

Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra

Nilma Lino Gomes¹

Resumo: Este artigo apresenta uma reflexão sobre o movimento negro e os saberes por ele sistematizados e produzidos ao longo do processo social e educacional brasileiro. As reflexões realizadas pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2002; 2003; 2004; 2004a; 2005 e 2006), tendo como base a sua formulação teórica sobre a “sociologia das ausências e das emergências” (Santos, 2004) serão os eixos orientadores da presente análise. Dentre os saberes destacados ressaltam-se os políticos, os identitários e os estéticos/corpóreos, com ênfase central nos aspectos ligados ao corpo e à corporeidade negra.

Palavras-chave: Movimento negro, saberes, corpo, corporeidade negra.

Black movement, knowledge and regulation-emancipation tension of the body and black corporeity

Abstract: *This article presents a reflection on the black movement and knowledge that it produced and made systematic throughout the Brazilian social and educational process. The reflections of sociologist Boaventura de Sousa Santos (2002, 2003, 2004, 2004a, 2005 and 2006), based on his theoretical formulation on the “sociology of absences and emergences” (Santos, 2004) will guide this analysis.*

¹ Professora Associada da Faculdade de Educação da UFMG. Coordenadora geral do programa Ações Afirmativas na UFMG.

Among the knowledge emphasized is the political, identity and esthetic/corporeal, with a central emphasis on aspects linked to the body and to black corporeity.

Keywords: *Black movement, knowledges, body, black corporality.*

Filhos legítimos do seu próprio trabalho, de sua própria transformação desta terra, os negros no Brasil nada devem a ninguém. Devem, isto sim, é retomar construtivamente seus valores, os valores de seus avós, e reformarem esta sociedade. Ela também é deles.

(Wilson do Nascimento e Joel Rufino dos Santos – *Atrás do muro da noite*)

Introdução

Este artigo tem como objetivo refletir sobre o movimento negro e os saberes por ele produzidos ao longo do processo social e educacional brasileiro. Para tal, as reflexões epistemológicas produzidas pelo sociólogo Boaventura de Sousa Santos (2002; 2003; 2004; 2004a; 2005 e 2006), tendo como base a sua formulação teórica sobre a “sociologia das ausências e das emergências” (Santos, 2004), serão os eixos orientadores da presente análise.²

A sociologia das ausências consiste numa investigação que visa demonstrar que o que não existe é, na realidade, ativamente produzido como não existente, isto é, como uma alternativa não credível ao que existe. O objetivo da sociologia das ausências é transformar as ausências em presenças. Mas como se dá a produção da não existência? De acordo com Santos (2004), não há uma única maneira de não existir, uma vez que são várias as lógicas e os processos por meio dos quais a razão metonímica (obsessão pela totalidade, lógica dicotômica) produz a não existência do que não cabe na sua totalidade e no seu tempo linear. Há produção de não existência sempre que determinada entidade é desqualificada e tornada invisível, ininteligível ou descartável de modo irreversível. O que unifica as diferentes lógicas da produção da não existência é serem todas elas manifestações de uma monocultura racional.³

2 As discussões aqui realizadas fazem parte de dois projetos de pesquisa desenvolvidos pela pesquisadora: “Projeto Integrado Educação para a Diversidade e Saberes Emancipatórios” e “Educação, Diversidade Étnico-Racial e Movimento Negro: articulação entre conhecimentos e práticas sociais”, ambos com apoio do CNPq.

3 Reflexões semelhantes sobre essa formulação teórica do autor podem ser encontradas em outros artigos de minha autoria que constam das referências bibliográficas.

A sociologia das emergências consiste em substituir o vazio do futuro segundo o tempo linear por um futuro de possibilidades plurais, concretas, simultaneamente utópicas e realistas, que se vão construindo no presente mediante atividades de cuidado. Segundo Santos (2004), o conceito que preside essa sociologia é o *ainda não*, proposto por (Ernst) Bloch (1995). Objetivamente, o *ainda não* é, por um lado, capacidade (potência) e, por outro, possibilidade (potencialidade). A possibilidade é o movimento do mundo. Sendo assim, a sociologia das emergências é a investigação das alternativas que cabem no horizonte das possibilidades concretas. Ela amplia o presente, juntando ao real amplo as possibilidades e as expectativas futuras que ele comporta. Nesse caso, a ampliação do presente implica a contração do futuro, na medida em que o *ainda não*, longe de ser um futuro vazio e infinito, é um futuro concreto, sempre incerto e sempre em perigo.

Ainda de acordo com Santos (2004), a sociologia das emergências consiste em proceder uma ampliação simbólica dos saberes, das práticas e dos agentes, de modo a identificar neles as tendências de futuro (o *ainda não*) sobre as quais é possível atuar para maximizar a probabilidade de esperança em relação à probabilidade da frustração. Essa ampliação simbólica é, no fundo, uma forma de imaginação sociológica que visa a um duplo objetivo: de um lado, conhecer melhor as condições de possibilidade da esperança; de outro, definir princípios de ação que promovam a realização dessas condições. O elemento subjetivo da sociologia das emergências é a consciência antecipatória e o inconformismo ante uma carência cuja satisfação está no horizonte de possibilidades, por isso ela se move no campo das expectativas sociais.

Inspirados na sociologia das ausências e das emergências (Santos, 2004), partimos do pressuposto de que o movimento negro, como ator político – não sem conflitos e contradições –, tem se constituído como um dos principais mediadores entre a população negra, o Estado, a sociedade e a escola. Nesse sentido, ele é capaz de organizar e sistematizar saberes específicos da comunidade negra construídos ao longo da sua experiência coletiva. Os projetos, os currículos e as políticas educacionais ainda têm dificuldade de reconhecer esses e outros saberes produzidos pelos movimentos sociais, pelos setores populares e pelos grupos sociais não hegemônicos. No contexto atual da educação, regulada pelo mercado e pela racionalidade científico instrumental, esses saberes foram transformados em não existência, ou seja, em ausências.

Há, entretanto, um contexto mais amplo no qual o presente texto está localizado. Ele pode ser considerado um primeiro exercício de *imaginação pedagógica* da autora na busca de respostas a perguntas simples que talvez o campo

da educação, nos últimos anos, tenha colocado em segundo plano: a educação, entendida como processo de humanização, tem sido sempre uma experiência edificante? É possível educar para a diversidade numa sociedade marcada pelo colonialismo, pelo capitalismo, pelo machismo e pelo racismo? Se os movimentos sociais reeducam a sociedade e a escola, que saberes eles têm trazido para o campo educacional? Qual tem sido o lugar ocupado por esses saberes no cotidiano da escola, dos currículos e das políticas educacionais do novo milênio? Afinal, que caminho poderia ser trilhado para se construir uma teoria pedagógica crítica que se debruce com seriedade sobre as questões aqui colocadas? As respostas para tais questões não estão restritas a uma discussão interna à ciência. Elas necessitam de um diálogo epistemológico-político aberto que se faz interno e externo à ciência. Participam desse processo outros setores e coletivos presentes na vida social. Os movimentos sociais e as ações coletivas são alguns deles.

Tensão regulação-emancipação, a produção de conhecimentos e saberes

A tensão regulação-emancipação nos processos políticos e na produção do conhecimento é também outra formulação epistemológica de Boaventura de Sousa Santos. É a partir dela que realizamos a reflexão sobre o movimento negro, os saberes e a regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. Antes, porém, faz-se necessário conhecer em linhas gerais mais essa formulação do autor.

Santos (2002: 239-241) afirma que a ciência moderna, promovida a racionalizador de primeira ordem da vida social, assume o extraordinário privilégio epistemológico de ser a única forma de conhecimento válido. Ao reduzir as ricas tradições epistemológicas do primeiro período do Renascimento à ciência moderna, o Estado liberal oitocentista teve um importante papel e concedeu a si próprio um extraordinário privilégio político como forma exclusiva de poder. Essa tripla redução do conhecimento à ciência, do direito ao direito estatal e dos poderes sociais à política liberal – por muito arbitrária que tenha sido nas suas origens – atingiu certa dose de verdade à medida que se foi inserindo na prática social, acabando por se tornar uma ortodoxia conceitual.

O autor produz uma reflexão epistemológica que tem como base uma crítica ao modo de racionalidade que se tornou hegemônico na ciência e na sociedade ocidental, a saber, uma razão indolente. É necessário, portanto, ter uma postura crítica a essa razão indolente que tenha como objetivo superá-la, reconhecendo não só a presença, mas sobretudo a existência de outras racionalidades que

tencionam a ocidental e não se pautam na indolência da razão. A ideia de que um outro mundo é possível, da existência de uma constelação de conhecimentos e práticas, é uma tentativa de criar uma nova razoabilidade, novos argumentos para a produção de um conhecimento prudente.

É no contexto da modernidade, cuja racionalidade demonstrativa impregna a história, que as humanidades no final do século XIX constroem distinções e discrepâncias: regulação e emancipação compõem uma delas. Experiências e expectativas compõem outra. Em cada uma delas, formas de conhecimento são produzidas.

Nesse contexto, para Santos (2002; 2004a: 13-14), a modernidade ocidental possibilitou a emergência de dois pilares de tensão dialética – a regulação social e a emancipação social. A regulação social está alicerçada em três princípios: do Estado, do mercado e da comunidade. A emancipação social ancora-se em três racionalidades: a científica-instrumental, moral prática e estético-expressiva. No entanto, esse modelo de emancipação social está em crise, pois a emancipação que antes era o outro da regulação (a alternativa) tornou-se o duplo dessa (outra forma de regulação). Por isso, precisamos construir uma nova forma de emancipação social.

A tensão entre regulação e emancipação ancoradas na fundação do paradigma da modernidade ocidental comporta duas formas de conhecimento: o conhecimento-emancipação (trajetória entre um estado de ignorância denominado colonialismo e um estado de saber designado solidariedade) e o conhecimento-regulação (trajetória entre um estado de ignorância denominado por caos e um estado de saber designado por ordem).

Segundo Santos (2002), os termos do paradigma da modernidade e a vinculação recíproca entre o pilar da regulação e o pilar da emancipação implicam que esses dois modelos de conhecimento se articulem em equilíbrio dinâmico. Isso significa que o poder cognitivo da ordem alimenta o poder cognitivo da solidariedade e vice-versa. A realização de tal equilíbrio foi confiada às três lógicas de racionalidade: a racionalidade moral-prática, a racionalidade estético-expressiva e a racionalidade cognitivo-instrumental. Apesar de essas duas formas de conhecimento estarem inscritas no paradigma da modernidade, no último século, o conhecimento-regulação conquistou a primazia sobre o conhecimento-emancipação. Nesse caso, a ordem transformou-se na forma hegemônica de saber (de que o cânone é exemplo) e o caos na forma hegemônica de ignorância. Essa hegemonia do conhecimento-regulação permitiu a este recodificar nos seus próprios termos o conhecimento-emancipação. Assim, o que era saber no conhecimento-emancipação transformou-se em ignorância

no conhecimento-regulação (a solidariedade foi recodificada como caos) e, de maneira inversa, o que era ignorância no conhecimento-emancipação transformou-se em saber no conhecimento-regulação (o colonialismo foi recodificado como ordem). Como a sequência lógica da ignorância para o saber é também a sequência temporal do passado para o futuro, a hegemonia do conhecimento-regulação fez com que o futuro, portanto, a transformação social, passasse a ser concebido como ordem e o colonialismo, como um tipo de ordem. De forma paralela o passado passou a ser concebido como caos e a solidariedade como um tipo de caos. O sofrimento humano passou a ser justificado em nome da luta da ordem e do colonialismo contra o caos e a solidariedade (Santos, 2006: 86).

No conhecimento-regulação, o ato de conhecer passou a ser vinculado à ciência moderna, à experimentação, à teorização, à sistematização de informações, à tecnologia, ou seja, à ideia do cientista como aquele que se afasta do mundo para escrever sobre ele. Nessa perspectiva, não há lugar para outras formas de conhecer que estão fora do cânone.

No conhecimento-emancipação, o ato de conhecer está vinculado ao saber, sabor, saborear, à sapiência e ao sábio. O sábio não é o cientista fechado no seu gabinete ou laboratório. Mas é aquele que conhece o mundo por meio do seu mergulho no mundo. Esse conhecimento pode ser sistematizado na forma de teoria ou não. A teoria e a experiência prática são vistas como formas diferentes de viver e de sistematizar o conhecimento do mundo, pois é no mundo que a vida social se realiza. Por isso não cabe hierarquia entre elas. No conhecimento-emancipação há toda uma leitura crítica dos motivos políticos, ideológicos e de poder por meio dos quais a dicotomia entre saber e conhecimento foi construída. Ele sabe da existência dessa dicotomia, porém, não se limita a ela. Antes, tenta ultrapassá-la.

O conhecimento-emancipação, não está fora da modernidade, mas foi marginalizado pela ciência moderna. É nele que é possível ampliar e questionar a primazia do conhecimento científico, colocando-o no cerne das relações de poder, sobretudo, localizando-o na relação “norte imperial” e “sul colonizado”. Nesse sentido, o conhecimento científico, no conhecimento-emancipação, é visto como uma forma de saber, contextualizado e localizado historicamente. É o saber produzido pela ciência moderna. O conhecimento-emancipação não tem a pretensão de totalidade, embora esta seja uma das tentações que ele sofre quando passa de marginal a conhecimento reconhecido pelo cânone.

O conhecimento-emancipação é cheio de nuances, riscos, conceitos provisórios que podem ser mudados de acordo com a dinâmica social e a politização da sociedade. Não tem a pretensão de ser perene, embora corra esse risco, pois

ainda opera dentro a razão indolente. Mas é nele que se torna possível, de fato, a proposta de diálogo entre os diferentes saberes e os sujeitos que os produzem, ou seja, o conhecimento-emancipação é intensamente vinculado às práticas sociais, culturais e políticas.

No entanto, não podemos nos esquecer de que essas duas formas de conhecimento encontram-se numa tensão dialética. Sendo assim, é possível que o conhecimento-regulação abra espaços para a emancipação, assim como o conhecimento-emancipação pode atuar de forma regulatória na vida dos sujeitos, das consciências e dos corpos.

Boaventura de Sousa Santos adverte para o fato de que temos que encontrar alternativas nesse processo. O caminho proposto é reavaliar o conhecimento-emancipação e conceder-lhe a primazia sobre o conhecimento-regulação.

É nesse processo de crise e transição paradigmática da ciência moderna que Santos concebe a transição pós-moderna (e também a pós-colonial), entendendo-a como um trabalho arqueológico de escavação nas ruínas da modernidade ocidental em busca de “elementos ou tradições suprimidas ou marginalizadas, representações consideradas particularmente incompletas porque menos colonizadas pelo cânone hegemônico da modernidade que nos possam guiar na construção e na busca de novos paradigmas de emancipação social” (Santos, 2004: 19).

Numa perspectiva pós-colonial, o autor conclui que existem duas representações mais incompletas ou menos colonizadas pelo cânone hegemônico da modernidade. São elas:

- a) Ao nível da regulação – o pilar da comunidade – pois os dois outros pilares, o mercado e o Estado, foram os mais colonizados. A comunidade sempre ficou na penumbra, sendo ora instrumentalizada pelo mercado (exemplo: a responsabilidade social das empresas) e ora instrumentalizada pelo Estado (exemplo: parcerias ONGs e Estado). Nesse caso, podemos, então, lutar por uma melhor regulação e pensar em um futuro mais emancipatório.
- b) Ao nível da emancipação – nessa dimensão existe a centralidade da racionalidade instrumental-científica e também a racionalidade moral-prática (que se desenvolve com grande dependência da racionalidade científica). Mas, como uma área menos colonizada e menos dominada, que possibilita uma emancipação, temos a racionalidade estético-expressiva, na qual se expressam os movimentos de vanguarda. Estes, apesar de algum avanço, ainda tentaram colonizar a racionalidade estética por meio da ciência.

No entanto, há aqui uma questão a ser mais trabalhada. No plano das racionalidades, tanto a racionalidade científica quanto a moral-prática e a estética não deixam de ser *razões indolentes*. Porém, como a racionalidade estética foi a menos colonizada, ela é, talvez, a menos indolente. Dessa forma, talvez essa racionalidade seja aquela que nos permita trabalhar mais o futuro, trazer as perspectivas de outras culturas e outros paradigmas e, dentro da própria sociedade moderna, trazer tudo aquilo que foi oprimido.

No campo das ciências sociais, a sociologia das emergências, como uma reflexão epistemológica construída por Boaventura de Sousa Santos, tem apontado para esse caminho. Contudo, no campo da educação, faz-se necessário, ainda, o exercício de construção epistemológica de uma *pedagogia das ausências e das emergências* como possibilidade de abrir espaço para novas racionalidades, reflexões e inquietações educacionais, sobretudo na escola. Faz-se necessária, também, uma reflexão mais profunda sobre conhecimento e saber e como a tensão regulação-emancipação opera no campo da teoria e da prática educacional. É nessa perspectiva que o movimento negro pode ser considerado um produtor e sistematizador de saberes produzidos pela população negra ao longo dos anos. Mas de que saberes estamos falando? E como eles se relacionam com a corporeidade negra? É o que abordaremos a seguir.

O movimento negro e os saberes produzidos pela população negra: o saber corpóreo em destaque

De acordo com Gomes (2006; 2011; 2010), o movimento negro pode ser compreendido como um sujeito coletivo e político que passa a ocupar a cena pública brasileira de maneira mais destacada na década de 1970, no contexto dos chamados novos movimentos sociais. Como sujeito coletivo, esse movimento é visto na mesma perspectiva de Sader (1988), ou seja, como uma coletividade em que se elaboram identidades e se organizam práticas pelas quais se defendem interesses, expressam-se vontades e constituem-se identidades, marcados por interações, processos de reconhecimento recíprocos, com uma composição mutável e intercambiável. Como sujeito político, esse movimento produz discursos, reordena enunciados, nomeia aspirações difusas ou as articula, possibilitando aos indivíduos que dele fazem parte reconhecerem-se nesses novos significados. Abre-se espaço para interpretações antagônicas, nomeação de conflitos, mudança no sentido das palavras e das práticas, instaurando novos significados e novas ações.

Segundo Cardoso (2002), ao desvelar o processo de negação que incide sobre a ação da população negra ao longo da história, o movimento negro contribuiu

para a construção de uma nova interpretação da trajetória dos negros no Brasil. Ao estabelecer como uma de suas estratégias de ação política a indagação sobre o papel da universidade e da produção científica nesse processo, o movimento negro se diferencia dos demais movimentos sociais e populares da década de 1970. Nesse contexto, saberes considerados hegemônicos são questionados e novos saberes são produzidos. Entra em debate a afirmação de que a população negra organizada e distribuída nas mais diferentes ações coletivas produz conhecimentos, os quais se diferem do conhecimento científico, mas em hipótese alguma podem ser considerados menores e residuais.

Mas o que estamos considerando conhecimentos ou saberes produzidos pela população negra? Indo além da maneira dicotômica como conhecimento e saber têm sido tratados ao longo da nossa tradição acadêmica, concordamos com Santos (2002) que:

[...] o conhecimento implica uma trajetória, uma progressão de um ponto ou estado A, designado por ignorância, para um ponto ou estado B, designado por saber. As formas de conhecimento distinguem-se pelo modo como caracterizam os dois pontos e a trajetória que conduz de um ao outro. Não há, pois, nem ignorância geral e nem saber em geral. Cada forma de conhecimento reconhece-se num certo tipo de saber a que contrapõe um certo tipo de ignorância, a qual, por sua vez, é reconhecida como tal quando em confronto com esse tipo de saber. Todo saber é saber sobre uma certa ignorância e, vice-versa, toda ignorância é ignorância de um certo saber (Santos, 2002: 74).

Os conhecimentos ou saberes produzidos pela população negra dizem respeito a uma forma de conhecer o mundo, a produção de uma racionalidade marcada pela vivência da raça – entendida como construção social, histórica e cultural – numa sociedade racializada desde o início da sua conformação social. A vivência da raça faz parte dos processos regulatórios, de transgressão, libertação e emancipação vividos pelos africanos e seus descendentes no Brasil, desde o regime da escravidão até os nossos dias. Desse modo, a raça é entendida como uma dimensão estrutural e estruturante da sociedade brasileira presente nos processos de dominação, nas transformações sociais e econômicas vividas sob a égide do capitalismo e nas lutas por emancipação. Portanto, é importante frisar que não há, aqui, nenhuma atribuição biológica a este termo, mas, sim, a sua releitura e interpretação como construção social e histórica e forma de classificação social construída em nossa cultura e nos contextos das relações de poder estabelecidas em nossa sociedade (Guimarães, 1999).

Diante da inegável importância da presença da população negra na constituição social, cultural, econômica e política em nossa sociedade, os saberes por ela produzidos deveriam fazer parte das nossas reflexões teóricas, da educação escolar, dos currículos e dos projetos sociais, sobretudo no momento atual, após a alteração da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional, Lei n. 9394/96, pela Lei n. 10.639/03, que tornou obrigatório o ensino de História da África e das culturas afro-brasileiras nos currículos das escolas de ensino fundamental e médio, públicas e particulares. Essa Lei foi regulamentada pelo Parecer CNE/CP 03/2004 e pela Resolução CNE/CP 01/2004. Diante de tal situação, cabe indagar por que esses saberes e conhecimentos ainda não se tornaram parte da teoria crítica educacional, bem como o motivo da resistência de alguns setores desse campo em reconhecê-los e incorporá-los.

Para tal, faz-se necessário indagar: afinal, que saberes emergem da experiência e da ação da população negra e são sistematizados pelo movimento negro brasileiro? Como a escola poderia conhecer esses saberes e introduzi-los em seu currículo? Como o pensamento crítico educacional poderia dialogar e incorporar esses saberes? Certamente os caminhos são vários. Vamos apontar alguns. Antes, porém, faz-se necessário destacar, dentro da constelação de saberes produzidos pelos negros no Brasil, aqueles com os quais dialogaremos neste texto. São eles: os saberes identitários, os políticos e os estético/corpóreos. Podemos dizer que todos os três acompanham a trajetória histórica dos negros no Brasil e ganham maior visibilidade na educação e na nossa sociedade a partir dos anos 2000, quando o movimento negro traz para a arena política, a mídia, a educação, a universidade e para o sistema jurídico a discussão e a demanda por políticas de ação afirmativa (Silvério, 2002). Esses saberes nascem e são produzidos na dinâmica das práticas sociais e na tensão dialética regulação-emancipação, sem os quais não será possível compreendê-los.

a) Os saberes identitários. O movimento negro, principalmente no contexto das ações afirmativas, recoloca em outros termos o debate sobre “raça e cor” no Brasil. Mesmo em meio a muitas críticas, não se pode descartar que, atualmente, há um aumento da institucionalização do uso das categorias de cor do IBGE (preto, branco, pardo, amarelo e indígena) em vários processos institucionais, nos formulários socioeconômicos dos candidatos aos exames vestibulares, no censo da Educação Básica e nas pesquisas educacionais. A autodeclaração étnico-racial é introduzida no universo dos brasileiros de forma mais ampla, inclusive nas camadas médias, que tanto resistem ao debate sobre as desigualdades raciais.

A coleta dessa informação tem possibilitado ao Estado e às pesquisas educacionais, sobretudo aquelas que se dedicam à avaliação das políticas públicas e seus impactos na vida social, problematizar os lugares sociais ocupados por negros e brancos na sociedade trazendo novos questionamentos para o alcance dos direitos sociais, da igualdade, da equidade e da democracia. Tem desvendado, também, facetas ocultas do racismo e da desigualdade racial encobertas pelas interpretações que somente privilegiam o nível socioeconômico como fator produtor de desigualdades. Dessa forma, assistimos nos últimos anos o aprofundamento da discussão sobre justiça social, igualdade e desigualdade na teoria educacional.

O debate sobre quem é negro e quem é branco invade o cotidiano dos brasileiros de uma forma diferente, pois sai da esfera privada e ocupa uma dimensão pública na qual outros sujeitos sociais, antes silenciados e invisibilizados podem falar, demarcar posições, divergir, estabelecer novas negociações. O movimento negro tem conseguido expandir a sua interpretação social e política sobre a raça para além do circuito da militância provocando, inclusive, reações agressivas de setores acadêmicos, da grande mídia e da política. Nesse processo, o racismo cotidiano, institucional e ambíguo – e nada cordial – vivido em nossa sociedade passa a ser mais explicitado e por isso mesmo pode ser desvelado, discutido, debatido e punido de acordo com a lei. Aprendemos mais sobre as formas como o racismo ambíguo brasileiro opera.

- b) Os saberes políticos.** A universidade, os órgãos governamentais, sobretudo o Ministério da Educação, passam a tematizar mais sobre as desigualdades raciais. As pesquisas, as políticas educacionais e os indicadores de avaliação escolar começam a dar outro destaque à discussão sobre a questão racial. Os campos do direito e da justiça começam a ser pressionados para dar repostas que contemplem a concretização de uma sociedade igualitária que tenha como eixo o direito à diversidade. As tensões entre justiça social e desigualdades raciais começam a ocupar outro lugar nas preocupações e decisões jurídicas.
- O debate político sobre a raça traz à cena pública posições e situações que pensávamos superadas. Parte da imprensa começa a dar cobertura a algumas cenas de racismo que antes não eram assim consideradas, pois estavam naturalizadas em nosso imaginário social. As redes sociais reagem na internet, fazem circular abaixo-assinados e petições denunciando o racismo, o trato discriminatório e as distorções realizadas por setores poderosos da mídia, da academia e da política no que se refere a temas importantes da luta antirracista.

Em nível federal cria-se, em 2003, a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPPIR) e, a partir dela, outras secretarias e coordenações de tipo semelhante passam a fazer parte da gestão dos estados e municípios. A política de igualdade racial, com avanços e limites, passa a ser uma questão de Estado e não somente de governo. Em 2010, em meio a tensões e negociações, é aprovada a Lei n. 12.288, de 20 de julho de 2010, que institui o Estatuto da Igualdade Racial, uma experiência inédita no campo político e jurídico brasileiro.

A sociedade brasileira e o Estado têm aprendido mais sobre o que significa implementar políticas públicas que contemplem a diversidade como um dos eixos para a garantia dos direitos sociais, da cidadania e para a construção de uma sociedade igualitária.

- c) Saberes estéticos/corpóreos. Estes são pensados, aqui, no que se refere à corporeidade entendida como o corpo em movimento, suas potencialidades, simbolismos e representações. Apesar de o Brasil ser uma sociedade marcada pela corporeidade como uma potente forma de expressão cultural, nem todos os corpos e seus sujeitos são vistos e tratados no mesmo patamar de igualdade. Nesse processo, o corpo negro ainda vive situações que exigem a superação da visão exótica e erótica que sobre ele recai, oriunda da violência escravista, alimentada pelo sexismo, pelo machismo e disseminada pelo racismo. Nesse contexto, é possível observar que a partir do ano 2000 há uma politização da estética negra, via afirmação da corporeidade, diferente daquela realizada no final dos anos 70 e início dos 80 do século XX. O corpo negro e sua corporeidade se destacam na cena pública em meio a um processo tenso e ambíguo. Assistimos a uma maior presença de negros na mídia, porém, ainda acompanhada da denúncia feita pelo movimento negro referente ao persistente lugar de subalternidade. Surgem propagandas e peças publicitárias que adotam o negro como personagem central, porém, ainda com estereótipos. Há uma visualização e maior uso de penteados no estilo “*black power* estilizado”, do uso de *dreads* por jovens brancos da classe média, maior adesão ao uso das tranças pelas mulheres negras e brancas jovens e uma maior exposição do corpo negro nos eventos culturais. São processos de mudanças e de visibilidade da corporeidade negra em meio às tensões regulação-emancipação do corpo.

Mas, além do consumo, do mercado e da mídia, há também outra presença da corporeidade negra. Trata-se do corpo negro em espaços acadêmicos, políticos e nos lugares de produção de conhecimento. Com lutas, avanços e limites

já é possível encontrar nas universidades um conjunto de Núcleos de Estudos Afro-Brasileiros (NEABs), compostos por pesquisadores de diferentes pertencimentos étnico-raciais e coordenados por intelectuais negros. Em 2000, organiza-se a Associação Brasileira de Pesquisadores Negros (ABPN), que vem realizando bianualmente congressos de pesquisadores negros que tematizam a questão racial.

Em nível federal, com intencionalidades diversas e por vezes difusas, percebe-se um esforço e um movimento no campo das relações internacionais em direção ao continente africano. A presença da África no Brasil começa a ocupar outro lugar, inclusive nas parcerias acadêmicas. Institui-se a Universidade de Integração Internacional da Lusofonia Afro-Brasileira (Unilab), uma experiência em construção cujo processo ainda precisa ser mais bem discutido e avaliado. Todavia, não há como negar a presença de uma corporeidade negra, africana e afro-brasileira em espaços acadêmicos antes sequer pensados. Somado a isso, a existência de mais de setenta instituições públicas de nível superior que instituíram medidas de ações afirmativas voltadas para negros, indígenas e quilombolas tem mudado, aos poucos, o perfil étnico-racial de algumas universidades, principalmente de alguns cursos e áreas. Não se pode negar que as ações afirmativas têm reeducado a universidade e a sociedade brasileira na sua relação com o corpo negro. A copresença desse sujeito e sua corporeidade, em patamar de igualdade, em setores e espaços sociais por ele antes não ocupados exige convivência, respeito e ética no trato com a diferença. Tudo isso acaba por trazer uma nova leitura, outra presença e uma nova visão do corpo negro. É também motivo de tensões e aprendizados. Aprendizados de outras formas de ser e ver o mundo. Aprendizado de outros saberes. Saberes que o movimento negro e os negros em movimento trouxeram à cena pública.

Os três tipos de saber estão interligados de maneira dinâmica, apesar das suas especificidades. No entanto neste artigo, focalizaremos de maneira mais detalhada os saberes estéticos/corpóreos. Acreditamos que o olhar sobre a corporeidade negra poderá nos ajudar a encontrar outros elementos para a compreensão de novas dimensões políticas e educativas referentes à questão racial.

Os saberes estéticos/corpóreos

Os saberes estéticos/corpóreos talvez sejam os mais visíveis do ponto de vista da relação do sujeito negro com o mundo e, contraditoriamente, podem ser mais facilmente transformados em não existência no contexto do racismo brasileiro e do mito da democracia racial, os quais são capazes de transformar as diferenças inscritas na cultura em formas peculiares de não existência.

A reação e a resistência do corpo negro por meio da afirmação da corporeidade produzem saberes. Estes são, de alguma maneira, sistematizados, organizados e socializados pelo movimento negro, nas suas mais diversas formas de organização política. O movimento negro, na sua ação política, transforma aquilo que é produzido como não existência em presença.

Cabe aqui ressaltar que essa não existência, em relação ao saber estético/corpóreo, não significa a invisibilidade total do corpo e da corporeidade negra no discurso e na prática social brasileira. Trata-se de um processo engenhoso. A não existência pode se fazer presente quando o corpo negro é tematizado via folclorização, exotismo ou negação. Ou então quando esse corpo é apresentado e representado como indisciplinado, lento, fora do ritmo, que não aprende, violento. Esse é um tipo particular de produção de não existência que acontece, por exemplo, no campo da educação, pois se realiza por meio de uma presença redutora que relega o corpo negro, sua corporeidade e seus saberes ao lugar da negatividade e da negação. Trata-se da negação do corpo negro como corpo livre, que age, move, contesta, vibra, goza, sonha, reage, resiste e luta. Podemos dizer que estamos diante de uma forma de regulação do corpo e da corporeidade negra que se dá por meio da violência do racismo que afeta todos nós, inclusive as próprias vítimas.

Os saberes estéticos/corpóreos produzidos pela população negra e organizados pelo movimento negro encontram lugar dentro da racionalidade estético-expressiva discutida por Boaventura de Sousa Santos. Esses saberes dizem respeito não somente à estética da arte, mas à estética como forma de sentir o mundo, como corporeidade, como forma de viver o corpo no mundo.

Como já foi dito antes, as racionalidades como formas de conhecer e de produção de pensamento produzem formas de saber e de ignorância. Uma não sobrevive sem a outra e ambas são faces de uma mesma moeda e necessitam se articular em um equilíbrio dinâmico. A ignorância sobre a corporeidade negra construída no contexto colonial e imperial brasileiro – dentro dos quais o escravismo foi o modo de produção que fez funcionar a engrenagem econômica e social brasileira – persistiu no pós-abolição e perdura até hoje por meio do racismo brasileiro e da desigualdade racial. Ao mesmo tempo, no nível da comunidade negra, saberes sobre a estética negra ou afro-brasileira foram sendo construídos, aprendidos, ressignificados e socializados. Esses saberes estão presentes em toda a sociedade, mesmo que não sejam reconhecidos como tais, e participam da tensão histórica regulação-emancipação social.

A tensão regulação-emancipação social e a corporeidade negra

A discussão sobre regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra diz respeito a processos, vivências e saberes produzidos coletivamente. Isso não significa que estejamos a negar o negro como identidade pessoal, subjetividade, desejo e individualidade. Há aqui o entendimento de que, assim como “somos um corpo no mundo”, somos sujeitos históricos e corpóreos no mundo. A identidade se constrói de forma coletiva por mais que se anuncie individual.

No Brasil, o corpo negro ganha visibilidade social na tensão entre adaptar-se ou superar o pensamento racista que o toma por erótico, exótico e violento. Essa superação se dá mediante a publicização da questão racial ou afro-brasileira, a denúncia ao racismo e a realização de ações, projetos educativos, sociais e culturais e organização política.

Nesse processo, expressar a negritude por meio do corpo e da corporeidade começa a ser percebido socialmente como uma forma positiva de expressão da cultura e de afirmação da identidade. Essa percepção passa de um movimento interno construído no seio da comunidade negra – não sem conflitos e contradições – para um movimento externo de uma certa valorização da estética e corporeidade negra no plano social – também não sem conflitos. Emerge de maneira tensa e com diferentes intensidades de explicitação uma leitura política da estética, do corpo e da negritude. Exotismo e politização, visibilidade e ausências, possibilidades de emancipação social e reprodução de estereótipos via corporeidade fazem-se presentes como tensões, relações e práticas sociais.

A educação escolar tem sido um dos principais espaços em que se pode notar essa tensão. A escola tem sido um dos principais meios de socialização de discursos reguladores sobre o corpo negro. A superação dessa situação e a proposição de novos caminhos têm sido uma demanda do movimento negro.

Mas qual é a especificidade do corpo negro nos processos de regulação-emancipação social? Que tipo de corpo tais processos podem produzir? Em diálogo com Boaventura de Sousa Santos podemos apontar:

- a) O corpo regulado – o corpo pode ser regulado de duas maneiras: a dominante (o corpo escravo; o corpo estereotipado; o corpo objeto) e a dominada (o corpo cooptado pelo dominante, como a industrialização do corpo negro a serviço do comércio capitalista, falsamente autonomizado pelo mercado; o corpo como mercadoria). Na escravidão, os corpos negros e africanos estiveram presentes, mas vistos e tratados como escravos. Nesse contexto, o corpo era importante, mas como algo subumano, como força de trabalho. O

corpo regulado é também o corpo estereotipado por um conjunto de representações que sustentam os ideais de beleza corporal tanto na arte quanto na cultura.

- b) O corpo emancipado – os corpos negros se distinguem e se afirmam no espaço público sem cair na exotização ou na folclorização. O corpo rebelde durante a escravidão. O corpo fugitivo. A construção política da estética e da beleza negra. A dança como expressão e libertação do corpo.

Como já foi dito antes, regulação e emancipação não são estados cristalizados e fixos. São processos tensos e dialéticos que se articulam em equilíbrio ao mesmo tempo dinâmico e conflitivo. Esses processos assumem contornos diferentes de acordo com os contextos históricos e políticos dos quais participam. O corpo negro pode ser tomado como um importante elemento de análise nesse contexto.

Tensão e regulação: emancipação do corpo e da corporeidade negra

Durante séculos a corporeidade negra viveu sob um processo de regulação marcado pelo tráfico negreiro, a escravidão e a colonização. Essa regulação não deixou de existir após a abolição da escravatura, mas assumiu contornos diferenciados nos processos de regulação capitalista e, nos dias atuais, pela globalização neoliberal, mesmo que este último modelo se mostre superado em vários aspectos.

O processo de regulação do corpo e da corporeidade negra se deu (e ainda se dá) de maneira tensa e dialética com a luta pela emancipação social empreendida pelo negro como sujeito. Esta tem no corpo negro o seu principal ícone político e identitário. O corpo negro pode ser entendido como existência material e simbólica do negro em nossa sociedade e também como corpo político. É esse entendimento sobre o corpo que nos possibilita dizer que a relação do negro com a sua corporeidade produz saberes/conhecimentos. Interessa-nos, aqui, destacar os saberes emancipatórios.

O saber emancipatório produzido *pelo* negro e *sobre* o corpo negro é visto na perspectiva de Santos (2002) como conhecimento-emancipação. No contexto brasileiro, ele realiza a trajetória entre um estado de ignorância chamado de colonialismo/escravidão e um estado de saber designado solidariedade/libertação.

No Brasil, esses saberes emancipatórios carregam consigo uma pesada carga de regulação, pois são construídos no contexto de uma sociedade regulada não só pelo capitalismo, mas também pelo racismo.

O racismo produz uma racionalidade que hierarquiza grupos e povos baseado na crença da superioridade e inferioridade racial. No Brasil, ele opera por

meio do mito da democracia racial que se nutre, entre outras coisas, do potencial da miscigenação brasileira. Tal miscigenação, discursada por alguns como a característica central da nossa sociedade é vivida no cotidiano das relações sociais permeada por estereótipos e hierarquizações.

É nesse aspecto que o corpo negro e os saberes produzidos sobre ele ocupam um lugar central na tensão regulação-emancipação e nos conhecimentos por ela produzidos. Corpo negro e saberes estético/corpóreos trazem também um outro grau de profundidade e complexidade na tensão dialética apontada por Santos (2002): somam a ela a dimensão racial. Podemos dizer, então, que a modernidade ocidental, vista numa perspectiva étnico-racial, se funda na tensão dialética regulação-emancipação *sociorracial*.

É importante alertar que não se trata de outra tensão nem de mera adjetivação. Trata-se de dar relevância e considerar que o paradigma da modernidade ocidental, ao eleger o conhecimento científico como a forma credível e hegemônica de saber e desconsiderar e hierarquizar outros saberes, não o fez alicerçado apenas na recusa cultural e cognitiva de outros povos. Essa recusa passa, também, pela dimensão racial.

Essa realidade histórica traz evidências de como a racionalidade científica ocidental se constrói em um diálogo tenso e hierarquizado com a alteridade e, mais ainda, na premissa da inferioridade desta última.

A tensão regulação-emancipação sociorracial do corpo e da corporeidade negra expressa a mesma crise apontada por Santos (2002). O corpo emancipado que antes era o outro da regulação (a alternativa) pode se tornar, em várias situações, o duplo desta última (outra forma de regulação). Por isso, precisamos construir uma nova forma de emancipação sociorracial do corpo.

É nesse contexto que o movimento negro ocupa lugar central. Ele participa como o sujeito político que apresenta alternativas a esse processo de tensão, na tentativa de recodificar a emancipação sociorracial nos seus próprios moldes, e não nos parâmetros da regulação. Essa alternativa pode ser vista em dois aspectos: a) quando o movimento destaca que a trajetória do negro no Brasil produz saberes, dentre eles os políticos, identitários e corpóreos; b) quando esse mesmo movimento socializa e destaca a presença do negro na história e atribui um significado político (e não exótico ou erótico) à corporeidade negra.

A maneira como a tensão dialética e a crise do pilar regulação-emancipação sociorracial se apresenta nas relações raciais, no Brasil, pode ser exemplificada por meio de algumas situações concretas. Citaremos, aqui, duas delas: as questões em torno da estética negra e o momento histórico-político das ações afirmativas.

a) A estética negra

A beleza pode ser entendida como uma categoria estética e construção social, como uma maneira de nos relacionarmos com o mundo. Ela não tem a ver com formas, medidas, proporções, tonalidades e arranjos supostamente ideais que definem algo como belo. Sendo assim, beleza não se refere às qualidades dos objetos, mensuráveis, quantificáveis e normatizáveis. Ela diz respeito à forma como nos relacionamos com eles, por isso ela é a relação entre sujeito e objeto (Duarte Junior, 1998; Gomes, 2006).

De um ponto de vista antropológico, a experiência estética do corpo, ou seja, aquela que temos frente a um objeto ou um corpo ao senti-lo como belo, faz parte da existência humana e as formas de codificar o belo e o feio são particularidades culturais que sofrem alterações às vezes drásticas, outras não, no decorrer do processo histórico e político (Gomes, 2006).

Nesse universo inesgotável de sensações, poderia se pensar que a construção cultural da beleza apresenta como principal característica o fato de ser inclusiva. De fato, ela pode servir de critério para aproximação e afirmação de um “nós” em relação a um “outro”. Porém, quando a ideia de beleza é construída por um grupo, num contexto de dominação ou de diferenciação cultural, ela pode servir não só de marca distintiva, como também discriminatória. Em nome da ausência de beleza pode-se excluir e segregar. Nesse caso, a beleza é usada como referência para a criação do seu oposto: a feiura. E, ao eleger a feiura como aquilo que está fora do que atinge positivamente nosso campo sensorial, pode-se usar determinada concepção de beleza como hegemônica e hierarquizar pessoas, grupos, povos, raças e etnias. A feiura é uma construção cultural que atua como oposto da beleza. Ambas dizem respeito à relação exclusão/inclusão. Há um conflito entre padrões estéticos de beleza e fealdade e estes passam por uma discussão étnico-racial. Estamos, portanto, em uma zona de tensão. É dela que emerge um padrão de beleza corporal real e um ideal. No Brasil, esse padrão ideal é branco, mas o real é negro e mestiço.

Mas qual tem sido a alternativa emancipatória apresentada pelo movimento negro em relação à regulação conservadora da estética e da beleza negra?

Na tentativa de superar uma realidade social que trata uma série de construções culturais como dados naturais surge no interior da comunidade negra a construção política do conceito de beleza e estética negra. Esse conceito invade o campo da estética corporal e também das artes plásticas.

A expressão *beleza negra* pode ser entendida como uma estratégia de emancipação do movimento negro. Esta também é uma estratégia complexa e tensa

dentro dos processos de emancipação-regulação sociorracial. A construção política da beleza negra no final da década de 70 e início dos anos 80 do século XX emancipa o corpo negro ao valorizar um padrão estético colocado sob suspeita no contexto do racismo. Ao mesmo tempo, na globalização capitalista a *beleza negra* extrapola a ação local da comunidade negra e do movimento negro e passa a ser regulada pelo mercado. O mercado toma para si símbolos étnicos, esvazia-os do seu sentido político e os transforma em mercadoria.

O aumento de produtos étnicos que apelam para a especificidade étnico-racial dos seus possíveis consumidores torna-se fonte de exploração e lucro para o mundo empresarial. Por outro lado, a inserção da população negra no mercado de consumo e o estatuto do negro como um “consumidor” revela certo nível de mobilidade social desse grupo étnico-racial se considerarmos a forma como ele era tratado durante o regime da escravidão: uma mercadoria a ser comprada e vendida.

No contexto da escravidão, os símbolos étnicos e o corpo negro estavam fora do padrão estético hegemônico da época. O processo de emancipação de escravizado a liberto e, deste último, a cidadão é lento e complexo. Tornar-se cidadão e consumidor acrescenta maior densidade e complexidade, trazendo novas problematizações para a relação regulação-emancipação da estética e da beleza negra. A inserção dos negros na cultura de consumo traz todos os agravantes dos conflitos da globalização capitalista atual. No entanto, a relação do negro com o mercado consumidor não tem sido um processo passivo. Ela é acompanhada de pressões econômicas e jurídicas e denúncias do movimento negro e demais movimentos sociais.

A sociedade de consumo, o Estado e o mercado encontram uma pressão da população negra que, nesse momento, soma-se à luta de outros movimentos sociais. Os negros denunciam que não basta apenas exaltar a existência de uma classe média negra (e branca) consumidora, mas é preciso atentar para a situação de desigualdade e desemprego que assola a maioria da população brasileira, dentro da qual os negros (pretos e pardos) encontram-se em pior situação. No caso específico da comunidade negra, a denúncia é mais forte: grande parte não pode sequer gozar dos direitos básicos da cidadania. Como consequência, o grau de pobreza de uma parcela da população negra não lhe permite ser pensada nem se pensar como público consumidor. Por isso, o Estado brasileiro precisa aprimorar as suas políticas não se limitando ao combate à pobreza e ao desenvolvimento, mas colocando como um dos seus eixos orientadores a construção de políticas públicas pautadas na justiça social, na equidade e na igualdade.

b) As ações afirmativas

Nunca a universidade, os órgãos governamentais, sobretudo o Ministério da Educação, produziram, debateram e aprenderam tanto sobre as desigualdades raciais como no atual momento da luta pelas ações afirmativas. As ações afirmativas tocam, de maneira nuclear, na cultura política e nas relações de poder. Seja para confirmá-las, seja para refutá-las, a universidade passou a dedicar parte do seu tempo a perceber que os jovens negros existem, que grande parcela deles não está presente nos bancos das universidades públicas e que eles lutam pelo direito de entrar nesse lugar e partilhar desse espaço de produção do conhecimento. As universidades brasileiras que já implementaram ações afirmativas no ensino superior mediante políticas de acesso e permanência têm que lidar com a chegada de sujeitos sociais concretos, com outros saberes, outra forma de construir o conhecimento acadêmico e com outra trajetória de vida, bem diferentes do tipo ideal de estudante universitário hegemônico e idealizado em nosso país. Temas como diversidade, desigualdade racial e vivências da juventude negra, entre outros, passam a figurar no contexto acadêmico, mas ainda com grande dificuldade de ser considerados “legítimos”.

Essa tensão atinge a própria população negra que, muitas vezes, acaba por reproduzir o discurso meritocrático e se mostra contrária a essa política. Nem sempre, porém, o próprio movimento negro, como protagonista desse processo, possui tempo e espaço para reflexão de que a sua luta política está contribuindo para uma mudança epistemológica nos rumos do conhecimento científico e nos lugares de sua produção. De tal maneira a universidade está configurada historicamente como o único lócus de produção de saber, que, muitas vezes, os próprios movimentos sociais têm dificuldade de compreender que as suas práticas e os saberes por eles produzidos, ao se tornarem públicos, confrontam a teoria social e educacional.

É possível observar que jovens negros que participam de processos de ações afirmativas tendem a estabelecer uma relação diferente com a sua corporeidade. Há, então, a produção de outro saber sobre o corpo, que passa a ser compartilhado com pessoas de outros segmentos étnico-raciais e a ser notado pelas famílias. De certa forma, há uma invasão do corpo e da corporeidade negra nos espaços que antes não estavam acostumados a lidar com ambos.

Por outro lado, esses mesmos jovens encontram universidades que, apesar de implementarem tais políticas, não se redefinem por dentro, não cuidam da permanência dos novos coletivos sociais que chegam aos bancos universitários, não valorizam seus saberes e práticas, não rediscutem os currículos e ainda questionam a capacidade dessa parcela da juventude brasileira produzir

conhecimento e lidar com as demandas da vida acadêmica. São formas de regulação acadêmica que poderão produzir uma exclusão sociorracial, mesmo dentro de uma proposta de democratização da universidade.

No caso da universidade, o fato de esses jovens passarem a frequentar os espaços acadêmicos traz uma corporeidade outra acompanhada de uma produção de outras experiências e significados. As ações afirmativas revelam que, apesar da crença de que a nossa tão falada diversidade cultural garante por si só a convivência e copresença harmoniosa entre os diferentes coletivos étnico-raciais, existem espaços em que negros e brancos não se encontram ou se encontram muito pouco, ou quando se encontram ainda estão numa relação de hierarquia e subalternidade. A universidade e, dentro desta, alguns cursos considerados de elite são alguns deles. Tal situação tem sido pouco problematizada como se a sua existência fosse resultado de um processo “natural”.

Como nos alerta Santos, se passarmos em revista todo o processo de construção da ciência moderna na Europa e suas repercussões no eixo fora do Ocidente europeu, veremos que alguns povos, sua história e seus saberes nem sequer foram considerados. Nesse sentido, podemos afirmar que, no Brasil, o imaginário construído a respeito dos negros (e também dos índios) primou por vê-los de duas formas: em primeiro lugar como vítimas, e não como sujeitos, e, em segundo lugar, como seres “sem *cogitos*”, e por isso relegados a uma relação quase naturista com o corpo, o que facilitou a construção de imagens exóticas sobre eles.

As ações afirmativas como políticas públicas e privadas que visam a correção de desigualdades históricas que atingem especificamente alguns coletivos sociais em determinada sociedade, ao colocarem jovens negros lado a lado com os de outros pertencimentos étnico-raciais, possuem a potência de agir na desconstrução da ideologia racista e na superação de processos regulatórios conservadores que alimentam a exclusão. Nisso reside seu potencial emancipatório. Por isso, o encontro entre jovens e adultos de diferentes pertencimentos étnico-raciais, via ações afirmativas, é acompanhado de mais uma tensão e de mais um conflito. Os jovens negros e quilombolas que entram para a universidade por meio de tais políticas são, na realidade, corpos negros que se contrapõem à ideologia da cor e do corpo do brasileiro. Uma ideologia que diz respeito à construção subjetiva e social da branquira regulada pelo racismo.

Nos dizeres de Jurandir Freire (1983):

[...] a branquira transcende o branco. Eles – o indivíduo, povo, nação ou Estados brancos – podem “enegrescer-se”. Ela, a branquira, permanece branca.

Nada pode macular esta brancura que, à ferro e fogo, cravou-se na consciência negra como sinônimo de pureza artística; nobreza estética; majestade moral; sabedoria científica etc. O belo, o bom, o justo e o verdadeiro são brancos. O branco é, foi e continua sendo a manifestação do Espírito, da Ideia, da Razão. O branco e a brancura são os únicos artífices e legítimos herdeiros do progresso e do desenvolvimento do homem. Eles são a cultura, a civilização, em uma palavra, a “humanidade”.

O racismo esconde assim o seu verdadeiro rosto. Pela repressão ou persuasão, leva o sujeito negro a desejar, invejar e projetar um futuro identificatório antagônico em relação à realidade de seu corpo e de sua história étnica e pessoal. (p.5)

Ao questionar e criticar o ideal da brancura em nossa sociedade e nos diferentes espaços sociais, educativos e de poder, o movimento negro produz um saber estético/corpóreo entendido como emancipatório. Reeduca a sociedade para questões mais profundas da luta por emancipação social e superação do racismo. Assim, a demanda pela maior inserção de jovens negros na universidade não diz respeito somente à urgente democratização do acesso. Ela coloca em pauta a discussão sobre branquitude, poder e conhecimento científico.

Considerações finais

O estudo crítico dos saberes estéticos/corpóreos produzidos nos processos de regulação-emancipação sociorracial traz para a ciência não somente o acréscimo de novos conhecimentos, mas a discussão sobre novos processos de conhecimento, os espaços nos quais são produzidos e os sujeitos que os produzem. Isso traz consequências sérias para a teoria educacional, pois a pressiona a repensar os conceitos e os termos por meio dos quais os processos educativos têm sido interpretados via a racionalidade científico-instrumental.

A teoria pedagógica, assim como a teoria social, estão desafiadas a conhecer e destacar aquilo que nos une, sem perder de vista o que nos diferencia. A educação, de modo geral, deveria ser o campo por excelência a construir muitas entradas e saídas nas fronteiras que nos separam. Essa poderá ser uma das reflexões da *pedagogia das ausências e das emergências* como um procedimento epistemológico.

A discussão sobre os processos de regulação-emancipação dos corpos ainda encontra um lugar secundário no campo educacional. Em algumas situações

certos grupos sociais e étnico-raciais têm seus corpos e sua corporeidade desprezados como experiências de socialização, formação e produção de saberes. Os saberes específicos do trato dos corpos, da resistência à regulação-opressão e das tentativas de libertação não são ainda objeto de reflexão do pensamento educativo. São ausentes e não reconhecidos como saberes, e nem como educativos.

Reconhecer e tornar credíveis esses e outros saberes para a prática e para o pensamento educacional é tarefa da *pedagogia das emergências*. Isso exigirá uma inflexão na teoria crítica educacional e a construção de uma disposição para encontrar alternativas reais de diálogo, comunicação, cumplicidade e produção de conhecimento entre a teoria educacional, a escola e os movimentos sociais. Para tal, o trabalho da tradução intercultural por meio da hermenêutica diatópica proposto por Boaventura de Sousa Santos (2006) poderá ser um interessante caminho a seguir. Quem sabe, avançaremos no conhecimento dos saberes construídos fora do eixo do Norte e fora do cânone. Poderemos compreender mais os sujeitos e as múltiplas experiências do Sul. Poderemos aprofundar as nossas análises sobre as formas e os processos por meio das quais esses sujeitos aprendem, educam-se, reeducam-se e deseducam-se no contexto das suas experiências sociais, culturais, educativas, políticas e emancipatórias. Poderemos construir outras epistemologias.

Referências

- BARBOSA, Wilson do Nascimento; SANTOS, Joel Rufino dos. *Atrás do muro da noite. Dinâmicas das culturas afro-brasileiras*. Brasília, MINC, Fundação Cultural Palmares, 1994.
- BLOCH, Ernst. *The principle of Hope*. Cambridge: MIT Press, 1995.
- CARDOSO, Marcos. *O movimento negro*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2002.
- DUARTE JUNIOR, João Francisco. *O que é beleza*. São Paulo: Brasiliense, 1998.
- FREIRE, Jurandir. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- GOMES, Nilma Lino. O movimento negro no Brasil: ausências, emergências e produção de saberes. Política e sociedade. *Revista de Sociologia Política*. v.10, 2011, p.133-154.
- _____. Trabalho, educação e diversidade: um longo trabalho pela frente. In: *Retratos da Escola*. Brasília, v. 4, n. 06, jan./jun. 2010, p.143-155.
- _____. *Sem perder a raiz. Corpo e cabelo símbolos da identidade negra*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

- GOMES, Nilma Lino. *Movimento negro, saberes e um processo educativos emancipatório*. Coimbra, Relatório de Pós-Doutorado, 2006 (mimeo).
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.
- SADER, Eder. *Quando novos personagens entram em cena*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. São Paulo: Cortez, 2006.
- . O futuro do FSM: o trabalho da tradução. In: *Democracia viva*. Rio de Janeiro, jan./fev. 2005, p. 28-39.
- . Por uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Cortez, 2004. p. 777-821.
- . *Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e outro*. Coimbra: 2004a. (Conferência de abertura do VIII Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais, Coimbra, 16 a 18 de setembro de 2004.)
- . *Um discurso sobre as ciências*. Porto: Afrontamento, 2003.
- . *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento, 2002.
- SILVÉRIO, Valter Roberto. Ação afirmativa e o combate do racismo institucional no Brasil. In: *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, n. 117, nov. 2002, p. 219-246.

Como citar este artigo:

- GOMES, Nilma Lino. Movimento negro, saberes e a tensão regulação-emancipação do corpo e da corporeidade negra. *Contemporânea – Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, Departamento e Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFSCar, 2011, n. 2, p. 37-60.