelectuais tornou-se a base do estudo das culturas e povos africanos no Brasil, assim como o fundamento para a crítica e o subsequente abandono desses estudos por gerações posteriores de estudiosos e ativistas.

Foi nesse campo quase acadêmico que surgiram pela primeira vez os debates eruditos e políticos sobre as práticas culturais afro-brasileiras. Mais tarde, esses debates levaram à criação de institutos e organizações comunitárias pelos próprios afro-brasileiros. Poderíamos dizer que os movimentos sociais afro-brasileiros posteriores à década de 1940 surgiram da academia, e não dos subúrbios ou das favelas. Essas origens se tornariam um dos problemas recorrentes intrínsecos ao desenvolvimento político afro-brasileiro durante toda a década de 1970.

Até pouco tempo atrás, a maior parte da liderança afro-brasileira provinha de escolas de samba, associações comunitárias, grupos religiosos e do esporte. Como é compreensível, essa liderança retirava sua força dos campos que a produziam. Praticamente sem representação nos aparelhos de Estado, nas instituições políticas ou educacionais em nível nacional, os ativistas afro-brasileiros tiveram que utilizar seus seguidores e suas organizações – de maneiras frequentemente indiretas e veladas – para fins políticos. Por uma questão de necessidade, a política e a estética do movimento negro sempre estiveram entrelaçadas. Entretanto, apesar dessa estreita inter-relação, muitos ativistas afro-brasileiros equiparam a micropolítica da representação cultural com a macropolítica da violência racial, das desigualdades do mercado e da falta de representação política formal.

A inexistência de vínculos entre diversas atividades políticas e culturais fez com que o movimento negro se mostrasse episódico, fragmentado e sem organizações capazes de se manter por si mesmas. O desafio sempre presente para o movimento é a unificação da cultura com a política e, o que é mais importante, a diferenciação entre a cultura como folclore e a cultura como base valorativa da

atividade ético-política. A interpretação histórica apresentada neste capítulo sugere que não existe uma correlação necessária entre as práticas culturais e políticas de nenhum movimento social, inclusive do movimento afro-brasileiro. As diversas tendências e conflitos internos do movimento em torno dessa questão resultaram na sua fragmentação e, conseqüentemente, em referências irônicas – como “o movimento negro é um movimento dos negros” – por parte de alguns de seus próprios militantes.

Os Capítulos 5 e 6 pretendem fornecer um apanhado histórico seletivo e uma avaliação crítica do movimento negro no Rio de Janeiro e em São Paulo, entre 1945 e 1988. Esse apanhado geral destaca as tensões internas do próprio movimento em torno de questões de ideologia, identidade e práxis; os conflitos entre as elites civis e os ativistas negros acerca da autodeterminação; e, por último, a interação entre o aparelho de Estado brasileiro e diversas tendências do movimento negro. Estes capítulos concentram-se nos esforços dos afro-brasileiros para mapear o que podemos caracterizar como a “terceira via” da mobilização política. Essa “terceira via” é definida como uma postura política que procura transcender os limites estreitos do *continuum* esquerda-direita, de modo a criar organizações que enfrentem as especificidades da opressão racial em conjunto com as questões gerais da violência do Estado e da exploração econômica. Essa postura, como explicou West (1988), é autônoma em relação ao movimento dos trabalhadores e a outros, mas não é necessariamente micropolítica. Como ficará claro dentro em pouco, as limitações das políticas clientelista e esquerdista, na década de 1970, tomaram necessária uma “terceira via” para a mobilização afro-brasileira. Esses esforços também se assemelham aos de outras comunidades da diáspora africana que tentaram desenvolver um percurso semelhante de prática política, afastando-se dos movimentos baseados na “burguesia” e no “proletariado”.

Há uma certa ironia no fato de que, embora esses movimentos tenham surgido, no Brasil e noutros lugares, da dinâmica da desigualdade racial, em geral são ignorados pela bibliografia sobre os movimentos sociais, que se esforça por descobrir formas de protesto que não estejam diretamente ligadas aos “velhos” focos de ação coletiva: os sindicatos, as cooperativas ou os partidos políticos. Em minha conclusão deste capítulo, identificarei o que considero serem os novos caminhos de pesquisa para situar a política racial na literatura sobre os movimentos sociais.

COORDENADAS HISTÓRICAS

Para compreender os dilemas contemporâneos do movimento negro no Rio de Janeiro e em São Paulo, é necessário, primeiramente, identificar as limitações

da esquerda e da direita brasileiras em relação ao movimento negro. Independentemente do tipo de regime, os partidos políticos brasileiros sempre minimizaram a política da diferença racial no Brasil. Assim, em termos da política racial, não existem pressupostos "dados" no que concerne às correlações entre uma política racial e os partidos ou a ideologia no Brasil. Apesar de provirem de pressuposições diferentes a respeito da sociedade brasileira, a esquerda e a direita do país têm sido excludentes no que tange aos problemas afro-brasileiros.

A direita brasileira, que dominou o país através de regimes militares por quase duas gerações, subverteu a política afro-brasileira por meio do corporativismo e do clientelismo (quando não usou mecanismos coercitivos), pelo menos desde o período do Estado Novo, em 1937. Ao contrário da política de base trabalhista, entretanto, a política afro-brasileira teve sua base em grupos associativos, e não em sindicatos ou cooperativas. Assim, as táticas do Estado e da elite para desarticular os ativistas afro-brasileiros foram diferentes das empregadas contra os organizadores sindicais e outros líderes dos trabalhadores. A cultura, e não a classe, foi a categoria política operante na maioria das interações entre os ativistas negros e as elites brancas nas funções civis, burocráticas e de Estado.

De acordo com Gramsci, a fusão das categorias política e cultural é uma característica predominante das sociedades totalitárias, nas quais o Estado e o partido político são uma coisa só. Juntas, elas são os únicos representantes da sociedade civil. Nessas sociedades, Gramsci postulou que as funções do partido político

já não são diretamente políticas, mas meras funções técnicas de propaganda e de ordem pública, e da influência moral e cultural. A função política é indireta. Isso porque, mesmo não existindo nenhum outro partido legal, sempre existem outros partidos, na verdade, e outras tendências que não podem ser legalmente coagidas; e contra estes é desencadeada a polêmica e são travadas as lutas (...). O certo é que, nesses partidos, as funções culturais predominam (...) as questões políticas são disfarçadas de questões culturais e, desse modo, tornam-se insolúveis.²

Embora o Estado brasileiro nunca tenha sido totalitário no sentido mais estrito, a repressão e a negação específicas dos movimentos de protesto afro-brasileiros foram exercidas pelos regimes militar e civil. Por essa razão, as distinções entre esquerda e direita ou entre autoritários e liberais devem receber ressalvas quando se discutem questões raciais. Nesse aspecto, a discussão de Gramsci sobre a insolubilidade da política e da cultura é aplicável à política racial do Brasil. Desde a proibição de todos os partidos políticos e de organizações políticas específicas das raças, com a instalação do Estado Novo, em 1937, até o clima de terror da época do regime militar, a partir de 1964, os ativistas afro-brasileiros

tiveram que revestir sua linguagem e sua prática de formas indiretas, ambíguas e fragmentadas, sob o véu da prática cultural e, mesmo assim, em consonância com as definições do Estado e da elite sobre o que constituía as culturas afro-brasileira e brasileira.

Por outro lado, até data muito recente, a esquerda brasileira não era particularmente receptiva às discussões sobre raça. Até o fim da década de 1970, a versão bastante ossificada do marxismo-leninismo brasileiro sustentou, sistematicamente, que "o problema social" é da classe e do trabalho, e não da raça ou do sexo. Ainda recentemente, em 1990, o militante petista Pedro Wilson Guimarães, durante discurso para uma platéia norte-americana na Filadélfia, respondeu a uma pergunta sobre a postura do partido a respeito das questões da raça e do sexo dizendo que "essas questões são importantes, mas temos nossas prioridades. Estamos primordialmente interessados no problema social da exploração da classe trabalhadora no Brasil".³

O entendimento estreito do "problema social" demonstrado por Guimarães deixa de lado uma pergunta simples: existe discriminação racial ou sexual, ou, a rigor, qualquer forma de discriminação, fora de um contexto social? Se não, será que elas também não contribuem para constituir "o problema social", na medida em que os negros e as mulheres levam consigo suas formas "secundárias" de discriminação para o mercado de trabalho? Os comentários de Guimarães, tomados em termos representativos, apontam para um dos grandes problemas que a esquerda brasileira tem enfrentado, historicamente, para compreender e lidar com os mecanismos de exploração da sociedade civil que se baseiam na raça, e com sua reprodução subsequente nos círculos intelectuais esquerdistas.

Essas visões reducionistas das intersecções entre raça e classe também remontam ao mundo acadêmico. O historiador marxista Octavio Ianni fez uma leitura mais sutil da problemática levantada pela diferença racial para o materialismo histórico, mas acabou puxando uma trela determinista para afastar o racismo de sua autonomia *meramente relativa* nas relações sociais capitalistas. Em termos literais e figurados, Ianni lembrou à platéia, no final de uma mesa-redonda sobre o materialismo histórico e a questão racial, que, em última instância, "a base da questão racial é o fato de que a sociedade capitalista funciona como se fosse uma máquina de alienação humana. E o preconceito, de certo modo, é uma expressão de alienação que marca a vida cotidiana da sociedade".⁴

Embora a posição de Ianni constitua um avanço em relação à de Guimarães, podemos começar a avaliar os problemas estratégicos e ontológicos que os esquerdistas, acadêmicos ou não, criaram para os ativistas afro-brasileiros. Ianni ainda sustenta a equação entre racismo e capitalismo. Como afirmaram Aronowitz (1981) e Robinson (1983), análises como a de Ianni desprezam o simples fato de que o racismo é *anterior* ao capitalismo. Como foi assinalado no Capítulo 3, os sentimen-

tos e práticas racistas da cultura ibérica contra as pessoas de origem africana remontam pelo menos ao século XV, muito antes do mercantilismo global, da Revolução Industrial ou mesmo do desenvolvimento de mercados capitalistas. Por conseguinte, não podem ser definidos por um modo de produção que lhes é posterior. Além disso, com base nessa análise da "alienação" racial, não haveria como compreender os chauvinismos étnicos e raciais de sociedades contemporâneas que supostamente transcenderam o capitalismo, como China, Cuba e a antiga União Soviética.

Consideradas em conjunto, as observações desses autores confirmam, em parte, a afirmação de Abdias do Nascimento:

Nas classes dominantes, a exploração e o desprezo pelo afro-brasileiro e por suas aspirações permanecem inalterados. A esquerda brasileira, com seu endosso da "democracia racial" ou sua recusa sistemática a encarar os fatos sociais de maneira objetiva, apóia, implicitamente, as posturas mais retrógradas com respeito à possibilidade de uma sociedade verdadeiramente multirracial e verdadeiramente multicultural. A tentativa de mascarar o racismo, ou melhor, o hábito de substituir sua identidade, rotulando-o de simples acidente da dialética das classes, transforma-se, na prática, num valioso serviço prestado às forças antinacionais que ameaçam os interesses legítimos do povo brasileiro, cujos descendentes de africanos constituem mais da metade.⁵

Os comentários de Nascimento apontam para um paralelo notável entre os esquerdistas e os liberal-conservadores brasileiros quanto à questão racial. Ao negar a possibilidade da raça como princípio organizador com conseqüências materiais próprias, muitos esquerdistas brasileiros "ortodoxos" empregaram o marxismo como uma ideologia de dominação, exatamente do mesmo modo que as elites paternalistas usaram os dogmas de Freyre para construir uma ordem racial de superioridade branca. Em ambos os casos, as desigualdades raciais ficam fora dos parâmetros da "sociedade sem classes" ou da "sociedade sem raças", que os dois afirmam como tipos ideais. O que distingue os esquerdistas brasileiros "politicamente corretos" das elites liberais e conservadoras é que estas têm detido o poder, ao passo que os primeiros, até recentemente, não o tinham.

Numa crítica um tanto velada, Andrews (1991) observou que as elites brancas brasileiras combinaram a visão de Freyre com a de Fernandes, no esforço de explicar – e de desprezar – os preconceitos e tensões raciais contemporâneos, numa espécie de convergência das duas posições. Isso faz lembrar uma formulação semelhante de Joel Rufino dos Santos (1985), que afirmou que os brasileiros brancos, seja qual for sua filiação política, compartilham uma postura "transideológica" quando se trata de pensar as relações raciais. O que isso pode indicar de maneira mais contundente, entretanto, é que a esquerda e a direita

brasileiras foram geradas a partir da mesma matriz racial-cultural, tendo assim limitada a sua capacidade de conceber e compreender formas de opressão que estejam fora de sua experiência imediata.

Isso não é um apanágio da política racial brasileira. O partido comunista dos EUA (CPUSA) foi repreendido por ninguém menos do que o próprio Lenin por não atrair mais negros, através da abordagem das especificidades da opressão racial, em virtude de sua adesão religiosa ao marxismo "clássico". Decepcionados, intelectuais negros como Richard Wright e Harold Cruse deixaram o CPUSA. Similarmente desgostoso, George Padmore, de Trinidad, deixou o partido comunista britânico, na década de 1930, e se tornou um dos fundadores do pan-africanismo (James, 1984; Robinson, 1983). Esses exemplos foram escolhidos apenas para destacar algumas questões que se prestam a uma análise comparativa dos obstáculos comuns aos ativistas afro-brasileiros e aos ativistas negros de outras sociedades multirraciais.

1945-1964: As SEQÜELAS DO "ESTADO NOVO" E DA "REVOLUÇÃO"

O ano de 1945 assinalou mais do que apenas o fim da Segunda Guerra Mundial. Simbolizou também a derrocada das potências do Eixo dentro de uma nova reconfiguração global e a interrupção do moderno Holocausto dos judeus. No Brasil, simbolizou a queda do regime varguista do Estado Novo. Embora Getúlio Vargas não tenha promovido abertamente o anti-semitismo quando presidente do país, a correspondência com autoridades do governo e a discussão entre subordinados sobre os méritos potenciais dessa doutrina no Brasil sugerem uma corrente velada de preconceito, no governo, que não era revelada nos depoimentos públicos e na propaganda (Tucci Carneiro, 1988). Levine (1970) escreveu que o regime de Vargas tolerou a ascensão das atividades anti-semitas, "particularmente por parte dos integralistas fascistas, cuja violenta campanha anti-semita pautava-se diretamente no material de propaganda nazista".⁶ Conquanto esse não tenha sido um tema central do Estado Novo, ele dá uma idéia das distinções públicas e privadas feitas acerca da diferença racial no Brasil até 1945, distinções estas que também foram feitas com respeito aos afro-brasileiros nesse período.

Enquanto a ideologia da democracia racial era promulgada por Vargas e outras elites, empreendiam-se esforços para projetar no mundo a imagem de um Brasil de corpo e alma anglo-saxões. Levine observa ainda que, nas décadas de 1930 e 1940, as concorrentes aos concursos de beleza e, invariavelmente, suas rainhas eram escolhidas segundo critérios de beleza que enfatizavam os traços finos. "A cultura da classe média mostrava-se embaraçada com a sobrevivência, em seu seio, de práticas primitivas como a umbanda e a macumba dos espíritas."⁷ Essas e outras práticas discriminatórias ocorriam simultaneamente, mas em cará-

ter privado, dentro dos parâmetros do discurso estatal, enquanto a ideologia da democracia racial era enunciada e trabalhada na sociedade civil. Muitos negros, no entanto, consideravam Vargas um salvador, porque ele "destruiu o Partido Republicano Paulista, que os negros viam como o baluarte da classe aristocrática dos antigos senhores de escravos",⁸ e deu respaldo ao Clube Três de Outubro, a ala mais militante da base de apoio de Vargas em 1930, pouco antes de ele assumir o poder.

Sete anos depois de empossado na presidência, Vargas fechou a organização política Frente Negra Brasileira, em 1937, juntamente com todos os outros partidos políticos. Essa foi uma grande perda para "a gente de cor", como se autodenominavam muitos ativistas da época. Os brasileiros negros perderam um dos poucos veículos de expressão política de que dispunham.⁹ A estratégia corporativista de Vargas tragou os partidos e organizações políticos que, de bom grado ou com relutância, sucumbiram à sua tática de incorporação. Os movimentos sociais mais rebeldes, como o trabalhista, eram frequentemente tratados com meios mais coercitivos.

Pelo menos um ativista da FNB considerou que o movimento negro do Brasil perdeu um terreno importante durante o Estado Novo (Leite, *in* Berriel, 1988), não apenas por sua incorporação no Estado Novo, mas por sua distorção ideológica. Como observou Berriel (1988), as tendências elitistas e acomodaticias da Frente só fizeram exacerbar-se no regime de Vargas. A maioria dos estudiosos do movimento negro no Brasil identificou uma guinada normativa no movimento a partir da década de 1930, quando ele saiu da crença no integralismo e no embranquecimento para rumações ansiosas sobre a superioridade dos brancos e a trajetória adequada da ascensão social (isto é, burguesa), na década de 1940. Isso se evidencia nas análises de Moura (1988) e Berriel (1988) sobre a imprensa negra da época, que sugerem uma correlação entre a mudança das preocupações dos ativistas negros e as da classe média em geral.

Essa mudança por parte dos ativistas negros e da classe média proveio basicamente da emergência, em São Paulo e no Rio de Janeiro, de um grupo afro-brasileiro com status de classe média que caracterizava uma forma rebelde de desenvolvimento capitalista. Nessas duas cidades, as profissões liberais floresceram de uma maneira e com uma velocidade sem precedentes na sociedade brasileira, graças ao sucesso da produção de café e de outras indústrias em desenvolvimento.

Os afro-brasileiros que agarraram essa rara oportunidade de educação profissional usaram o novo clima em seu proveito, conseguindo formar-se em medicina, direito e outras profissões de colarinho branco. É preciso ter cautela, no entanto, ao descrever esses indivíduos como sendo de classe média, pois eles não constituiriam uma classe média nos termos de Adam Smith ou Marx, mas talvez

num sentido weberiano, uma vez que, a partir de seus papéis sociais, adquiriram um certo status que os distinguiu de seus equivalentes na classe trabalhadora.

Embora isso tenha constituído um avanço necessário para um segmento pequeno mas influente das comunidades negras dessas duas cidades, só fez ampliar a distância entre a minúscula pequena burguesia negra e o proletariado negro, que a FNB, até certo ponto, procurou reduzir. Essa distância foi marcada pelo surgimento, uma após outra, de novas organizações e publicações, a partir de 1945, voltadas para as "elites" negras dispostas a elevar sua raça. Essa idéia de elevação da comunidade baseava-se na realidade existente da ascensão social de um espírito competitivo e voltado para o mercado, o qual, uma geração antes, já havia levado grandes segmentos da mão-de-obra negra para a periferia econômica do Brasil.

Ao mesmo tempo, tal idéia reproduzia a tensão entre essa elevação e a condescendência observada na classe média, no tratamento que ela conferia aos afro-brasileiros em geral. Foi assim que o ideal do "embranquecimento" veio a assumir uma função significante, acrescida a sua função fenotípica e material, no sentido de que as elites negras da época passaram a aplicar à sua própria gente as categorias culturais dominantes relativas à raça e à mobilidade social.

No Rio de Janeiro, um pequeno grupo de profissionais liberais, artistas e ativistas negros fundou uma organização dedicada à estética e ao progresso cultural afro-brasileiros em 1944, apenas um ano antes do término da guerra. Chamada Teatro Experimental do Negro (TEN), ela foi liderada por Abdias do Nascimento, escritor e artista plástico de talentos múltiplos. Ele foi e continua a ser uma das figuras mais dinâmicas e controvertidas do movimento negro no Brasil.

O TEN foi fundado com o objetivo primário de ser uma companhia de produção teatral, mas assumiu outras funções culturais e políticas logo depois de criado. Além de montar peças como *Imperador Jones*, de Eugene O'Neill (1945), e *Calígula*, de Albert Camus (1949), o TEN foi a força propulsora do jornal *Quilombo* (1948-1950) e de campanhas de alfabetização em pequena escala, além de cursos de "iniciação cultural" entre 1944 e 1946.¹⁰

Na terceira edição de *Quilombo*, Nascimento discorreu sobre as atividades multifacetadas do TEN: "O Teatro Experimental do Negro não é, apesar de seu nome, apenas uma entidade com objetivos artísticos (...) inspirou-se na necessidade de uma organização social para pessoas de cor, tendo em mente a elevação de seu nível cultural e seus valores individuais."¹¹ Os estatutos do TEN também reconhecem a existência de uma elite intelectual negra e o uso do teatro como instrumento de luta e de redefinição da imagem do negro.

Em consequência disso, o TEN criou uma base para contradições entre sua vanguarda e as massas, assim como entre as elites branca e negra. Apesar de ambiciosas, suas posturas culturais e ideológicas eram conflitantes. Maués (1988)

observou que a maioria das atividades culturais do TEN envolvia mais intelectuais brancos do que negros de qualquer tipo. Ela assinalou que a Primeira Conferência Negra Brasileira, em 1950, foi uma reunião bastante elitista. Nessa ocasião, Nascimento declarou que “a mentalidade de nossa população de cor ainda é *pré-letrada e pré-lógica*” [grifos meus], como justificativa para a necessidade da existência de um grupo como o TEN, que pudesse ajudar as massas negras a se elevarem até o nível cultural “das classes média e alta da sociedade brasileira”.¹²

Vários intelectuais – como Guerreiro Ramos, um mulato que foi muito útil e influente nas atividades pedagógicas do TEN; Gilberto Freyre; Thales de Azevedo; e outros que seriam duramente criticados pela geração seguinte de intelectuais e ativistas negros, na década de 1960 – engajaram-se no TEN nesse período e participaram de muitos de seus eventos. Intelectuais brancos e negros convergiram para o TEN por uma crença comum na essência africana. “O primitivismo, a emoção, a paixão e o exotismo parecem ser qualidades próprias da ‘alma negra’ e representaram, na opinião de suas elites, a contribuição dos negros para o processo de revitalização do Ocidente.”¹³ Essa contribuição, se reconhecida pelas elites brasileiras, ajudaria a combater as tendências dos brancos à abstração artística e intelectual.

Aqui testemunhamos, de maneira muito nítida, as contradições intrínsecas da postura anterior de Nascimento, que internalizou dois traços reacionários do processo ideológico dominante. Primeiro, num nível ético-estratégico, seria difícil atrair para essa postura as massas negras, para não falar nos intelectuais negros críticos, letrados e “lógicos” que não faziam parte desse grupo. Segundo, a se estender a lógica essencialista desse grupo aos elementos primordiais da cultura africana, a “tradição oral africana” eliminaria a necessidade de qualquer alfabetização, caso ser letrado fosse definido pela capacidade de ler e interpretar textos escritos.

Numa análise anterior dos intelectuais negros do TEN, Maués afirmou, de maneira convincente, que “as interpretações da questão racial produzidas por esse grupo da elite negra não conseguiram romper efetivamente com os parâmetros do pensamento dominante”.¹⁴ Como foi assinalado no início deste capítulo, a contradição, para os ativistas negros da década de 1940, estava na adesão a uma idéia de ascensão social sumamente individualizada, em combinação com a defesa do aprimoramento das massas, crenças essas que eram compatíveis com o paternalismo das elites brancas. Ao mesmo tempo, no entanto, os ativistas do TEN e de outros grupos do Rio de Janeiro e São Paulo, depois da Segunda Guerra Mundial, constituíram a base de grupos mais contestadores de épocas posteriores, que valorizariam a cultura afro-brasileira e africana. Sob esse aspecto, como observou Maués, o TEN foi a transição entre as ideologias do embranquecimento e da negritude.

No período do pós-guerra, diversas organizações e jornais negros prosperaram por um breve intervalo no Rio de Janeiro e em São Paulo, exibindo aspirações semelhantes às do TEN. Em São Paulo, a Associação dos Negros Brasileiros, fundada em 1945, também lançou o *Alvorada* como seu jornal oficial. A Associação Cultural do Negro, fundada em 1954, publicava *O Mutirão*, lançado em 1958. Houve outros jornais, como *O Novo Horizonte*, *Senzala* e *Hifen*, no período entre 1945 e 1960. Todas essas publicações tinham as tendências normativas da época: ascensão social, necessidade de uma elite negra e clamor pela igualdade de direitos.

A primeira lei contra a discriminação racial foi aprovada em 1951 e ficou conhecida como Lei Afonso Arinos. Ironicamente, como observou Hasenbalg (1979), essa lei resultou de um incidente que envolveu uma bailarina negra dos Estados Unidos, Katherine Dunham, que foi impedida de se hospedar num hotel de São Paulo. Seu protesto subsequente levou a uma lei que transformou a discriminação racial num delito passível de multa, mas não de prisão, equivalente a uma infração de trânsito. E não seria essa a última vez em que um afro-americano “importado” dos Estados Unidos serviria de veículo para expor a discriminação racial no Brasil.¹⁵

Também em São Paulo, na década de 1950, surgiram pequenos clubes e associações voltados para os afro-brasileiros. Esses clubes refletiam a maior complexidade da pequena burguesia e das comunidades proletárias negras de São Paulo, uma vez que esses brasileiros estavam ingressando pela primeira vez no mercado de trabalho organizado, do qual tinham ficado basicamente excluídos, através da política de Estado e da imigração estrangeira, durante os quarenta anos seguintes à Abolição (Andrews, 1988, 1991; Bastide, 1965).

A fundação de clubes como o Elite e o Aristocrata também foi uma resposta à exclusão dos “novos negros” (Fernandes, 1989) dos grupos e associações formados pelos brancos – italianos, portugueses e outros grupos étnicos. Como disse Raul dos Santos, fundador do Clube Aristocrata: “Os italianos tinham um clube, os portugueses tinham um clube, todo o mundo tinha um clube, menos nós [os negros].”¹⁶

Fundado em 1961, o clube patrocinava bailes de debutantes e bolsas de estudos, além de dar ajuda financeira e administrativa a vários candidatos políticos negros a cargos públicos no estado de São Paulo. O Clube Renascença foi criado, no Rio de Janeiro, com intenções organizacionais semelhantes às do Clube Aristocrata. Profissionais negros emergentes, que, de maneira sutil ou nem tão sutil, tinham sido barrados em locais de recreação por toda a cidade, resolveram criar seu próprio clube, para acolher uma “elite negra” pequena mas crescente, feita de profissionais de nível superior, empregados de escritórios e funcionários públicos.

Convém notar que, durante esse período, houve pouquíssima atividade na esquerda negra, que, aliás, era uma minoria na Frente Negra Brasileira, de São

Paulo, e nos vários grupos do Rio de Janeiro. Na década de 1940, havia pequenos núcleos de orientação socialista nos grupos negros existentes no Rio de Janeiro, em São Paulo e em várias outras partes do país, mas contavam com poucos aliados nesses grupos ou noutras organizações predominantemente brancas (Cunha, 1988).

A “revolução” de 1964 provocou a suspensão da maioria das atividades políticas alternativas, com exceção dos grupos e indivíduos que se engajaram na luta armada ou na contestação pública do regime militar, inicialmente presidido por Castelo Branco (Skidmore, 1988). O movimento negro não foi uma exceção e só voltou a surgir de maneira organizada e pública no início da década de 1970, como outros grupos de contestação. Ao voltar à tona, entretanto, o movimento negro assumiu um caráter que nunca tivera antes de 1970.

1970-1990: NEGRITUDE, AFRO-MARKISMO E MOVIMENTO NEGRO

O “novo” caráter do movimento negro no Brasil foi, na verdade, um velho traço latente, que se desenvolveu e se acentuou nos anos setenta. Esse traço foi a política de esquerda, que avançara aos trancos e barrancos nas margens de várias organizações negras desde a década de 1940, mas que, como já ficou claro, era um fator “residual”¹⁷ na cultura política negra. O que se revelou sem precedentes no despontar de grupos e organizações de protesto nos anos setenta foi a confluência de discursos baseados na raça e na classe dentro do movimento negro. Tanto os ativistas quanto os seguidores abandonaram os credos de conformismo e de ascensão social que haviam prevalecido nas décadas de 1930 e 1940, respectivamente. No fim dos anos setenta, essas duas formas de discurso político estavam desacreditadas e marginalizadas no movimento negro. Ambas passaram a ser associadas a valores estatais e elitistas. Provas dessa virada ideológica podem ser encontradas em numerosas conferências e publicações da época.

A fusão de afluentes internos e externos, tanto históricos quanto políticos, contribuiu para a revogação de antigas práticas políticas de um intercâmbio aquiescente e clientelista com as elites políticas e culturais brancas. O primeiro deles, um fator interno, foi o processo de distensão iniciado pelo general Geisel durante seu exercício da presidência do país. Com o oferecimento da anistia política aos exilados, em 1979, e com o aumento do número de estudantes que ingressavam nas universidades, em decorrência da distensão, novos e velhos ativistas de centro-esquerda tiveram mais espaço para o debate público sobre novas táticas e para a crítica pública à lentidão do processo de distensão. Exilados que haviam adquirido novas idéias políticas nos contatos com grupos da nova esquerda, na Europa Ocidental, nos Estados Unidos e noutras partes da

América Latina, compartilharam essas idéias com a geração insurgente de ativistas e com os militantes remanescentes da era pré-1964.

Esses chamados novos esquerdistas procuraram desenvolver no Brasil uma política de maior coalizão, que prestasse atenção a questões como raça, ecologia e as implicações sociais da diferença sexual. Assim, não foi por acaso que, ao se reconstituírem partidos políticos de esquerda no país, a maioria deles surgiu com mais heterogeneidade, em termos do apoio popular e dos programas partidários, do que os anteriores a 1964.

O segundo afluente externo a influenciar o movimento negro na década de 1970 foi a proliferação de movimentos de insurreição não brancos ou “terceiro-mundistas” na Ásia, na África, na América Latina e no Caribe. Como foi assinalado no Capítulo 4, esses acontecimentos tiveram grande influência no tom e na retórica dos ativistas negros do Brasil, embora ninguém procurasse reproduzir a revolta extremada ou as táticas de confronto aberto encontradas em outros cenários do “Terceiro Mundo”.

O que teve maior influência entre os ativistas afro-brasileiros no Brasil foram as manifestações simbólicas da insurreição não branca. Houve, nessa época, uma espécie de movimento da negritude, com manifestações supra-ideológicas em vários segmentos do movimento negro. Houve também um movimento Black Soul no Rio de Janeiro e, com menor repercussão, em São Paulo. Como representações da unificação das dimensões nacional e internacional na consciência afro-brasileira, esses fenômenos também expressaram o cansaço com os modelos existentes de prática cultural, que tinham sido transformados em mercadoria e, num sentido existencial, arrancados de suas raízes. O samba e a umbanda haviam-se nacionalizado tanto que grandes segmentos da classe média branca haviam saltado sobre eles, reivindicando-os como seus, em contraste com as épocas anteriores do século XX em que o samba era considerado um reduto da classe baixa, tanto negra quanto branca (Hasenbalg, 1979; Schwarcz, 1988).

Numa das poucas análises sobre a umbanda em seu contexto socioeconômico e político, Brown e Bick (1987) descreveram como a umbanda ganhou legitimidade jurídica e social durante o período da ditadura militar pós-1964: “Isso foi facilitado pela ocupação, por parte de militares umbandistas, de posições de liderança nas congregações e centros espíritas umbandistas. A presença deles era um sinal do conservadorismo político representado pela ênfase ideológica da umbanda no destino e na sorte individuais, e por sua concentração ritualística e cosmológica nas relações de proteção, que pouco ameaçavam o Estado.”¹⁸

Isso não equivale a sugerir que as escolas de samba e os centros umbandistas se houvessem transformado em enclaves inteiramente brancos, ou

que os afro-brasileiros praticantes do samba ou da umbanda tivessem sucumbido ao lento desgaste de seus espaços de autonomia cultural. Compositores como Nei Lopes e Paulinho da Viola, preservadores e inovadores intrépidos das linguagens musicais afro-brasileiras, são duas personificações do papel que os artistas afro-brasileiros podem desempenhar na resistência política e cultural. A influência dominante e quase gravitacional da política e da cultura nacionais, entretanto, fez de inovadores como Lopes e Viola raros agentes da política baseada na identidade dentro das escolas de samba.

As conseqüências dessa influência foram essencialmente positivas para o movimento negro. Massas de brasileiros negros que nunca haviam-se congregado em torno de questões raciais foram atraídas pelas versões brasileiras da negritude e do Black Soul na década de 1960. Militantes negros criaram instituições, algumas delas efêmeras, que representavam uma outra via entre a política de esquerda e direita em vigor e as relações de clientelismo normalmente utilizadas pelos líderes comunitários afro-brasileiros.

O último afluente interno a fluir para esses reservatórios culturais e políticos foram os profissionais negros com nível superior de instrução. Muitos profissionais negros haviam ingressado nas universidades sem uma consciência racial, mas, através do ativismo estudantil e de circunstâncias pessoais, tornaram-se militantes do movimento negro. Segundo a observação perspicaz de Hasenbalg (1979), esse segmento politizou-se quando lhe ficou claro que a raça, e não a formação ou a instrução, era a chave ou o obstáculo principal para o avanço socioeconômico. Todos esses fatores contribuíram para a ascensão do movimento negro nesse período. Examinaremos primeiramente os fenômenos culturais da década de 1970: o Black Soul e a negritude.

BLACK SOUL: UMA AMEAÇA AO PROJETO NACIONAL

O Black Soul foi um dos vários fenômenos da diáspora africana em que pessoas de origem africana de um determinado contexto nacional-cultural apropriaram-se de algumas das formas simbólicas e materiais de outro. O antropólogo Peter Fry (1982) afirmou: "A proliferação de bailes afro-soul em São Paulo e no Rio é um exemplo de situações em que os brasileiros negros criam novos símbolos de etnia, de acordo com sua experiência social. Embora algumas pessoas acreditem que esses fenômenos são exemplos de 'dependência cultural', ou da capacidade das multinacionais de vender os produtos que bem entenderem, não tenho dúvida de que, apesar de tudo, eles representam um movimento de grande importância no processo da identidade no Brasil."¹⁹

Em contraste, Pierre-Michel Fontaine (1985) minimiza a importância desse movimento, porque o Black Soul teve sua gênese nos Estados Unidos e não no

Brasil. A crítica de Fontaine ao Black Soul, apesar de sucinta, implica que a importância de movimentos como esse baseia-se em sua "autenticidade", em sua geração original numa matriz afro-brasileira.

Minha interpretação do Black Soul corresponde à observação inicial de Fry. O material básico, os eventos e as entrevistas com figuras de destaque do movimento Black Soul fornecem amplas evidências de que ele não só teve a ver com a criação de um "processo de identificação" entre os negros do Brasil, mas também com a pretensa "importação" de símbolos culturais. Na verdade, tal como o movimento da negritude, o Black Soul foi um catalisador da política baseada na identidade que, hoje em dia, vem tendo prosseguimento nos blocos africanos e em diversas outras organizações. Filó, um dos principais protagonistas do movimento, declarou em sua entrevista que "o Black Soul não foi um modismo, teve uma origem. Um modismo não dura quinze anos".²⁰ Filó se referia à reconstituição e à sobrevivência de muitos dos temas e pontos de encontro do Black Soul no fenômeno do "Funk" e do "Charme", formas de dança e de celebração musical surgidas na década de 1980 com a marca do Black Soul que tiveram por base o desenvolvimento de uma identidade especificamente "afro-brasileira".

Não há uma data oficial do início do movimento Black Soul, mas seu surgimento foi precipitado pela popularidade nascente da "música soul" norte-americana no Brasil. Um *disc-jôquei* branco brasileiro, conhecido como Big Boy, é tido como o primeiro a tocar música "soul" numa emissora de rádio popular, em 1967, num programa chamado *O baile da pesada*, que foi o primeiro a despertar a atenção dos brasileiros negros da Zona Norte do Rio de Janeiro.

Os organizadores de bailes e festas da Zona Norte da cidade começaram a tocar "soul". Pessoas como Filó e Osseas Santos, o "Mr. Funk", considerado o criador do Black Soul, ganharam fama de promotores competentes desse tipo de música, seus bailes, estilos de indumentária e formas simbólicas de protesto. Para muitos seguidores do Black Soul, James Brown era o principal interlocutor dessa forma de expressão musical, com canções como "Say it Loud: I'm Black and I'm Proud", um grande sucesso nos Estados Unidos e entre os participantes do Black Soul no Brasil.

A música não demorou a penetrar em clubes de samba mais tradicionais e em associações de moradores, e acabou entrando no Clube Renascença — a resposta carioca ao Clube Aristocrata —, uma agremiação exclusiva de negros em franca ascensão social. Em 1970, os sócios do clube haviam passado por uma grande alteração. Ele já não era um reduto de sociabilidade de negros do proletariado e da pequena burguesia com aspirações de classe média. As forças externas da época, somadas às novas exigências da sociedade civil, enraizadas na abertura,

* O título poderia traduzir-se por: "Diga em voz alta: sou negro e me orgulho disso". (N. da T.)

constituíam um desafio a que clubes como o Renascença se adaptassem às novas realidades sociais.

Ali, Filó e outros começaram a organizar e realizar bailes de *soul music* que atraíam brasileiros negros, conhecidos como *Noites do Shaft*, nome inspirado no célebre filme norte-americano de 1974. Isso ocorreu dois anos antes de o Black Rio ser objeto de reportagens, na condição de fenômeno social, em jornais de grande circulação, como o *Jornal do Brasil*, e em revistas como *Veja*.²¹ No Clube Renascença, segundo Filó, a afluência de brasileiros negros com penteados afro, sapatos de salto alto e outros elementos reificados da experiência negra norte-americana, durante esse período, causou uma certa dissonância entre muitas das figuras de destaque do clube. Isso se deveu, em parte, às diferenças de geração entre os participantes do Black Soul e a pequena burguesia negra que dominava o Renascença. Mas as formas de expressão do Black Rio não tinham precedentes, o que talvez tenha sido uma razão mais importante dessa dissonância. Os brasileiros negros nunca se haviam identificado coletivamente com formas culturais que fossem negras, mas não africanas nem brasileiras – as duas categorias através das quais ocorriam explosões esporádicas de consciência racial nas escolas de samba e nos centros de culto religioso. Em muitos casos, esse processo de identificação teve repercussões domésticas, em famílias nas quais a identidade e a consciência negras eram negadas ou reprimidas. Em muitas ocasiões, as moças e rapazes que participavam do Black Soul entraram em conflito com os pais ou se viram como catalisadores de familiares que, até então, nunca haviam enfrentado as questões de opressão e identificação raciais. Assim, os estilos de penteado e de indumentária tornaram-se importantes não apenas por suas representações simbólicas, mas por sua associação com uma identidade coletiva que não podia ser definida exclusivamente dentro dos limites do Brasil.

Os bailes organizados por Mr. Funk ou Filó, na Zona Norte, atraíam multidões de três mil a dez mil pessoas. Em pouco tempo, a popularidade desses bailes estendeu-se para além dos confins do Clube Renascença. Os organizadores dos bailes do Renascença saíram do clube e formaram seu próprio grupo, o Soul Grand Prix, passando a realizar festas em várias partes do Rio. O Soul Grand Prix não demorou a se transformar em programa de televisão.

Esse grupo também se transformou em evento multimídia itinerante, que fazia exposições de slides repletas de imagens racialmente específicas. Havia uma profusão de fotografias de negros norte-americanos protestando e se promovendo, o que agradava a muitos participantes negros mas ofendia alguns brancos. Assim, os membros do Grand Prix modificaram os slides para adequá-los a seu público, retirando o conteúdo racial das apresentações visuais feitas em clubes brancos.

Nas situações em que o público era predominantemente negro, entretanto, as exposições de slides eram um sucesso. Reportagens e entrevistas da época com

freqüentadores das festas confirmam as revelações gestálticas experimentadas por muitos indivíduos. As cenas de pessoas negras chorando – ao verem os slides, assistirem a filmes norte-americanos como *Wattstax* e relacionarem as imagens dos negros dos Estados Unidos e de outros lugares com sua própria experiência – não eram incomuns nos clubes e salões de baile onde o Soul Grand Prix produzia seus eventos.

Essa faceta do que passou a ser conhecido como Black Soul deixou consternadas as elites militares e civis. Convém lembrar que o Black Soul, assim como a proliferação dos grupos afro-brasileiros em geral, coincidiu com a fase mais profundamente repressiva da ditadura (1969-1975). No plano da propaganda e das comunicações, a imagem difundida da união nacional era da máxima importância e qualquer referência à desarmonia racial, dentro ou fora do Brasil, estava proibida. Os censores do cinema foram instruídos a verificar se algum filme retratava problemas raciais no Brasil, se versava sobre o movimento Black Power nos Estados Unidos, ou se aludia a problemas raciais de um modo que pudesse causar impacto no Brasil (Johnson e Stam, 1982).²¹ Num exemplo de censura especificamente racial na imprensa escrita, censurou-se uma frase de um artigo do *Manchester Guardian* britânico sobre jogo de xadrez: “Os brancos têm grandes vantagens materiais, enquanto os negros quase não têm abertura legal.”²²

Na época em que recebeu cobertura da mídia, no fim da década de 1970, o Black Soul foi criticado pelo governo militar – que procurou invocar a ideologia cada vez mais falida da democracia racial – e pelas elites civis que se opunham à ditadura mas que, apesar disso, acreditavam que os expoentes do Black Soul estavam fomentando o ódio e o conflito raciais. Os dois setores viam o Black Soul como um fenômeno que precisava ser controlado.

Por ser independente das definições da elite branca sobre a “brasilidade” nacional e a prática cultural afro-brasileira, e também por resistir à apropriação pelas elites brancas, o Black Soul foi objeto de críticas e, por fim, de repressão. Num artigo no *Jornal do Brasil* sobre o Black Rio, em 1977, o Secretário Municipal de Turismo do Rio de Janeiro declarou que “o Black Rio é um movimento comercial com uma filosofia racista”, cujo desenvolvimento era atribuível a “um problema sociocultural”.²³ Pedro de Toledo Pizza, então secretário municipal, acrescentou que esse movimento não tinha nenhum vestígio de autenticidade.

Também em torno da questão da autenticidade, foi publicada na *Folha de S. Paulo* uma reportagem sobre uma denúncia, feita por um maestro, de que as influências musicais “externas” do Black Rio estavam maculando a herança musical brasileira de música afro-brasileira: “O mais trágico, acima de tudo, é que eles estão impondo um ritmo, uma harmonia e um som que nada têm a ver com a nossa musicalidade. E o pior é que estão enganando um bando de inocentes, incapazes de avaliar a importância do nosso tesouro musical, que tem uma herança africana” [grifo meu].²⁴

Críticas como essa eram um sintoma das tensões emergentes entre os adeptos do Black Soul e os muitos juízes, brancos e negros, da cultura afro-brasileira nacionalizada. Diversos sambistas e escolas de samba eminentes opuseram-se ao Black Soul, alegando o que percebiam como uma invasão de seu território e como um atrofiamento de suas ilhas de importância cultural. Era uma postura irônica por parte das escolas de samba mais conservadoras, à luz do fato de que era comum a polícia invadir as quadras das escolas de samba, nessa época, e fazer detenções indiscriminadas de até duzentos rapazes negros de cada vez, bem no meio da quadra. À medida que as críticas se intensificaram, ficou claro que o Black Soul não conseguiria coexistir com o modelo existente da cultura nacional.

E, na verdade, a razão por que não conseguiria decorria muito pouco das inovações musicais e simbólicas dos adeptos do Black Soul. Essas críticas eram, comprovadamente, apenas um pretexto para o medo mais significativo das elites brancas, tanto civis quanto militares, de que o Black Soul fosse o prenúncio de um movimento de protesto dos afro-brasileiros. Para que tal movimento viesse a ocorrer, os afro-brasileiros teriam que desenvolver formas de consciência crítica e de organização que lhes fossem específicas, portanto não nacionais, uma vez que o nacional significava a repressão das identidades raciais e das reivindicações específicas da raça. Permitir que esse processo ocorresse equivaleria a admitir, no âmbito nacional, a discriminação racial e a identificação racial.

Ninguém menos do que Gilberto Freyre souou o alarme contra o Black Soul, precisamente pela lógica bipartida que expusemos acima. Num artigo de 1977 publicado no *Diário de Pernambuco*, intitulado "Atenção, Brasileiros", Freyre advertiu seus compatriotas sobre a ameaça que o Black Soul representava para a identidade e a segurança nacionais:

Será que estou enxergando mal? Ou terei realmente lido que os Estados Unidos vão chegar ao Brasil (...) norte-americanos de cor (...) por quê? (...) para convencer os brasileiros também de cor de que seus bailes e suas canções "afro-brasileiras" teriam que ser de "melancolia" e de "revolta"? E não, como acontece hoje (...), os sambas, que são quase todos alegres e fraternos. Se o que li é verdade, trata-se, mais uma vez, de uma tentativa de introduzir, num Brasil que cresce plena e fraternalmente moreno – o que parece provocar ciúme nas nações que também são birraciais ou trirraciais –, o mito da negritude, não do tipo do de Senghor, da justa valorização dos valores negros ou africanos, mas do tipo que às vezes traz a "luta de classes" como instrumento da guerra civil, não do Marx sociólogo, lúcido, mas do outro, do inspirador de um marxismo militante que é provocador de ódios (...). O que se deve destacar, nestes tempos difíceis que o mundo está vivendo, com uma crise terrível de liderança (...) [é que] o Brasil precisa estar preparado para o trabalho que é feito contra ele, não apenas pelo imperialismo soviético (...) mas também pelo dos Estados Unidos.²⁵

A justificativa dessa citação tão extensa são as ligações que a crítica de Freyre ao Black Soul estabelece com denúncias da negritude, do marxismo e de dois imperialismos. Para Freyre, a negritude é mítica quando a ênfase é depositada na militância e no protesto, e não na valorização da cultura africana. Quando o que se destaca é o primeiro aspecto, e não o segundo, Freyre vê uma luta de classes e, em última instância, o marxismo militante espreitando por trás dela.

Freyre não estava sozinho nessa crença. A repressão generalizada de meados da década de 1970, até mesmo contra as críticas liberais à ditadura, bem documentada no relatório da Arquidiocese de São Paulo sobre a tortura no Brasil depois de 1964 (*Brasil: Nunca mais*, 1985), confirma que a histeria anticomunista da época era tamanha que qualquer voz dissidente era percebida como parte da grande conspiração marxista. Conseqüentemente, qualquer grupo ou indivíduo que protestasse contra o regime militar e o clima de terror, fosse ele comunista ou não, podia ficar – e freqüentemente ficava – sujeito à censura ou à repressão física. Assim, membros do Black Soul do Rio de Janeiro e de São Paulo cujas atividades incluía a distribuição, entre outras coisas, de exemplares de *Black Power*, de Stokley Carmichael, e de *The Wretched of the Earth*, de Frantz Fanon, foram (erroneamente) identificados como parte da teoria da conspiração adotada e propagada pelas elites civis e militares. Não se dispõe de documentação sobre a vigilância e as percepções do Black Soul e do movimento negro em geral durante esse período, em virtude da natureza do regime durante a ditadura. Entretanto, um alto funcionário do Serviço Nacional de Informações, o engenhoso braço estatal do serviço secreto, confirmou, numa entrevista pessoal, que vários ativistas negros foram vigiados de perto durante a década de 1970, em função da crença do Estado de que eles eram parafusos na engrenagem sempre ativa da conspiração comunista.²⁶

Quanto à crítica de Freyre ao movimento da negritude, há duas coisas a assinalar. Primeiro, a negritude vingou no Brasil de maneira muito difusa entre indivíduos e grupos, mais como uma postura do que como um movimento com uma política clara. Como sistema de crença, a negritude era uma faceta de um reconhecimento insurgente e mais amplo das coisas africanas, ou da "diáspora".²⁷

Por último, quanto à reiterada interpretação da "autenticidade" da cultura brasileira, a crítica de Freyre e outros despreza o fato de que o samba "autêntico", que a maioria dos brasileiros passara a conhecer e praticar, foi um samba apropriado pela classe média e pelas elites brancas no período posterior à Segunda Guerra Mundial, quando foi descoberto por esses grupos como uma forma barata de lazer. Como mostraram Fry (1982), Brown (1974) e outros, o samba, assim como a capoeira e o candomblé, era considerado uma forma de recreação da classe baixa, reservada aos brancos muito pobres e, é claro, aos brasileiros de ascendência africana. Portanto, a apropriação das práticas relacionadas com o movimento

Black Soul pelos afro-brasileiros não foi menos “autêntica” do que a apropriação do samba pelas elites, que pode ser vividamente atestada pelas competições e espetáculos anuais do carnaval. Nesse sentido, o Black Soul pode ser visto como uma bricolagem contrária às construções existentes da identidade afro-brasileira e, portanto, da identidade nacional.

Além disso, muitos bailes do Black Soul eram realizados em escolas de samba, sobretudo em razão do alto custo do aluguel de salões de baile e da relutância de muitos proprietários brancos em permitir que grandes levas de brasileiros negros entrassem em seus prédios. Dentro das escolas, na maioria dos casos, os entusiastas do samba e do Black Soul misturavam sem conflito a dança e a música. Aliás, essa intersecção também levou, em alguns casos, a novas composições de um samba de caráter mais experimental.

Embora tivesse seus momentos políticos, o Black Soul nunca saiu dos limites do salão de baile. As figuras principais desse movimento no Rio de Janeiro eram consideradas americanistas (ver Capítulo 4) e depreciadas como materialistas crassos por várias facções do movimento negro. De acordo com seus críticos, essa imagem era confirmada pelo envolvimento de Filó e outros na produção de vários discos comerciais e na organização de shows que apresentavam artistas de soul negros norte-americanos.

Parte da dificuldade de superar a distância entre as práticas políticas e culturais foi a incorporação do Black Soul pela indústria de turismo e entretenimento do Rio de Janeiro, que logo se transformou num concorrente mais do que competente da meia dúzia de empresas produtoras negras que estavam obtendo pequenos lucros. Monsieur Lima, um carioca branco, proprietário de uma boate que patrocinava bailes soul na Zona Sul da cidade (Botafogo), contratando conjuntos musicais como o Black Power e o Soul Grand Prix, chegou a sugerir que os bailes não só eram comercialmente viáveis, como eram também uma forma de controle social: “Não fosse por esses bailes, que é que as massas de pessoas fariam nos sábados e domingos? Como iriam se divertir? Se não tivessem isso, garanto que haveria um grande aumento dos assaltos nos fins de semana por essas pessoas que não teriam o que fazer (...) o governo deveria incentivar isso [os bailes].”²⁸

Portanto, os jovens de 16 a 20 anos que se reuniam nos festivais soul de fim de semana eram vistos como criminosos, apesar do fato comprovado, como observaram Vianna²⁹ e outros, da ausência de drogas, álcool, brigas e outras formas de distúrbio social em suas festas. Isso afastou os participantes e ativistas negros da Zona Norte de eventos que, a partir de 1976, tornaram-se cada vez mais comerciais.

Em São Paulo, entretanto, diversos ativistas de meados dos anos setenta mencionaram em suas entrevistas que, ao contrário das festas de Funk e Charme da década de 1980, os eventos do Black Soul eram uma oportunidade fértil para

a panfletagem e a disseminação de informações a respeito de passeatas, debates e outros eventos pertinentes ao movimento negro. O Viaduto do Chá, uma das grandes vias públicas do centro de São Paulo, era o ponto de encontro dos “blacks” (isto é, os membros do movimento “Black”) e de negros que participavam diretamente de todo o espectro de posturas sociopolíticas de centro-esquerda na década de 1970. Embora os promotores e *disc-jóqueis* do Black Soul talvez simpatisassem com as atividades políticas clandestinas durante esse período, eles mesmos não eram agentes dessas atividades. Quanto a esse aspecto, podemos distinguir a *empatia* política da *prática* política, na medida em que a empatia pode ser caracterizada como um sentimento favorável a certas práticas, ao passo que a práxis se articula através da *assunção* de responsabilidades e do sentimento de participação política. Isso era bem diferente do uso dos jogos de futebol nos estádios públicos da África do Sul, ou dos funerais ou outros foros públicos em que os membros do Congresso Nacional Africano se reuniam para debater sua estratégia, durante numerosos ciclos de repressão na década de 1970. Apesar de suas repercussões simbólicas, as festas eram um fim em si. Daí a separação entre as práticas políticas e culturais do Black Soul e de outros grupos afro-brasileiros mais explicitamente políticos da época.

Essa visão encontra eco no trabalho de Rodrigues da Silva (1983), uma das poucas análises acadêmicas do fenômeno do Black Soul. Concentrando-se no surgimento do Black Soul em Campinas, no estado de São Paulo, depois de 1978, Rodrigues da Silva descreveu como seu aparecimento nessa cidade representou um processo de identificação étnica, além de uma produção material de lazer. Os empresários do Black Campinas eram descendentes das tradicionais famílias negras de classe média representadas nas escolas de samba e nos clubes sociais de paulistas negros em ascensão social. Embora suas atividades no movimento soul contrariassem, em alguns aspectos, os pressupostos tradicionais do esquecimento das origens étnicas e africanas por parte das elites negras, seus eventos deixavam transparecer a origem de classe média dos empresários. Havia uma aceitação implícita dos valores burgueses brancos, evidenciada na preocupação dos organizadores e dos frequentadores com o comportamento, a boa aparência (tida como sendo o contrário da dos negros, em geral mal arrumados) e o desejo de ocupar um espaço social que até então lhes fora negado na cultura superior.³⁰

Em contraste, Mr. Funk, Filó e muitas outras figuras do Black Soul-Black Rio vinham de um meio pobre e conseguiram adeptos na Zona Norte da cidade, predominantemente negra, antes de atraírem a atenção dos meios de comunicação de massa. Filó e Carlos Alberto Medeiros assinavam uma coluna num jornal, voltada para os eventos do Black Soul, sob o pseudônimo de J.B.

Em 1978, entretanto, os ataques e o descrédito da mídia, aliados à popularidade crescente da *disco music* tocada nas boates, exerceram um efeito marcante

no Black Soul. As festas, as colunas em jornais, os contratos para gravação de discos e os especiais de televisão foram minguando. O Funk e o Charme, fenômenos dos salões de baile da década de 1980 baseados na música negra norte-americana, faziam lembrar o Black Soul, mas sem os vislumbres de formas alternativas de identificação racial encontrados nas apresentações de slides, nos filmes e na literatura que circulavam nos recintos de seus antecessores e em tomo deles.³¹

Assim, como avaliar o Black Soul? Concordo com a afirmação de Rodrigues da Silva, de que o julgamento definitivo de seus méritos não é uma afirmação do tipo "ou isto ou aquilo", uma questão de determinar se o que predominava no movimento era a mercadologização do lazer ou a aglutinação étnica. Obviamente, as duas coisas se evidenciam na discussão acima, cada qual adquirindo destaque em momentos particulares. Talvez o barômetro mais importante do Black Soul, como tentativa crítica de uma semelhança forte no Brasil, seja a reação que ele provocou nas elites brancas. Elas reconheceram uma perigosa tendência subjacente nas imagens de protestos sociais de negros de outros lugares que vinham sendo projetadas no Brasil, bem como seu impacto nos brasileiros negros. É nisso que residem a importância e o caráter incompleto do movimento Black Soul: em sua valorização de formas de expressão pessoal e de identificação que, antes dele, eram reprimidas ou negadas pelos brancos e não brancos do Brasil. O fato de essas novas formas de expressão e identificação não se haverem materializado num movimento mais amplo reflete os limites impostos pelas elites brancas ao Black Soul, assim como suas próprias limitações. Raymond Williams (1977) caracterizou persuasivamente essa faceta das ênfases culturais alternativas e dos desafios inadvertidos que certos "modismos" mal estudados, como o Black Soul, muitas vezes representam para o status quo:

As ênfases políticas e culturais alternativas, assim como as muitas formas de oposição e luta, são importantes não apenas em si, mas como traços indicativos daquilo que, na prática, o processo hegemônico tem que se esforçar por controlar (...). Qualquer processo hegemônico tem que estar especialmente atento e apto a reagir às alternativas e às formas de oposição que questionam e ameaçam sua dominação. A realidade do processo cultural, portanto, sempre tem que incluir os esforços e as contribuições daqueles que, de um modo ou de outro, estão fora ou no limite dos termos da hegemonia específica.³²

O MOVIMENTO NEGRO: NOVAS ORGANIZAÇÕES, O MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO

O Black Soul não foi um fenômeno isolado. Outras organizações afro-brasileiras novas surgiram durante o período do Black Soul. Sua proliferação

assinalou a emergência de uma nova geração de intelectuais negros nas grandes capitais, como o Rio de Janeiro e São Paulo, mas também em Salvador, Brasília e Recife. No período pós-ditadura, a tarefa dos ativistas insurgentes de todo o país era tentar uma nova política. Os ativistas afro-brasileiros da nova era da democracia emergente não queriam regredir para as limitações anteriores do determinismo econômico da esquerda nem do clientelismo da direita.

No Rio de Janeiro, as duas organizações mais destacadas que surgiram na década de 1970 foram a Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SINBA) e o Instituto de Pesquisa das Culturas Negras (IPCN). Eles foram fundados em 1976 e 1975, respectivamente. Embora as duas organizações tenham emergido dos mesmos debates grupais da Universidade Cândido Mendes, em Ipanema, sua existência refletiu o aparecimento de divergências e cisões, dentro do movimento, com respeito às afinidades táticas e ideológicas. Como foi visto em detalhe no Capítulo 4, o SINBA era considerado o grupo mais africanista, enquanto o IPCN era retratado (um tanto depreciativamente, em alguns círculos do movimento) como mais americanista. Os aspectos positivos do que era percebido como americanismo eram a defesa do protesto social direto, em prol dos direitos civis, e o desenvolvimento de instituições negras que ficassem à altura das brancas. Os aspectos negativos – na mente de alguns de seus detratores – eram a preocupação com a mobilidade individual e a aceitação acrítica do capitalismo como força social dinâmica.

Em São Paulo, os indivíduos e grupos pareceram muito mais esclarecidos e ambiciosos, em suas tentativas de projetar o movimento negro no cenário nacional, do que os ativistas do Rio de Janeiro. Embora o Movimento Negro Unificado (MNU) tenha sido a manifestação mais patente dessa diferença, teve precursores importantes. O Grupo Evolução, formado em Campinas, em 1971, pela carioca Thereza Santos e pelo intelectual paulista Eduardo Oliveira de Oliveira, introduziu questões políticas e ideológicas em suas apresentações culturais – peças de teatro, leituras de poesia, bailes e festivais. Sua utilização da cultura, especialmente das manifestações artísticas, como recursos pedagógicos e políticos para educar os afro-brasileiros, teve grande influência nos futuros líderes do MNU, como Hamilton Cardoso, o já falecido Vanderlei José Maria e Rafael Pinto, que viam essas práticas como distinções poderosas entre o culturalismo que afligira o movimento negro até aquele momento e as práticas culturais ligadas à política partidária ou organizacional.

O Centro de Cultura e Arte Negra (CECAN), do qual Santos e Oliveira de Oliveira também participavam, atendeu a um objetivo semelhante para os militantes que ainda estavam indecisos quanto a sua filiação política, emergindo das sombras da repressão política. Outras organizações e eventos que tentaram promover uma síntese político-cultural foram o I Encontro de Entidades Negras de São

Paulo e a I Semana do Negro na Arte e na Cultura de São Paulo, em 1975; a Associação Casa de Arte e Cultura Afro-Brasileira (ACACAB), fundada em 1977; e o Festival Comunitário Negro Zumbi (FECONEZU), realizado pela primeira vez em Araraquara, São Paulo, em 1978, em comemoração à morte de Zumbi dos Palmares. Jornais como o *Jornegro*, a *Árvore de palavras* e os *Cadernos Negros* fizeram campanhas semelhantes.

O período de ditadura posterior a 1964 agravou a dificuldade do debate franco das questões raciais no Brasil e, como consequência disso, a confiança na cultura expressiva como veículo do discurso político. As organizações e atividades políticas que não se enquadravam no *continuum* Arena-MDB, os dois únicos partidos políticos durante os anos de ditadura militar, eram tratadas como entidades criminosas.

Maria Ercília do Nascimento (1989) destacou a predominância dos grupos culturalistas nesse período e as contradições que as posturas culturalistas criaram para o movimento negro. Ela sugeriu que "a questão cultural foi decisiva na definição dos caminhos do movimento negro em geral e do Movimento Negro Unificado em particular. Negro, negrura e negritude foram expressões que passaram a dominar a linguagem e a prática das correntes e organizações".³³

Isso é verdade, em grande medida. A maciça maioria dos grupos do Rio de Janeiro e São Paulo, para não falar do resto do Brasil, havia-se concentrado, em algum nível, num retomo originário às "raízes" africanas como base de *qualquer* prática política ou cultural. Nesse aspecto, a negritude funcionou como uma pedra angular da construção da definição do negro, da celebração da "alteridade" e da diferenciação do Ocidente. Suas manifestações simbólicas eram encontradas na ênfase no uso de trajes africanos, na mudança de nomes e na adoção de estilos afro de penteado durante o período do Black Soul. Suas manifestações políticas deram-se nas tentativas, de sucesso lento mas crescente, de ampliar o ensino da história africana e afro-brasileira no sistema de ensino brasileiro.

Entretanto, muitos procuraram ligar essa prática política de base cultural a demandas de benefícios mais igualitários para os brasileiros de origem africana em geral: melhor atendimento de saúde, educação e oportunidades de trabalho. Vários intelectuais ativistas reconheceram a necessidade de um passo transicional da cultura expressiva para a política cultural: o emprego das práticas culturais como meio de obter um avanço coletivo, e não como fim em si. Isso se evidenciou em diversos artigos de autocritica que surgiram em vários jornais e publicações da imprensa negra. Ainda em 1980, o SINBA publicou um artigo intitulado "Movimento Negro e Culturalismo", que exemplifica essa preocupação. Embora não houvesse referência a culpados específicos, a advertência sobre os perigos do culturalismo para o movimento negro ficou clara: "Quem acredita que a idolatria da cultura é uma prática cultural está enganando a si mesmo. (...) a reverência aos valores culturais

deixa de ser uma atitude conservadora quando a cultura se torna uma coisa dinâmica, e a prática cultural verdadeira é necessariamente criativa e transformadora. AS PESSOAS NÃO IDOLATRAM A CULTURA, ELAS A PRODUZEM."³⁴

Em seguida, o artigo discutiu de que modo as práticas culturais devem constituir um ponto de partida para uma trajetória rumo ao pensamento político e ideológico, e não um fim em si. É igualmente interessante notar como esse trecho reflete uma identificação com a relação entre o culturalismo e o conservadorismo. Embora a crítica do SINBA se dirigisse explicitamente às escolas de samba conservadoras de um modo geral, também poderia ter sido dirigida ao próprio SINBA.

É que, embora muitos dos novos grupos, inclusive o SINBA, houvessem rejeitado a antiga ordem, ainda não haviam criado novos veículos organizacionais que preenchessem a lacuna entre a vanguarda e as massas. O problema das entidades dessas duas cidades, ao que parece, era a impossibilidade de os eventos episódicos – e, em sua maioria, artísticos – manterem o interesse político e o apoio das comunidades negras. O IPCN, que se situava na Zona Sul, predominantemente branca, tinha mais recursos do que seu rival da Zona Norte, o SINBA, mas esses recursos eram mais investidos em atividades culturais do que em atividades políticas. Paulo Roberto, ex-presidente do IPCN, comentou:

O IPCN (...), segundo eu achava, era um eufemismo para a criação de uma entidade que procurasse trabalhar não apenas no nível cultural, mas que pudesse ser uma entidade de mobilização política negra. Mas, desde o começo, ele acabou não tendo uma atividade política, e sim fazendo um trabalho principalmente culturalista. Acho que um grupo de pessoas com poder econômico dentro da organização (...), a maioria das quais estava na diretoria (...), esse grupo, pelo simples fato de ter dinheiro, (...) impunha certos tributos de caráter que eram extremamente culturalistas. E o que eram esses tributos? (...) um showzinho aqui, (...) uma pecinha teatral ali; esse tipo de coisa foi muito negativo para a entidade. Nesse aspecto, as pessoas [o IPCN] tiveram uma perda política.³⁵

Roberto concluiu dizendo que as tendências culturalistas do IPCN ditaram o tom ideológico de outros grupos recém-formados no Rio de Janeiro.

A falta de uma estrutura partidária prejudicou o movimento negro durante essa fase. Apesar do breve sucesso da Frente Negra Brasileira como organização e partido político na década de 1930, a maioria dos protestos negros do país havia-se limitado a indivíduos relativamente isolados e a associações originárias da classe média baixa, o que tornou altamente descoordenadas, ou até contraditórias, as iniciativas da própria Frente no plano nacional. Os numerosos grupos da década de 1970 deram continuidade a essa

tendência. O que se fazia necessário era uma organização com a estrutura de um partido político, mas com formas de alcance semelhantes às de um movimento social.

Ironicamente, o catalisador do desenvolvimento dessa organização foi uma organização clandestina cuja base ideológica era a versão trotskista do marxismo: a Convergência Socialista. Ela foi um campo de treinamento para vários intelectuais importantes do Movimento Negro Unificado, os quais, mais tarde, frustrados com as estratégias da Convergência, desligaram-se dela. Mas não sem terem desenvolvido habilidades valiosas de redação e de política que, mais tarde, foram empregadas no movimento.

A Convergência foi a célula mais ideologicamente radical e militante dos grupos esquerdistas que restaram em São Paulo depois da institucionalização da ditadura. Muitos de seus membros ainda tinham um compromisso com a luta armada anos depois do golpe de 1964, quando já fazia muito tempo que o Estado militarista havia institucionalizado, se não legitimado, o seu poder. Havia na Convergência um grupo de trotskistas negros, liderados por Jorge Pinheiro, então jornalista em São Paulo. Segundo vários de seus antigos membros que foram entrevistados, os militantes negros foram inicialmente atraídos para a Convergência Socialista, nos anos imediatamente seguintes ao golpe, pela colaboração estratégica de Trotski com C. L. R. James. James era um intelectual e ativista negro de Trinidad, nos moldes da tradição marxista, cuja imaginação política criou diversos movimentos pan-africanistas, anticolonialistas e do Poder Negro na África, no Caribe e nos Estados Unidos, até vir a falecer, em 1989.³⁶

Trotski manteve discussões com James a respeito da ligação entre a luta pela igualdade racial nos Estados Unidos e as preocupações do partido comunista, voltadas para os trabalhadores, durante a época em que esteve exilado no México, na década de 1930. Essas discussões foram publicadas e disseminadas de outras maneiras, e acabaram chegando às mãos dos esquerdistas brasileiros exilados na França, na Grã-Bretanha e noutros países da Europa Ocidental no início dos anos setenta.

A conjugação que faziam entre raça e classe foi avidamente acolhida por militantes negros, que tinham sido historicamente alienados pelo positivismo materialista da esquerda brasileira branca. Flávio Carrança, Hamilton Cardoso, o falecido Vanderlei José Maria, Milton Barbosa, Rafael Pinto e outros ligaram-se à célula da Convergência em São Paulo. Mais tarde, emergiriam dela como figuras axiais na criação do Movimento Unificado Contra a Discriminação Racial, que depois se transformou no Movimento Negro Unificado.

O periódico da Convergência veio a ser *Versus*, publicado de 1977 a 1979. Em consonância com a orientação ideológica do núcleo, os membros do núcleo socialista negro criaram sua própria seção dentro do *Versus*, intitulada "Afro-

Latino América". Hamilton Cardoso, Jamu Minka e Neuza Pereira escreveram os primeiros artigos para essa seção, embora outros militantes negros, posteriormente, viessem a escrever artigos especializados e comentários.

A "Afro-Latino América" refletiu a diversidade existente no movimento negro emergente, apresentando textos sobre o socialismo africano, a violência policial, diálogos entre negros e índios brasileiros, a opressão em três camadas das mulheres negras, literatura e muitos outros assuntos. Embora existissem alguns periódicos que eram uma produção direta do movimento negro, como a *Árvore de Palavras* e o *Jornegro*,³⁷ nenhum deles tinha a sofisticação editorial e a amplitude do *Versus*, nem estava diretamente ligado a uma formação política de oposição, como acontecia com a seção "Afro-Latino América" e seus produtores. Isso não pretende sugerir que ele fosse um simples órgão da Convergência. Não era. Na verdade, as constantes divergências com respeito à direção editorial do *Versus*, decorrentes de conflitos em torno da direção da Convergência, resultaram na saída de muitos militantes negros de suas páginas, os quais abandonaram por completo a Convergência Socialista.

Embora muitos artigos de "Afro-Latino América" refletissem a juventude de seus autores (a maioria estava na casa dos vinte e poucos anos), representaram um processo de especulação acerca do grau em que a subordinação dos brasileiros negros era condicionada pela exploração racial, que tinha na subordinação material uma de suas principais formas. Apesar de a maioria dos artigos não minimizar a realidade social dos antagonismos de classe no Brasil, havia uma recusa explícita a incluir a raça na categoria da classe. Marx pode ter virado a dialética hegeliana de cabeça para baixo, mas os autores de "Afro-Latino América" viraram de lado a dialética do materialismo histórico do próprio Marx, a fim de construir, como outros tinham feito nos movimentos nacionalistas da África e do Caribe, uma análise paralela da raça e da classe na sociedade e na cultura nacionais. Conquanto fossem decididamente a favor da criação de um partido socialista com ênfase na política trabalhista, eles defendiam uma postura afro-brasileira contingente, dentro do partido, em relação ao tratamento partidário das questões da discriminação, da violência policial e da segmentação do mercado de trabalho. Eis um exemplo disso, extraído de um artigo da seção "Afro-Latino América" em defesa da eventual criação de um partido trabalhista, e não social-democrata:

Os negros, com todos os seus problemas, só terão uma solução se, em vez de aceitarem essa alternativa e serem rebocados por esse partido, criarem núcleos que se pautem na cultura, na discussão política e no armamento ideológico. Criarem uma ideologia negra e teorias relacionadas com seus problemas. Se esses núcleos não formarem uma unidade, uma frente de pensamento que formule para a situação do

Brasil uma solução que seja separada das da UDN, do PDS, do MDB e da Arena, isso significará que os negros ainda não terão assumido uma postura de independência ideológica, capaz de reestudar seus problemas dentro da sociedade brasileira.³⁸

Isso contém, com efeito, o embrião ideológico e a postura de “terceira via” do Movimento Negro Unificado, que se efetivaram não apenas na fundação e nas atividades subseqüentes do MNU, mas também na criação de núcleos africanos no Partido dos Trabalhadores (PT) e no Partido Democrático Trabalhista (PDT) na década de 1980. Logo depois, vários outros partidos políticos, como o PCB, seguiriam o mesmo caminho.

A confluência das questões raciais e de classe numa formação política de ativistas de esquerda, nascida de um grupo subalterno, não é exclusiva do Brasil. A retórica do socialismo pan-africano no Caribe ou na África e os projetos malogrados de igualitarismo racial na Guiana ou no Suriname são exemplos disso. O que há de incomum no caso brasileiro é que os ativistas ligados ao MNU pareciam oscilar permanentemente entre as esferas da política partidária e do movimento negro, em vez de optar pela primeira em detrimento do segundo, ou vice-versa. Isso foi auxiliado, em grande parte, pela dedicação comum do movimento trabalhista e do movimento negro a seus respectivos interesses – amiúde comuns –, o que não havia ocorrido antes da década de 1970.

As posições cada vez mais insustentáveis da Convergência Socialista, como sua adesão romântica à idéia trotskista da revolução permanente, e a compartimentalização da equipe da “Afro-Latino América” dentro do jornal provocaram desencanto nos componentes da seção.³⁹ Autores como Vanderlei José Maria e Hamilton Cardoso deixaram o *Versus* e a Convergência depois da última edição do jornal, em 1979. Não obstante, o *Versus* foi um lugar de gestação de intelectuais negros. Os membros da equipe de “Afro-Latino América” tornaram-se figuras importantes na formação de uma das poucas tentativas explicitamente políticas e não culturalistas de constituir um movimento negro no Brasil.

Retomando um ponto anterior, portanto, as posturas táticas e ideológicas assumidas pela seção “Afro-Latino América” foram precursoras do MNU. Essas posturas foram decisivas para o MNU e para o movimento em geral, como também o foram as correntes ambíguas do culturalismo. Pela primeira vez no Brasil, a defesa de uma posição quanto à raça e à classe não foi marginalizada pela intelectualidade afro-brasileira e, na verdade, passou a suplantiar os modelos conformista e assimilacionista como postura dominante do movimento negro. O que ficou faltando, no fim da década de 1970, foram eventos que impulsionassem essas posturas intelectuais e políticas para formas de práxis.

O acontecimento que inflamou os ativistas negros de São Paulo e depois de outras áreas do Brasil, inclusive o Rio de Janeiro, foi a tortura e assassinato de

Robson Luz, um motorista de táxi negro, nas mãos da polícia de São Paulo, em abril de 1978. Esse não foi o primeiro nem o último ato de violência racial perpetrado pelo Estado contra os negros, mas foi visto pelos ativistas como um ato que justificava uma resposta. Os militantes de São Paulo e do Rio de Janeiro decidiram que um ato público seria a primeira tentativa real de recuperar o espaço público perdido durante a ditadura, além de um teste ao pretenso compromisso do Estado com a democracia e a harmonia racial. Em junho, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR) foi criado por militantes do Rio de Janeiro e de São Paulo, ocasião em que ficou decidido que seu primeiro ato público seria uma manifestação em frente ao Teatro Municipal, no centro de São Paulo.⁴⁰

Em 7 de julho de 1978, uma carta aberta à população brasileira foi lida para aproximadamente duas mil pessoas nos degraus do Teatro Municipal de São Paulo:

Hoje estamos na rua, numa campanha de denúncia! Uma campanha contra a discriminação racial, contra a repressão policial, o subemprego e a marginalização. Estamos na rua para denunciar a qualidade extremamente precária da vida da Comunidade Negra. (...) O Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial foi criado como um instrumento de luta da Comunidade Negra. Esse movimento deverá ter como princípio básico o trabalho de denúncia permanente de todos os atos de discriminação racial, a organização constante da Comunidade para enfrentar qualquer tipo de racismo (...). Por essa razão, propomos a criação de CENTROS DE LUTA DO MOVIMENTO NEGRO UNIFICADO CONTRA A DISCRIMINAÇÃO RACIAL nos bairros, nas cidades, nas prisões, nos terreiros de candomblé, em nossos terreiros de umbanda, no trabalho, nas escolas de samba, nas igrejas, em todos os lugares onde as pessoas negras vivem: CENTROS DE LUTA que promovam o debate, a informação, a conscientização e a organização da comunidade negra (...). Convidamos os setores democráticos da sociedade que nos apóiam a criarem as condições necessárias para uma verdadeira democracia racial.⁴¹

Pouco tempo depois, formaram-se CTs (Centros de Luta) em Salvador, Porto Alegre e Vitória. O princípio ambicioso mas motivador do MNU era ser uma entidade que abrangesse todas as organizações militantes negras do país. O MNU, como a maioria das outras organizações políticas afro-brasileiras da época, era organizacionalmente contrário aos conservadores políticos, negros ou não, que se faziam menos visíveis e ufanistas depois dos fracassos do milagre econômico e da política quase totalitária de meados da década de 1970. As posturas estratégicas dos liberais e conservadores, de um lado, e do MNU, de outro, eram mutuamente excludentes.⁴²

Uma das primeiras investidas do MNU no debate nacional disse respeito à questão da anistia dos prisioneiros políticos, em novembro de 1978, em São Paulo. O MNU queria ampliar a categoria de “prisioneiros políticos” para que ela incluísse os negros presos por crimes contra a propriedade (furtos, roubos etc.), sob a alegação de que, embora parecessem atos individuais, esses “crimes” eram, não obstante, respostas políticas a uma elite que recusava o emprego, a moradia e a educação à maioria de seus cidadãos. O MNU foi mais longe na condenação da anistia condicional, afirmando que os negros, que já exibiam uma tendência maior do que os brancos a ser presos, eram desproporcionalmente mais submetidos a espancamentos e torturas, o que, a rigor, tornava sua situação análoga à dos presos políticos brancos.

Em sua crítica ao projeto de anistia limitada instituído pelo governo brasileiro, o MNU declarou: “A mão que assassina os negros, indiscriminadamente, é a mesma que prende estudantes e trabalhadores, com o mesmo resultado: manter a população oprimida (...) e desorganizada, e, no final das contas, manter os privilégios da minoria que está sentada no poder.”⁴³

Em dezembro de 1979 realizou-se o I Congresso Nacional do MNU no Rio de Janeiro. Foram aprovadas resoluções a respeito da organização nacional, de sua estrutura e do apoio a ser dado a vários candidatos na política eleitoral. Tal como os líderes eclesiásticos e trabalhistas que tinham sido vozes dissidentes durante os anos setenta, o MNU também reivindicou, como parte de seu programa de ação de 16 itens, uma reforma agrária mais radical, a proteção dos acampamentos dos sem-terra, o direito de sindicalização dos trabalhadores e uma reforma do ensino.

Com respeito à plataforma específica relativa aos afro-brasileiros, alguns de seus objetivos incluíam referências e propostas sobre a discriminação contra a mulher negra, os homossexuais e as prostitutas. Ao lado de organizações feministas e outras, o MNU coordenou, em 13 de junho de 1979, sua segunda manifestação pública no Teatro Municipal, seguida de uma passeata de protesto contra a perseguição da polícia às prostitutas, aos homossexuais, aos negros e aos pobres em geral.

Essas atividades, iniciadas pelo MNU e pelos grupos negros que o apoiavam, inquietaram parte das elites brancas. Gilberto Freyre, numa referência oblíqua ao MNU, transmitiu sua resposta a uma entrevista da United Press sobre o racismo brasileiro num artigo na *Folha de S. Paulo*, em 1979: “Tive notícia de um movimento que se diz anti-racista em São Paulo. Creio que isso é uma imitação considerável – voluntária ou organizada – das reivindicações do chamado ‘negro americano’ dos Estados Unidos. Ora, não existe no Brasil um ‘negro brasileiro’, separado da comunidade brasileira nacional. Existem, sim, brasileiros de origem africana negra, alguns dos quais sofrem uma discriminação não de caráter racial, mas de classe.”⁴⁴

Outro exemplo da inquietação das elites diante da onda de ativismo negro, desta vez em escala internacional, foram os seguintes comentários de Antonio Neder, presidente do Supremo Tribunal Federal, em 1979. O que é digno de nota nos comentários abaixo é que eles foram feitos num discurso em homenagem ao Dia Internacional Contra a Discriminação Racial, 21 de março. Na presença dos embaixadores de diversos países africanos, Neder afirmou que o racismo “deve ser eliminado, ou antes, a estupidez do racismo, para que seus netos [leia-se, os dos brancos] não venham a ser vitimados, amanhã, pela vingança de um Hitler negro, defensor das raças definidas como inferiores pela doutrina equivocada (...) de Gobineau”.⁴⁵

Na falta de documentação sobre o comportamento do Estado a respeito da vigilância dos grupos militantes negros e das suposições sobre seus atos, respostas como as reproduzidas acima fornecem apenas vislumbres dos sistemas de crença mais amplos que moviam a defesa da democracia racial. Não obstante, as atividades do MNU foram consideradas um exemplo de racismo às avessas, no qual os militantes negros perpetravam atos desnecessários de racismo, ao afirmarem a existência do racismo no Brasil. Freyre negava categoricamente a existência de preconceito racial no Brasil, para começo de conversa. Logo, segundo ele, as afirmações feitas pelos “brasileiros de origem africana” eram falsas.

A “inovação [de Neder] sobre a democracia racial”, como a caracterizou um editorial do SINBA, é surpreendente, se considerarmos que ele fora convidado a fazer um discurso comemorativo no Itamarati a respeito da discriminação racial e das lutas contra ela.⁴⁶ O que une Freyre e Neder é a pressuposição de que as afirmações de práticas racistas, ou mesmo a vingança contra elas, são equivalentes a afirmações de superioridade racial e, por conseguinte, constituem, elas mesmas, uma forma de racismo. Esses são apenas mais dois exemplos de nossa afirmação teórica anterior sobre a capacidade hegemônica que tem a democracia racial, nos atos das elites brancas, de reduzir a maioria dos debates sobre as manifestações e as conseqüências substantivas da discriminação racial no Brasil a discordâncias quanto à existência ou inexistência do preconceito racial. Aliás, embora o Estado não apresentasse nenhuma queixa contra o MNU, várias autoridades do governo sugeriram, depois que a organização realizou sua segunda assembleia nacional, em 1979, que ela estava violando a Lei Afonso Arinos!

A visão do MNU sobre o apoio a ser dado a partidos políticos era de uma postura independente. Embora muitos de seus membros fizessem parte do PT por ocasião da fundação do partido, em 1980, o MNU funcionava separadamente desse e de outros partidos. Ajudava apenas os partidos e candidatos cuja postura a respeito da raça e de outras questões era compatível com a sua. Seu apoio a alguns candidatos, entretanto, parece ter tido pouca influência no resultado das eleições, dada a presença geralmente fraca dos negros na política eleitoral. Com

exceção da eleição de Luiza Erundina para a prefeitura de São Paulo, em 1988, poucos candidatos apoiados pelo MNU foram eleitos para cargos públicos.

Depois do ardor inicial do fim dos anos setenta e início dos oitenta, o MNU parece haver perdido um pouco de seu ímpeto. No fim da década de 1980, entretanto, uma nova geração de ativistas do MNU emergiu em várias partes do país. Ambiciosos, antes de mais nada, os centros de luta variavam muito em suas atividades e em sua influência nas comunidades de todo o país (Gonzalez e Hasenbalg, 1985). Contudo, embora milite em áreas em que o movimento negro em geral é visivelmente atuante, o MNU tornou-se apenas mais uma organização entre muitas, e não a entidade abrangente que pretendia ser. Havia grupos em demasia, às vezes com plataformas rivais, para que uma única organização pudesse funcionar à maneira de um guarda-chuva. Essa problemática assemelha-se à análise de Campello de Souza, em 1989, sobre o Partido do Movimento Democrático Brasileiro (PMDB) durante a abertura, quando múltiplas tendências ideológicas já não podiam ser contidas num só partido e a base de apoio partidário começou a diminuir, com a proliferação de partidos e organizações políticas. Resta saber se o MNU, como o PMDB, perderá sua importância dentro do movimento, em consequência da mobilização política, ou se irá reestruturar-se em busca de novas estratégias na década de 1990.

Os recursos materiais escassos foram um grande obstáculo à implementação de projetos e à criação de uma política que atingisse as favelas predominantemente negras e mulatas do Rio de Janeiro e São Paulo. Vários membros importantes da liderança do MNU também se envolveram em disputas trabalhistas e em greves, o que esvaziou ainda mais as finanças, já insignificantes, do movimento. Milton Barbosa, um membro do sindicato dos trabalhadores das empresas de transporte e também militante trabalhista, envolveu-se em longas greves durante a década de 1980. Nem o MNU nem muitas das outras organizações são financeiramente autônomos, dependendo de doações e contribuições pessoais e comunitárias para sobreviver.

Esse déficit material aponta para uma grande diferença estrutural entre os ativistas "de classe média" do movimento e seus equivalentes brasileiros brancos, expondo a precária situação socioeconômica dos membros do grupo negro de classe média engajados na atividade política. Muitos pertencem à primeira geração a escapar do analfabetismo e da pobreza. Uma greve geral, uma doença grave ou outras formas potenciais de privação material podiam colocar vários ativistas das décadas de 1970 e 1980 mais perto da situação material de seus pais do que da dos profissionais liberais paulistas ou cariocas – e muitas vezes o fizeram. Sob esse aspecto, a posição ambígua dessas pessoas nas relações de produção faz lembrar mais a "burguesia negra" de E. Franklin Frazier do que a classe institucionalmente alicerçada, emergente e poderosa sobre a qual escreveram

inúmeros sociólogos alemães, chamando-a de força motriz da Revolução Industrial. Também nesse aspecto, o impacto socioeconômico da raça altera fundamentalmente o eixo puro da análise das classes.

A abordagem da "mobilização de recursos", desenvolvida por Aldon Morris (1984) com respeito à base cultural-estrutural do movimento norte-americano pelos direitos civis, é relevante para uma análise dos recursos limitados de que dispõe o movimento negro no Brasil. Morris postula que a ação coletiva nasce das estruturas e processos políticos preexistentes, sugerindo ainda que a capacidade que têm um grupo dominado de organizar, mobilizar e gerir recursos valiosos determina o alcance de seu protesto social.⁴⁷ O fato de muitas organizações afro-brasileiras dependerem de fontes não comunitárias de recursos, particularmente provenientes de instituições de ajuda no exterior, aliado a uma infra-estrutura mínima em suas comunidades para levantar fundos independentemente, mantendo registros das despesas e dos lucros relacionados com eventos culturais destinados a gerar renda, tem prejudicado o desenvolvimento e a mobilização de recursos materiais para fins culturais e políticos.⁴⁸

RAÇA, SEXO E MOBILIZAÇÃO DE BASE RELIGIOSA

A ativista Sueli Carneiro, de São Paulo, descreveu o movimento das mulheres negras como "uma intersecção entre o movimento negro e o movimento das mulheres", o que constitui uma definição precisa das complexidades teóricas e práticas do papel da mulher afro-brasileira no movimento negro, bem como de sua posição autônoma em relação às feministas brancas. Embora haja uma rica bibliografia sobre os movimentos feministas no Brasil e na América Latina em geral, raros são os trabalhos acadêmicos sobre as mulheres afro-brasileiras.⁴⁹ Tal como o tema da raça no Brasil, a escassez de uma bibliografia acadêmica sobre os movimentos das mulheres afro-brasileiras só será remediada pela produção de trabalhos acadêmicos por ativistas feministas afro-brasileiras e por mulheres afro-brasileiras que sejam sensíveis às questões pertinentes.

A posição da mulher afro-brasileira na sociedade brasileira, tal como a situação das mulheres de origem africana noutros lugares, é basicamente pautada na relação tridimensional entre raça, classe e sexo. Como foi destacado no Capítulo 2, as mulheres afro-brasileiras tiveram as oportunidades e as limitações do mercado determinadas por seu sexo. Os trabalhos de Peggy Lovell, Charles Wood e George Reid Andrews assinalaram que as mulheres afro-brasileiras tiveram maiores oportunidades de emprego do que os homens afro-brasileiros em áreas menos especializadas, porém tiveram menos oportunidade nas profissões altamente especializadas. Essa situação não difere das relações e disparidades entre as mulheres e homens afro-americanos dos Estados Unidos no tocante aos mercados de trabalho.

Em termos políticos, as mulheres e os homens afro-brasileiros também têm distinções semelhantes no que tange à opressão racial e de classe. Embora vários grupos, como o MNU, tenham desenvolvido perspectivas e programas de ação feministas no fim da década de 1970, houve também no movimento uma reprodução de atividades patriarcais que fomentou a discórdia entre os ativistas masculinos e femininos. Uma frase bastante batida, "o pessoal é político", caracteriza adequadamente as frustrações vividas pelas mulheres dentro do movimento em meados dos anos setenta. Muitos ativistas afro-brasileiros do sexo masculino pregavam a igualdade entre os sexos como parte de sua retórica política, mas esperavam que as afro-brasileiras executassem as tarefas da dona de casa convencional, enquanto eles participavam plenamente do movimento e, às vezes, de relacionamentos com outras mulheres.

Para as afro-brasileiras engajadas no movimento, essa disjunção serviu para sublinhar a necessidade de estratégias políticas e posturas teóricas que independessem da versão masculinista do movimento. O masculinismo observado no interior do movimento não apenas levou a tensões entre homens e mulheres afro-brasileiros, mas também a uma hierarquia e a uma priorização de questões que seguiam moldes igualmente sexuais.

Por outro lado, a esquerda brasileira branca freqüentemente reproduzia o elitismo de sua socialização profissional e de sua experiência pessoal, desprezando as manifestações de desigualdade racial e sexual em suas próprias casas. Um incidente caracteriza bem esse paradoxo. Em 1980, vinham ocorrendo em São Paulo discussões sobre a formação de um novo partido dos trabalhadores (o PT) realizadas nas casas de muitos intelectuais esquerdistas de peso. Havia ativistas negros participando dessas discussões e articulando a necessidade de o PT reconhecer a importância da raça na estruturação das desigualdades sociais. Rafael Pinto e Francisco Marcos Dias, afro-brasileiros então atuantes no MNU, compareceram a uma reunião na casa de Eduardo Suplicy, um intelectual respeitado e um dos fundadores do PT. Antes do início da reunião, os dois disseram que duas empregadas negras apareceram e foram instruídas a tirar várias crianças da sala porque "os adultos estavam conversando". Pinto e Marcos declararam haver então sugerido a Suplicy que as mulheres fossem incluídas na reunião. "Sugeri ao Suplicy", lembrou Marcos, "que aquelas duas mulheres ficassem presentes numa discussão sobre a formação de um partido dos trabalhadores, porque, afinal, elas eram as verdadeiras trabalhadoras na sala."⁵⁰ Suplicy concordou sem dizer palavra, mas enraivecido, e, segundo Marcos e Pinto, recusou-se a falar com eles dois durante todo o resto da reunião e por anos a fio, depois desse incidente.

As afro-brasileiras depararam com dificuldades semelhantes junto às feministas brancas. Tal como nas tênues alianças formadas entre feministas negras e brancas na Grã-Bretanha e nos Estados Unidos, nas décadas de 1970

1980, as ativistas afro-brasileiras constataram, muitas vezes, que suas camaradas brancas desprezavam o fato de que também elas oprimiam as mulheres afro-brasileiras. As negras, como assinalaram diversas afro-brasileiras entrevistadas, têm sido as pessoas que cuidam das famílias brancas. Essa vantagem estrutural na relação entre negras e brancas permitiu que estas últimas adquirissem instrução e buscassem oportunidades de carreira, o que de outro modo não teriam conseguido fazer, no contexto de uma relação heterossexual convencional, em que se espera que as mulheres cuidem da casa e da família. Isso foi salientado em diversas ocasiões, durante as reuniões da década de 1980 em que feministas brancas e negras se confrontaram e examinaram suas respectivas questões.⁵¹

Apesar dessas dificuldades, o movimento das afro-brasileiras adotou com sucesso vários cursos de ação destinados a aliviar a situação das mulheres afro-brasileiras, que em sua maioria são pobres e têm pouco preparo ou instrução. Na verdade, um dos claros avanços de seu movimento foi a capacidade de algumas organizações de abordar questões que afetam de maneira desproporcional – ainda que não exclusiva – as afro-brasileiras, tais como a educação dos filhos, o aborto e os direitos de procriação. O Agbara Dudu, bloco feminista africano fundado no Rio de Janeiro em 1982, fez algumas incursões na comunidade pobre da Baixada Fluminense, atraindo negras da Baixada através de seu engajamento em atividades cotidianas, desde a educação nutricional até a proteção das famílias contra a violência policial, e orientando-as sobre seus direitos constitucionais.

O GELEDES, instituto de mulheres negras fundado em 1990 por ativistas de São Paulo, é uma das poucas organizações desse tipo a confrontar agressivamente a discriminação racial no âmbito do sistema jurídico brasileiro. Como outras organizações femininas atuantes, o GELEDES tem a vantagem da especificidade de suas questões. Enfatizando os direitos de procriação, a discriminação no mercado de trabalho e outras preocupações diretamente relacionadas com a saúde da mulher afro-brasileira, ele tem o potencial de atingir metas de curto prazo para melhorar as condições de vida de algumas mulheres, ao mesmo tempo em que, a longo prazo, chama a atenção para os problemas específicos enfrentados pelas afro-brasileiras na sociedade civil.

Similarmente, grupos religiosos como os Agentes de Pastoral Negros e a Comissão de Padres, Seminaristas e Religiosos Negros do Estado do Rio de Janeiro, fundados em 1987, confrontaram o racismo na Igreja Católica brasileira e em sua hierarquia. Seus membros têm trabalhado em comunidades como as da Baixada Fluminense, no Rio de Janeiro, e das favelas de São Paulo. No âmbito de suas atividades inclui-se o protesto público contra o assassinato de crianças (muitas delas, negras) por esquadrões da morte, em lugares como São João de Meriti e Duque de Caxias, no Rio de Janeiro; a disseminação de material educativo sobre a teologia da libertação e a história dos negros no Brasil; e um diálogo crescente

com os líderes das religiões afro-brasileiras. Ao que parece, os grupos voltados para questões específicas, quando já integrados em comunidades predominantemente negras, têm tido mais sucesso como catalisadores sociais do que os grupos associativos primordialmente definidos por sua filiação ao movimento. O movimento das mulheres negras e o dos teólogos negros da libertação são apenas dois exemplos disso. Os grupos já inseridos em alguma comunidade têm maior base organizacional e maior conhecimento dessas comunidades, por experiência própria, do que as organizações "negras" ativistas e de pesquisa formadas fora da comunidade. Isso parece coadunar-se com a sugestão de Rex, de que a questão fundamental de um movimento de base étnica pode *não* ser a etnia, mas a classe, o poder ou algum outro indicador de desigualdade que se transforme num princípio organizador.⁵²

O movimento negro, em contraste, distinguindo-se das organizações religiosas ou das que se baseiam no sexo e na raça, tem exibido um pendor para longos debates acadêmicos sobre a ideologia e a política "adequada", em lugar de discussões organizacionais sobre a estratégia geral na sociedade civil. Gonzalez e Hasenbalg (1985) observaram como as discussões se centraram nos defeitos do quilombismo, a explicação pretensamente científica de Abdias do Nascimento sobre as práticas comunitárias das sociedades de escravos nos quilombos, bem como em outras questões de ideologia, e não de prática. Essa tendência também foi prejudicial para sua possibilidade de se aproximar de pessoas para quem a água encanada, a moradia e a comida são questões mais prementes do que os méritos epistemológicos do quilombismo. Isso não equivale a sugerir que essas questões devam continuar abafadas, mas que devem ser colocadas em sua perspectiva adequada.

Considerada a maior instabilidade das categorias raciais no Brasil do que noutras sociedades, a utilização da identificação religiosa e sexual como veículo de conscientização racial talvez tenha mais vantagens a curto prazo na mobilização afro-brasileira, também por outras razões. Uma vez que *ser* "negro" é um fenômeno relativamente novo, identificar-se como mulher, pobre ou cristão talvez seja uma referência pessoal mais fácil e menos conflitiva para o indivíduo do que referir-se a si mesmo como negro. Há provas de debates internos entre pretos e pardos, dentro do próprio movimento, quanto ao que constitui o negro, muitas vezes com conseqüências de exclusão. Em 1988, na Primeira Conferência Nacional de Mulheres Negras no Rio de Janeiro, houve uma tentativa de golpe visando retirar da comissão organizadora nacional a representante do Rio de Janeiro, que era considerada clara demais para representar as mulheres negras.⁵³ Num debate entre candidatos negros a cargos públicos municipais no Rio de Janeiro, em 1988, o comentário de uma pessoa foi desconsiderado por um candidato negro do PT à Assembléia Legislativa,

porque esse participante era mulato e, portanto, não podia apresentar uma análise relevante.⁵⁴

Esses conflitos aparentemente mesquinhos, mas significativos, enraízam-se na complexidade da identificação racial no Brasil, mas também são persistentes noutras sociedades multirraciais. As diferenças fenotípicas entre negros de tez mais clara e mais escura produzem tensões sociais tanto dentro das comunidades negras quanto entre estas e a sociedade branca. No entanto, embora sejam *fatores* ou *variáveis* na identificação e na política raciais, não constituem *barreiras* automáticas à participação política de negros com qualquer coloração da pele (embora se deva admitir que isso aconteceu, em certa época).

A RAÇA, O ESTADO E O MOVIMENTO NEGRO

Na década de 1980, uma nova geração de ativistas pleiteou cargos e espaços organizacionais nos governos em nível municipal. As reivindicações de conselhos e assessorias de Estado especificamente destinados à comunidade negra, feitas por ativistas de São Paulo, levaram o governador Franco Montoro à criação, em 1984, do Conselho de Participação e Desenvolvimento da Comunidade Negra. Os objetivos expressos desse conselho eram: desenvolver estudos relativos à situação da comunidade negra, propor maneiras de a comunidade defender seus direitos civis, e eliminar as práticas discriminatórias que afetam cotidianamente a vida socioeconômica, política e cultural dos negros.⁵⁵

O conselho, dominado por membros do PMDB (o partido de Montoro), recebeu verbas do estado de São Paulo desde a sua criação. As mudanças nas prioridades governamentais de concessão de verbas, geralmente precipitadas por alterações nas administrações de governo, prejudicaram os esforços do conselho de realizar pesquisas e lutar ativamente por outros de seus objetivos expressos.

As rusgas pessoais dentro do conselho também foram prejudiciais à mediação ativa entre os interesses do governo e os dos negros de São Paulo. O adúlterio, as ambições pessoais e outros episódios pueris mas nocivos, envolvendo membros da instituição, deram uma aura de telenovela a suas atividades. A partir de 1989, muitos ativistas e co-fundadores expressaram seu desencanto com o caráter cada vez mais personalista do conselho e se afastaram da organização.

Em 1988, um conselho municipal da comunidade negra foi formado por ativistas negros do PT em São Paulo, com a intenção de levantar a bandeira das necessidades dos negros de maneira coerente com as práticas anteriores do MNU. Em 1989, o conselho foi dissolvido, após a vitória de Luiza Erundina, na suposição de que, durante sua gestão administrativa, seriam criados conselhos populares comandados por vários segmentos da sociedade (mulheres, negros etc.), e não pelo governo. Tais conselhos, entretanto, ainda não se haviam materializado em

1990. Além disso, é pequena a probabilidade de que sejam criados durante o mandato de Erundina na prefeitura, dados os recursos limitados de que dispõe o governo do estado.

As eleições estaduais de 1982 no Rio de Janeiro levaram o líder do PDT, Leonel Brizola, à chefia do governo. Uma vez empossado, Brizola cumpriu uma promessa feita anteriormente a ativistas negros de seu partido, nomeando negros para cargos importantes em seu gabinete. Carlos Alberto Oliveira, Caó foi nomeado secretário do Trabalho, Edileida Salgado Nascimento tornou-se secretária de Promoção Social e Carlos Magno Nazareth foi nomeado chefe da Polícia Militar do Rio de Janeiro. Embora suas nomeações tenham chocado alguns setores do *establishment* político, as graves crises financeiras nos planos federal e estadual, entre 1982 e 1986, foram um grande empecilho para as perspectivas de uma política estadual transformadora em termos específicos da raça ou da classe.

A problemática que une a política eleitoral do Rio de Janeiro e de São Paulo, em sua maneira de afetar a vida dos brasileiros negros e suas práticas políticas, é a natureza efêmera das conquistas obtidas através de administrações políticas específicas. Como se evidenciou na dissolução do conselho municipal da comunidade negra de São Paulo, depois que Erundina assumiu a prefeitura, as incursões feitas por ativistas negros no aparelho de governo municipal ou estadual durante uma gestão administrativa podem ser imediatamente desarticuladas na seguinte.⁵⁶ Assim, parece que o movimento social – ao lograr exercer uma pressão suficiente sobre os governos, políticos e tecnocratas – teria condições de produzir efeitos políticos de mais longa duração. Vários ativistas e grupos expressaram desconfiança em relação à política eleitoral e desagrado com os indivíduos e grupos que defendem a necessidade de a comunidade negra “ocupar espaço” no governo. Os perigos da cooptação, do corporativismo e do velho “jeitinho” brasileiro na política são comumente citados como razões para se evitarem as armadilhas da política eleitoral e dos políticos elegíveis.

Isso nos leva à lacuna fundamental do movimento negro, à falta de instituições nacionais significativas que tenham por objetivo primordial e explícito a politização das desigualdades raciais. Sem uma instituição ou um complexo de organizações de base institucional para transformar a subordinação afro-brasileira num foco do interesse político nacional, as respostas das elites brancas na sociedade civil e política ficam fragmentadas, idiossincráticas e pautadas no nível estadual (em vez do federal).

A incorporação de ativistas negros em cargos de autoridade estatal não é automaticamente um mau augúrio. Os conselhos especiais e as organizações intermediárias criados no Rio de Janeiro e em São Paulo durante meados dos anos oitenta foram descendentes diretos das formações sociais surgidas na década de 1970, as quais clamavam por uma sensibilidade maior, no nível estatal, para com

os afro-brasileiros. Nesse aspecto, as atividades estatais e societárias se entrelaçam e não são, *a priori*, incursões separadas ou contraditórias nas práticas racialmente discriminatórias que ocorrem na sociedade civil ou dentro do próprio Estado. É verdade que as abordagens voltadas para o alívio das práticas de discriminação racial refletiram a orientação ideológica e estratégica, digamos, dos negros do MNU, em oposição à dos negros racialmente conscientes que são membros do PMDB. No caso dos primeiros, há uma aversão generalizada aos “guetos” no interior das estruturas burocráticas dos governos municipal, estadual ou federal, ao passo que os negros do PMDB, em consonância com a política mais estatista de seu partido, têm-se mostrado mais ávidos de ocupar espaços nos conselhos municipais e estaduais de São Paulo.

Um aspecto positivo desse incrementalismo é sua possibilidade de funcionar como um *alter ego* na esfera pública, forçando os agentes estatais a trabalharem em benefício de uma certa comunidade em geral, mesmo funcionando em prejuízo de um grupo ativista específico. Esse é um aspecto também salientado na avaliação positiva de Andrews (1991) sobre os avanços afro-brasileiros no aparelho de Estado na década de 1980. As reivindicações ou concessões dos agentes de um aparelho de Estado ou da sociedade civil raramente funcionam como um cálculo de soma igual a zero. Em outras palavras, a maioria das decisões – sobre fazer ou não reivindicações e sobre ceder a algumas demandas e não a outras – não é tomada isoladamente, mas após uma relativa consideração das opções disponíveis. Essas opções, no nível do Estado, são a de ignorar as reivindicações, com o risco de aumentar a inquietação social e produzir demandas mais radicais dos agentes, ou a de levá-las em consideração, a fim de promover maior estabilidade civil e neutralizar os conflitos. Em geral, há em cada uma dessas alternativas um conjunto identificável de agentes cujas reivindicações e atividades são consideradas mais ou menos desejáveis do que outras.

Essas reivindicações e atividades gerais são uma parte tão integrante dos cálculos políticos do Estado e dos agentes civis, em situações específicas, quanto o são os fatores imediatos atribuíveis às próprias situações. Embora esta seja uma afirmação do senso comum, ela é feita aqui para enfatizar o contexto e a composição das relações entre os políticos/ativistas negros brasileiros e os vários governos da sociedade brasileira, e para sugerir que os dilemas criados pela atividade governamental/eleitoral para todos os ativistas negros conscientes da raça fazem parte da relação paradoxal mais ampla entre o Estado e a sociedade civil. Esta reflete os problemas inerentes à tentativa de ser duas coisas ao mesmo tempo: uma figura ativista, representante de um eleitorado específico na sociedade civil, e alguém que acaba sendo constituído no aparelho de Estado como um agente mediador entre esse eleitorado e os interesses estatais.

Quando um ativista assume essa responsabilidade, sua movimentação política é restringida pelas limitações e pelas tensões dinâmicas da relação entre o Estado e os eleitores. Assim, esses mediadores não são meros representantes estatais ou ativistas civis em si, mas o resultado dialético da relação que dá origem à sua posição dentro do Estado.

Isso, segundo a maioria dos relatos, leva a uma pergunta ainda não respondida no movimento negro do Rio de Janeiro e de São Paulo: podem os ativistas, uma vez ingressando numa organização estatal criada para negociar as reivindicações de um eleitorado específico na sociedade civil, continuar fiéis às articulações e às demandas desse eleitorado, no exercício de um cargo estatal? As primeiras respostas de São Paulo, sob a forma do já mencionado conselho estadual da comunidade negra, mostram pelo menos um exemplo de fracasso.

Algumas organizações recém-criadas, como a assessoria da comunidade negra de São Paulo, um órgão auxiliar criado no governo de Luiza Erundina em 1989, e a Fundação Palmares, criada por decreto presidencial em 1988 e administrada por ativistas negros no Rio de Janeiro, são apenas dois de vários órgãos instituídos por leis municipais ou federais para abordar questões específicas dos ativistas negros. Os administradores desses órgãos não têm respostas imediatas para a pergunta formulada acima e declaram que a resposta afirmativa ou negativa depende do grau de autonomia relativa dos ativistas/agentes estatais e dos cargos que eles ocupam, bem como da receptividade dos superiores burocrático-administrativos às posturas políticas que eles assumem. Posteriormente, isso determina a capacidade de os ativistas/agentes conseguirem impor a adoção de medidas políticas, através de processos governamentais e burocráticos que reflitam os interesses manifestos das comunidades que eles servem.⁵⁷

Talvez o exemplo melhor e mais recente desse processo esteja no nível macropolítico, na Seção II, Artigo 5, parágrafo 42 da Constituição Brasileira de 1988. Esse trecho transforma os atos de discriminação racial em crimes passíveis de prisão, sem direito a fiança. Apesar de sua formulação vaga, que torna difícil levar efetivamente aos tribunais os casos de discriminação racial (embora haja vários exemplos documentados de sentenças de prisão decretadas), representa um avanço significativo em relação à Lei Afonso Arinos, na qual, como já foi mencionado, a punição equivale a uma multa por infração de trânsito.

Embora tenha havido um apoio maciço a esse artigo da Constituição entre os membros da Assembléia, sobretudo entre os de centro-esquerda (PSDB, PCB, Partido Verde), a deputada Benedita da Silva, do PT, foi quem mais defendeu sua inclusão. Como qualquer outro político trabalhando no contexto de um sistema político representativo, essa deputada tinha responsabilidades para com múltiplos eleitorados – o PT, o Núcleo Negro do PT, o movimento negro, as pessoas diretamente envolvidas na redação do artigo e, por fim, a própria Assembléia Cons-

tituinte. Este último eleitorado talvez seja o menos óbvio, na medida em que seu interesse objetivo era a redação e a promulgação de uma nova Constituição. Esse objetivo, no entanto, era a razão de ser do grupo constituinte e gerou seus próprios grupos de interesse, de negociação e de barganha. Vários políticos e representantes, atuando em bloco ou individualmente, tentaram dar ao documento final a feição que melhor refletisse suas posições. Assim, algumas medidas propostas foram rejeitadas e outras, modificadas. Muitos artigos e seções da Constituição foram o resultado final da fusão de posições complementares e da rejeição das mais conflitantes.⁵⁸

Similarmente, essa é a visão que se costuma ter de Caó, o ex-deputado do PDT que fez a redação inicial da emenda do Congresso que, em 1988, transformou a discriminação racial em crime. Embora essa emenda tenha sido derrotada em sua primeira votação no Congresso (tendo havido políticos “esquerdistas” do PT entre os que a rejeitaram), ela foi posteriormente aprovada pela maioria. Esses são exemplos de dois políticos negros atuando dentro da matriz política convencional e pressionando por leis que beneficiassem os brasileiros negros em particular e a sociedade como um todo, independentemente de suas filiações político-ideológicas. Em tese, qualquer indivíduo ou grupo pode utilizar esse artigo legal como base para a jurisprudência, em resposta a uma prática de discriminação racial.

A característica que distingue esses dois exemplos, em relação às operações de nível mais micropolítico mencionadas antes, é que Caó e Benedita da Silva ocupam posições de âmbito nacional, em vez de cargos num conselho ou numa assessoria especificamente voltados para as comunidades negras. Suas posturas, portanto, são mais definidas por questões partidárias, eleitorais e pessoais do que por preocupações mais efêmeras com a obtenção de verbas para conselhos ou uma inclinação administrativa. Embora os políticos nacionais não estejam imunes a essas questões, essas variáveis são um fator menos importante em seu cálculo da criação, defesa e implementação de medidas políticas.

CONCLUSÃO

Este capítulo é uma visão geral e uma síntese analítica dos grandes eventos e questões pertinentes ao movimento negro no Rio de Janeiro e São Paulo depois de 1945. Embora apresente uma quantidade considerável de detalhes empíricos, não deve ser lido como um relato histórico abrangente do período em questão. Houve outros incidentes e formações, numerosos demais para serem mencionados aqui, que complementariam esta versão abreviada da política racial e da história do Brasil depois de 1945. O que foi apresentado, no entanto, é um material mais do que suficiente para identificar as questões e obstáculos mais cruciais (impostos de fora e de dentro) do movimento negro.

Externamente, os obstáculos mais visíveis para os ativistas foram uma combinação de falta de recursos (materiais e institucionais), hegemonia racial e culturalismo. Sem os recursos financeiros para sustentar publicações e organizações afro-brasileiras, houve muitas vidas políticas curtas dentro do movimento. Vimos também, ao longo de todo esse período, a negação e o adiamento intermitentes mas sistemáticos do conflito racial. Isso se evidenciou no comportamento das elites brancas no plano ideológico, *independentemente* de sua postura ideológica, e no plano do discurso e da prática estatais, nos quais o mito da democracia racial foi vigorosamente sustentado, mesmo quando sua própria sustentação exigiu a intimidação ou a coação.

O que não foi abordado foram os problemas que o movimento criou para si, os frutos ruins de sua relação com as instituições e valores dominantes. As restrições materiais e as hostilidades externas não explicam a falta generalizada de integração no movimento em si. Nem o Teatro Experimental do Negro, com seu cunho elitista, nem o Movimento Negro Unificado, mais recente e de base mais popular, tiveram êxito em orquestrar um movimento de massas com vínculos coordenados e simultâneos com diversos setores da sociedade civil.

A falta de definição de muitos grupos reflete-se no movimento negro como um todo, se é que podemos referir-nos de maneira única e abrangente ao atual conjunto de organizações "culturais", religiosas, políticas e sociais. Dois grandes problemas, ao que parece, estão na inexistência de uma definição do que constitui um movimento social, seja ele afro-brasileiro ou não.

O Black Soul e o MNU foram dois exemplos distintos de atividade cultural e política dos anos setenta. Embora cada um tenha marcado época em termos da mobilização culturalista ou política, só o MNU fez um esforço organizacional no sentido de desenvolver uma política mais ampla de coalizão. Esse esforço foi prejudicado pelos recursos limitados, mas também por estratégias que, muitas vezes, enfatizaram os debates academicistas, em detrimento do alcance comunitário. O Black Soul, apesar de ter sido uma manifestação mais popular de política da identidade e da articulação cultural, nunca saiu realmente dos confins do salão de baile. Como tal, foi uma expressão de resistência e uma forma de lazer mercadologizado, que acabou sendo apropriado pela produção, circulação e consumo em massa.

No entanto, seria um erro ver esses exemplos como fracassos absolutos. Como ilustrações da imaginação político-cultural, eles ajudaram a gerar os blocos afro, entidades do "primeiro a raça" que vieram a dominar as atividades político-culturais do Nordeste, na década de 1980. As modalidades de consciência racial que provieram da pastoral negra, do Black Soul, dos feminismos afro-brasileiros e do MNU revitalizaram várias esferas da produção cultural afro-brasileira, introduzindo nela uma dimensão de cognição da raça que antes tinha sido apagada.

Assim, conquanto esses movimentos tenham tido suas deficiências, cada um representou avanços significativos em relação às gerações anteriores do ativismo afro-brasileiro, que se pautavam maciçamente na matriz clientelista da política brasileira tradicional de concessão de privilégios e progressos individuais. Ao mesmo tempo, entretanto, a fetichização de artefatos e expressões culturais, que havia caracterizado as gerações anteriores de "afro-brasilianistas" em pontos variáveis de um *continuum* racial e ideológico, foi reproduzida nas camadas nacionais e internacionais da consciência racial afro-brasileira na década de 1970.

Isso se evidencia ao máximo no Black Soul, no qual os afro-brasileiros internalizaram os aspectos simbólicos da diáspora africana que eram de tradução mais fácil – a expressão artística e ideológica dos negros do Novo Mundo e da África. As dimensões práticas dessa expressão, as do alcance comunitário e da política das bases, foram essencialmente ignoradas. E, o que é mais importante, não houve em seu lugar versões afro-brasileiras dos boicotes, das paralisações, da desobediência civil e da luta armada.

É a inexistência destas últimas formas de luta no contexto brasileiro que ressalta as tendências culturalistas do movimento negro da década de 1970 e, a rigor, também da de 1980. A retirada de artefatos e expressões de forças sociais e culturais externas não é, com certeza, exclusiva da política racial brasileira ou dos afro-brasileiros. Quase todas as interações entre indivíduos ou grupos sociais de coletividades distintas acarretam essa atitude, de uma forma ou de outra, em termos contínuos. Mas as práticas culturais que visam à mobilização política, por si mesmas, não mobilizam as pessoas. Para ter coerência, elas têm que fazer parte de *processos sociais integrados* – ao mesmo tempo ideológicos, culturais e materiais.

Talvez isso possa explicar parcialmente a contradição entre a "nacionalização" da retórica e do simbolismo transnacionais da diáspora africana e a impossibilidade de nacionalizar uma resistência organizada, com base na mobilização e nos interesses afro-brasileiros no Rio de Janeiro e em São Paulo, ou também em Salvador. Embora o movimento tenha tido espaço intelectual para incorporar discursos sobre a negritude, o pan-africanismo ou o Poder Negro, não dispôs de espaço *prático* para acolher formas de "resistência do povo" – os momentos históricos de rebelião e revolução dos quais provieram esses artefatos e expressões. Poderíamos dizer, portanto, que esses discursos apropriados foram esvaziados de seu conteúdo histórico e funcionaram mais como mitos do que como história, no nível geral do pensamento e do ativismo políticos afro-brasileiros.

Depois de esses mitos serem esvaziados de seu conteúdo histórico, a perspectiva de alicerçá-los numa práxis desapareceu. Havia uma lacuna entre os produtos circulantes da produção cultural e política, fossem eles naturais do Brasil ou não, e os processos de atividade cultural e política peculiares do próprio movimen-

to. Vários ativistas de São Paulo entrevistados na década de 1980 lamentaram perversamente que, embora inúmeros afro-brasileiros houvessem morrido por desnutrição, violência e brutalidade policial, nenhum afro-brasileiro morrera em nome do movimento negro.

Isso leva diretamente ao que considero ser a tensão mais significativa para os movimentos afro-brasileiros desde a década de 1970 até hoje, a saber, a tensão entre o conteúdo, a forma e os sentidos da luta, além da necessidade de os ativistas distinguirem uns dos outros. Isso não constitui, como talvez concluam alguns leitores, um exercício excessivamente formalista, mas um exercício que se liga de maneira inextricável à conceituação da atividade prática dentro do movimento. Admitimos que os movimentos sociais são repletos de narrativa e de significação, tanto as geradas pelos movimentos quanto as atribuídas a eles. Contudo, num outro nível, sobre o qual discorrerei dentro em pouco, é possível distingui-las.

Os efeitos residuais do movimento norte-americano pelos direitos civis podem ser encontrados não apenas na política racial contemporânea dos Estados Unidos, mas também nos movimentos feministas e pelos direitos dos homossexuais. A desobediência civil e canções como "We Shall Overcome" são apenas dois dos inúmeros ecos de uma época anterior de ativismo negro, que repercutem em outros paradigmas mais recentes de contestação política que envolvem grupos politicamente subordinados. A música dos anos sessenta tem ressurgido em tudo, desde as canções iradas do *rap*, que transmitem uma postura de desafio, até os anúncios de televisão que apregoam o lazer, a sexualidade dos adolescentes e o despertar da libido norte-americana.

O *apartheid* sul-africano, em muitas ocasiões, foi mostrado sob forma dramática para consumo no exterior. O filme *Cry Freedom* e peças como *Sarafina* e *Master Harold and the Boys* apresentam imagens muito palatáveis de uma situação que, para muitos sul-africanos, continua intragável.

O que todas essas permutações sugerem, e o que têm em comum com as tendências culturalistas dos ativistas afro-brasileiros, é que *todas* as formas de expressão, assim como os sentidos que lhes são originalmente atribuídos, podem ser *apropriados e rearticulados* pelos grupos dominantes ou subordinados. Assim, não foi por acaso que o Black Soul foi um momento de identificação racial e uma conversão da expressão da diáspora africana num lazer transformado em mercadoria. Em todo contexto nacional, parece haver uma correlação entre o grau de popularidade e socialização de uma prática criativa característica de um grupo racial subalterno e a probabilidade de que essa prática seja reprimida ou rearticulada pelo grupo racial dominante. Nas sociedades multiétnicas e multirraciais em que os membros mais poderosos do grupo racial dominante procuram *liderar*, além de *dominar*, o processo de rearticulação é crucial para a manutenção da hegemonia

racial, seja para apresentar as práticas alternativas ou rebeldes como coisas a serem acolhidas, seja, inversamente, como imagens a serem desgastadas. Em ambos os cenários, é preciso administrar e lidar com essas práticas.

O que resiste à rearticulação é a luta social incluída no movimento, no sentido de que os movimentos podem ser interpretados de inúmeras maneiras, mas não podem ser reproduzidos da *mesma* maneira em que surgiram inicialmente. As tentativas de reviver práticas políticas anteriores, ou de resgatá-las através da historiografia, implicam a revivescência dessas práticas, o que, tanto para os historiógrafos quanto para a gente comum, constitui uma impossibilidade.

Os objetos, gestos e trejeitos de uma era podem ser enaltecidos ou caricaturados em outra, além de presentificados outra vez, em épocas posteriores, como história geral. Tais atividades, no entanto, baseiam-se em normas e intenções impregnadas do presente. Nunca podem alterar o que aconteceu no passado, mas apenas os significados que lhe são atribuídos. Os significados do passado só se tornam politicamente viáveis quando intervêm em debates e práticas enraizados no presente. Esse tipo de intervenção, tão crucial para os historiógrafos subalternos desejosos de influir na política de sua época, só tem sido praticado pelos ativistas afro-brasileiros com sucesso limitado.

No Brasil, na África do Sul e nos Estados Unidos, os grupos intelectuais subalternos têm utilizado a história, de um modo ou de outro, para contestar as rearticulações fragmentadas do grupo dominante que são apresentadas como totalidades. Na África do Sul, por exemplo, foi preciso que Steven Biko morresse para que se fizesse um filme como *Cry Freedom* sobre Donald Woods, mas o filme não altera a morte dele. Com poucos vínculos claros entre a cultura e a política desde 1945, tem havido no movimento negro uma tendência a apreciar a cultura por seu próprio valor.

Nesse ponto, o movimento negro parece estar num impasse. Resta saber se novos caminhos serão abertos através da política eleitoral. Além disso, a política explicitamente racial, sem uma orientação para questões específicas, num país em que a identidade racial está ao alcance de quem quiser pegar, foi e continuará a ser um beco sem saída.

Como os sindicatos de trabalhadores, as comunidades de base cristãs e outras formações surgidas na época da abertura, o movimento negro terá que passar por um processo de reconstrução numa cultura política que é nova para o Brasil: a da democracia representativa, com movimentos sociais de participação debatendo nas esferas públicas. O movimento negro, com sua história de culturalismo, terá que reformular sua presença nessa nova cultura política, se quiser continuar a ser um *locus* político para os brasileiros negros na década de 1990 e depois dela. A política das comemorações do centenário da Abolição, que analisaremos no próximo capítulo, é emblemática das lutas do movimento pela reformulação.

POLÍTICA RACIAL E COMEMORAÇÕES NACIONAIS:
A LUTA PELA HEGEMONIA

A comemoração do Centenário da Abolição no Brasil, em 1988, foi o acontecimento mais importante para o movimento negro na era posterior à Segunda Guerra Mundial, por duas razões. Foi a primeira vez em que as múltiplas formas de desigualdade racial contra os afro-brasileiros tornaram-se um tema preponderante do debate nacional. Para os afro-brasileiros, os eventos dessa comemoração representaram uma das poucas ocasiões, no período pós-guerra, em que eles exerceram uma ação coletiva contra as práticas estatais, tanto discursivas quanto não discursivas, e contra as atitudes do senso comum, na sociedade civil, a respeito da história e do legado permanente da opressão afro-brasileira.

Os festejos comemorativos das sociedades multirraciais são, freqüentemente, contestações da identidade nacional; os grupos dominantes esticam a tela mítica da "união nacional" para fazê-la incluir imagens dos grupos subalternos; os grupos subordinados contestam os mitos de união nacional promovidos pelo Estado. No Brasil, as comemorações do Centenário da Abolição da Escravatura, em 1988, contiveram essa dinâmica das relações entre os representantes do governo brasileiro e os das comunidades afro-brasileiras.

Os eventos de 1988 trouxeram para o primeiro plano diversas contradições da política racial brasileira. Em termos micropolíticos, expuseram as lutas do movimento afro-brasileiro para se definir em relação à sociedade brasileira e, em última instância, em relação à sua própria história como movimento.

No plano macropolítico, houve tensões entre as estratégias da elite branca para "administrar" o tom e a força das comemorações e a tática empregada pelos líderes do movimento negro para romper a continuidade da memória "nacional" nos eventos do Centenário. O que ficou patente, depois dos eventos