

Corpos negros na educação brasileira: racializando a Educação do Sensível

Black bodies in brazilian education: racializing Education of the Sensitive

Marília Renata Félix Rodrigues

Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal de Pernambuco, Brasil
marilia.rfrodrigues@ufpe.br
<https://orcid.org/0000-0002-9728-7663>
<https://lattes.cnpq.br/1558126132011796>

Resumo: O presente artigo é fruto de uma pesquisa-dissertação de caráter teórico que objetivou compreender como a educação sensível pode ser integrada à educação das relações raciais, tendo como base epistêmica o pensamento

afrodiaspórico brasileiro. A partir de Sueli Carneiro e Nilma Gomes pudemos expor o processo de perpetuação de uma educação moderna-colonial, criticando-a através das experiências negras no mundo. Dessa maneira, pesquisa espera ter contribuído para construção da Educação do Sensível a partir da caracterização e problematização dos fenômenos estudados, levando em consideração marcadores de colonialidade e de descolonialidade. Buscou-se apresentar a Educação do Sensível como alternativa à (re)construção de subjetividades afrodiaspóricas. Concluímos que as autoras e o pensamento afrodiaspórico brasileiro, possuem vasta contribuição que possibilitam alimentar os campos de pesquisa das relações raciais e da Educação do Sensível.

Palavras-chave: Educação do Sensível; Relações Raciais; Sensibilidade; Subjetividade; Teoria Social

Abstract: This article stems from a theoretical research dissertation aimed at understanding how sensitive education can be integrated into racial relations education, grounded in Brazilian Afro-diasporic thought. Drawing on Sueli Carneiro and Nilma Gomes, we explored the perpetuation of modern-colonial education and critiqued it through Black experiences worldwide. The study seeks to contribute to the construction of sensitive education by characterizing and problematizing the studied phenomena, considering markers of coloniality and decoloniality. It presents sensitive education as an alternative for (re)constructing Afro-diasporic subjectivities. We conclude that Brazilian Afro-diasporic thought and the authors' works offer significant contributions to advancing research in racial relations and sensitive education.

Keywords: Education of the Sensitive; Racial Relations; Sensitivity; Subjectivity; Social Theory

Introdução¹

A Educação do Sensível vem ganhando força enquanto campo de estudo Brasil afora, mas ao adentrar este campo, em 2018, percebemos uma necessidade de alargamento desta temática com a educação para as relações raciais, compreendendo que, as políticas dos corpos e das emoções, que direcionam o posicionamento dos corpos na sociedade, possui raízes coloniais. Ou seja, a raça aqui é vista como um critério essencial para as dinâmicas de leitura e uso das emoções e da corporeidade no cotidiano, na escolarização, na vida como um todo. Dito isso, desde 2019, têm sido mobilizados intelectuais brasileiros (as), como Sueli Carneiro, Nilma Lino Gomes, Lélia Gonzalez, Abdias Nascimento, Milton Santos, Neuza Santos Souza, Luiz Rufino, entre outros(as) em publicações e debates teórico-epistemológicos e metodológicos acerca da Educação do Sensível.

A inserção da tríade Sociologia dos Corpos e das Emoções-Decolonialidade-Pensamento Afrodiaspórico no debate acerca da Educação do Sensível visa impactar as três grandes áreas e em especial disputar as bases epistêmicas desse modelo de ensino. Ora, o debate feito por Duarte Jr. (2001) e Ferreira (2017) que são referências iniciais nessa perspectiva no Brasil, estão vinculados aos debates fenomenológicos de Merleau-Ponty, que construiu uma Fenomenologia da Percepção (1999). No entanto, algo que é essencial ao entendimento das realidades pós-coloniais, é a compreensão do racismo enquanto constituinte da modernidade-colonialidade.

Portanto, pode-se dizer que a racialização da Educação do Sensível tem sido o ponto-chave dessa encruzilhada, pois vai impactar também na forma como vamos sociologizar a noção de sensibilidade, corpo e emoções, em diálogo com a decolonialidade. Visto que, numa visão decolonial da sociologia do corpo e das emoções, os construtos sociais humanos e não humanos vão interferir nessa produção de sentidos e significados. Mas também, os marcadores sociais de raça-gênero-sexualidade-religiosidade-território serão essenciais para ditar a posição de cada corpo-ser no mundo, mas também suas possibilidades de expressão da sensibilidade e emoções.

¹A pesquisa que culminou neste artigo, foi financiada pela Fundação de Amparo à Ciência e Tecnologia do Estado de Pernambuco (FACEPE), no período de mar/2022 a fev/2024.

É fato que o discurso em torno do corpo tem sido amplificado, no entanto, nos preocupamos com a profundidade teórica que esquece dimensões basilares para a vida social com os diferentes corpos, seja inversamente proporcional à práxis sociológica dentro da acadêmica ou nos lugares públicos. Vale ressaltar novamente que o lugar de fala tem que ver com a noção de existência. Há inúmeras possibilidades em torno disso, mas atentaremos a duas delas: a construção de um conhecimento adquirido sobre o que é ser mulher, negra, lgbtqiap+, gestante ou qualquer outro corpo subjugado (FANON, 2005), ou, um conhecimento experienciado, ou escrivido (EVARISTO, 1995).

Não há de haver nada de errado com um, ou com o outro. Mas há de haver erros entre a vivência não-subjugada e a práxis acadêmica e pública em torno do conhecimento adquirido com os “Outros” subjugados. É necessário desobediência epistêmica (MIGNOLO, 2008). Partindo dessa desobediência, atendo-me ao estudo do corpo partindo de uma mediação da realidade com intelectuais do Sul Global, apoiada em uma diversidade dessas vozes. Porque apenas com a partilha desses discursos-práticas transformaremos essa proporção em inseparáveis.

Ademais, é a partir dessa compreensão, que busco me colocar/posicionar, através das contribuições periféricas/fronteiriças (MIGNOLO, 2015) — que são os estudos afrodiaspóricos brasileiro — inserindo-me na reflexão sobre as possibilidades de construção de uma epistemologia de fronteiras, afrodiaspórica, compreendendo a sensibilidade como um princípio norteador das escolhas teórico-metodológicas de um sujeito que pesquisa. Ao priorizar essa visão teórico-epistemológica, trago para o centro da Educação do Sensível alguns marcadores metodológicos que servirão como arcabouço conceitual antes, durante e depois da pesquisa. São eles os marcadores de colonialidade e de decolonialidade de acordo com as categorias ontológicas do Ser, Saber e Poder.

Desumanização e manifestações do racismo na educação

A modernidade-colonialidade se constituiu através da racialidade, da estrutura de hierarquização racial dos seres, seus corpos-emoções, suas sensibilidades. Pois, aqui em diálogo com a discussão do filósofo porto-riquenho Maldonado-Torres (2008; 2019) que percebe a subjetividade enquanto atividade humana no mundo, compreendemos também que, estando

presente na disputa entre a colonização e a descolonização do ser, os processos subjetivos também estão enraizados na construção da identidade racial e nos conflitos presentes nas relações raciais.

Ideias sobre o sentido dos conceitos e a qualidade da experiência vivida (ser), sobre o que constitui o conhecimento ou pontos de vista válidos (conhecimento) e sobre o que representa a ordem econômica e política (poder) são áreas básicas que ajudam a definir como as coisas são concebidas e aceitas em uma dada visão de mundo. A identidade e a atividade (subjetividade) humana também produzem e se desenvolvem dentro de contextos que têm funcionamentos precisos de poder, noções de ser e concepções de conhecimento. A colonialidade do saber, ser e poder é informada, se não constituída, pela catástrofe metafísica, pela naturalização da guerra e pelas várias modalidades da diferença humana que se tornaram parte da experiência moderna/colonial enquanto, ao mesmo tempo, ajudam a diferenciar modernidade de outros projetos civilizatórios e a explicar os caminhos pelos quais a colonialidade organiza múltiplas camadas de desumanização dentro da modernidade/colonialidade (MALDONADO-TORRES, 2019 : 47-48).

Sueli Carneiro (2023) nos traz a discussão acerca da construção do ser através da construção do Outro como não ser, ou seja, uma edificação de si sobre os escombros do Outro, subalternizado, condenado, racializado. A inferiorização do negro em detrimento do branco, é um processo histórico e político. A filósofa também expõe que no Brasil, passamos por pacotes de políticas de embranquecimento da população, estratégia estatal posta em prática a partir da imigração massiva de europeus pobres, da proibição de casamento entre pessoas pretas, entre outras estratégias que culminam em uma política da morte, mesmo que em vida.

Portanto, é através do racismo que foi constituída a necropolítica, que segundo Mbembe (2018), é a atualização do biopoder foucaultiano para a constituição de um aparato estatal que tem por objetivo promover o assassinato direto ou indireto de determinados corpos, e até de grupos étnicos como um todo. Ela é a própria “naturalização da guerra”. Este aparato decide através da racialidade quem tem o direito de viver e quem não o tem, e principalmente, quem continuará ditando isso e quem se quer será ouvido, e também as políticas dos corpos e das emoções que serão impostas a cada grupo social.

Também em diálogo com Foucault, através do conceito de dispositivo de poder que “opera em um determinado campo e se desvela pela articulação que se engendra a partir de uma multiplicidade de elementos e pela relação de poder que entre eles se estabelece” (CARNEIRO, 2023 : 27), estando presente no dito e no não dito, Sueli Carneiro (2023) concebe o conceito de

dispositivo de racialidade, retomando o princípio foucaultiano de que “todo dispositivo é um dispositivo de poder” (CARNEIRO, 2023 : 27).

No entanto, enquanto para o filósofo francês o dispositivo de poder tem a ver com a constituição das sociedades disciplinares e reverbera posteriormente nas sociedade de regulamentação; para a filósofa afrobrasileira, o dispositivo de racialidade tem raízes antes mesmo das sociedades disciplinares, por isso que o diálogo com o afroamericano Charles Mills (1997) do qual condensa os conceitos de contrato racial e supremacia branca, será essencial, pois, como exposto:

o contrato racial é historicamente datável e localizável nos eventos históricos, tais como o colonialismo e as expedições de conquista do imperialismo europeu, resultando, segundo ele, num mundo "moldado fundamentalmente nos últimos quinhentos anos pelas realidades da dominação europeia e pela consolidação gradual da supremacia branca global" (CARNEIRO, 2023 : 36).

Seja a partir do caráter racialmente homogeneizador, seja pela sua sustentação na violência racial direcionada aos racialmente diferentes, seja pela dimensão epistemológica, a autora considera o contrato racial como estruturador do dispositivo de racialidade. Visto que esse contrato é firmado entre iguais e estabelece “uma sociedade organizada racialmente, um Estado racial e um sistema jurídico racial, onde o status de brancos e não-brancos é claramente demarcado, quer pela lei, quer pelo costume” (CARNEIRO, 2023 : 35).

Ademais, fundado na hierarquia racial, o dispositivo de racialidade é acionado pelo biopoder para decidir quem deve morrer e quem deve viver. Assim como, distribui racialmente vantagens e desvantagens que vão implicar na forma como se aplica os direitos sociais e políticos dos grupos raciais. Por fim, após a racialidade “inscrever a branquitude no registro da vida e a negritude no signo da morte” (p.68), constitui-se o que Mbembe denominou de necropolítica. A articulação do dispositivo de racialidade ao epistemicídio “pelo estabelecimento das ideias e discursos fundadores acerca da educabilidade dos afrodescendentes” (p.98), possibilitou que a educação se tornasse um elemento estratégico e fundamental ao dispositivo de racialidade. Impactando diretamente na manutenção da desigualdade educacional entre negras e brancas e no conseqüente genocídio da juventude negra, o epistemicídio

se realiza através de múltiplas ações que se articulam e se retroalimentam, relacionando-se tanto com o acesso e/ou a permanência no sistema educacional, como com o rebaixamento da capacidade cognitiva do alunado negro. A exclusão racial via controle do acesso, do sucesso e da permanência no sistema de educação manifesta-se de forma que, a cada momento de democratização do acesso à educação, o dispositivo

de racialidade se rearticula e produz deslocamentos que atualizam a exclusão racial (CARNEIRO, 2023 : 109).

Desse modo, apesar das diversas lutas históricas, as instituições educacionais e as formas de compreendê-las e perpetuá-las, muitas vezes reformulam a reprodução (muitas vezes sutil) de violências e adoecimento de corpos negros e exclusão de suas especificidades. Como bem articulado, o corpo anônimo, caracterizou o subalterno no Brasil, o que nos leva a entender, por exemplo, “como o racismo estrutural descredibiliza a cosmopercepção indígena e afro-brasileira no imaginário social, refletindo nos corpos indígenas e negros essa desconfiança” (Rodrigues, 2021 : 8).

O processo de inferiorização do outro que não seja o homem heterossexual/branco/patriarcal/capitalista/europeu, é um complexo cerco da realidade social na qual trata essa pesquisa. Por isso que traremos contribuições dos interlocutores de Sueli Carneiro (2023), que trazem em seus relatos a experiência adoecedora que vivenciaram em seus processos educativos e vivenciam hoje como profissionais, intelectuais e militantes.

Se para Edson Cardoso foi na experiência universitária que se deparou com o questionamento íntimo de onde estavam as bibliografias negras; para Sônia foi um difícil “rito de iniciação”: “O primeiro ano foi terrível, terrível, por não entender nada, mal sabia expor a minha dúvida, mesmo assim ia tentar conversar com eles, eram poucos os professores que davam atenção, eu achava que tinha que me esforçar mais” (NASCIMENTO, *Apud.* CARNEIRO, 2023 : 318).

Ademais, como evidenciado por Santos Júnior (2011), o próprio ambiente universitário é desafiador para os jovens em geral, mas que além do desenvolvimento requerido nesta fase, também há desafios que estão relacionadas com as:

relações de poder assimétricas entre grupos discriminantes e discriminados, por si só, promovem consequências adversas, que podem ser observadas ao se refletirem em diferenças no status socioeconômico e em indicadores de saúde de diferentes grupos populacionais (SANTOS Júnior, 2011 : 55-56).

Porém, no que tange os grupos discriminados, estes tendem a minimizar o episódio de discriminação, como forma de manter a autoestima e um suposto controle emocional em determinados ambientes. Todavia, o autor conclui que:

Como resultado da exposição a eventos discriminatórios frequentes, estudantes podem apresentar riscos específicos para o desenvolvimento de problemas psicológicos, tentativas de suicídio e outros comportamentos de risco. Adolescentes a adultos jovens

são particularmente suscetíveis a comentários e opiniões alheias em sua busca por aceitação. Experiências negativas de não aceitação, bem como vivências de atitudes discriminatórias, causam impacto significativo nas estruturas de suas identidades (SANTOS Júnior, 2011: 36).

Logo, no que se refere a realidade universitária de negros e negras, temos visto que, a atualidade e a insistência dessas experiências negativas de não aceitação, discriminação, racismo como um todo, estão levando estes corpos-emoções a definharem e desistirem não só da carreira na academia, mas também de suas vidas. Essa é uma das relações assimétricas entre os impactos negativos carregados por negros e negras e os impactos positivos que brancos e brancas carregam até hoje no Brasil. Como tratado por Cida Bento (2022):

Descendentes de escravocratas e descendentes de escravizados lidam com as heranças acumuladas em histórias de muita dor e violência, que se refletem na vida concreta e simbólica das gerações contemporâneas. Fala-se muito na herança da escravidão e nos seus impactos negativos para as populações negras, mas quase nunca se fala na herança escravocrata e nos seus impactos positivos para as pessoas brancas (SANTOS Júnior, 2011: 23).

Por isso que, mesmo a partir da recente marcação social da identidade racial branca² como mais uma entre as outras, fica evidente que o processo educativo viabiliza em sua maioria um processo de embranquecimento adoecedor aos corpos negros, muito ligada ainda na insistente reformulação da colonialidade e do dispositivo de racialidade. Todavia, é preciso enfatizar, que no que se refere à branquitude, compreendemo-la como uma estrutura de privilégios composta por um discurso multifacetado, presente não apenas no corpo e nos aspectos fenotípicos, mas interiorizado em todos os âmbitos da sociedade.

A branquitude é a parte beneficiada pelo contrato racial e impacta desde nossas percepções estéticas até as escolhas afetivas que fazemos, buscando dispor historicamente os grupos sociais não-brancos em determinados espaços sociais. É a partir do entendimento da branquitude como um lugar de legitimação e reintegração da colonialidade do poder, do saber e do ser, que reiteramos que ela é capaz de, em tom de naturalidade, fazer com que determinados indivíduos desfrutem acriticamente e injustamente de privilégios em virtude da classificação social racista, muitas vezes independente de outros marcadores sociais como gênero ou classe.

² Recente porque o processo de desumanização das pessoas negras e indígenas foi marcado em contraponto ao processo de construção das pessoas brancas enquanto ser humano, universal, por isto, sem a necessidade de afirmar-se enquanto identidade racial. O corpo-emoção branco por muitos longos séculos não foi racializado. Este processo vem sendo feito atualmente, após muitos debates críticos que partiram de intelectuais e militantes negros e indígenas.

A autora Cida Bento (2022) afirma que há um “pacto de cumplicidade não verbalizado entre pessoas brancas, que visa a manter seus privilégios” (SANTOS Júnior, 2011: 18), este pacto da branquitude, de maneira proporcional à manutenção dos privilégios brancos, também busca sustentar a condição de subalternidade de negros e negras. E trata de fechar as portas de espaços de poder, de produção do conhecimento, como é o caso das universidades. A branquitude brasileira, dentro das universidades, vestiu a camisa de uma crítica ao mito da democracia racial, mas o mantém através de práticas sutis de epistemicídio e descredibilização de determinados autores e autoras, discussões e temas.

Por isso que, mesmo na discussão acerca de uma branquitude crítica (CARDOSO, 2010), que como exposto pelo autor se diferencia de uma branquitude acrítica através de discursos e práticas contrárias ao racismo em detrimento da publicização de discursos supremacistas brancos, que chegam a genocídios, a possibilidade de discrepância entre esses discursos e práticas estará diretamente relacionado ao pacto narcísico da branquitude.

Ademais, no que tange à educação, coadunamos com Ferreira (2017), quando afirma que pensar o homem (ser humano) sem pensar nos seus aspectos de corporalidade é negar a sua própria existência. E desse modo, denunciar os efeitos estético-corpóreos-discursivos e históricos da branquitude como uma prática hegemônica é o primeiro passo para pensar na Educação do Sensível como caminho de desconstrução das gramáticas políticas que perpetuam processos de subalternização, racismo e violências diversas direcionadas aos corpos-emoções e subjetividades negras.

Uma das formas de demarcar essas implicações no campo educacional e de formular estratégias de contraposição aos efeitos supracitados anteriormente é trazer para sala de aula contestações referentes ao “Outro” como sujeito de si, que carrega uma história, uma cultura. Mesmo em um coletivo, é atravessado e interpelado por diversas diferenças e por diversas posições de sujeitos. Sendo aquilo que nos une, ou, o que deveria nos unir, a capacidade, possibilidade e o direito de sentir levando em consideração os aspectos sócio-histórico-culturais e as subjetividades que atravessam cada história de vida.

Um bom exemplo de avanço no que tange essas outras possibilidades de pensar o “Outro” negro como sujeito de si pode ser referenciado através de leis como as nº 10.639/03 e nº 11.645/08 que trata das histórias escondidas anteriormente nos estereótipos da escravização. Agora educadores e educadores em contexto formal de educação têm leis que respaldam

práticas de ensino antirracista, através do resgate da real história dos povos africanos, indígenas e brasileiro.

Sendo assim proposto, o deslocamento da identidade racial negra do lugar em que foi posta historicamente (GONZALEZ; HASENBALG, 1982), para o centro do processo educativo, contando a real história brasileira, das ciências, da origem dos corpos condenados neste território pindorâmico e os fatos históricos relevantes. Com a referida implementação, pode-se almejar a constituição de um referencial negro, de um ideal de ego que esteja próximo à suas características físicas, culturais e políticas; a afirmação dessas características não é a forma de construir uma “consciência negra”, pois,

Neste contexto, sobressai a plena consciência do negro de que somente poderá ter um futuro quando houver a transformação de toda a estrutura do país, em todos os níveis: na economia, na sociedade, na cultura, na política. O povo afro-brasileiro também sabe que sua participação em todos os degraus do poder é um imperativo de sua sobrevivência coletiva —como um povo, uma nação (NASCIMENTO, 2019 : 42).

E é justamente este ponto que, Neusa Santos Souza (1983) tratou dos processos subjetivos negros em torno da tão almejada ascensão social, dizia a autora em seu célebre livro, que para o negro brasileiro se tornar “alguém” e ascender socialmente na estrutura de classes, este passa primeiramente pelo processo de negação de sua identidade coletiva e individual, e da coletivização da ascensão social. Ou seja, é preciso aderir ao individualismo que coloca o sucesso do sujeito em suas mãos e utiliza o negro que consegue ascender como exemplo aos demais. Esse processo, construído e reconstruído pela branquitude, torna inevitável a dissolução do negro enquanto grupo racial.

Ademais, esse processo evidencia a necessidade de uma construção coletiva acerca da consciência negra, que como nos traz Nascimento (2019), compreende que essa sobrevivência coletiva depende da transformação de toda a sociedade brasileira. Por isso, que o sujeito da Educação do Sensível nesta pesquisa, é o sujeito negro, constituído de seus corpos-emoções, mas também de sua racionalidade, sua cultura e identidade, de suas escolhas, que também impactam na sociedade brasileira, vestido de sua complexa ação no mundo, composta por estética, práticas, experiências viscerais.

Resistência e reexistência: da memória do sujeito ao sujeito da memória

O direito à memória tem sido algo caro aos Movimentos Negros e a toda a população negra afrodiáspórica, seja no Brasil, ou em qualquer outro país. Pois, “o país, que não cultiva suas memórias, tem imensa dificuldade em reconhecer os méritos e as lutas das pessoas pertencentes a grupos sociais oprimidos, principalmente quando estamos falando de mulheres negras” (CARNEIRO, 2019 : 4), cabendo a esses grupos primeiramente empoderar-se de sua memória e em seguida infiltrar-se nos âmbitos de poder para promover esse reconhecimento.

Parto da compreensão de que através da memória se constrói outra história e se torna capaz de entrar na disputa pelas “verdades históricas” (CARDOSO *Apud.* CARNEIRO, 2023). Dentro dessa disputa muitos e muitas lutam diariamente para reconstruir mitos positivos e destruir mitos negativos sobre o corpo, as emoções e a identidade ancestral das pessoas negras. Esse processo torna-se portanto um manifesto coletivo que nega a história oficial e constrói uma nova interpretação da trajetória negra. Através da tradição e das manifestações culturais e de resistência, entregam à sociedade outras possibilidades de entendimento do real.

Sendo assim, o discurso afirmativo da negra sobre si e seus semelhantes têm sido uma arma de combate ao dispositivo de racialidade, ao mito do negro e ao mito da democracia racial³, que considero aqui como dois dos muitos mitos fundadores não só do Brasil enquanto nação, mas do povo brasileiro enquanto coletividade. Um exemplo de como desde a virada do século, o Movimento Negro está promovendo um novo discurso sobre a história e cultura africana e afro-brasileira em âmbito estatal e das políticas públicas é o resgate de ancestrais que foram ícones no combate ao colonialismo e a colonialidade:

³ O mito do negro, trago mais a frente com a definição de Neuza Santos Souza ([1983] 2021), que percebe este mito como fundador de um imaginário social sobre a pessoa negra, que de tão bem estruturado e repetido, acabou por engendrar-se no seio mais íntimo do sujeito. Sendo capaz de direcionar a construção de sua subjetividade e emocionalidade para um tipo ideal de ego inalcançável, que é o sujeito branco. O mito da democracia racial, diz respeito justamente ao véu que a branquitude tenta utilizar para esconder o racismo e a discriminação racial que ocorrem no Brasil. Buscando construir uma visão positiva da miscigenação, em contraponto às teorias racialistas europeias da época, a elite intelectual brasileira, que por sua vez é constituída pelas elites econômicas e políticas, como nos expôs Sueli Carneiro (2023) criam essa narrativa em todos os âmbitos da sociedade. Até porque, como afirma Nilma Lino Gomes (2017) “O Brasil construiu, historicamente, um tipo de racismo insidioso, ambíguo, que se afirma via sua própria negação e que está cristalizado na estrutura de nossa sociedade” (pp.51). A denúncia do mito da democracia racial é uma bandeira da luta dos Movimentos Negros tanto no âmbito da produção do conhecimento, como no âmbito da reprodução do conhecimento.

O resgate histórico de Zumbi dos Palmares recuperou para os negros brasileiros o mito do herói, contrapondo-se a uma historiografia oficial que deu por evidente a aclimatação dos negros à escravidão como um traço de natureza derivada de suas instituições sociais. Sua eficácia simbólica se expressa na extensão cada vez maior que as comemorações a ele tributadas ganham na agenda dos movimentos negros e da sociedade abrangente. Um resgate construído, sobretudo, por força da ação militante, que cria o modelo de identificação que é via de escape do dispositivo (CARNEIRO, 2023 : 335).

A retomada da figura de Zumbi dos Palmares, transformou politicamente o dia de sua morte no Dia Nacional da Consciência Negra. O dia 20 de novembro que foi instituído pela Lei de nº 14.759/2023 como feriado nacional⁴. Esses resgates se dão também com nossas ancestrais femininas, como podemos ver a ressignificação de Dandara dos Palmares, do papel de mulher do herói, para a heroína guerreira que também era companheira de Zumbi. Rei e Rainha. Tereza de Benguela, é reconhecida como símbolo de resistência, sua luta a tornou Rainha, liderou o quilombo afro-indígena Quariterê no Mato Grosso, após o assassinato de José Piolho, seu companheiro e líder do quilombo do Piolho. Hoje comemoramos o Dia Nacional de Tereza de Benguela e da Mulher Negra, data instituída pela Lei nº 12.987/2014. As homenagens são imensas, presentes também na musicalidade negra, como exposto abaixo, através de dois samba-enredo que homenagearam a Rainha Tereza em 1994 e 2020:

Amor, amor, amor... / Sou a viola de cocho dolente / Vim da Pérsia, no Oriente / Para chegar ao Pantanal / Pela Mongólia eu passei / Atravessei a Europa medieval / Nos meus acordes vou contar / A saga de Tereza de Benguela / Uma rainha africana / Escravizada em Vila Bela / O ciclo do ouro iniciava / No cativeiro, sofrimento e agonia / A rebeldia, acendeu a chama da liberdade / No Quilombo, o sonho de felicidade // Ilê Ayê, Ara Ayê Ilu Ayê / Um grito forte ecoou (bis) / A esperança, no quariterê / O negro abraçou // No seio de Mato Grosso, a festança começava / Com o parlamento, a rainha negra governava / Índios, caboclos e mestiços, numa civilização / O sangue latino vem na miscigenação // A invasão gananciosa, um ideal aniquilava / A rainha enlouqueceu, foi sacrificada / Quando a maldição, a opressão exterminou / No infinito uma estrela cintilou // Vai clarear, oi vai clarear / Um Sol dourado de Quimera (bis) / A luz de Tereza não apagará / E a Viradouro brilhará na nova era! (Samba Enredo Tereza de Benguela - Uma Rainha Negra No Pantanal⁵, G.R.E.S Unidos do Viradouro (RJ), 1994).

Axé, Tereza / Divina alteza, meu tambor foi te chamar / Sua luz nessa avenida / Incorpora a chama, Yabá / Da magia irmanada por Odé / Não sucumbe a fé, traz a luta de Angola / E a corrente arrastou pro sofrimento / Um sentimento, valentia quilombola / Reluz o ouro que brota em seu chão / Desperta ambição, mas há de raiar

⁴ Disponível em: <<https://planalto.gov.br/lei/l14759.htm>>. Acesso em: 10 de Fev. de 2024.

⁵ Composição do samba-enredo: Rico Medeiros, Jorge Baiano, Cláudio Fabrino, Paulo Cesar Portugal. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/unidos-do-viradouro-rj/474145/>>. Acesso em 10 de Fev. de 2024.

o dia / Do Guaporé, ser voz de preservação // Em plena floresta, auê, auê! / Resistência na aldeia, Quariterê! / Na mata, sou mestiço, guardião / O meu grito de guerra é por libertação! // O nosso canto não é apenas um lamento / A coragem vem da alma de quem ergueu o parlamento / Do castigo na senzala à miséria da favela / O povo não se cala, ó Tereza de Benguela! / Vem plantar a paz por essa terra / A emoção que se liberta / E a pele negra faz a gente refletir / Nossa força, nossa luta / De tantas Terezas por aí! // No caminho do amanhã, Obatalá! / É a luz que vem do céu, clareia! / Vem de Benguela o clamor de liberdade / Barroca pede tolerância e igualdade! (Samba-Enredo Benguela: A Barroca Clama a Ti, Tereza!⁶, Barroca Zona Sul, 2020).

Ambos os sambas-enredos trazem características importantes sobre a rainha, no primeiro vê-se a recriação de sua história desde o seu nascimento, passando pela compreensão de que esta já era rainha em África até o sacrifício de sua morte. Já no segundo, vê-se uma saudação ancestral, colocando Tereza como uma ancestral a ser cultuada. Inicia-se com o “Axé, Tereza!” e demarca a espiritualidade negra ao trazer referência aos Orixás. Constrói também uma ponte com o presente ao pensar as favelas de hoje frente às senzalas de outrora. Mas há três coisas que esses dois sambas-enredos têm em comum: (1) produzem um discurso sobre a miscigenação, trazida como uma forma de ser coletivo, de resistência, de aliança e acolhimento, pois vivenciavam um quilombo formado por negros e indígenas; (2) a demarcação da experiência parlamentar como exemplo da avançada estrutura social, política e econômica do quilombo Quariterê e (3) reconstruem a história de uma ancestral importante para a cultura e identidade da população negra.

Ademais, esse movimento ao passado para construir no presente e no futuro uma identidade negra autoafirmativa é uma tentativa de promover um empoderamento ancestral muitas vezes ligado aos saberes estético-corpóreos que consistem segundo Nilma Gomes (2017) em “saberes sobre a estética/corporeidade negra” e são construídos, aprendidos e socializados comunitariamente. Ademais, “eles afirmam a presença da ancestralidade negra e africana inscrita nos corpos negros como motivo de orgulho, como empoderamento ancestral. Recolocam a negra e o negro no lugar da estética e da beleza” (GOMES, 2017: 80).

Trata-se portanto de um movimento coletivo que está presente na intersecção saber-poder-ser, onde a educação segundo Sueli Carneiro (2023) se constitui como aquele que

⁶ Composição do samba-enredo: Acerola de Angola, André Valêncio, Ermino, Jairo Roizen, Marcos Thiago, Morganti, Pixulé, Sukata, Tubino Meiners. Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/barroca-zona-sul/2020-benguela-a-barroca-clama-a-ti-tereza/>>. Acesso em 10 de Fev. de 2024.

tem “papel de controle e distribuição da verdade histórica” e como trouxe Edson Cardoso, um de seus interlocutores, sobre esse resgate histórico de Zumbi dos Palmares:

Ora, quando a gente fala história, fala de um conjunto de episódios, de processos, de possibilidades que isso gera, porque um único episódio gerou a maior data cívica do país, gerou essa revolução na cabeça das pessoas, forçou as instituições, os clubes de mães, as associações, os sindicatos, o STJ, as instituições de algum modo a se abrirem pra fazer uma reflexão verdadeira ou não sobre desigualdades raciais, um único episódio que a gente resgatou da historiografia oficial. Você imagine agora quantos outros eventos existem e que tipo de efeitos poderiam produzir. (CARDOSO *Apud*. CARNEIRO, 2023 : 343).

Por isso que, em consonância com Cardoso, optei por trazer também o exemplo de Tereza de Benguela, que demonstra como o acontecimento histórico em torno de Zumbi dos Palmares tende a se repetir com outras histórias, sempre partindo do resgate dessas vidas de resistência e do alargamento do letramento racial - voluntário ou forçado - nas instituições públicas e privadas. No entanto, um outro ponto tomou minha vista ao sentir-pensar sobre essa disputa pela verdade histórica. O fato de que a partir desse outro discurso são geradas e paridas outras formas de subjetivação, outras formas de encarar o espelho e experienciar a estética negra. E como Sueli Carneiro (2023) afirmou de forma certa:

A busca de outros modos de subjetivação que rompam os paradigmas instituídos pelo dispositivo de racialidade situa-se como demanda para a educação e para a produção de conhecimento. Aí se evidencia, ainda, a disputa da verdade histórica como um campo de batalha fundamental para alterar os pressupostos da dominação racial e viabilizar outra subjetivação (CARNEIRO, 2023 : 334-335).

É através dessa alteração dos pressupostos criados pelo dominador que a pessoa negra passa da ausência para a presença. Sai da categoria de desumanidade para o status de humano, de sujeito portador de história e memória ancestral. Uma mudança de lugar que não foi dada de mãos beijadas, mas conquistadas com muito conflito e resistência. De certo, como antecipei no início, essa conquista destrói mitos que carregam a “negativação da raça” como trazido por Nilma Gomes (2017):

O mito ôntico colonial do humano e não humano é destruído. Na medida em que se afirmam sujeitos de história, conhecimento e culturas, as negras e os negros afirmam e reafirmam outras formas alternativas de ser humanos, sujeitos de direitos e de conhecimento ainda não reconhecidos pelas concepções hegemônicas de humanidade, cidadania e ciência (GOMES, 2017 : 91).

Podemos então perceber que a reconstrução de um discurso público e societário acerca da pessoa negra é também seu reconhecimento enquanto ser humano, que possui cultura,

capacidade cognitiva, emocionalidade, beleza, etc. Este processo se depara com a busca pelo reconhecimento da existência e presença negra nos mais diversos âmbitos da sociedade. Visto que, estamos lá, mas não somos ouvidas e vistas. Por isso o debate que sucede acerca dos saberes estético-corpóreos, políticos e identitários é de suma importância para compreensão de que, a comunidade negra, desde sempre vem produzindo saberes de forma comunitária, complexa e engajada. Assim como esses saberes vêm impactando na compreensão das ciências sociais e humanas no Brasil desde que as pessoas negras infiltraram-se nas esferas de poder e levaram consigo o ônus de uma vida racializada.

Saberes políticos, identitários e estético-corpóreos

A resistência negra é repleta de saberes construídos de forma comunitária, complexa e engajada. E que, mesmo antes da institucionalização das lutas negras estavam presentes na edificação tanto de nossa identidade racial quanto de nossa identidade nacional, mesmo que, tenha havido uma política institucional de “desnacionalização do negro”, como exposto por Sueli Carneiro (2023). Torna-se importante expor que esses saberes vêm impactando na ciência, política e educação brasileira. Estamos falando propriamente dos saberes políticos, identitários e estético-corpóreos.

Podemos dizer que todos três acompanham a trajetória histórica dos negros desde os tempos coloniais e ganham maior visibilidade na educação e na sociedade brasileira a partir dos anos de 2000, quando o Movimento Negro traz para a arena política, a mídia, a educação e o sistema jurídico a discussão e a demanda por políticas de ação afirmativas (CARNEIRO, 2023 : 69).

Ou seja, é possível afirmar que os saberes da comunidade negra passam por um processo de sistematização e reconhecimento público a partir das lutas do Movimento Negro, mas tendo as mulheres como principais participantes e contribuintes, que historicamente, receberam a missão de resguardar saberes fundamentais ao processo de empoderamento ancestral tão essencial à construção identitária racial. Através dessas contribuições

Elas reeducam homens e mulheres negros, brancos, de outros pertencimentos étnico-raciais, e também elas mesmas [...]. Essa ação tem desencadeado não somente reflexões e ações políticas, mas também a presença da raça como categoria de análise para se compreender o machismo, o sexismo, as desigualdades sociais e as reedições do capitalismo nacional e internacional no campo da produção científica (CARNEIRO, 2023 : 73).

Logo, tanto Sueli Carneiro, quanto Nilma Lino Gomes, são exemplos claros de ativistas feministas negras que corroboram para a redemocratização, para o alcance de direitos políticos e sociais pela população negra como um todo e para as mulheres negras em específico. Mas nas suas trajetórias também estão grandes contribuições para a educação das relações raciais, para uma nova política de citações e retomada de bibliografias negras nas instituições de ensino básico e superior. Essas autoras fazem parte de um vasto

investimento intelectual, político, de vida e à trajetória persistente e tensa construída por muitos militantes do Movimento Negro e de Mulheres Negras que lutam pela superação do racismo e pela construção da emancipação social no Brasil e na diáspora africana (GOMES, 2017: 13).

Outrossim, fazem questão de pontuar sempre o impacto que a participação no Movimento Negro e de Mulheres Negras potencializou até hoje as suas trajetórias. Ademais, Nilma Lino Gomes (2017) destaca o Movimento de Mulheres Negras ao tratar dos saberes políticos, “por considerá-los como aqueles que reeducaram as identidades, a relação com a corporeidade e a própria ação política dentro e fora do Movimento Negro” (GOMES, 2017 : 73). Segundo a autora, estes saberes principiam a retomada dos outros dois, os identitários e os estético-corpóreos, ao promover um debate extenso sobre o processo de tornar-se negra/o, os traços fenotípicos, a cultura e espiritualidade afrodiaspórica.

Os avanços no Estado brasileiro e nas políticas públicas foram paridos pelas mobilizações políticas da população negra. E tiveram a sua extensão a pautas que ultrapassam a questão étnico-racial, interseccionando as violências escancararam e denunciam a violência que atinge “as comunidades quilombolas, a intolerância religiosa, o extermínio da juventude negra, a LGBTfobia, o feminicídio de mulheres negras e a ditadura da beleza eurocentrada” (GOMES, 2017: 74).

Nessa extensão estavam sempre presentes os saberes identitários e estético-corpóreos, que dimensionaram de forma mais realista os temas que perpassam as subjetividades de pessoas negras e a expressão estética da negritude. Dando-lhes a importância que lhes eram devidas. O Movimento Negro e de Mulheres Negras, durante os seus anos de atuação até hoje possuem diversos exemplos da politização desses saberes, como as campanhas em torno da aceitação do cabelo crespo e do próprio corpo como um símbolo identitário.

Contudo, segundo Nilma Lino Gomes (2017):

A partir do ano de 2000 há uma politização da estética negra diferente daquela do final dos anos 70 e início dos 80 do século XX. Consumo, mercado, mídia, presença do corpo negro em espaços acadêmicos, formação de núcleos e associações de pesquisadores negros, presença de negros no governo federal, nos ministérios e secretarias especializadas acabam por trazer uma nova leitura e uma nova visão do corpo negro (GOMES, 2017 : 75).

Este olhar especializado contribui para um olhar afirmativo, e para o surgimento de uma juventude empoderada, que reconhece os traços de seu corpo como uma expressão de um corpo social e coletivo. Que reconstrói sua autoestima com penteados africanos, com tranças, turbantes e cortes, com as várias texturas possíveis de serem exprimidas na ondulatura crespa. Nilma Gomes ([2002], 2019) nos presenteou ainda no início deste século com um debate extenso, a partir de etnografias em salões de beleza afro em Belo Horizonte, a autora constrói com seus interlocutores, a figura do cabelo enquanto empoderamento, ao encontrar profissionais especializados em cortá-los e tratá-los.

Neste processo de reencantar-se com o que se vê no espelho, há um processo de resignificação destes símbolos, anteriormente negados como símbolo de beleza. Mas o que antes era visto instantaneamente dentro da dicotomia bonito-feio em consonância com a dicotomia branco-negro, hoje é visto como uma categoria estética socialmente construída. No entanto, essas expressões da estética negra, são os saberes estético-corpóreos em constante diálogo com os saberes identitários.

Novamente, volto às manifestações culturais negras para pensarmos essa retomada desses símbolos. O bloco baiano, Ilê Aiyê é um forte exemplo de como a politização da estética negra e sua exaltação positiva podem surgir como meio de construção identitária coletiva, mas também como arma de denúncia do racismo e discriminações raciais e de gênero. O primeiro bloco, formado exclusivamente por pessoas negras, surge também na década de 1970, em meio ao contexto mundial de luta pelo combate ao racismo, pela descolonização dos países africanos e a libertação dos Panteras Negras.

O nome do bloco nos diz muito sobre suas raízes, como exposto no site oficial:

Elas vêm do idioma iorubá, utilizado durante séculos em diversos países do continente africano, como Nigéria, Benin, Togo e Serra Leoa. Nesse idioma, a palavra Ilê significa casa, e Aiyê, significa terra. Por isso, a tradução do nome pode ser entendida como

“nossa casa” ou “nossa Terra”, indicando a ligação do bloco com as heranças dos orixás e com os costumes sociais e culturais da mãe África (ILÊ AIYÊ).⁷

Além disso, o bloco funcionou durante décadas no terreiro Ilê Axé Jitolu, localizado na ladeira do Curuzu, no bairro da Liberdade, em Salvador. A resistência estética e cultural do Ilê Aiyê frente ao processo de desumanização do corpo negro tornou-se grande exemplo de valorização dos valores civilizatórios e culturais africanos e afro-brasileiros. Sua importância é tamanha, que se manifesta em diversas músicas Brasil a fora, mas a música 14 de maio de Lazzo Matumbi⁸ desenha bem o processo de resistência negra desde o pós-abolição até esta retomada de si enquanto símbolo de beleza.

No dia 14 de maio, eu saí por aí
Não tinha trabalho, nem casa, nem pra onde ir
Levando a senzala na alma, eu subi a favela
Pensando em um dia descer, mas eu nunca desci

Zanzei zonzinho em todas as zonas da grande agonia
Um dia com fome, no outro sem o que comer
Sem nome, sem identidade, sem fotografia
O mundo me olhava, mas ninguém queria me ver

No dia 14 de maio, ninguém me deu bola
Eu tive que ser bom de bola pra sobreviver
Nenhuma lição, não havia lugar na escola
Pensaram que poderiam me fazer perder

Mas minha alma resiste, meu corpo é de luta
Eu sei o que é bom, e o que é bom também deve ser meu
A coisa mais certa tem que ser a coisa mais justa
Eu sou o que sou, pois agora eu sei quem sou eu

Será que deu pra entender a mensagem?
Se ligue no Ilê Aiyê
Se ligue no Ilê Aiyê
Agora que você me vê

Repare como é belo
Êh, nosso povo lindo
Repare que é o maior prazer
Bom pra mim, bom pra você
Estou de olho aberto

⁷ Disponível em: <<https://ileaiyeoficial.com/origem-ile-aiye/>>; Acesso em: 18 de fev. 2024.

⁸ Disponível em: <<https://www.letras.mus.br/lazzo-matumbi/14-de-maio/>>; Acesso em: 18 de fev. 2024.

Olha moço, fique esperto
Que eu não sou menino

Muitos processos vivenciados pela população afrobrasileira e descrito nessa canção, desde a exclusão das pessoas negras na divisão de terras, no mercado de trabalho, na educação, uma completa invisibilização desses sujeitos. Até a tentativa de ascensão social pelo futebol e um completo senso de justiça após um suposto processo de construção dessa identidade negra, perpassando pela afirmação do Ilê Aiyê como um alerta ao opressor, pois agora “eu sei quem sou eu”, e não mais aceitarei ser visto como um menino, como foi desenhado historicamente pelo processo de infantilização do homem negro brasileiro (CARNEIRO, 2023).

Esta música ainda nos ajuda a evidenciar que, a importância destes três saberes, juntos, é propriamente a construção de subjetividades afrodiáspóricas, que permeiam entre a primazia de práticas inconformistas, desestabilizadoras e rebeldes e a insistência cotidiana das violências modernas-coloniais que buscam regular a partilha desses saberes entre os nossos. Possibilitando o que Edson Cardoso (CARDOSO *Apud.* CARNEIRO, 2023) considera “a maior interdição da sociedade brasileira é a de que os negros possam se reunir como tais, é um pânico que atravessa toda a sociedade há séculos” (CARDOSO *Apud.* CARNEIRO, 2023: 313). Ou seja, há um pânico constante sobre um reconhecimento massivo de negros e negras à identidade negra e suas lutas históricas.

No entanto em contraponto a essa crueldade das estruturas sociais perante o corpo negro, este permanece sendo uma transgressão, apenas por ser quem é e estar de pé. E quanto mais ascende socialmente, maior parece ser o sinal de transgressão, por isso o pânico entre a sociedade, mas ao meu ver instaurado pelas elites intelectuais, políticas e econômicas, formadas por homens brancos e se muito mulheres brancas, fundada no processo de construção do tipo ideal de identidade nacional - o Ser branco - e aquilo que deve ser suprimido - os Outros não-brancos -.

Sueli Carneiro (2023) nos diz que, se há uma educação junto a uma construção afirmativa desse Outro, agora como Ser, há um “deslocamento do olhar”, uma “descolonização do olhar e do desejo”, que não apenas incide no sujeito desse processo subjetivo, mas se constitui como um processo intersubjetivo, que quando atinge o homem negro por exemplo, reconstrói a autoimagem deste, mas também a imagem que tinha da sua semelhante, a mulher negra.

Por tudo isso, esses saberes são indispensáveis na encruzilhada que se forma entre a educação para relações raciais e a Educação do Sensível neste artigo, visto que estarão diretamente relacionados à formulação desta primeira enquanto política pública a ser efetivada nas escolas e universidades, mas também na concepção de uma Educação do Sensível que os reconhece como partes ativas dos processos educativos.

Considerações finais

Por fim, torna-se necessário relembrar o leitor e a leitora que o artigo buscou enfatizar a importância de integrar a educação sensível à educação das relações raciais. Promovendo essa integração com base na estrutura epistemológica do pensamento afrodiaspórico brasileiro e latino-americano, que busca abordar os impactos históricos e contínuos do colonialismo e do racismo em diversos âmbitos da vida social, inclusive da educação e nas subjetividades.

Em síntese, foram desenvolvidos argumentos acerca da perpetuação de um sistema educacional moderno-colonial que marginaliza as experiências e contribuições de pessoas negras e seus ancestrais. Destacando como esse sistema pode levar a uma forma de branqueamento que afeta adversamente os corpos-emoções e identidades negras. Mas também, como esse processo visa manter a população afrobrasileira em posição de subordinação e desumanização. Durante o artigo, defendi o reconhecimento da ancestralidade negra como fonte de orgulho e empoderamento. Esse reconhecimento é crucial para remodelar narrativas positivas sobre a identidade e a beleza negras, contrariando os estereótipos históricos e promovendo uma compreensão complexa da identidade

Ademais, ao tratar sobre a importância do conhecimento produzido pela comunidade negra e sistematizado pelos Movimentos Negros, afirma-se que essas comunidades geraram historicamente formas de conhecimento complexas e engajadas que contribuem para uma compreensão social mais ampla e o reconhecimento da existência e da cultura negras. Uma questão central é a necessidade de reconhecimento social dos indivíduos negros como seres humanos completos com cultura, habilidades cognitivas e profundidade emocional. Esse reconhecimento é essencial para vencer a invisibilidade que historicamente cercou as comunidades negras em vários domínios sociais, incluindo educação

Por fim, a pesquisa conclui que as contribuições de autoras como Sueli Carneiro e Nilma Gomes são vitais para enriquecer os campos das relações raciais e da Educação do Sensível.

Seus *insights* fornecem uma base para o desenvolvimento de práticas educacionais antirracistas, que reflitam as realidades enfrentadas pelas pessoas negras no Brasil

Referências Bibliográficas

- BENTO, Cida (2022). *Pacto da branquitude*. São Paulo: Companhia das Letras.
- CARDOSO, Lourenço (2010). Branquitude acrílica e crítica: a supremacia racial e o branco anti-racista. *Revista Latinoamericana de Ciências Sociais, Niñez y Juventud*, vol. 8, pp. 607-630.
- CARNEIRO, Sueli (2019). *Escritos de uma vida*. São Paulo: Pólen Livros.
- CARNEIRO, Sueli (2023). *Dispositivo de racialidade: a construção do outro como não-ser como fundamento do ser*. São Paulo: Zahar.
- DUARTE JUNIOR, João Francisco (2001). *O sentido dos sentidos: a educação do sensível*. Curitiba: Edições Criar. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, São Paulo.
- FANON, Frantz (2005). *Os condenados da Terra*. Juiz de Fora: Editora UFJF.
- FERREIRA, Gilmar Leite (2017). *Corpo e poesia: para uma educação do sensível*. Curitiba: Appris.
- GOMES, Nilma Lino (2017). *O movimento negro educador: saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- GOMES, Nilma Lino ([2002]2019). *Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra*. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica.
- KILOMBA, Grada (2019). *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2008). A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, império e colonialidade. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 80, pp. 1-38. Disponível em: < <http://journals.openedition.org/rccs/695>> . Acesso em: 27 nov. 2023.
- MALDONADO-TORRES, Nelson (2019). Analítica da colonialidade e da decolonialidade: algumas dimensões básicas. In: BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES, Nelson; GROSGOUEL, Ramón (Orgs.). *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, pp. 25-47.
- MBEMBE, Achille (2018). *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo: n-1 Edições.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1999). *Fenomenologia da percepção*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes.
- MILLS, Charles (2023). *O contrato racial*. Tradução de Daniel Cara. Rio de Janeiro: Zahar. [Original de 1997: *The Racial Contract*. Cornell University Press.]

- NASCIMENTO, Abdias (2019). *O quilombismo: documentos de uma militância pan-africanista*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva; Rio de Janeiro: IPEAFRO.
- RODRIGUES, Marília Renata Félix (2021). Educar e ressensibilizar: reflexões teóricas acerca de uma Educação do Sensível. In: *Anais do Colóquio Latino-americano sobre Insurgências Decoloniais, Psicologia e os Povos Tradicionais*. Sobral (CE): Faculdade Luciano Feijão. Disponível em: <
<https://www.even3.com.br/anais/coloquiopovostradicionais/371980-EDUCAR-E-RES-SENSIBILIZAR--REFLEXOES-TEORICAS-ACERCA-DE-UMA-EDUCACAO-DO-SENSIVEL>> .
Acesso em: 19 out. 2023.
- RUFINO, Luiz (2019). *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula.
- SANTOS JÚNIOR, Amilton dos (2011). *Identidade, discriminação e saúde mental em estudantes universitários*. Campinas, SP: [s.n.].
- SANTOS, Milton (1996). *Por uma geografia cidadã: por uma epistemologia da existência*. Boletim Gaúcho de Geografia, Porto Alegre, n. 21, pp. 72-88, ago.
- SIMAS, Luiz; RUFINO, Luiz (2020). *Encantamento (sobre política de vida)*. Rio de Janeiro: Mórula.
- SOUZA, Neusa Santos (2021). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Edições Graal.