

**As Particularidades da Escala de Ação do Movimento Negro: Algumas
Considerações sobre a formação do sujeito**
*The peculiarities of scale action Black Movement: Some considerations on the
formation of the subject*

Andrelino Campos
andrelinocampos@hotmail.com

Professor do Departamento de Geografia da UERJ/FFP,
Coordenador do Núcleo de Estudos Sociedade, Espaço e Raça (DGEO-UERJ/FFP)
Autor do livro “Do quilombo à favela: a produção do “espaço” criminalizado no Rio de Janeiro.

Resumo

O objetivo deste ensaio é compreender, no contexto dos movimentos sociais urbanos, a ação do movimento negro como um dos sujeitos responsáveis pela transformação da história sócio-espacial brasileira. Entendemos que os movimentos sociais necessariamente são reconhecidos pela sua universalidade como forma de identificar a ação societária entre tantas outras maneiras do agir dos grupos sociais. Contudo, a ação deles precisa ser identificada com o movimento do/no espaço/tempo (história/lugar) para que saibamos quais os objetivos que pretendem alcançar no contexto de certa sociedade. Neste sentido, apesar da existência de inúmeros movimentos sociais urbanos negros pelo mundo, espera-se que em nenhum a estrutura e ação política sejam iguais ao movimento social urbano negro brasileiro, caracterizando, portanto uma particularidade. A particularidade encontrada não se dá apenas no movimento exógeno (considerando a comparação com o movimento negro norte-americano, sul-africano, etc.) mas também em relação aos movimentos sociais existentes no Brasil, que ao serem analisados por sua universalidade, encontram pontos de contatos aqui e ali, mas se distanciam, em grande parte, dos momentos de luta, organização e perspectiva societária dos movimentos sociais negros. Esse último tem particularidades por onde se diferenciará dos demais movimentos sociais urbanos brasileiros. Ressalta-se ainda que farão parte da análise as noções da pessoa-para-si e da pessoa-para-o-outro. Para que possamos compreender a articulação das diferentes escalas sócio-espaciais é fundamental a formação do sujeito social, posto que é parte do movimento empreendido por toda e qualquer sociedade.

Palavras-chave: universalidade/particularidade, movimento negro, sujeito, espaço urbano.

Abstract

29

The goal of this paper is to understand the context of urban social movements, the action of the black movement as one of the subjects responsible for this Brazilian socio-spatial history transformation. We understand that the movements are necessarily recognized by its universality as a means of identifying the society action among many other ways of action of social groups. However, their action needs to be identified with the movement of/in space/time (history / place) so we know what goals they want to achieve in the context of a given society. In this sense, despite the existence of many black urban social movements around the world, some of these actions can only be found in Brazil, featuring a peculiarity of the Brazilian social movements and their congenerous who could be identified in the universality of urban social movements. It is noteworthy that, through the notion of person to himself and person to the other, it will be part of the analysis so we can understand the mix of socio spatial scales, it is a key to the formation of the social, they are part of the movement undertaken by any society.

Keywords: universality / particularity, the black movement, subject, urban space.

Introdução¹

Agradeço a colaboração dos estagiários que passaram pelo Núcleo de Estudos Sociedade, Espaço e Raça (NoSER) entre os anos de 2007 e 2009 pelas contribuições que nos permitiram chegar a este ensaio

Compreender a formação do sujeito não é (nunca foi) uma das tarefas fáceis nas ciências sociais e muito menos na geografia brasileira. Pensamos que a produção dos discursos aceitos sobre si e sobre os demais grupos sociais, em geral, qualifica os grupos hegemônicos como os sujeitos portadores de verdades “únicas”. Estas verdades são ratificadas de certa forma pela história oficial aprendida ao dos anos escolares. A difusão dessas verdades encontra os subalternos do ponto vista políticos sem a oposição (ou quando acontece, são ações rarefeitas). Sem resistência, não há ponto de vista divergente, ocasionando movimentos convergentes. Desta maneira, os sujeitos tornam-se universais e o ativismo popular um particular invisível na história da sociedade brasileira.

As lutas desses ativismos sociais, por exemplo, dos negros (as), dos sem-terra, do feminismo são consubstanciadas por pessoas que reunidas em dado momento da história iniciaram e/ou mantiveram um determinado interesse em assuntos que estavam (e continuam) fora de seu controle pessoal. Os espaços de resistência constituídos por estes grupos, dada a longa trajetória, necessitam ser examinados de forma direta para determinar a importância enquanto fazedores de história coletiva. Estes espaços de resistência constituídos pelos grupos subalternos – hierarquicamente inferiores aos grupos que estão no poder – sofrem pela invisibilidade, pela mudez, pela pouca acessibilidade ao mundo do trabalho, pela educação pseudo-progressista, pela saúde combatida e, fundamentalmente, associada a estes fatores a falta de importância social, apenas reconhecidos por aquilo que os grupos hegemônicos acreditam não ter importância.

Desta maneira, ressalta-se o ativismo de negros (as) ao longo da história brasileira que vem, ao longo da história sócio-espacial urbana, destacando-se no âmbito dos movimentos sociais pela longevidade da suas atividades, deixando de ser apenas um

conjunto de pessoas para se tornar projeto de mudança da sociedade brasileira. Em função destes elementos, pergunta-se: como são formados os sujeitos? Qual é a importância da dimensão da particularidade em sua formação?

Este ensaio será apresentado em duas partes: a primeira tratará da transformação da pessoa em sujeito do conhecimento e da história e a segunda parte levará em consideração a ação do sujeito e a sua atuação do no urbano.

1) Entre a pessoa e o sujeito do conhecimento ou a sociedade em movimento

Por trás da expressão “*somos todos iguais*”, ou “*somos todos seres humanos*” embute-se uma pseudo-universalidade do sujeito, onde a história parece ser uma história comum. Contudo, a história não é tão comum, a universalidade como fenômeno, não dita a história de todos, visto que cada um de nós, apesar de viver fora da reunião,, é na reunião com o grupo que aprendemos (Castoriadis (1986, p. 290), tomamos consciência do “Eu”, pessoa-para-si, do “Outro” que em articulação com “Eu”, torna-se pessoa-para-o-outro (Vaz, 1992) e das coisas.

Nesse sentido, família, grupo da escola (ser aluno[a], professor[a], diretor[a], isto é, a própria escola), grupo de rua (a própria rua com todas as probabilidades que oferece fora de casa), grupo de trabalho (ser trabalhador[a]), todas as relações (a própria relação), ser preto(a) ou branco(a), desempregados[as], sindicalista[s], pesquisador[a], filhos[as], sem tetos, sem terras; é assim, somos levados a algumas particularidades e não a universalidade ou as universalidades. Se o sujeito da história tem seu princípio básico na história, a história de todas as pessoas também é universal? Então, como os grupos se tornam e se reconhecem produtores da história na cidade e no campo? Como negros e negras podem ser sujeitos da história se não são sujeitos universais? De que maneira, os movimentos sociais urbanos ou rurais podem ser considerados diferentes, se por meio da universalidade os tornamos semelhantes em suas ações? Perguntas sem nenhuma possibilidade de resposta se adotarmos os esquemas que produzem sujeitos no contexto da universalidade da história: sejam elas ou brasileira, ou norte-americana, ou sulamericana. Precisamos de mediações para encontrar o *ethos* de cada um dos sujeitos

¹ Este trabalho foi apresentado no Primeiro Colóquio Território Autônomo – Um olhar libertário sobre práticas espaciais, política, economia e cultura, realizado pelo Nuped (DGEO/UFRJ) entre os dias 26 e 27 de outubro de 2010.

responsáveis pela história, Se queremos descobrir pretos e pardos como sujeitos da história, precisamos vê-los em movimento com os outros sujeitos que produzem o espaço urbano.

Pensa-se que a passagem de indivíduo a sujeito tem algumas mediações que necessitam ser feitas para que se possa compreender melhor o movimento entre um e outro para daí, talvez, possa acontecer à relação com a sociedade. Apesar de a tradição nos remeter a uma polissemia, presente na literatura desde o século XV, tendo o seu sentido estendido da biologia, passando pela lógica e chegando ao estudo da química, a filosofia e as ciências sociais. Etimologicamente o termo deriva do latim e significa aquilo que é '*indivisível, uno, que não foi separado*', mas nesse sentido, o indivíduo-homem não se torna diferente do elefante ou de uma árvore isolada ou em uma floresta. Todos são únicos, portanto singulares. Segundo Elias (1994[1939], p. 19) dirá que: "Não há dúvida de que cada ser humano é criado por outros [seres humanos] que existam antes dele; sem dúvida, ele cresce e vive como parte de uma associação de pessoas, de um todo social – seja este qual for". Contudo, mesmo no senso comum, capitaneada pela influência da biologia, fala-se em *ser humano*, que de alguma forma é para distinguir esse ser dos demais na dimensão do indivíduo. Desta feita o primeiro nível de distinção é indivíduo para indivíduo humano. Em qualquer situação, enquanto espécie o indivíduo humano será diferente dos demais indivíduos, não havendo possibilidade de colocá-lo em qualquer esquema de natureza, sendo dessa forma um passo para a transcendência para construção de o próprio *Ser*. Essa é uma das possibilidades de se constituir toda cadeia ascendente em movimento incessante e constante. Porém, apesar do Ser constituir-se em um abismo indecifrável, o indivíduo ao se transformar em indivíduo humano, a este último é vedada a condição de fazer o movimento descendente, por livre vontade, em direção à condição natural de tornar-se indivíduo como todos os outros indivíduos.

O movimento posterior ao estado de indivíduo humano, como dito acima é constituído à medida que ele "é criado por outros que existam antes dele; sem dúvida, ele cresce e vive como parte de uma associação de pessoas, de um todo social – seja este qual for"(Elias, *id.ibid*). Esse movimento é a chave. Em movimento ascendente de transformação-alteração constante, de indivíduo humano-pessoa chega-se à possibilidade da pessoa chegar a se tornar sujeito, sendo que esse, segundo Castoriadis

(1986), Schopenhauer (2001), só ocorrerá pela história, ainda de acordo com o primeiro, só aqueles (grupos) que constroem seus projetos poderão completar esse movimento.

Desta maneira, se coloca uma polêmica: onde poderão enquadrar-se os indivíduos que fazem o primeiro movimento de indivíduo a indivíduo humano, e por condições biológicas e psicológicas não adquirem consciência-de-si nem dos outros? Como vamos tratá-los do ponto de vista conceitual? Diferente do tratamento que cada grupo ou sociedade lhe dispensa? Essa é uma questão polêmica, visto que, para ser considerada sociedade, a produção de preconceito, discriminação e segregação é inerente a qualquer sociedade, longe do que pretende Castoriadis (*op. cit*) quando disserta sobre a *autonomia*.

Pelo estatuto “natural” da sua forma, homem é dado a si mesmo na complexidade das suas estruturas somática, psíquica e espiritual, do seu estar-no-mundo e seu estar-com-o-outro, do seu abrir-se para a transcendência. A transição entre a forma natural dada, indivíduo da espécie humana, diferente de outras formas de vida, para pessoa-para-si que estar-no-mundo, juntamente com pessoa-para-o-outro na situação de estar-no-mundo-com-os-outros deve ser ponto chave desse movimento.

Neste estágio, primário, singular, permite que a materialidade das coisas e dos objetos materiais em conjunto com suas próprias materialidades faz da existência uma existência concreta, visto que pessoa-para-si e objetos (isolados) ou considerados em seu conjunto (sistema de objetos) são elementos concretos. As pessoas, em suas singularidades, apenas utilizam as informações que são produzidas: cadeiras, carros, casas, ratos, elefantes, Joaquim, Rosi, Arion Abaáde, Pedro etc são designações que nos ajudam a reconhecer a todos e tudo, faz com que não criemos confusão. Contudo, que não esqueçamos, essas designações são herdadas e a recebemos quando somos inseridos no grupo maior do que nós mesmos, como apontam Vaz (1992), Elias (1994) e Castoriadis (1986).

Enquanto a razão dessacraliza tanto a natureza como o indivíduo na passagem à pessoa, o mesmo não ocorre na passagem de pessoa em sua transcendência cristológico e trinitário para um ser histórico-social. Essa, segundo Vaz (1992, p. 206), far-se-á em dois movimentos: heurístico e normativo. Nesse sentido, dirá o autor que o arquétipo teológico desempenhou na configuração histórica da “experiência da pessoa”, que se tornou para o homem ocidental, a experiência-fonte da sua autocompreensão, uma

função ao mesmo tempo heurística (conjunto de regras e métodos que conduzem à descoberta, à invenção e à resolução de problemas) e normativa, sem a qual dificilmente poderíamos compreender o sentido profundo da preeminência da pessoa no centro do universo simbólico da nossa civilização. A função heurística: em primeiro lugar, foi sem dúvida a revelação da pessoa nos mistérios cristológico e trinitário que apontou para o núcleo essencial a partir do qual foi possível pensar a analogia entre as pessoas divinas e a pessoa humana. Esse núcleo, que em Deus é afirmado na profundidade inalcançável do mistério, e dessa profundidade irradia para o homem, envolvendo com um reflexo do mistério divino a intimidade inviolável da *pessoa* humana, é constituída justamente pela “unidade de oposição” segundo a qual a pessoa se realiza no próprio princípio de inteligibilidade do seu Ser, ou seja, na sua essência, a identidade paradoxal do absoluto *ser-em-si* e do absoluto *ser-para-outra*, assim como a pessoa divina se revela no mistério da Encarnação e na circunsessão da vida trinitária. Esse foco primeiro de inteligibilidade da analogia da pessoa ilumina definitivamente o centro mais íntimo da natureza da pessoa humana que é – ou deve ser – na unidade de um mesmo existir ou no movimento da sua realização, a inviolável identidade *em-si* (estruturas) e a radical abertura *para-o-outra* (relações). A função *normativa*, em segundo lugar, é a experiência da pessoa que historicamente se desenvolveu na tradição ocidental teve como medida ou norma o mistério da pessoa em Deus, mediatizada pelo tema da imagem, e foi segundo a referência implícita ou explícita a essa norma que a idéia de pessoa passou a ocupar o centro do universo simbólico da nossa civilização, para ela convergindo algumas das linhas mestras desse universo, vem a ser as que traçam nos campos jurídico, político, social, psicológico, pedagógico e religioso, ou como quer Castoriadis (1986) *o imaginário social que converge da sociedade para a pessoa e desse para aquela*.

O paradoxo da identidade, pensada dialeticamente, do *ser-em-si* e do *ser-para-outra*, segundo o qual o homem se submete à norma do paradigma teológico que nos permite descrever as dimensões da *pré-compreensão* da pessoa ou, ainda, da “experiência da pessoa”, tal como é pressuposta à sua compreensão filosófica. Ora, a pessoa se apresenta, ao termo do discurso da Antropologia Filosófica, como síntese da essência (estrutura e relações) e existência (realização). Logo, ela deve exprimir como

existir categoria, ou no seu conteúdo inteligível, o ato totalizante do existir do sujeito enquanto realização da sua essência vem a ser o seu existir pessoal.

A pessoa enquanto *ser-para-o-outro* (ou *pessoa-para-o-outro*), movimenta-se entre a singularidade e a particularidade, sendo que, na dimensão escalar da singularidade encontra-se com outras *pessoas-para-si*, em reunião para se tornar *pessoa-para-o-outro*. Ainda nesta dimensão, por meio do corpo de cada *pessoa-para-si* em reunião com outras e os objetos materiais (isolados ou em sistemas), a relação é estritamente concreta, absorvem-se os fluxos enviados da particularidade pelo sujeito por meio da ação de *pessoa-para-o-outro* (essa faz a mediação entre tudo que pertence ao imaginário social — mitos, lendas, conceitos, compreensão de si e dos outros, ou seja, tudo que faz parte do sistema simbólico e seus desdobramentos) passa dessa dimensão à *pessoa-para-si*. Contudo, a existência desse movimento só pode ocorrer desta maneira em função de que o sujeito, mediador entre a particularidade e a universalidade, ratifica os fluxos de todo imaginário social para moldar a sociedade.

Se a sociedade, o sujeito e a pessoa são inatingíveis em função do que Castoriadis (1986) estabelece como abismo, não sendo possível nenhuma operação ou estudo para desvendá-las, então como se operam as estatísticas populacionais? O movimento que se faz é descendente, torna-se o sujeito em *pessoa-para-o-outro*, deste em *pessoa-para-si* que é possibilidade da não-reunião, isolados, no processo de alteração-transformação. Mesmo neste nível, por ser ainda pessoa, não é possível mensurá-lo, será preciso mais um movimento descendente até tornar-se indivíduo humano. Ao encontrar esta forma, é vedada qualquer outra operação de retorno à condição inicial como indivíduo. Enquanto indivíduo, como apontado acima, existe a possibilidade de ser mensurado, compreendido em grandes conjuntos matemáticos, ser contado, transformado em parte, 1/3, quase todos, portanto constitui uma totalidade. Nesta dimensão não há história, nem há lugar, portanto não se pode falar da dimensão do tempo, nem de espaço, nem tampouco de sociedade.

Na relação espaço-temporal, os eventos se sucedem dentro de alguma lógica que envolva a cronologia entre diferentes elementos: sujeito da ação²

² Em outra oportunidade, discutiremos a pequena mudança de sistema de ação para “sujeito da ação”. Para tanto, buscaremos apoio em Schopenhauer (2001), Castoriadis (1986), Elias (1994), Vaz (1992) entre outros autores.

, as representações do objeto e/ou do sistema de objetos materiais. Neste caso, para a dimensão espacial, *o lugar ocorre pela copresença da pessoa para-si e pessoa-para-o-outro na escala singular juntamente com os objetos materiais*, mas, de certa forma, essa relação não poderá ser constituída por meio de *a priori*, visto que ela é histórica.

No entanto, a pessoa-para-si e a pessoa-para-o-outro inicia na transformação-alteração da mudança do indivíduo humano, na singularidade, ela se movimenta para particularidade onde se dá o encontro entre pessoa-para-o-outro e o sujeito, daí sofre outra alteração-transformação, transcendendo para a forma sujeito/sociedade na universalidade. Entre uma escala e a outra (particularidade/universalidade) na ação da *pessoa-para-o-outro/sujeito/sociedade* são criadas/produzidas uma gama de elementos que compõem o sistema simbólico, a emoção e todo tipo de sentimentalidade que interfere na compreensão dos objetos que fazem parte do mundo material, inclusive de *si-mesmo*.

O lugar, neste sentido, não é apenas lócus, mas onde abriga a pessoa e tudo que o cerca de acordo com o significado que este recebe para designar os objetos. Desta forma, tempo não é simplesmente tempo, por que o lugar não é lugar de todos os seres, mas apenas de *pessoa-para-si* em reunião consubstanciada de *pessoa-para-o-outro*, onde se desdobra em história da relação de uma com as outras (pessoas), possibilitando cumprir o movimento entre a singularidade e a particularidade (*pessoa-para-si e pessoa-para-o-outro*).

É nesta dimensão do tempo que ocorre o movimento do esquema da sucessão. Desta maneira, Castoriadis nos dirá que: “(...) o que se dá em e pela história não é uma sequência determinada do determinado, mas emergência radical, criação imanente, novidade não trivial. É isto que manifestam tanto a existência de uma história *in tato*, como aparecimento de novas sociedades” (Castoriadis, *id. ibid.* p. 220) [*e de novas pessoas e a fabricação também de novos indivíduos*]. A sucessão enquanto processo temporal é responsável pela história das pessoas em suas singularidades. Essa possibilidade que permite ao autor afirmar que ela (história) não pode (e nunca será) uma repetição. É essa dimensão da história que a um só tempo permite a sua existência e a dimensão da simultaneidade. Explicando, se João sai de casa para ir ao trabalho; para chegar ao trabalho, ele fez uma série de movimentos sucessivos em

tempos/espacos diferentes (sem levar a dimensão do devir, apenas executou os movimentos: por exemplo, acordou (em algum lugar), ficou sentado (na cama ou algo que o valha), levantou (nesse e desse lugar), andou (...) saiu de casa (lugar) chegou ao trabalho (lugar), há sempre a indissociabilidade entre espaço/tempo, ou melhor dizendo, entre história/lugar para a pessoa. Sabe-se que a dimensão da sucessão/simultaneidade não deve (e não pode) ser considerado sem a sua dimensão espacial, horizontalidade/verticalidade do fenômeno. Para SANTOS (2008, p. 284), “*As segmentações e partições presentes nos espaços sugerem, pelo menos, que se admitam dois recortes. De um lado, há extensões formadas de pontos que agregam sem descontinuidades, como na definição tradicional de região. São as horizontalidades. De outro lado, há pontos no espaço que, separados uns dos outros, asseguram o funcionamento global da sociedade e da economia. São as verticalidades. O espaço se compõe de uns e de outros desses recortes, inseparavelmente. (...)*”.

Apenas levando em consideração o trabalho de João, os movimentos sucessivos culminaram na chegada ao trabalho. Porém, se João tem família, a sua família também em movimentos sucessivos de cada *pessoa-para-si* torna-se movimento *pessoa-para-o-outro*, então de uma simples sucessão de tempo, história/espaço/lugar singulares, passam-se a história particular da família de João. A dimensão de *pessoa-para-o-outro* constituída no contexto da família de João, ou seja, o estado de reunião, é a *simultaneidade espaço/tempo, possibilidade de encontros onde ocorre a história de alguém em dado lugar. O trabalho de João, a situação é também de encontro, de reunião de múltiplos tempos/espacos e de múltiplas pessoas-para-si, tornando-se na reunião pessoa-para-o-outro*, onde o esquema da sucessão torna-se em esquema da simultaneidade, e o lugar pode, pelo movimento, pode sofrer o processo alteração-transformação de *permanecer* como lugar, ou ele lugar ser parte integrante de estruturas maior do que ele mesmo, no movimento de mudança ser parte de um território, de uma região ou, em condição excepcional em de uma paisagem (em outra ocasião, o tema será tratado). Neste mesmo sentido, a dimensão espacial, também em movimento, transforma-se, mesmo que seja apenas pela mudanças de lugares, visto que cada *pessoa-para-si* tem história e lugar singular.

2) Os Movimentos Sociais Negros e a produção de sujeitos no espaço urbano

Todos os movimentos sociais, todas as mulheres, todos os homens, todos os estudantes, todos os professores, todas as escolas, são fatos universais que não há como determinar nem lugar, nem história. Nesse caso, o sujeito é difuso, por isso o conhecimento produzido também é difuso. Entretanto, o movimento de negros(as), as mulheres sem-tetos do Rio de Janeiro, os professores públicos de Araruama, os alunos das escolas públicas de Vassoura (RJ) constituem algumas particularidades que não repetem em parte alguma. Alguns elementos da universalidade, como o caso dos movimentos sociais são transferidos dessa à particularidade (e vice-versa). Contudo, outros elementos são retidos ao longo da escala da particularidade. Neste sentido, o pensar pessoa-para-si em movimento para a reunião com pessoa-para-o-outro permite que as diferentes associações não se repliquem, visto que os grupos constituem metas distintas para viabilizar a sua reunião.

Desta forma, por meio da corporeidade da pessoa-para-si articulada com o sistema de objetos materiais criam-se identidade singulares para si. Isto é o lugar (abre-se um parêntese para compreendermos a corporeidade). Como cada pessoa-para-si tem história e localização, a relação irá acontecer primeiro consigo mesmo, para depois ocorrer com o coletivo, ou seja, pessoa-para-o-outro e, posteriormente com as coisas e objetos isolados ou articulados (sistema de objetos). A relação inicial da pessoa-para-si consigo é resultado da sua corporeidade. (Do ponto de vista social, a expressão “Cada corpo só pode ocupar um lugar no espaço” é pouco relevante, visto que as relações horizontais, sincrônicas ou diacrônicas com outras pessoas, de acordo com os princípios de quaisquer sociedades são mais importantes. As nossas histórias são relevantes na relação com outros (particularidade – pessoa).

Neste sentido, assume-se, aqui, em parte, a noção de corporeidade: *[...] como mais que a materialidade do corpo, que o somatório de suas partes; é o contido em todas as dimensões humanas; não é algo objetivo, pronto e acabado, mas processo contínuo de redefinições; é o resgate do corpo, é o deixar fluir, falar, viver, escutar, permitir ao corpo ser o ator principal, é vê-lo em sua dimensão realmente humana. Corporeidade é o existir, é a minha, a sua, é a nossa história.* (Polak (1997) citada por Scorsolini-Comin, F. e Amorim, K. de S., 2008).

Destacou-se acima que a noção seria aceita em parte em decorrência das considerações encontradas na literatura sobre a categoria filosófica da totalidade que perde o sentido de sua existência se não analisada em conjunto com *as partes* constituintes. Esta perspectiva será retomada em outra ocasião. Contudo, para esse momento acredito ser suficiente pensar que: a totalidade dificilmente é constituída de *um-todo*³ homogêneo, mas de partes que guardam singularidades pelas quais as leis podem operar. Elas podem ser enunciadas da seguinte maneira: que o todo é diferente da soma de suas partes, que ele [todo] incorpora leis de um tipo especial, as quais não podem ser elucidadas pelo exame de seus elementos isolados (N. Elias, 1990, p. 16; Santos, 2008, pp. 113-128). Portanto, a totalidade, mais do que a homogeneidade, trabalha-se a diferença do mesmo, pois as partes por mais diferentes que sejam, são parte de *Um-Mesmo* que guardam espacialidades diferentes no mesmo tempo (Castoriadis, 1986, p. 228). De outra maneira, esse princípio não pode ser realizado.

Voltando as considerações sobre corporeidade de Scorsolini-Comin e Amorim (2008). O caminho da totalidade como soma das partes é justamente o caminho que os autores tomam para sua definição. Mas, por outro lado, se aceitamos que tudo se encontra em movimento, representado em larga medida pela história: a “Corporeidade é o existir, é a minha, a sua, é a nossa história”. Desta maneira, Kolyniak (2008, pp. 338-339), em artigo publicado pós-revisão de Scorsolini-Comin. e Amorim (2008), definirão de maneira mais completa a noção de corporeidade: *Nascemos como corpo, em torno do qual e com o qual construir-se-á uma história pessoal, inserida na história familiar e cultural. Desde o momento do nascimento, o corpo vai-se conformando como corporeidade, por meio da atividade [movimento] e da consciência. Por meio da ação [que também é movimento] e da percepção multissensorial (visão, audição, tato, gustação, olfato, cinestesia, propriocepção), aprendemos a perceber e a sentir. Esse processo vai se desenvolvendo ao longo de toda a nossa vida, no processo contínuo de humanização, no convívio social. A corporeidade pode ser observada tanto na forma [aparência?] como em seu movimento, expressividade, postura, em seu padrão estético e, em especial, nos significados e valores atribuídos.*

³ Essa expressão e outras, como, por exemplo, Um-Mesmo, Um-Tudo é encontrada em Castoriadis (1986, pp. 218-230) por ocasião da discussão e rejeição do tempo sucessivo da história e a dissociação da causa e feito nos processos e concepções de tempo

Esse sentido de corporeidade diz respeito ao movimento desde indivíduo humano à pessoa-para-si-, contemplando a relação em todas as dimensões. Cada família, cada escola, cada empresa, cada movimento social (sindicatos, movimento social contra a propriedade rural e/ou urbana, associações de vários matizes etc.) têm histórias e lugares ditados pela pessoa-para-o-outro em reunião, mas nem todos os grupos se constituem em sujeito do conhecimento e da história. É continente que tenham projetos, nos termos como nos ensina Castoriadis (1986, pp. 89-98) que pessoa-para-o-outro se reúnam para alcançar um dado objetivo e que seja historicamente demarcado pela ação. Desta feita, não é qualquer encontro que cumprirá esse objetivo, diríamos são os grupos que tem o germe da mudança e, pela sua disposição, rejeitam a condição do movimento alteração-transformação da permanência, como, por exemplo, a escola, a família, igreja, o Estado constituído, sindicatos legítima e são legitimados pelo capital. Para entender a preocupação, seguimos Souza (2006, pp. 273 e ss) quando afirma que: “a expressão “movimento social”, que soa simpática à maioria dos ouvidos dos acadêmicos, notadamente àqueles minimamente educados para apreciar o protagonismo popular e as abordagens críticas do *status quo* capitalista/heterônimo, tem sido usada de numerosas maneiras. No Brasil, em particular, onde a literatura sobre os movimentos sociais urbanos produzida nos anos 70 e 80 [século XX] caracterizou-se fortemente por empirismo e escassez (ou rarefação analítica) de referenciais teóricos, além de inconsistência e pouco vigor político-filosófico (simpatia um pouco ingênua por quase quaisquer “movimento popular urbano”), praticamente “tudo” passou a ser denominado movimento social: de uma organização paroquial e puramente reivindicatória de bairro ou favela, às vezes até criada e/ou manipulada por políticos clientelistas, até organizações e mobilizações muito mais abrangentes, contestatórias e capazes de contextualizar os problemas urbanos dentro das preocupações com a política e a economia em escalas supralocais. As diferenças foram pouco ou muito pouco estudadas, balanços sóbrios do alcance e das contribuições dos movimentos raramente foram feitos e análises sensíveis e “realistas da dinâmica e do significado próprio de cada situação singular foram prejudicadas por prejulgamento teórico e *wishful thinking* político (...).

Essa longa citação espelha o que autor entende que a reunião, sobretudo no espaço urbano, não constitui movimento social, mas necessita ter radicalidade e predisposição da alteração-transformação da mudança, estabelecendo o conflito. Nesse

sentido, o recorte espacial estabelecido no urbano será o território onde o sujeito fará a sua história. Entendemos, ainda de forma muito preliminar, que o sujeito acontece em duas dimensões: a) na universalidade, onde são constituídas as histórias dos grupos hegemônicos, que na disputa de sentido, buscar passar a compreensão de que existe uma homogeneidade na formação do conhecimento e da história, não reconhecendo a atuação de outros agentes, ou simplesmente apagando essas atuações. Os discursos sobre a verdade, ou sobre a vida; ou ainda, sobre tudo que possamos imaginar está contido em sua produção do conhecimento e da história. Observa-se que estas verdades só passam a ter efetividade à medida que os grupos não-hegemônicos as legitimam por meio de sua ação não contestatória. b) o sujeito na sua constituição é impossível a formação e atuação homogênea. Os movimentos sociais, nos termos compreendidos por Souza (2006), têm o caráter da radicalidade e continuidade histórica. Também pela natureza de sua atuação e disputa de projeto de sociedade tem o recorte espacial privilegiado o território, cabendo ao movimento, fora da atuação do movimento estabelecer como lócus o lugar. Pensar que aquelas pessoas que integram os movimentos sociais, são elas próprias o próprio movimento social é minimamente ignorar que a história dos sujeitos é coletiva, não cabendo a relação da corporeidade simples. O sujeito, por exemplo, do movimento social de mulheres, do movimento social negro, do movimento social Sem-Terra, do movimento social dos Sem-Tetos guardam particularidades que estão além da ação da pessoa-para-si e da pessoa-para-o-outro, mas que deles é dependente, sem os quais não se realiza.

Base de atuação e os recortes sócio-espaciais do sujeito

Universalidade	Sujeito	Dimensão espacial o territorial, os elementos da história é percebido em quase toda parte, contudo a história não pertence a todos os sujeitos, mas aos grupos hegemônicos e legitimados pela dimensão da pessoa-para-o-outro sem projeto de alteração-transformação radical da mudança
Particularidade	Sujeito	Produção do imaginário, sentido de si e dos outros – lida com as imaterialidades da relação entre si, outros e as coisas
	Pessoa-para-o-outro	
Singularidade	Pessoa-para-o-outro	Explicado pela corporeidade e pela relação direta com as coisas, incluindo ai o lugar
	Pessoa-para-si	

Fonte: Vasconcelos (2004, pp.259-274), alterado neste ensaio para que possamos compreender à ação do sujeito no espaço urbano)

A atuação dos contingentes negros(as) na história permite afirmar que estes, em sua ação coletiva, ao longo da história, têm atuado no sentido de mudar/contestar a história hegemônica e produzindo conhecimento sobre si mesmo e sobre os outros. Pensar que desde o Brasil Colonial, passando pelo império, chegando à República vem buscando uma sociedade diferente daquela em que vivemos. O fato de que, ao longo de muitos anos de história ter se tornado objeto de conhecimentos de outros, pessoas que os interpretam e os fizeram objeto de conhecimento, não reduziu a força constitutiva desse sujeito. A reação é sempre presente na história, seja por meio da ação quilombola, seja pela via dos movimentos sociais. Para que se possa destacar atuação diferenciada na dimensão de pessoa-para-o-outro no movimento para se constituir em sujeito, Cardoso (2002, p. 27) escreve que: No período anterior à abolição da escravatura, homens e mulheres negras escravizados encontraram inúmeras formas para confrontar com a classe dos senhores de escravos. Entre algumas dessas, podemos destacar o *banzo* – espécie de greve de fome –, o assassinato individual do senhor pelo escravo, a fuga isolada, o aborto praticado pela mulher negra escrava, o suicídio, a organização de confrarias religiosas, manutenção das religiões africanas, as guerrilhas e insurreições urbanas: Alfaiates, Balaiada (1838 a 1841), Cabanagens (1835 a 1840), Farroupilha, Revolta da Chibata (1910), Malês (1835), Carrancas (1833),

Algumas dessas manifestações não têm a nossa concordância, como, por exemplo, as revoltas onde apenas houve participação de negros(as), como, por exemplo, Alfaiates (é uma revolta de cunho nativista 1798 teve a participação de negros, mas não pode ser creditado aos ideais contestatórios como os Quilombos); Praieira (1848) e Farroupilha (1845) – ambas tem a mesma classificação das Sabinadas, com participação de contingente negro; Revolta da Chibata (1910, ela está fora do período recortado pelo autor, antes da abolição; mesmo assim não se pode considera creditar à radicalidade negra, mas ao conjunto de marinheiros com participação importante de negros, Sabinada (1837). Entretanto, Cabanagens, Malês, irmandades religiosas, estruturas quilombolas (rurais ou periurbans, de resistência ou abolicionistas.

Ressalta-se que quilombo, sobretudo o Quilombo dos Palmares, passou ao imaginário de toda população descendentes de escravos e por meio da tradição oral transpôs barreiras de gerações. De acordo com Cardoso (2002, 75) dirá que: No final do século XIX, o quilombo já significava reação contra todas as formas de opressão. Sua

Mística povoava o sonho, o imaginário coletivo de milhares de escravos nas plantações e em diversas outras atividades econômicas. Muitos quilombos organizavam-se, dentro desse contexto ideológico, onde as fugas implicavam numa reação ao colonialismo. Já existia naquele momento, a tradição oral ao lado de referências literárias da experiência quilombola do passado (...). A instituição quilombo pelo que representou ao longo de três séculos, livre, com designação paralela ao sistema dominante, é o que irá alimentar os anseios de liberdade de parte do povo negro e outras pessoas que se sentiam oprimidas pelo julgo colonial/imperial. Essa passagem de instituição em si para símbolo de resistência inaugura ideologicamente o movimento de espírito de combate à opressão do século, às vezes mais evidente, outras latentes sem grandes assunções. A longa duração de luta contra a opressão, quase sempre sem aceitar, nem propor negociação para amenizar as lutas, o negro passam a história na condição de sujeitos e prontos para ingressar na pós-abolição. Contudo, os termos da luta mudaram, outras formas de lutas necessitavam ser criadas. Um dos problemas que foi percebido é que nos primeiro 40 anos da República, os negros desapareceram do cenário político, intelectual e administrativo do país, da mesma maneira que relatado acima. Eles participaram, mas perderam a centralidade do movimento, mesmo se considerarmos a Revolta da Chibata com João Candido como revolta negra, é muito pouco. Tal marasmo será rompido a partir da segunda década com a fundação de diversos jornais que tratavam da questão negra, como *O Clarim* (1824). De acordo com Oliveira (2002, pp. 15-20), As associações de negros vinham sendo fundadas desde 1902, todavia, inicialmente, não se propunham à arregimentação da raça negra, possuindo um caráter mais cultural e beneficente. Essas associações, mesmo não propondo uma luta política organizada, foram de vital importância para a ressocialização do negro, cultivando o auto-respeito e a solidariedade

De acordo com a autora, a imprensa negra era consideravelmente influenciada pela imprensa operária. Ambas possuíam o mesmo objetivo: denunciar os problemas vividos pelo seu grupo. Embora, vale ressaltar, as denúncias e reivindicações das lideranças negras eram bem mais modestas, na medida em que estavam em estágio embrionário e não recebiam instruções de nenhum órgão ou movimento internacional (*id. ibid. p.49*).

Em outubro de 1926 é fundado O Centro Cívico Palmares, associação que, segundo expressões da época, reunia a “nata” do elemento negro paulistano. O próprio jornal *Progresso* exalta o CCP, reconhecendo a sua importância para a integração do negro na sociedade. Não apenas o “meio negro” o reconhecia, outros segmentos da sociedade paulistana também reconheceram a seriedade e competência da associação em representar os interesses dos negros. Numa passagem bastante reveladora dos hábitos mentais da época, Vicente Cardoso abordou o assunto, nas páginas do jornal *Progresso*, em 1928. (*id. ibid. p.51*)

A Frente Negra Brasileira foi fundada nesta cidade de São Paulo em reunião efetuada no salão das classes laboriosas, à rua do Carmo nº 25, perante regular assistência no dia 16/09/1931. No dia 12 de outubro, no mesmo local, perante mil e tantos negros, foi lido e aprovado por unanimidade o presente estatuto. Publicados no Diário Oficial e registrado em 4 de novembro de 1931. (Id. *ibid. pp. 57-58* apud *A Voz da Raça*, nº 5, 1933)

Na verdade, a luta da Frente Negra Brasileira não era exclusivamente contra o preconceito racial. O seu interesse maior era a união dos negros com o objetivo de superar as dificuldades decorrentes do passado escravista. A sua orientação e atuação não estava centrada no passado, nas injustiças e desumanidades cometidas pelos “brancos”. Sua preocupação era com o presente e o futuro, apagando definitivamente as “marcas da escravidão”.

Em agosto de 1936, a Frente Negra transforma-se oficialmente em partido político, e por ter delegações em vários estados, torna-se um partido de proporções nacionais, o que não era comum na época. A vida do partido, contudo, é efêmera, pois todos os órgãos políticos são dissolvidos em 1937 pela lei do Estado Novo. (*id. ibid. p. 81*)

Ao fim da Frente Negra Brasileira, os negros e as negras continuam ativos na produção de conhecimento sobre si e a sociedade. De acordo com Nascimento e Nascimento (2000, p. 206), o negro estava totalmente excluído, no sentido *stritu* do termo, do teatro brasileiro: não entrava nem para assistir ao espetáculo, muito menos para atuar no palco. O Teatro Experimental do Negro (TEN) nasceu menos de 10 anos depois da extinção da FNB, em 1944. O seu objetivo maior foi contestar essa discriminação, formar atores e dramaturgo afro-brasileiros e resgatar uma tradição

cultural cujo valor foi sempre negado ou relegado ao ridículo pelos nossos padrões culturais: a herança africana na sua expressão brasileira.

O TEN tem atuação destacada até 1968, quando seu mentor foi obrigado a abandonar o país. Segundo Nascimento e Nascimento (id. ibid. pp. 216-7), O centro Acadêmico XI de Agosto, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo (USP), convidou Abdias do Nascimento em 1968 para falar sobre negritude, uma noção que começou a fazer a cabeça dos que militavam no movimento negro naquele momento em função da repercussão da atitude dos que confrontavam a política norte-americana de discriminação racial por meio dos punhos cerrados bradaram, por ocasião da festas das medalhas *Black Power*. O Diretor da faculdade proibiu o uso do auditório, e a palestra foi realizada no pátio interno da escola, sob constante ameaça de repressão.

O fim do TEN não significou o fim da atuação do Professor Abdias, em julho de 1978, voltou ao Brasil para a fundação do Movimento Negro Unificado, destaque para o início da atuação de Lélia Gonzalez⁴. Em 1980, o professor Abdias colocava para debate, no Movimento Negro, uma proposta que denominou de Quilombismo – um conceito científico emergente do processo histórico-cultural do Estado Brasileiro – Colônia, Império e República – que significava terror organizado contra a população negra, o proponente buscava um conceito que sistematizasse a experiência histórica do povo negro, que pudesse ser uma ferramenta teórica do Movimento Negro e alavancar a mobilização das massas negras oprimidas no Brasil (Cardoso, 2002, p. 78).

Portanto, a trajetória do Movimento Negro, a mais de 470 anos (em 1532 aconteceram as primeiras incursões quilombolas, de acordo com a literatura, sendo a principal delas a República Palmares - 1595-1695) nos mostram que a atuação dos negros condiz com a sua condição de sujeito da história e do conhecimento de si, dos outros e das coisas. No que diz respeito à constituição do sujeito, explanados até aqui, o conjunto de movimentos negros podem se arrogar como legítimos sujeitos da história brasileira. Diga-se de passagem, se o sujeito é constituído nas particularidades do movimento da sociedade, então se entende que os sujeitos se legitimam pela sua atuação política, cultural, espacial, educação e em tantas outras áreas da vida social.

⁴ Destaca-se aqui a importância de Lélia Gonzalez para a história do Movimento Negro e para o Movimento de Mulheres, ao longo das décadas de 80 e 90 do século XX.

Considerações Finais

46

A proposta do ensaio teve como objetivo principal compreender a formação do sujeito no contexto dos movimentos sociais urbanos, sobretudo o sujeito negro. Ser negro, branco, indígena não cobre a universalidade do fenômeno de homem ou mulher, ou ainda criança. O movimento que acompanha do nascimento passando pela vida até a morte é inexorável, da mesma forma as transformação do ser. Não nascemos pessoa ou sujeito, nascemos indivíduos humanos, nos tornamos parte do sujeito que é coletivo. Ele se faz pela história por meio de projetos que são desenvolvidos para si e a para a sociedade que se pretende construir. Compreender esta dimensão da vida é compreender que a sociedade é uma arena em constante disputa, pois somos constituídos de diferentes interesses e psiques.

Entendemos que tratar a diferença é fundamental e saudável para qualquer sociedade, visto que nascemos diferentes e nos tornamos parte de sujeitos também diferentes. Se assim é verdade, então a universalidade também se constitui de sujeitos diferentes. Como vimos, o negro se constitui como um dos sujeitos legítimos da sociedade brasileira, não reconhecer esse fato é ignorar a própria história nacional. São pessoa-para-si que se tornam pessoa-para-o-outro e constroem a vida desde muito tempo. Demonstrou-se ao longo deste ensaio, que a melhor maneira de aprendermos o sujeito é na particularidade. Se negarmos as evidências, criamos falsas verdades, tentando homogeneizar aquilo que por essência é outro. Neste sentido, por mais próximo que estejam os grupos que buscam justiça, superação da sociedade hierarquizada produtora de heteronomia, há sempre muita discrepância e diferença no tratar de si e do outro. O exemplo que pode ser suscitado aqui é Movimento Sem-Terra, apesar de ter inúmeras pessoas negras, o princípio que dirige a luta contra a propriedade não passa pela questão étnico-racial, mesmo que o militante seja preto. Desta feita, o sujeito dos movimentos sociais forma-se na dimensão da particularidade, onde história e projetos são gestados para estágios descendentes ao seu, a pessoa-para-o-outro até outra vez a condição de ser mensurado como indivíduo humano.

Nesse sentido, muitas pessoa-para-si que se tornaram emblemáticas no contexto de pessoa-para-o-outro foram importantes para formar o sujeito do Movimento social Negro se tornaram sujeito da história, como, por exemplo: Ganga Zumba, Andalaquituche, Dandara, Acoitirene, Aqultune Danbraganga, Zumbi (Cardoso, 2002, p. 65), Abdias Nascimento, Arthur Ramos, Arlindo Veiga dos Santos, Lélia Gonzales, Maria Beatriz Nascimento e tantos milhões de Pretos e Pretas: João(s), Marias, Josés, Cosmes de sobrenomes Silvas, Santos, Oliveiras, que lutaram, viveram, morreram e desapareceram ao longo desses 478 anos de combates (1532 – 2010).

Referências Bibliográficas:

CARDOSO, A. M. *Movimento Negro*. Belo Horizonte, Maza, 2002.

CASTORIADIS, C. *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986

CHAUÍ, M. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 1995.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.

KOLYNIÁK, H. M. R. Uma abordagem psicossocial de corporeidade e identidade. In: Revista Pucviva - Edição nº 22 - outubro a dezembro/2004, pp.339-345; disponível: http://www.apropucsp.org.br/revista/revista_22.htm, acessado em 04/03/2010

OLIVEIRA, Laiana Lannes de “*A Frente Negra Brasileira: Política e Questão Racial nos anos 1930*”. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História Mestrado em História Política do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2002, 109p. Disponível em <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/cp000139.pdf>

NASCIMENTO, Abdias & NASCIMENTO, Elisa Larkin. Reflexões sobre o movimento negro no Brasil, 1938-1997. In: GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo & HUNTLEY, Lynn (orgs.). *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil*. São Paulo, Paz e Terra, 2000, pp. 203-236.

SANTOS, Milton. *A natureza do Espaço*. São Paulo, Edusp, 2008

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação*. Rio de Janeiro, Contraponto, 2001.

SCORSOLINI-COMIN, F. e AMORIM, K. de S. Corporeidade: uma revisão crítica da literatura científica. In.:Revista de Psicologia, v.14 n.1, Belo Horizonte, junho de 2008. ISSN1677-1168, disponível em

http://www.pucminas.br/destaques/index_interna.php?pagina=693

SOUZA, M. L. de. Os Ativismos e os movimentos sociais. In: SOUZA M. L. de. *A Prisão e a Ágora: Reflexões em torno da democratização do Planejamento e da gestão da cidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, pp. 273-291.

VASCONCELOS, P. de A. A aplicação do conceito de segregação residencial ao contexto brasileiro na longa duração. In: *Cidades*, v.1, nº 2. Presidente Prudente, Grupo de Estudos Urbanos, 2004, pp. 259-274.

VAZ, Henrique C. L. *Antropologia Filosófica II*. Coleção Filosofia. São Paulo: Loyola, (1992).