

Capítulo VI

Novos valores religiosos: referência para o exercício da cidadania

Angela Randolpho Paiva

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

PAIVA, AR. *Católico, protestante, cidadão: uma comparação entre Brasil e Estados Unidos* [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2010. Novos valores religiosos: referência para o exercício da cidadania. pp. 124-146. ISBN: 978-85-7982-041-0. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this chapter, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste capítulo, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de este capítulo, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

CAPÍTULO VI

NOVOS VALORES RELIGIOSOS: REFERÊNCIA PARA O EXERCÍCIO DA CIDADANIA

Tudo está diferente agora. A igreja contemporânea tem frequentemente uma voz fraca e ineficaz, com um discurso incerto. E frequentemente o apoio principal do status quo (...). Se a igreja não recuperar o espírito de sacrifício da igreja primitiva, vai perder sua marca autêntica ficar privada da lealdade de milhões e vai ser rejeitada como um clube social irrelevante e sem significado para o século XX.

Martin Luther King, Jr

Não deve ser entendido que houve uma mudança ampla na liderança religiosa negra nos anos 50, como um novo despertar. Muito pelo contrário, a maioria dos pastores negros nunca participou do Movimento dos Direitos Civis e lamentava a nova militância; esses pastores conservadores pensavam que ela pudesse colocar em perigo os parcos ganhos que haviam logrado até então. Andrew Young lembra que somente 14 das mais de 400 igrejas negras de Birmingham eram anfitriãs das reuniões do movimento. Mas os ministros que saíram à frente a fim de promover uma nova concepção de vivenciar sua fé estavam na realidade abandonando o mundo interior como o caminho próprio para sua prática religiosa. Também estavam desistindo de esperar a recompensa final nos céus. Finalmente estavam dando um novo significado aos valores religiosos, que poderia ser traduzido na nova leitura que faziam da Bíblia. Novamente respondiam a um “chamado”, como havia ocorrido com os abolicionistas: era a versão negra do “santo e cidadão” de que fala Michael Walzer sobre a ética puritana, quando a solidariedade cívica estava mesclada com a religião pela primeira vez.

Esses que respondiam ao “chamado” eram aqueles “poucos com princípios”, como os chama apropriadamente Gary Willis (*few principled*), ou seja, os “profetas” que saíram à frente para iniciar a mudança, com todo o risco e heroísmo que a ação envolvia, e antes que a demanda passasse a ser incorporada ao discurso do sistema político dominante. “A mudança profunda começa com alguns tolos sem compromisso que apenas sabem que a escravidão é errada, que o voto é um direito da mulher, que as leis do *Jim Crow* são uma desgraça, ou que a Guerra do Vietnã é imoral.” E num momento em que os recursos legais costumeiros se mostraram pouco eficazes na promoção de mudança, foi a esfera religiosa que teve condições de prover a comunidade negra com os recursos e o discurso necessários para o engajamento social.¹²¹

Ser religioso e ser militante

O que os pastores negros do Sul começaram a fazer de uma maneira mais enfática em meados dos anos 50 foi buscar o significado dos valores cristãos da igreja primitiva e trazê-los para sua prática religiosa. Eram valores que defendiam a justiça, igualdade e liberdade para os indivíduos enquanto seres humanos cristãos, e pertenciam à própria tradição judaico-cristã; eram necessariamente valores libertadores quando praticados no seu significado verdadeiro, pois eles não apenas retomavam uma nova dimensão do que era ser cristão, mas também permitiam às pessoas religiosas vislumbrarem uma nova forma de agir no seu entorno de uma maneira cristã. Nessa ação cristã, o amor cristão era necessariamente acompanhado por um desejo de justiça. É o que propunha King no seu primeiro discurso em 1955:

Vamos ser cristãos em todas nossas ações. (*Está bem*) Mas eu quero dizer a vocês esta noite que não é suficiente falar sobre amor. O amor é um dos pontos primordiais da fé cristã. Há um outro lado chamado justiça. E a justiça é realmente o amor vivenciado. (*É certo*) A justiça

¹²¹ WILLIS. *Confessions of a Conservative*, p.163 (tradução minha). Walzer, em “*Puritanism and revolutionary ideology*”, analisa como o calvinismo logrou mesclar a virtude cívica com a religião pela primeira vez. Esta analogia pode ser aplicada à fase inicial do movimento, quando um grupo de líderes religiosos estava lutando por uma nova ordem política, ao mesmo tempo em que resgatava valores religiosos que justificariam sua ação.

é o amor corrigindo tudo aquilo que revolta contra o amor. (*Bem*) (...).¹²²

Quando às pessoas é pedido que reflitam sobre a *justiça*, elas talvez percebam quão injusta pode ser sua própria condição; quando cantam liberdade numa reunião de massa, podem começar a pensar sobre *liberdade* como uma possibilidade concreta; e quando a elas é ensinado que formam uma comunidade cristã, podem querer tornar esse sonho de *igualdade* uma realidade. E o caminho natural é o engajamento na ação política, uma vez que é seu dever moral lutar por valores religiosos verdadeiros na sua vida diária. Em outras palavras, elas têm uma obrigação moral de corrigir a injustiça, a opressão e a humilhação perpetradas pelos seus irmãos brancos porque tais práticas estão condenadas na Bíblia. Como colocou Niebuhr a respeito do recurso moral da religião para destruir o subjetivismo e o misticismo religioso, a ética religiosa, quando é contrastada com a ética racional, deve ser vista de maneira ampliada por causa da sua transcendência intrínseca, porque se “por um lado a religião torna o sentimento da benevolência absoluto e o faz a norma e o ideal da vida moral, por outro, dá transcendência e valor absoluto à vida do próximo, encorajando, portanto, simpatia em direção a ele.”¹²³

Segundo ainda Niebuhr, a importância do valor transcendental de todos os seres humanos atinge uma significação ético-política ao estabelecer a essência divina na criação humana e visualizar a esperança de que o ideal de justiça e amor seja alcançado. É um movimento para a participação comunitária, um movimento *para fora*, para a solidariedade social. Mas para haver a participação comunitária é preciso que o amor fraterno saia do terreno da abstração para o amor impessoal, possibilitando, assim, o sentimento de identidade coletiva da comunidade cristã que é necessária para a solidariedade cristã/social.

O discurso dos militantes do movimento foi fundamental em termos de construção de autorrespeito e autodeterminação individual, passo inicial

¹²² CARSON (Ed.). *The Papers of Martin Luther King, Jr.*, v. III, p. 73 (tradução minha). Lembrando que as palavras entre parênteses são respostas da audiência.

¹²³ NIEBUHR. *Moral Man and Immoral Society*, p. 57. Niebuhr foi um dos teólogos que mais influenciaram King. O recurso moral da religião é, para ele, a virtude maior. Na sua perspectiva, o amor cristão é promovedor de solidariedade social, uma vez que a transcendência da religião se encontra no contínuo movimento para o “próximo”.

para a participação política. Mas é política no seu sentido genuíno, no momento em que as pessoas adquirem autonomia e autorrespeito que as tornam capazes de participar na esfera social de Hannah Arendt. O *eu* religioso é então mesclado com o *eu* político, tornando as pessoas mais propensas a agir. Somente quando o autorrespeito é vivenciado, passa a haver autodeterminação para agir coletivamente. Ou, como diria Taylor, quando a identidade passa a ser sentida, surge a necessidade de seu reconhecimento. Era isso que os pastores negros estavam fazendo nas assembleias: pregando sobre o reconhecimento do negro e a maneira cristã de demandar os mesmos valores compartilhados pela sociedade branca.

Na linha da necessidade de reconhecimento defendida por Taylor, Richard King traz um aporte para esse momento que pode levar ao engajamento, quando faz uma distinção entre autoestima e autorrespeito. Segundo ele, somente o último é capaz de levar à solidariedade necessária na esfera pública para a ação política, uma vez que a autoestima pode confinar o indivíduo no seu próprio individualismo. Quando as pessoas começam a experimentar o sentimento de autorrespeito, há uma ação em direção à esfera social implícita nesse processo, pois elas então se tornam mais inclinadas a reagir ao meio social que não logra provê-las com a possibilidade real de experimentar esse sentimento. Como passo seguinte, a partir do momento em que elas visualizam sua capacidade de agir de maneira concertada e adquirem identidade coletiva, está o caminho para a ação social assim traçado. E Richard King aponta esse momento como o segundo maior êxito do Movimento dos Direitos Civis: o movimento não só teve êxito em dismantelar o sistema de *Jiw Crow*, mas também ao dar um novo sentido de identidade individual e coletiva que seria sua marca registrada. E esse sentimento foi o ponto de união desse movimento com os movimentos mais radicais de consciência negra que surgiriam anos mais tarde no final dos anos 60 e início dos anos 70: o objetivo de construir um novo sentido do *self* e da cultura negra.¹²⁴

É um momento importante para a ação social e política. É o que McAdam chama de “liberação cognitiva” e permite a construção do mundo cognitivo que poderá prover os atores políticos com os recursos que

¹²⁴ Ver KING. *Civil Rights and the Idea of Freedom*, p. 5, excelente estudo da construção do envolvimento político no Movimento dos Direitos Civis. Ver ainda Taylor em “*The Politics of Recognition*”.

necessitam para atuarem na esfera pública, ou, como diria Giddens, os atores passam a estar em condições de usar seus “estoques de conhecimento” de maneira ampliada. Tornam-se engajados e são capazes de atuar em nome do outro impessoal. Essa construção cognitiva, a “construção do mundo da vida” de Habermas, significa o momento em que os indivíduos são capazes de utilizar os recursos disponíveis no sistema social de maneira autônoma no processo de ação comunicativa. Passam ainda a ser capazes de atuação na esfera social de Hannah Arendt. Em ambas as concepções está implícita a ideia de emancipação do indivíduo como um ser autônomo, ativo e capaz de escolha. John Lewis, um dos fundadores e presidente do SNCC até 1965, definiu esse processo muito bem ao descrever seu envolvimento com King: “Estar associado a Martin Luther King deu um sentido de ser alguém. Estar envolvido liberava as pessoas. Você se via como um homem livre, como um agente livre, capaz de agir.” Ou, como diria na mesma linha a escritora Alice Walker: “Ele nos devolveu nossa tradição.”¹²⁵

E não se pode negar a importância e competência de Martin Luther King como o porta-voz desse novo movimento. Como testemunha C. T. Vivian, um dos mais ativos militantes do movimento, Martin Luther King tirou a luta negra do plano econômico para colocá-la num contexto moral e espiritual: “Foi neste plano que o movimento primeiro confrontou a consciência da nação. Este ponto é crucial porque, anteriormente, a maioria dos líderes negros tinha sido incapaz de lidar com relações raciais como um problema moral.”¹²⁶

Quando foi dito anteriormente que a religião se tornou uma experiência libertadora com o Movimento dos Direitos Civis foi devido ao fato de que muitas pessoas se engajaram na ação social não por serem ativistas políticos, mas, sim, por serem frequentadores de igrejas. Muitos desses fiéis puderam então visualizar uma nova forma de atuar na luta por seus direitos e aprenderam a ser “atores cognitivos” no momento em que passaram a participar do movimento. Dessa forma, havia um processo de

¹²⁵ Citado em KING. *Civil Rights and the Idea of Freedom*, p. 88.

¹²⁶ VIVIAN, *Black Power and the American Myth*, p. 4.0 Rev. Vivian faz uma comparação entre o Movimento dos Direitos Civis e a luta pelos direitos civis da Revolução Americana, quando se recusaram a pagar impostos sem representação política. Para Vivian, a liderança de King era “uma declaração espiritual de independência, não só para os negros, mas para muitos brancos também” (tradução minha).

aprendizado em andamento que os faria entender o significado pleno de ser cidadão no momento mesmo em que exerciam sua cidadania na reivindicação coletiva por seus direitos políticos. Como colocou o Reverendo Harry Bowie da Igreja Episcopal, de McComb, Mississippi, o principal era superar o medo e experimentar o sentimento de solidariedade: “Creio que se há uma coisa que sempre vou prezar é o sentido de abertura e comunhão que nós como indivíduos compartilhávamos uns com os outros naquela época.”¹²⁷

Quando se analisam os sermões e discursos de King, uma ideia recorrente é a ideia de liberdade. Na realidade, “*Freedom now*” se tornaria o slogan do movimento. Ainda que a ideia de liberdade tenha uma longa tradição na igreja negra, constituindo-se no eterno desejo de se libertar das condições adversas da vida, o Movimento dos Direitos Civis conferiu-lhe uma dimensão que se tornaria a ideia-força para o engajamento na ação coletiva. Era a demanda por liberdade de atuação como indivíduos quando os negros tivessem seus direitos civis e políticos restituídos. Estariam, a partir daí, capacitados a participar da festa democrática da sociedade americana. Naquele momento, como define bem Richard King, o Movimento dos Direitos Civis logrou mostrar aos negros a liberdade não apenas como um conceito, mas também como experiência com uma história.

Segundo ainda este autor, o Movimento dos Direitos Civis, ao combinar a demanda política da comunidade negra segregada com a obrigação moral do cristão, manteve o que havia de mais genuíno na tradição da igreja negra, nomeadamente duas concepções-chave: a) o anseio de liberdade para o povo oprimido, com o sentimento de que era possível alcançar a liberdade depois da “longa noite de cativo”, metáfora sempre usada por Luther King para descrever a história dos negros; e b) a oportunidade de redenção que os negros ofereciam à comunidade branca, pois eram os herdeiros dos puritanos, com a mesma luta que tiveram os fundadores da nação americana, “como se somente os americanos que

¹²⁷ Entrevista feita por Clayborne Carson em setembro de 1978.0 Rev. Bowie era originalmente de Nova Jersey. Foi para o Sul como voluntário e nunca retornou. Fazia parte do *National Council of Churches* que promovia workshops para os ativistas do SNCC sobre a não violência.

estivessem submetidos à opressão sistemática e histórica pudessem ser os detentores da liberação para toda a nação.”¹²⁸

As reuniões do movimento não eram distintas daquelas que os negros estavam acostumados a frequentar nos seus cultos religiosos: distintos eram o convite e a mensagem para serem cristãos ativos. Assim sendo, a cultura religiosa era importante para motivar pessoas que dificilmente estariam propensas à participação e que provavelmente não participariam de reuniões políticas. Morris lembra que as organizações do movimento herdaram a vibrante cultura da igreja negra, mas numa feliz combinação de um novo discurso de autodeterminação com a ideia de serem cristãos genuínos na ação social. Esse novo sentimento e que foi capaz de revolucionar as comunidades negras.

A cultura de igreja era, assim, mesclada com um discurso não visto anteriormente na esfera religiosa, mas que estava maduro para o momento, sendo um dos conceitos mais desenvolvidos e enfatizados por King o do amor cristão. Mas não a abstração do “amor fraterno” da igreja tradicional, mas sim o amor que fosse capaz de levar à solidariedade social, à virtude política. O amor impessoal, ou seja, o amor não individual proposto principalmente por King (do grego *agape*) na linha de Neibuhr, era uma concepção fundamental para que os ativistas conseguissem solidariedade para a ação coletiva, numa combinação harmoniosa entre religião e política.

Quando falamos de amor, não estamos nos referindo a uma emoção sentimental ou afetiva (...). Quando falamos de amar aqueles que nos opõem, não nos referimos nem a *eros* nem *philia*; falamos de amor que é expresso pela palavra grega *agape*. *Ágape* significa compreensão, redenção da boa vontade para todos os seres.

(...) *Agape* não é amor passivo e fraco. É amor em ação. *Agape* é amor buscando preservar e criar comunidade. E a insistência na comunidade mesmo quando tentam quebrá-la. *Agape* é o desejo de se sacrificar no interesse mútuo.

O amor, *agape*, é o único cimento que pode juntar esta comunidade partida. Quando sou incitado a amar, sou incitado a restaurar a

¹²⁸ KING. *Civil Rights and the Idea of Freedom*, p. 99-100. Nesse sentido poder-se-ia dizer que a religião civil americana recebeu sua maior contribuição dos negros.

comunidade, a resistir à injustiça, e a prover as necessidades dos meus irmãos (...).¹²⁹

Quando King dizia a sua assembleia que um novo negro estava nascendo em 1955, transmitia na sua mensagem que os negros eram finalmente capazes de mostrar pela ação direta que estavam prontos para mostrar sua determinação para a organização da ação coletiva. Estavam deixando finalmente de serem *niggers* para aceitarem a sua identidade negra. Nesse processo de luta por seus direitos inalienáveis, os negros foram aprendendo a exercer sua cidadania. E os valores religiosos que estavam sendo pregados em cada assembleia, em cada sermão, foram, portanto, cruciais para promover a identidade coletiva e vontade para ação: os negros teriam um longo caminho diante deles para exercer a resistência ativa não violenta em diversas situações.

Novamente pode-se pensar nas afinidades eletivas pensadas por Weber entre valores religiosos (valores de amor cristão, justiça, solidariedade e liberdade) e os valores políticos de igualdade, liberdade e justiça, prescritos na Constituição, os quais eram certamente o modelo para o protesto negro. Consequentemente, religião e política se afinaram nos seus respectivos discursos pela primeira vez para a população negra. E, sem dúvida alguma, deu uma nova força a sua luta, como será visto a seguir.

Equacionando religião e política na demanda por direitos

A afinidade eletiva entre religião e política somente é possível no momento em que há transcendência na vivência da religiosidade. Vale dizer, no momento em que a esfera religiosa promove a participação, baseada fundamentalmente nos valores religiosos que a norteiam, ela está dando o passo que possibilita vivenciar a religião no cotidiano, o que vem sendo enfatizado aqui como religião *no mundo*. Nesse momento, a esfera religiosa é capaz de promover não apenas a liberação individual, mas também uma nova orientação para a solidariedade social através do *amor impessoal*. Este foi o caminho dos abolicionistas visto anteriormente e vai

¹²⁹ Ver KING, Jr. *Stride Toward Freedom*, p. 104-107. No Novo Testamento grego aparecem os três sentidos da palavra amor: *eros* seria o amor romântico; *philia* seria o amor entre amigos. Esses dois tipos trazem a necessidade de reciprocidade; somente *agape* é que traduz a ideia do amor ao “outro impessoal”, que pode dar o sentido de comunidade, de pertencimento e de solidariedade social.

ser o caminho escolhido por aquele setor da esfera religiosa que empreendeu a mobilização do Movimento de Direitos Civis dos anos 50. E essa guinada estava em sintonia com as exigências da própria ética puritana do contexto mais amplo.

Essa vivência *no mundo* implica, no entanto, um determinado grau de associação. Para Arendt, a sociedade americana se defrontou com o protesto dos negros com a recusa da comunidade negra a reconhecer o *consensus universalis* de que falava Tocqueville, no momento em que houve a perda de confiança nos procedimentos legais a que essa comunidade se valia desde o início do século, na esperança de terminar a injustiça com a proteção da Constituição americana. Em outras palavras, a comunidade negra desistira de continuar a luta por seus direitos com as batalhas legais da Suprema Corte: apesar da decisão de 1954 de *Brown v. Board of Education*, primeira decisão a modificar a instalação legal da segregação do *separate but equal* do final do século anterior, muito pouco havia sido conquistado de fato. Havia sempre a reação racista com novas interpretações casuísticas das mesmas leis.

Há, portanto, uma quebra desse consenso a partir do momento em que o protesto sai dos tribunais para as ruas. Passou-se então a desafiar toda uma legislação sulista de práticas segregacionistas. Em termos organizacionais, sai de cena o NAACP e entram a SCLC e o SNCC. É o momento em que Rosa Pariu se recusa a ceder seu lugar, ou os quatro estudantes de Greensboro ousam sentar-se na lanchonete dos brancos, estudantes universitários – brancos e negros – tomam o mesmo ônibus em várias cidades do Sul nos *freedom rides* ou ainda pastores negros organizam protestos de seus púlpitos.

E essa dissidência obteve uma crescente conotação política quando conseguiu uma ação concertada eficiente: a ação direta não violenta e a desobediência civil passam a ser as estratégias adotadas para essa ação; e a possibilidade de se reunir em algumas igrejas passa a ser uma realidade, ou mesmo a única possibilidade de ação coletiva. Mas é bom lembrar que a nova associação negra nas igrejas não significava nenhuma inovação para o cenário político americano. Tocqueville foi um dos que, no século XIX, já se admiravam com a capacidade extraordinária da sociedade americana (branca) de formar associações. Agora era a vez de os negros cobrarem os

mesmos princípios e valores num protesto organizado, aliás, previsto pelo próprio Tocqueville.¹³⁰

Hannah Arendt lembra que tanto a dissidência quanto a desobediência civil sempre fizeram parte do cenário político americano e estão diretamente associadas ao surgimento das associações voluntárias: “O consentimento e o direito à dissidência se tornaram os princípios inspiradores da ação que ensinou aos habitantes desse continente a ‘arte da associação’, da qual saíram aquelas associações voluntárias cujo papel Tocqueville foi o primeiro a ressaltar.” E, ao referir-se aos ativistas do movimento, ressaltava a importância da associação como possibilidade de promoção de mudança para os negros: “Sustento que os desobedientes civis nada mais são do que a forma mais atual de associação voluntária e que se afinam com as antigas tradições do país.” Assim, para Arendt, a desobediência civil negra conseguiu, principalmente, trazer o “dilema americano” para o espaço aberto do cenário político.¹³¹

Quando Rawls define desobediência civil, aprofundando o princípio de desobediência civil de Thoreau, aponta quatro características presentes em atos de desobediência, características que vão estar presentes no Movimento dos Direitos Civis. Para Rawls, a desobediência civil é um ato contrário à lei que precisa ser *público*, caracteriza-se por ser *não violento*, *consciente* e *político*, e que tem por objetivo a mudança dessa lei. O ato de desobediência tem de ser político porque é guiado e justificado por um princípio de justiça e invoca os princípios compartilhados pela maioria que detém o poder.

Daí vem a necessidade de ser um ato *público*, por ser um apelo a essa maioria. Mas é preciso também que seja *consciente* para os militantes terem condições de arcar com as consequências legais do próprio ato. E tudo isso só é possível com a *não violência*, pois, prossegue Rawls, “expressa a

¹³⁰ TOCQUEVILLE. *Democracia na América*, p. 489, em que discute a pouca possibilidade de haver revoluções nos Estados Unidos. Previa ele que a desigualdade dos negros seria uma dessas únicas possibilidades.

¹³¹ Ver ARENDT. *Crisis of the Republic*, p. 94, 96. Arendt lembra que o direito à dissidência faz parte da tradição americana e a desobediência civil seria o princípio norteador para a mudança desejada.

desobediência à lei dentro dos limites da fidelidade à lei”. Em outras palavras, viola-se a lei em nome da lei.¹³²

O Movimento dos Direitos Civis foi gradualmente dando corpo a essa forma de protesto, tendo a esfera religiosa um papel fundamental ao arregimentar a comunidade negra para a ação política. E em nenhum momento os valores religiosos do evangelho social seriam impedimento para tal ação. Muito pelo contrário, era um evangelho que fornecia munição para a militância política, uma vez que seus líderes religiosos buscavam as condições de viver o significado verdadeiro de novos valores religiosos. Um dos documentos mais valiosos deixados por Martin Luther King é uma carta que escreve da cadeia de Birmingham aos pastores que o censuravam por ser o causador de tanta desordem na cidade. É uma defesa contundente dos princípios da não violência e da desobediência civil para a ação da nova igreja: cita Santo Agostinho que dizia que uma lei injusta não pode ser considerada uma lei e ainda Santo Tomás de Aquino, para quem qualquer lei que degrada a personalidade humana é injusta. É um longo testemunho da ação do Movimento dos Direitos Civis. Ao mesmo tempo em que King respondia aos religiosos (era 1963, na campanha de Birmingham) fazia também um momento de reflexão sobre a essência do movimento. Nessa reflexão percebe-se a certeza de King sobre os métodos da não violência, a consciência da urgência da ação direta para mudar o *status quo* segregacionista, e o desapontamento no que concerne à pouca receptividade dos religiosos em relação a sua ação. É interessante notar a utilização de uma argumentação com forte base teológica para a desobediência civil. Seria o argumento religioso para a definição de Rawls discutida anteriormente. Mas King tinha certeza de que era preciso uma igreja com valores religiosos renovados para que pudesse responder aos anseios da comunidade negra. É o que esclarece na mesma carta:

Talvez eu tenha sido novamente muito otimista. Está a religião organizada tão ligada ao status quo para salvar nossa nação e o mundo? Talvez eu tenha que levar minha fé para a igreja espiritual

¹³² RAWLS (*Theory of Justice*, p. 363-367) acha necessário distinguir entre a “recusa consciente” e desobediência civil, pois somente esta última pressupõe a ação concertada. Ver ainda *Desobedecendo*: desobediência civil e outros escritos, em que Thoreau defende a ideia de que é preciso desobedecer às leis quando estas forem injustas. Ele mesmo foi preso por não pagar impostos em Massachussetts como forma de pressão para a reformulação de leis injustas.

interna, a igreja dentro da igreja como a *ecclesia* verdadeira e a esperança do mundo. Mas novamente agradeço a Deus que algumas almas nobres dos postos da igreja organizada tenham se libertado das cadeias paralisantes do conformismo e juntaram-se a nós como parceiros ativos na luta pela liberdade.

E prossegue mostrando que os valores que estavam explicitados pela nação americana desde a sua fundação eram a grande inspiração para o movimento:

Um dia o Sul saberá que quando aqueles deserdados filhos de Deus se sentaram nas lanchonetes, eles estavam na realidade lutando pelo que há de melhor no sonho americano e pelos valores mais sagrados da tradição judaico-cristã, e conseqüentemente, trazendo toda a nossa nação para os grandes mananciais da democracia que foram preparados pelos pais fundadores com a formulação da Constituição e com a Declaração da Independência.¹³³

Dessa forma, a parceria estabelecida entre os diversos pastores que decidiram dar esse passo usando o discurso da não violência ativa foi decisiva para o êxito do movimento. Nesse sentido, é inegável a influência de King nesse concerto de ideais. Como esclarece Vincent Harding, não foi King que deu origem à doutrina da resistência não violenta no protesto negro, pois ela já havia sido adotada em fatos isolados pelo CORE (*Congress of Racial Equality*) desde 1942. Mas, lembra que sob sua liderança o princípio da não violência ativa se tornou o guia do movimento de massa: “King reconhecia que tais táticas não só levantariam a consciência moral da nação, mas também mobilizariam os negros do Sul que estavam impregnados da doutrina cristã.”¹³⁴

Este duplo objetivo descrito por Harding esteve sempre presente no movimento: a preocupação não era apenas em mobilizar a comunidade negra para a ação concertada, mas também apelar para a consciência moral do país, principalmente para os corações e mentes mais progressistas do Norte e Oeste. As táticas usadas nas campanhas eram de mobilização da consciência coletiva americana e de pedido de ajuda do governo federal

¹³³ Carta conhecida como *Letter from Birmingham Jail* (tradução minha), escrita em papel passado por seu advogado. King nunca obteve resposta dos pastores brancos. Ver em WASHINGTON (Ed.). *A Testament of Hope: The Essential Writings of Martin Luther King, Jr.*, p. 289-300.

¹³⁴ HARDING. *The Freedom Movement and the Rise of Nationalism*, p. 456.

para mitigar os desmandos do Sul. Há um processo que se vai enriquecendo nesse percurso de mão dupla: no momento em que os ativistas ganhavam projeção nacional, aumentava seu poder de barganha junto ao governo federal. Por outro lado, a crescente força do movimento não podia ser ignorada pela administração Kennedy, apesar de todas as suas hesitações de intervenção nos Estados sulistas. Assim, o discurso religioso vai ter implicações políticas não só previstas pelos militantes, como também desejadas. A ação da esfera religiosa com o subsequente engajamento político em movimento social vai ser fundamental tanto para a comunidade negra segregada, uma vez que a esfera religiosa continuava usando o mesmo discurso da tradição da igreja negra de anseio por liberdade, quanto para a nação como um todo, pois esta esfera agia na mais pura forma de dissidência da ética puritana e invocava os mesmos princípios da cultura cívica do país.¹³⁵

Não é por outra razão que o movimento alcançou uma ressonância meteórica em todo o país. Mais do que uma consequência não premeditada, o Movimento dos Direitos Civis representou a combinação de duas tendências muito fortes na sociedade americana: não só era um discurso religioso que propunha um engajamento e participação na esfera social, mas também havia referência constante ao ideário político nacional. Foi o que aconteceu com o novo discurso dos militantes dos direitos civis: dessa vez a afinidade eletiva entre religião e política não poderia estar presente para a comunidade negra se esta afinidade não pudesse de alguma forma ser estabelecida entre a comunidade negra segregada e a comunidade que lhe impunha as práticas segregacionistas. Os valores reivindicados em questão eram os mesmos pelos quais o país havia sempre lutado. Era também uma cobrança de coerência de um país que pretendia ser o padrão de regime democrático no cenário internacional. E, no início dos anos 60, esses conflitos raciais do Sul traziam enorme embaraço para a política externa americana.

O Movimento dos Direitos Civis pode ser visto ainda como uma oportunidade que a comunidade negra oferecia aos brancos de redenção na

¹³⁵ Para uma análise da relação entre Martin Luther King e a administração Kennedy ver *Of Kennedys and Kings Making Sense of the Sixties*, de Harris Wofford, que foi conselheiro de Kennedy no Movimento dos Direitos Civis e coordenador das políticas federais na questão. Terminaria desiludido com a indecisão de Kennedy a respeito das demandas dos militantes.

política americana. Seu discurso lembrava o momento em que as primeiras comunidades cristãs chegaram à América, lutando por sua autodeterminação e liberdade para professarem seus próprios credos. Nos anos 50, os negros estavam lutando pela oportunidade de participação na esfera pública, dando oportunidade para a nação ser capaz de se guiar por seus princípios democráticos genuínos. Era o momento de redenção que a comunidade negra oferecia à América branca para que o país pudesse corrigir um longo período de injustiça e viver o verdadeiro significado não apenas de sua tradição religiosa, mas também de sua própria Constituição.

Comparado com o que se descrevia anteriormente a respeito dos abolicionistas, o discurso era muito semelhante: era a cobrança de coerência de princípios com o ideal de democracia para a comunidade negra com uma orientação fortemente movida por valores religiosos. E novamente a religião incitava à ação com três ideias-chave no seu discurso: havia a obrigação moral de rejeitar a injustiça; a nação inteira estaria se livrando de sua condição pecaminosa de permitir que parte da população americana vivesse no mundo da segregação; e os negros poderiam finalmente conseguir a liberdade depois da travessia pelos caminhos da opressão para a realização de sua raça. Dentro da tradição da igreja negra significava, em última análise, a realização da profecia etíope, no momento em que os negros adquirissem sua própria identidade e desenvolvesse toda a potencialidade e genialidade da raça negra, eliminando, assim, qualquer possibilidade de assimilacionismo à raça branca.¹³⁶

Mas nesse processo eles não propunham divisão ou ruptura; estavam pedindo para serem *incluídos* na sociedade mais ampla a fim de serem capazes de compartilhar os direitos civis e políticos que lhes eram assegurados pela Constituição americana. E essa foi uma das grandes forças do Movimento dos Direitos Civis: seus líderes religiosos não pregavam nenhuma dissidência fundamentalista, como fazia Malcolm X na mesma época, ou um projeto de ruptura, como faria Carmichael, a partir de 1965.

¹³⁶ Para uma ótima descrição da profecia etíope, ver FREDRICKSON. *Black Liberation: A Comparative History of Black Ideologies in the US and South Africa*, que analisa sua importância para a comunidade negra preservar os traços distintos de sua raça e saber valorizá-los para então poderem participar como iguais na sociedade americana, e não numa atitude assimilacionista que pressupunha inferioridade. Segundo Fredrickson, foi Du Bois quem soube combinar a visão da importância da raça e sua potencialidade de progresso, não apenas para a raça branca, mas para todas as raças.

Dessa forma, os mesmos valores religiosos que estavam sendo pregados dos púlpitos das igrejas negras se afinavam com os antigos valores republicanos que haviam sido negados aos negros pela população branca. Ao enfatizarem valores como liberdade e solidariedade que estavam implícitos no amor impessoal, assim como a igualdade de direitos, eles estavam em busca de coerência entre princípios religiosos / nacionais e prática cidadã no caminho da solidariedade social, sendo, portanto, uma mensagem forte para a consciência coletiva da nação. É o que dizia King no seu mais famoso discurso, “*I have a dream*”, proferido na marcha de Washington em agosto de 1963, quando milhares de militantes estavam na capital para pressionarem o Congresso a passar a Lei dos Direitos Civis:

Digo a vocês, meus amigos, que apesar das dificuldades e frustrações do momento eu ainda tenho um sonho. E um sonho profundamente enraizado no sonho americano.

Tenho um sonho que um dia essa nação vai se levantar e viver o significado verdadeiro de seu credo: “Sustentamos serem essas verdades autoevidentes: todos os homens são criados iguais.”

Tenho um sonho que um dia nas colinas da Geórgia os filhos dos ex-escravos poderão sentar-se à mesa da fraternidade.

É uma boa ilustração da afinidade entre religião e política, além de ser uma apologia à América democrática com a defesa de seu credo liberal. King faz inúmeras referências a passagens bíblicas e ao código religioso que a comunidade negra seguia. Esses elementos dariam ao protesto negro a legitimidade de que necessitava no âmbito nacional e seriam um forte apelo aos corações e mentes mais progressistas da nação. Afinal, era o mesmo discurso prezado na cultura política da nação como um todo. Foi, de fato, essencial para que o movimento atingisse seus objetivos mais imediatos: o final da segregação nos lugares públicos do Sul, com a Lei dos Direitos Civis de 1964, e a emancipação política da população negra, com a Lei dos Direitos Políticos de 1965. Mas no mesmo discurso, King lembrava a urgência do momento: “Seria fatal para a nação desconsiderar a urgência do momento e subestimar a determinação do negro (...). Não haverá nem paz nem tranquilidade até que aos negros lhes sejam dados os seus direitos de cidadania.” E, mais uma vez, ele lembrava a necessidade da não violência: “Não podemos permitir que nosso protesto criativo degenere em violência física. A cada momento, precisamos alçar às alturas majestosas para defrontar a força física com a força da alma (...).”

Esses direitos civis e políticos foram conquistados com muita pressão política, através de campanhas eficazes. A marcha de Washington de 1963, que tinha como objetivo pressionar o Congresso para assinar a lei que afinal seria sancionada em 1964, assim como a marcha de Selma de 1965, que serviu de pressão para o Congresso votar o *Voting Rights Bill*, são exemplos de uma escalada crescente no que concerne às táticas e estratégias. Apesar de os ativistas dos direitos civis não terem abandonado o princípio da não violência em nenhum instante, houve uma nova tática de confronto com o racismo branco no meio do processo, no momento em que as campanhas foram planejadas com a participação muito maior das populações locais e com a ideia clara de infração às leis segregacionistas estaduais e desobediência explícita às autoridades locais.

E era preciso que a situação de confronto ficasse bem delineada em cada campanha. Depois do impasse da campanha de Albany, em 1962, houve mudança na estratégia de “persuasão não violenta” para “confronto não violento”: os futuros locais de protesto eram cuidadosamente selecionados de modo a permitir que os militantes pudessem dramatizar toda a violência branca sulista. E a campanha de Birmingham de 1963 foi a primeira experiência exitosa dessa nova tática: o delegado da cidade, Buli Connors, foi o primeiro personagem a cumprir com perfeição esse papel, quando ordenou que seus policiais reprimissem a manifestação negra pacífica com mangueiras e cães policiais. O ponto culminante foi dia 2 de maio, o dia D da campanha, com a participação de mais de mil adolescentes e crianças. Houve 900 prisões e um impacto nacional, quando foi noticiado que adolescentes e crianças estavam nas prisões da cidade. O ano de 1963 é, portanto, considerado decisivo para o protesto negro, e a partir daí as ações mais espetaculares do movimento puderam ser dramatizadas para o país.¹³⁷

Essa dramatização era possível porque havia de fato um racismo explícito que os brancos sulistas nunca tentaram ocultar, nem mesmo suas lideranças políticas. Hoje seria politicamente inconcebível um governador professar seus princípios racistas na porta de entrada de uma escola estadual como o fez George Wallace, governador do Alabama, em 1965. Ao recusar-

¹³⁷Ver OATES. *Let the Trumpet Sound*, para a descrição desse momento. Birmingham seria ainda o cenário de um ato terrorista trágico: em setembro do mesmo ano, quatro meninas morreram quando explodiu uma bomba na igreja onde estavam. Era um domingo de manhã. Um dos suspeitos, membro da Ku Klux Klan chegou a ser preso e liberado logo após. Para muitos analistas, a não violência começa a perder sua força a partir desse incidente.

se a cumprir uma lei da Suprema Corte que lhe mandava matricular um negro na escola, Wallace gritava, então, a toda a nação: “Digo segregação agora, segregação amanhã, e segregação para sempre!” Tal racismo seria dramatizado com todo seu vigor na marcha de Selma para Montgomery em fevereiro e março de 1965: foi um momento especial porque os militantes lograram combinar uma atitude religiosa com uma forte determinação de não ceder à pressão branca. Houve também muito simbolismo cristão na marcha, como, por exemplo, no momento em que vários líderes foram proibidos de cruzar a ponte de Selma em direção a Montgomery na primeira tentativa e ajoelharam-se diante de seus opressores.¹³⁸

A não violência empregada pelo movimento contrastava dramaticamente com a violência policial e resultou ser muito eficaz para demonstrar à nação o que estava acontecendo nas cidades sulistas. Valores cristãos caminhavam lado a lado com a ação direta enquanto resistência e desobediência civil ganharam um sentido político com forte conotação religiosa. Essa combinação permitiu que o movimento realmente desafiasse as instituições políticas existentes e colocasse em evidência o “dilema americano”, tornando patente as próprias contradições entre duas ordens sociais distintas da sociedade americana; entre dois sistemas que tinham dificuldades crescentes de convivência. E exatamente por haver tal divergência, os ativistas negros do Sul puderam contar com a ação do governo federal nas horas de maior impasse. É por essa razão que os líderes do movimento tentaram manter um diálogo constante com o governo federal. Também explica o fato de serem bastante cuidadosos em não violar nenhuma lei federal, enquanto infringiam todas as leis locais possíveis. Essa estratégia provou ser muito eficaz, pois a maioria das demandas do movimento era atendida por recurso federal. Assim sendo, a desobediência civil dos militantes tinha o limite legal das práticas segregacionistas do Sul

¹³⁸ A marcha de Selma consistia na travessia da famosa *Petrus Bridge* em direção a Montgomery. Seria uma caminhada de vários quilômetros, com a participação de todas as organizações. Na primeira tentativa, os ativistas foram parados pelas tropas estaduais e desistiram por não terem autorização federal. Na segunda, houve muita violência por parte dos brancos, com muitos ativistas gravemente feridos, John Lewis do SNCC, dentre eles. O momento de maior pressão seria a terceira, quando pastores protestantes brancos, rabinos e padres católicos, além de personalidades da sociedade “branca” se juntaram aos ativistas. Ver *Parting the Waters*, de Taylor Branch, para uma ótima descrição dessa campanha.

para que estes não corressem o risco de perder o apoio do aparato legal nacional.¹³⁹

A grande diferença no Movimento dos Direitos Civis foi a capacidade de seus líderes de transformar a ênfase na comunidade cristã num processo político. E isso era feito na mais pura tradição do evangelho social: havia o desejo de recapturar o apelo profético das primeiras comunidades cristãs e participar na luta pela justiça racial e econômica. E a responsabilidade moral – a obrigação moral – da esfera religiosa era ajudar na promoção do desafio às ordens injustas e desiguais. O desafio lançado à comunidade negra era imenso: transformar a violência e coerção em coragem moral e espiritual como uma nova arma. E seus líderes dispunham de várias fontes: seja Gandhi, Thoreau ou Jesus Cristo; seja Neibuhr, Bayard Rustin ou Martin Luther King, todas foram usadas para a promoção de um novo negro, capaz de visualizar seu poder reivindicatório e tornar-se consciente da necessidade de demanda por cidadania.

Esfera religiosa na promoção da cidadania negra

Desde o século XIX, as igrejas negras tiveram a tarefa de congregar pessoas, tornando-se o único lugar público onde os negros podiam ter interação social independente do controle branco. Depois da Guerra Civil, elas tiveram uma importância crescente como centros comunitários, pois, ao lado das suas funções religiosas, inúmeras atividades sociais eram realizadas. Tinham, assim, o papel fundamental de dar forma, de manter e de enriquecer a ordem social e a solidariedade comunitária. Peter Paris lembra que essa igreja sempre tivera duas funções principais: a de ser “adaptativa”, quando tentava conviver com um contexto social racista dos mais duros; e a outra de ser “expressiva”, ao traduzir os sentimentos de dor, esperança e redenção da comunidade negra. Os *spirituals* falam desta última.

Depois da Guerra Civil, a igreja negra passou a ter importância crescente, em proporção direta com as igualmente crescentes políticas

¹³⁹ Barrington Moore, em *As origens sociais da ditadura e democracia*, sugere que o governo federal “resgatou” novamente o Sul, como havia feito com a Emancipação e Reconstrução. Mas não se pode esquecer que dessa vez havia o processo endógeno da comunidade negra a fazer toda a diferença.

racistas dos Estados sulistas, ou seja, quanto mais se fechava o círculo da linha de cor nas cidades sulistas, mais ficava patente a importância da preservação desse espaço social para a comunidade negra. E durante várias décadas ela seria a base institucional que teria esse duplo papel, de ser adaptativa e expressiva. Lentamente foi se formando uma comunidade que adquiria densidade com a crescente urbanização das cidades do Sul, com a progressiva mudança de uma população rural para uma predominantemente urbana. E a igreja manteve expressão de maior relevo institucional e de maior autonomia nessa comunidade segregada, sendo seus pastores o segmento da população de maior independência em relação à sociedade branca.¹⁴⁰

Esse processo de urbanização foi lento e intensificado depois da Primeira Guerra Mundial. As práticas segregacionistas que foram consolidadas na virada do século terminaram por trazer resultados inesperados para a formação de uma identidade coletiva negra que viria a ser crucial para qualquer possibilidade de ação concertada. Foi mesmo a consequência positiva da segregação: foi possível o surgimento de grupos sociais distintos dentro da própria comunidade segregada, desde a “burguesia negra” descrita por Franklin Frazier, passando pela formação de uma classe média mais acentuada a partir de 1930, e um imenso contingente de trabalhadores negros que se desloca do campo para as cidades do Sul. Esse deslocamento é que vai dar a densidade populacional necessária à ação coletiva da década de 50.

Nesse processo é mantida a impressionante ambiguidade de *status* a que era sujeita a comunidade negra: a burguesia, por exemplo, ao mesmo tempo em que possuía patrimônio e gozava de prestígio na comunidade, tinha de se conformar a entrar pela porta dos fundos dos lugares segregados, apesar de seu capital, educação e *status* social. Essa inconsistência de status vai ser fundamental para a força que adquire a reivindicação negra pelos

¹⁴⁰ Ver PARIS. *The Social Teaching of the Black Churches*. Stephen Steinberg traça a proletarianização da mão de obra negra em *The Ethnic Myth: Race, Ethnicity and Class in America*, e mostra estatísticas expressivas: em 1890, 85% dos homens negros trabalhavam na agricultura e 96% das mulheres no serviço doméstico. Em 1930 o número de negros no campo já havia caído para 54% e 46% eram trabalhadores nos centros urbanos (apenas 5% eram *white collar*, clero, professores, pequenos comerciantes nos guetos). Em 1960 o sistema de casta já havia mudado de maneira profunda e em 1977 havia apenas 19% de trabalhadores negros no campo e já havia surgido uma classe média considerável.

seus direitos civis e políticos. Esses grupos negros que ascenderam sempre no perímetro delimitado pela linha de cor perceberam que a prescrição feita por Booker T. Washington na virada do século – de que os negros seriam aceitos na sociedade branca se mostrassem seu valor individual através do seu autodesenvolvimento e escolaridade, numa crença na meritocracia – estava equivocada. Esses negros adquiriram prestígio, status, capital, e vários conseguiram mandar seus filhos para as poucas universidades negras existentes, mas nenhuma dessas categorias usadas para a classificação de classe e *status* social foi suficiente para a eventual queda da linha de cor. Prevaleciam relações de classe de características adscritivas numa sociedade fechada de casta. Por outro lado, como esses estamentos foram adquirindo identidade própria, não se pode tampouco colocar toda a comunidade segregada na mesma condição de “subclasse”.

A inconsistência de *status* mais pronunciada a partir da década de 30 vai ser determinante para se entender o movimento social da década de 50. É o momento em que o Sul começa a se transformar definitivamente e a velha estrutura de casta vai perdendo sua força econômica. A urbanização traz, portanto, uma nova dimensão de identidade e densidade para as comunidades negras no que Murphy chama de “comunidades densas pré-existentes” (*closely knit preexisting communities*). Se for relacionada com a inconsistência de *status*, quando o prestígio dentro da comunidade negra pouco significava em relação ao contexto branco mais amplo, cada vez mais resistente, pode-se perceber que as condições foram aos poucos sendo dadas para a ação coletiva que iria acontecer décadas depois.

Essa inconsistência de *status* se sentia pela total ausência de ascensão social fora do contexto segregado, muito diferente do que Degler viu na sociedade brasileira com a “saída de emergência” para o mulato. O mulato americano, por mais claro que fosse, era sempre negro e circunscrito ao círculo permitido pela sociedade branca racista. E esse “fechamento social”, como o descreve Murphy, explica a ação social dessa comunidade segregada. Murphy, ao advertir que é preciso pensar nos estamentos que se formam na comunidade negra na sua dimensão coletiva, invalida a ascensão social dos negros como fato isolado que dependa da personalidade ou talento de cada um dos atores. É o que ele chama de “grupos de status comunal” (*communal status groups*) na qual está implícita a orientação para a ação social, quando há resistência à exclusão e produz-se então a

solidariedade interna no grupo excluído para a organização do que ele chama de “estratégias de usurpação.”¹⁴¹

Murphy defende a ideia de que não se pode perder a interação dialética entre a concepção estruturalista de classe e a ação coletiva consciente. Propõe na sua teoria de fechamento quatro esquemas conceituais:

- a. a concepção de classe é definida como o resultante de todas as relações estruturais de dominação e exclusão (no caso específico da presente análise, a raça);
- b. isso permite-lhe uma análise mais elaborada de alianças e da composição de grupos engajados na ação coletiva com maior possibilidade de se entender sua dinâmica e seus constrangimentos (fundamental para se entender a mobilização de recursos no Movimento dos Direitos Civis);
- c. propõe ainda a decomposição dos atores coletivos nas estruturas de exclusão (importante para o entendimento da agência humana na ação coletiva);
- d. por último, há os fatores determinantes para que o agregado excluído se transforme num grupo “usurpatório” propício à ação coletiva, e aqui entram componentes como natureza da ação, consciência, ideologia e conjuntura.

Ao propor esse enfoque dialético, Murphy está preocupado em livrar as análises neoweberiana e neomarxista do fracasso de considerar as duas concepções como excludentes. E o Movimento dos Direitos Civis é uma excelente ilustração da interação entre ação social e constrangimentos estruturais para que se possa ter um movimento usurpatório.

Mas cabe a pergunta: o que distingue a ação coletiva no movimento social? Segundo Oberschall, a ação coletiva deve ter sempre presente a dimensão não rotineira dessa ação e deve representar um desafio e ameaça aos grupos dominantes, pois traz consigo o potencial de ser agente de mudança social. Implica ainda uma interação estratégica que só é possível de ser alcançada quando o grupo alcança a densidade necessária para essa

¹⁴¹ MURPHY. *Social Closure*, p. 126. O autor adverte que o *communal status group* é uma forma de *status group* sempre que existir a possibilidade de resistência para o fechamento.

interação, ou seja, quando é formado o grupo de status comunal que se mencionava anteriormente. E Oberschall lembra a utilidade da tipologia de Tilly para explicar a possibilidade de se ter mobilização para a ação coletiva com a estrutura de determinado grupo. Segundo Tilly, deve haver *catness* (abreviação de *category*), ou seja, identidade compartilhada em um grupo com nitidez das fronteiras de todos aqueles que compartilham as mesmas características; e deve haver também o *netness* (referente à *net*), que seria a densidade das redes entre grupos que se interligam por laços impessoais. (Poder-se-ia acrescentar que esses laços impessoais seriam mesmo a condição básica para a existência de solidariedade social). Portanto, o *catnet* (abreviação de ambos) é a existência de organização para o movimento social.¹⁴²

No caso do Movimento dos Direitos Civis, embora não houvesse guetos no Sul, a comunidade negra vivia em áreas restritas onde foi possível a formação de redes de comunicação eficientes, o *catnet* de Tilly. O fortalecimento das comunidades segregadas, principalmente com o crescimento demográfico das cidades do Sul, viabilizou então o surgimento das “comunidades densas preexistentes”. Foi a consequência positiva da segregação dos negros, permitindo a realização da ação coletiva?¹⁴³

Em meados dos anos 50, os pastores tinham perdido a esperança de poder mudar a situação em que se encontravam com a crença na meritocracia para os negros, quando fossem capazes de mostrar à América branca que deveriam ser tratados como iguais por serem pessoas respeitáveis. Naquele momento, o sentimento a que Du Bois se referia como a “consciência dual” dos negros – ser negro e ser americano – ficou

¹⁴² Ver OBERSCHALL. *Social Movements*, cap. I, para uma revisão cuidadosa das teorias do conflito social. A análise que este autor faz do Movimento dos Direitos Civis deixa a desejar, pois releva a força dos atores envolvidos no processo e os recursos estruturais da comunidade negra para enfatizar, demasiadamente a meu ver, a ajuda externa obtida pelo movimento. Ver ainda TILLY. *From Mobilization to Revolution*, especialmente cap. 2 e 3.

¹⁴³ Com os programas de Ação Afirmativa que surgiram na década de 70, os grupos médios foram beneficiados com uma série de novos incentivos educacionais e profissionais e começaram a sair dos guetos, assim como aqueles grupos que tinham melhores condições econômicas. Isso significou a saída dos *role models* dessas comunidades, o que vai ter um grande impacto para a manutenção das desvantagens (WACQUANT. *Estudos Afro-Asiáticos*) e para o esgarçamento da densidade alcançada anteriormente. Foi o momento em que o *catnet* se desfez e a linha de cor dos guetos passa a estar inexoravelmente colada com a linha da pobreza.

mais acirrado para um número crescente da população negra, pastores entre eles, porque não era permitido ser americano aos negros sulistas. E novos pastores, com uma escolaridade muito maior, estavam começando sua prática religiosa com uma visão diferente do papel que deviam ter nas suas congregações. Estavam prontos a trilhar novos caminhos, quando passou a ser necessário professar os valores cristãos que pudessem levar a prática religiosa à ação política. A igreja, portanto, transformou-se no epicentro do movimento social onde a ação concertada podia ser organizada, e não é de se admirar que comessem a ser o alvo de brancos raivosos que bombardearam várias delas a partir de 1956.

No processo descrito anteriormente, a esfera religiosa desempenhou um papel que não mais lhe corresponderia numa sociedade como a americana, visto que passou a ser a grande referência para a organização civil negra. Mas nos idos dos anos 50, essa esfera ampliou seu raio de ação exatamente por ser a única instância com um grau de autonomia que possibilitava esse passo além para a ação coletiva. Era como se fosse a única esfera social disponível. E os valores que motivaram a ação do Movimento dos Direitos Civis estavam longe de serem valores tradicionais que mantinham os fiéis numa atitude fora do mundo em reflexões solitárias sobre seu mundo interior. Dessa vez, parte dessa esfera religiosa convidava seus membros à ação social e os ajudaria a exercitar a ação coletiva que poderia levá-los a alcançar a cidadania plena. Imprimia um sentimento de pertencimento que foi fundamental para a mobilização de massas. Portanto, o que geralmente acontece na esfera social de qualquer sociedade moderna teve de ser realizado na esfera religiosa, visto que a esfera social mais ampla era para *whites only*.

É o mesmo processo que ocorreu na esfera religiosa brasileira: ao propor uma nova Ação Católica, parte da Igreja assumiu um papel de gerador de identidade religiosa semelhante, o que iria trazer novo sentido de pertencimento e participação social, ultrapassando o religioso na construção de cidadania ampliada.