U.PORTO
FLUP FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DO PORTO

MESTRADO EM
ESTUDOS AFRICANOS

Descolonização da Psicologia Analítica: Caminhos para uma perspectiva Afrocentrada na compreensão da subjetividade negra no Brasil

Vera Rodrigues do Rosário

M

2026

Vera Rodrigues do Rosário

Descolonização da Psicologia Analítica: Caminhos para uma perspectiva Afrocentrada na compreensão da subjetividade negra no Brasil

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em Estudos Africanos, orientada pelas Professoras Doutoras Alice Duarte e Simone Gibran Nogueira

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2026

Este trabalho está licenciado ao abrigo de uma licença CC BY 4.0

Aos meus pais, Maria Helena e Domingos Rosário pelo amor, pela presença e por tudo o que me ensinaram ao longo da vida.

A você, meu pai, dedico este trabalho com todo o meu amor, orgulho e gratidão. Sua vida, sua história e sua presença fazem parte de tudo o que me trouxe até aqui. Antes de qualquer conquista minha, existe a sua trajetória, os seus passos, as suas lutas e tudo aquilo que você construiu ao longo da sua vida, mesmo vivendo em uma sociedade atravessada pelo racismo, pelas desigualdades e por tantas marcas e dores que nem sempre puderam ser ditas, mas que fazem parte das nossas vidas e das nossas memórias.

Homem negro retinto, brasileiro, você carrega uma história que não se resume às dificuldades que enfrentou, mas também à sua força, à sua dignidade, à sua coragem e à sua capacidade de sempre seguir em frente. Olhar para a sua história é também olhar para a minha própria história. É reconhecer de onde venho, as raízes que me sustentam e as memórias que carrego comigo.

Pai, talvez nenhuma dedicatória seja suficiente para traduzir o significado que você tem para mim. Por isso, deixo aqui aquilo que considero mais importante: tenho orgulho de ser sua filha, de carregar o seu nome, a sua cor, a sua história e parte da sua força comigo. Obrigada por tudo e por tanto. Que este trabalho seja também uma forma de honrar você e tudo o que a sua vida representa para mim.

Ao meu pai, **Domingos Rosário**, com muito amor, orgulho e eterna gratidão.



SUMÁRIO

Declaração de honra / *Declaration of Honour* IV

Agradecimentos V

Resumo VII

Abstract VIII

Lista de abreviaturas e siglas IX

Introdução 1

CAPÍTULO 1 - CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL E RACIAL DO BRASIL 5

1.1. Breve contextualização histórica da escravidão e a formação das relações raciais no Brasil 5

1.2. A escravidão no Brasil: violência, resistência e impactos sociais 12

CAPÍTULO 2 - RACISMO ESTRUTURAL, SUBJETIVIDADE E IDENTIDADE NEGRA NO BRASIL. 20

2.1. Racismo estrutural, preconceito racial e manifestações contemporâneas 20

2.2. A ideologia da "democracia racial" no Brasil e a negligência do Estado 25

2.3. Branquitude e reprodução dos privilégios 40

2.4. Consequências psicossociais do racismo na população negra 44

2.4.1. Racismo e alienação da subjetividade negra (Frantz Fanon, 1952) 45

2.4.2. Racismo e construção da identidade (Neusa Santos Souza, 1983) 50

2.4.3. Racismo e sofrimento psíquico (Maria Lúcia da Silva, 2004) 53

2.4.4. Dispositivo de racialidade e produção da subjetividade (Sueli Carneiro, 2023) 55

2.4.5. Racismo quotidiano, trauma e memória (Grada Kilomba, 2020) 57

CAPÍTULO 3 - FUNDAMENTOS DA PSICOLOGIA JUNGUIANA NA ABORDAGEM DA IDENTIDADE 60

3.1. Princípios centrais da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung 60

3.1.1. A estrutura da psique 60

3.1.2. A consciência e o Ego 61

3.1.3. O inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo 63

3.1.4. Os arquétipos 65

3.1.4.1. O self 66

3.1.4.2. A persona 67

3.1.4.3. A anima e o animus 69

3.1.4.4. A sombra 70

3.1.5. A individuação.....73

3.1.6. Os complexos 75

3.2. Desenvolvimento psíquico, subjetividade e contexto sociocultural: fundamentos e limites da Psicologia Analítica.....78

CAPÍTULO 4 - POR UMA PSICOLOGIA ANALÍTICA DESCOLONIZADA: DIÁLOGOS COM UMA PSICOLOGIA AFROCENTRADA 86

4.1. Descolonização da Psicologia Analítica: deslocando o centro da compreensão da psique.....86

4.2. Psicologia Analítica e Psicologia Afrocentrada: uma possibilidade de diálogo.....91

CONSIDERAÇÕES FINAIS.....97

REFERÊNCIAS 99

APÊNDICE A - DECLARAÇÃO DE USO DE IA.....103

TABELA 1 - USO DE IA.....106

Declaração de honra

Declaro que a presente dissertação, Descolonização da Psicologia Analítica: Caminhos para uma perspectiva Afrocentrada na compreensão da subjetividade negra no Brasil, é de minha autoria e não foi utilizada previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (afirmações, ideias, pensamentos) respeitam escrupulosamente as regras da atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referenciação. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

Declaro, ainda, que utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização de parte(s) da presente dissertação, encontrando-se no Apêndice A - declaração de uso de inteligência artificial e a Tabela 1 sintetiza o uso de inteligência artificial durante o processo de construção desta dissertação.

Porto, 25 de setembro de 2026.

Vera Rodrigues do Rosário

Agradecimentos

A Deus, que, invocado ou não, sempre esteve presente, me sustentou nos momentos em que seguir adiante parecia difícil, que me deu força quando o caminho se tornou doloroso e que me acompanhou silenciosamente em cada etapa desta jornada. A Ele, minha gratidão por ter chegado até aqui.

À minha ancestralidade africana, que me acompanha e me constitui. Àqueles e àquelas que vieram antes de mim, cujas histórias foram tantas vezes silenciadas, apagadas ou interrompidas pela violência da escravidão e do colonialismo. Escrever esta dissertação foi também uma forma de me aproximar dessas histórias, de reconhecer minhas raízes e de dar lugar à memória daqueles que me antecederam.

À minha família, que ficou no Brasil enquanto eu atravessava o oceano para realizar este mestrado. A distância nunca foi apenas geográfica. Estar longe de vocês trouxe muita saudade, solidão e muitos momentos de profunda dor, mas também me fez reconhecer ainda mais a força do vínculo que nos une. Em cada passo desta caminhada, carreguei comigo a presença, a história e o amor da minha família.

Minha trajetória pessoal e profissional até Portugal não foi nada fácil, e penso que talvez nunca seja por ser uma negra mulher brasileira. Chegar aqui significou enfrentar não apenas a distância de casa, mas também o encontro com memórias e marcas de uma história colonial que atravessa este território e que, para mim, não é apenas passado. Estar aqui, enquanto negra mulher brasileira, fez com que muitas questões ganhassem outra dimensão. A experiência de estar em Portugal e, ao mesmo tempo, carregar comigo a história da escravidão e da colonização me atravessou profundamente.

Foi nesse percurso que escrever os dois primeiros capítulos desta dissertação se tornou também uma experiência de reencontro com uma história que me antecede. Ao pesquisar a escravidão, o racismo e seus efeitos sobre a população negra, precisei, de alguma forma, reviver a história dos meus ancestrais. Algumas páginas foram escritas entre a pesquisa acadêmica, a memória, muitas lágrimas e muitas pausas, entre aquilo que os livros e artigos registram e aquilo que a ancestralidade e a alma carregam. Escrever sobre essa história foi, muitas vezes, doloroso, mas também necessário.

À minha analista junguiana, Liliana Abeid, por sua escuta online, seu cuidado e seu acolhimento ao longo desse processo. Sua parceria e presença foram muito importantes para que eu pudesse atravessar os diferentes momentos dessa caminhada e olhar para as minhas experiências dolorosas que emergiram durante a construção desta dissertação.

Aos meus pacientes, especialmente àqueles que, ao longo da minha trajetória profissional, confiaram a mim suas histórias, experiências e dores. Agradeço pela confiança e pela possibilidade de acompanhar, na prática clínica, diferentes formas de vivenciar a experiência de ser negro e de lidar com as marcas do racismo e de uma sociedade atravessada por desigualdades raciais. Cada encontro também contribuiu para que eu pudesse questionar minha própria prática clínica, ampliar minha escuta e reconhecer a necessidade de uma Psicologia que contemple as especificidades da experiência negra. A vocês, minha gratidão e meu profundo amor e respeito.

À minha amiga Carla Lopes, que conheci aqui em Portugal, durante o mestrado, e que se tornou uma presença fundamental nesta trajetória. Obrigada por me acolher com tanto amor, carinho e generosidade. Em um lugar distante da minha família e de tudo aquilo que me era familiar, sua amizade foi também uma forma de acolhimento e de pertencimento.

À minha amiga Paula Santiago, pela amizade e pela generosidade. Agradeço especialmente por ter vindo a Portugal e trazido consigo uma mala cheia de livros que foram utilizados na elaboração desta dissertação. Mais do que livros, você trouxe até mim um gesto de cuidado que guardarei com muito carinho na memória desta caminhada.

À minha orientadora, Prof.ª Doutora Alice Duarte, por ter aceitado o convite para me orientar com interesse e sensibilidade diante de uma temática tão sensível e importante para mim. Agradeço pela gentileza, pelo acolhimento, pelo cuidado, pela escuta e pelas valiosas contribuições e correções que foram fundamentais para a estruturação e construção desta dissertação.

À minha coorientadora, Prof.ª Doutora Simone Nogueira, pela forma gentil e carinhosa com que me acompanhou nesta jornada de forma online. Agradeço especialmente pelas indicações de literatura Afrocentrada, que foram fundamentais para a construção do principal capítulo desta dissertação e para ampliar os caminhos teóricos desta pesquisa.

Esta dissertação não foi construída somente entre livros, artigos, conceitos e páginas escritas. Ela foi construída principalmente entre distâncias, encontros, memórias, afetos, muitas dores, ancestralidade e resistência.

Por isso, ao concluir este trabalho, reconheço que chegar até aqui não representa apenas o término de uma etapa acadêmica. Representa também a travessia de uma história que começou muito antes de mim e que, de alguma forma, continua através de mim.

A todos que fizeram parte dessa travessia, minha profunda gratidão.

RESUMO

Esta dissertação tem como tema a compreensão da experiência psíquica e da constituição da identidade da população negra brasileira, tendo como foco a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung e a possibilidade de diálogo com uma perspectiva Afrocentrada. A problemática desenvolvida está relacionada com os limites de uma compreensão da psique que não considera suficientemente as determinações históricas, sociais e raciais da experiência do sujeito negro. O objetivo é discutir os limites e as possibilidades da Psicologia Analítica diante da experiência psíquica de sujeitos negros, considerando as dimensões históricas, sociais e raciais que participam da constituição da subjetividade. Para isso, busca-se compreender os efeitos do racismo sobre a identidade e a subjetividade negra, apresentar fundamentos da Psicologia Analítica relacionados com a compreensão da psique e do desenvolvimento psíquico e discutir caminhos para a sua descolonização, estabelecendo um diálogo com a perspectiva Afrocentrada. A pesquisa foi desenvolvida a partir da análise da literatura utilizada ao longo da dissertação, articulando autores que discutem a formação histórica e social das relações raciais no Brasil, os efeitos do racismo sobre a subjetividade negra e os fundamentos da Psicologia Analítica. A análise evidencia a necessidade de considerar as especificidades históricas, sociais, culturais e raciais da experiência negra brasileira na compreensão da subjetividade e do desenvolvimento psíquico. O diálogo com a Psicologia Afrocentrada é apresentado como uma possibilidade de deslocamento epistemológico para ampliar a compreensão da experiência do sujeito negro e contribuir para a descolonização da Psicologia Analítica no contexto brasileiro.

Palavras-chave: Psicologia Analítica; Psicologia Afrocentrada; racismo; subjetividade negra; descolonização; Brasil.

ABSTRACT

This dissertation focuses on understanding the psychic experience and the constitution of the identity of the Black Brazilian population, focusing on Carl Gustav Jung's Analytical Psychology and the possibility of dialogue with an Afrocentric perspective. The research problem concerns the limits of an understanding of the psyche that does not sufficiently consider the historical, social, and racial determinants of the experience of Black subjects. The objective is to discuss the limits and possibilities of Analytical Psychology in relation to the psychic experience of Black subjects, considering the historical, social, and racial dimensions involved in the constitution of subjectivity. To this end, the study seeks to understand the effects of racism on Black identity and subjectivity, present the foundations of Analytical Psychology related to the understanding of the psyche and psychic development, and discuss paths toward its decolonization, establishing a dialogue with the Afrocentric perspective. The research was developed through an analysis of the literature used throughout the dissertation, bringing together authors who discuss the historical and social formation of racial relations in Brazil, the effects of racism on Black subjectivity, and the foundations of Analytical Psychology. The analysis highlights the need to consider the historical, social, cultural, and racial specificities of the Black Brazilian experience in understanding subjectivity and psychic development. The dialogue with Afrocentric Psychology is presented as a possibility for an epistemological shift that may broaden the understanding of the experience of Black subjects and contribute to the decolonization of Analytical Psychology in the Brazilian context.

Keywords: Analytical Psychology; Afrocentric Psychology; racism; Black subjectivity; decolonization, Brazil.

Lista de abreviaturas e siglas

AEDDMV.....Assessoria Especial em Defesa da Democracia, Memória e Verdade

CGMET.....Coordenação-Geral de Memória e Verdade da Escravidão e do Tráfico Transatlântico de Pessoas Escravizadas

CNE.....Conselho Nacional de Educação

FFLCH-USP.....Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

IBGE.....Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MDHC.....Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania

ONU.....Organização das Nações Unidas

PLANAPIR.....Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial

PNAD.....Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios

SEPPIR.....Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial

SINAPIR.....Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial

SISDEPEN.....Sistema Nacional de Informações Penais

STF.....Supremo Tribunal Federal

TEN.....Teatro Experimental do Negro

UOL.....Universo Online

USP.....Universidade de São Paulo

Introdução

Esta dissertação tem como tema a compreensão da experiência psíquica e da constituição da identidade da população negra brasileira, tendo como foco a Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung e a possibilidade de diálogo com uma perspectiva Afrocentrada. O interesse por essa temática esteve relacionado com a necessidade de compreender a experiência negra brasileira para além de uma leitura apenas individual da psique, considerando as condições históricas, sociais e raciais nas quais os sujeitos se constituem. Nesse percurso, a questão racial foi tomada como uma dimensão que atravessa a formação da subjetividade, da identidade e do sofrimento psíquico da população negra.

A experiência negra brasileira foi situada historicamente no processo de escravidão e no pós-abolição, considerando a permanência e a reorganização das hierarquias raciais em diferentes condições históricas. As relações construídas ao longo de mais de três séculos de exploração e hierarquização continuam a produzir efeitos sobre a população negra nos dias atuais, alcançando dimensões sociais e subjetivas. Nesse contexto, tornou-se necessário compreender de que modo essas estruturas participam da constituição da subjetividade e da identidade negra e como as experiências de discriminação, desigualdade e desvalorização podem produzir efeitos sobre o sofrimento psíquico.

A problemática desenvolvida nesta dissertação está relacionada com os limites da Psicologia Analítica diante de uma compreensão da psique que não considera suficientemente as determinações históricas, sociais e raciais da experiência do sujeito negro. Assim, parte -se da compreensão de que o racismo não constitui apenas uma manifestação individual ou interpessoal, mas um fenômeno estrutural que atravessa as relações sociais e produz efeitos sobre a identidade, a subjetividade e o sofrimento psíquico da população negra. Nesse sentido, conceitos como racismo estrutural, mito da democracia racial, branquitude, subjetividade, identidade, trauma e memória são utilizados para

compreender as relações entre a experiência racial e a constituição psíquica do sujeito negro.

A partir dessa discussão, a Psicologia Analítica é apresentada como um referencial para compreender a dinâmica da psique, a relação entre consciência e inconsciente e os processos de constituição e transformação da identidade. São considerados conceitos fundamentais da teoria junguiana, entre eles psique, consciência, ego, inconsciente pessoal e coletivo, arquétipos, complexos, persona, sombra e individuação. Esses conceitos permitiram estabelecer os fundamentos necessários para compreender a conceção junguiana da dinâmica da personalidade e do desenvolvimento psíquico. Ao mesmo tempo, a análise da obra de Jung e das discussões desenvolvidas por autores como Dalal e Brewster permitiram problematizar a universalização de uma experiência psíquica formulada a partir de um homem branco, europeu e ocidental, bem como os elementos racistas e colonialistas presentes em sua produção teórica.

O objetivo desta dissertação é discutir os limites e as possibilidades da Psicologia Analítica diante da experiência psíquica de sujeitos negros, considerando as dimensões históricas, sociais e raciais que participam da constituição da subjetividade. Buscou-se compreender os efeitos do racismo sobre a identidade e a subjetividade negra, apresentar os fundamentos da Psicologia Analítica relacionados com a compreensão da psique e do desenvolvimento psíquico e, a partir dos limites identificados, discutir caminhos para a descolonização da Psicologia Analítica, de modo a ampliar a compreensão da experiência do sujeito negro, considerando sua subjetividade e suas especificidades históricas, sociais e culturais. Além disso, busca-se estabelecer um diálogo com a perspectiva Afrocentrada, compreendida como uma possibilidade de deslocamento do centro epistemológico a partir do qual a psique, a subjetividade, a identidade e o desenvolvimento humano são compreendidos.

Para alcançar esses objetivos, o percurso de análise implicou o domínio de uma extensa literatura que, fornecendo a base teórica da dissertação e os seus

conceitos fundamentais, permitiu articular autores que discutem a formação histórica e social das relações raciais no Brasil, os efeitos do racismo sobre a subjetividade negra e os fundamentos da Psicologia Analítica. Foram utilizadas as contribuições de autores como Frantz Fanon, Neusa Santos Souza, Maria Lúcia da Silva, Sueli Carneiro e Grada Kilomba para a compreensão da relação entre racismo, identidade, subjetividade e sofrimento psíquico. No campo da Psicologia Analítica, foram considerados os conceitos desenvolvidos por Carl Gustav Jung e as contribuições de autores pós-junguianos que discutem o desenvolvimento psíquico e as propostas de Jung. No capítulo dedicado à descolonização da Psicologia Analítica foram ainda consideradas as contribuições de Brewster, Dalal, Asante, Mazama e Nogueira, que permitiram estabelecer diálogo entre a Psicologia Analítica e a perspectiva Afrocentrada.

Entre as dificuldades encontradas no processo de investigação, destacou-se a ainda escassez de literatura acadêmica dedicada especificamente à descolonização da Psicologia Analítica no contexto brasileiro. A produção voltada à articulação entre Psicologia Analítica, questões raciais e perspectivas afrocentradas ainda se apresenta bastante reduzida, configurando um campo de intersecção que demanda maior investigação e produção acadêmica. Essa dificuldade esteve relacionada também com a necessidade de articular campos de discussão distintos, aproximando a análise histórica e social do racismo da compreensão dos processos psíquicos, sem dissociar a constituição psíquica das condições históricas, sociais e culturais nas quais os sujeitos se constituem.

A dissertação está organizada em quatro Capítulos. O primeiro, intitulado *Contexto Histórico, Social e Racial do Brasil*, apresenta uma contextualização histórica da escravidão e da formação das relações raciais no Brasil, abordando o processo de escravização da população africana, o período pós-abolição e a permanência das desigualdades raciais. Esse percurso permite situar historicamente a experiência negra brasileira e compreender a continuidade das relações de hierarquização racial.

O Capítulo 2, *Racismo Estrutural, Subjetividade e Identidade Negra no Brasil*, articula história, estrutura social e subjetividade para discutir o racismo estrutural, o mito da democracia racial e a branquitude. O Capítulo busca compreender de que maneira as relações raciais brasileiras produzem efeitos psicossociais sobre a identidade e a subjetividade da população negra, recorrendo às contribuições de autores que analisam o racismo, a identidade negra, o trauma, a memória e o sofrimento psíquico.

O Capítulo 3, *Fundamentos da Psicologia Junguiana na Abordagem da Identidade*, apresenta os principais conceitos da Psicologia Analítica propostos para a compreensão da psique, da identidade e do desenvolvimento psíquico. São discutidos conceitos como psique, consciência, ego, inconsciente pessoal e coletivo, arquétipos, complexos, persona, sombra e individuação. A partir desses fundamentos, são examinados os limites e as possibilidades de aplicação da teoria junguiana diante da experiência de sujeitos negros, considerando as formulações raciais presentes na obra de Jung e as discussões contemporâneas sobre raça e Psicologia Analítica.

Por fim, o Capítulo 4, *Por uma Psicologia Analítica Descolonizada: diálogos com a Psicologia Afrocentrada*, discute a desejável e possível descolonização da Psicologia Analítica a partir dos limites identificados nos Capítulos anteriores. O Capítulo aborda a necessidade de deslocar o centro da compreensão da psique, questionando a universalização de uma experiência que foi formulada a partir do sujeito branco europeu ocidental, e considerando perspectivas africanistas, africanas e afro-americanas historicamente negligenciadas. No final, apresenta a Psicologia Afrocentrada no Brasil como um deslocamento epistemológico, considerando a experiência negra a partir de sua própria história, cultura, memória e posição de sujeito.

Capítulo 1 - CONTEXTO HISTÓRICO, SOCIAL E RACIAL DO BRASIL

1.1. Breve contextualização histórica da escravidão e a formação das relações raciais no Brasil

A escravidão foi praticada por muitos povos desde as épocas mais antigas, mas ganha destaque absoluto a escravidão de negros africanos a partir da descoberta das Américas pelos europeus. No continente africano, a escravatura já existia antes da chegada dos europeus, mas com a participação destes ganha outra dimensão. O tráfico de escravos no Atlântico negociava seres humanos como mercadoria, ocorrendo entre os séculos XVI e XIX. A maioria das pessoas escravizadas eram membros de povos da África ocidental e foi levada para o Novo Mundo pela rota do chamado Comércio Triangular. Este integrava a Europa-África-Américas, tendo por finalidade primordial a provisão de mão-de-obra escrava para as colônias ultramarinas dos países europeus. Estima-se que, em 1700, a África ocidental e centro-ocidental possuiria uma população de cerca de 25 milhões de pessoas, vivendo em sociedades baseadas em redes de parentesco. Essa população descerá drasticamente, embora os dados referentes ao número de africanos transportados para as Américas apresentem bastante imprecisão. Segundo Albuquerque e Fraga Filho (2006), estima-se que, entre o século XVI e meados do século XIX, mais de 11 milhões de indivíduos, incluindo homens, mulheres e crianças, realizaram a travessia do Atlântico. Quanto ao total de cativos provenientes de África e destinados ao Brasil, os números estimados por Manenti (2015) do Universo Online-UOL[1], do Rio de Janeiro, revelam que Brasil e Portugal estavam no topo de um *ranking* que não traz nenhum motivo de orgulho: os dois países são os maiores protagonistas do site *Slave Voyages*[2], onde estão catalogadas 29 mil travessias transatlânticas que terão transportado aproximadamente 9 milhões de escravizados. O historiador Walter Rodney (2022) defende que o tráfico atlântico foi mais intenso nas áreas da África ocidental onde

[1] UOL - Significa Universo Online, sendo um dos maiores portais de conteúdo e serviços digitais do Brasil.
[2] Site *https://www.slavevoyages.org*

havia líderes locais poderosos que negociavam as "mercadorias" humanas em troca de riquezas e armas de fogo. Os escravos eram vendidos nos portos brasileiros para trabalhar principalmente em plantações de cana-de-açúcar e café, mineração e trabalhos domésticos, por meio de escambo, ou seja, por troca com produtos manufaturados como tecidos, rum, armas de fogo ou melaço (Klein, 1987).

Segundo Klein (1987), o estudo sistemático do tráfico atlântico de escravos iniciou-se no final do século XIX, com o objetivo de impugnar essa atividade pela demonstração da inviabilidade econômica e da desumanidade desse comércio. Nas primeiras décadas do século XIX, a economia do Brasil dependia fortemente da produção de café, cultivo que tinha sido introduzido em 1727 e expandido do Rio de Janeiro para o Vale do Paraíba, São Paulo, Minas Gerais e Espírito Santo. O trabalho escravo era o principal suporte para esse ciclo econômico, com as pessoas escravizadas sendo compradas por meio do comércio transatlântico de escravos ou adquiridas internamente em plantações de açúcar, em declínio no Nordeste.

Assim, o Brasil destacava-se como o principal destino dos negros africanos no continente americano, tendo recebido aproximadamente um terço do total de desembarques até 1780, e possivelmente dois terços em períodos subsequentes (Klein, 1987). Os dados também mostram que houve forte aumento de escravizados jovens no Brasil, negociados nos últimos anos da escravidão. Justamente quando as leis abolicionistas recrudesciam, 45% dos escravos conduzidos à América iam para o Brasil. Terão, assim, sido levados à força 5,5% milhões de negros, sendo que, deste total, 12% nem terão conseguido desembarcar, o que significa que mais de 660 mil morreram antes do fim da viagem. É igualmente estimado que, nos 200 anos anteriores a 1841, o percentual de crianças nos navios negreiros era de 7,6% e nos que, nos últimos 15 anos de tráfico, esse índice saltou para 59,5% (Khouri, 2019). Portanto, ainda que estes números sejam pouco precisos, há um consenso geral na literatura de que várias

dezenas de milhares de africanos cruzaram o Atlântico rumo às Américas, sendo uma parcela significativa desses indivíduos transportada para o Brasil.

Segundo as pesquisas de Curtin (1969), este fluxo contínuo de africanos escravizados para as Américas estava relacionado com as transformações e os processos económicos ocorridos à época. O Brasil tinha grandes interesses econômicos na produção agrícola para exportação, focada principalmente no açúcar, tabaco, algodão, ouro e, eventualmente, café; este, por sua vez, tornou-se o principal produto da economia brasileira, especialmente do sudeste e sul. O trabalho escravo africano e indígena era essencial para assegurar e aumentar a produtividade, de modo que os colonos pudessem obter rendas mais altas e, eventualmente, o império português.

De acordo com Klein (1987), do século XVI até o final do século XVII, o cultivo de cana-de-açúcar foi crescendo rapidamente e, nesse sentido, houve um aumento na demanda por mão-de-obra. Inicialmente, os colonizadores portugueses procuraram escravizar a população indígena local. No entanto, a resistência que esses povos apresentavam contra o trabalho forçado e a dominação europeia resultou na substituição gradual dessa mão-de-obra indígena por indivíduos de origem africana. Essa substituição não apenas supriu a necessidade de força de trabalho na colónia, mas também possibilitou o avanço de uma atividade económica altamente lucrativa para os comerciantes da metrópole e para a própria coroa portuguesa. Portanto, essa dinâmica impulsionou o fortalecimento da economia e promoveu a acumulação de riquezas ao longo do período colonial. Nesse período, Portugal consolida a sua presença em diversas regiões ao longo da costa africana, incluindo a Guiné, Costa do Marfim, Angola e Moçambique, bem como no arquipélago de Cabo Verde e no Congo, regiões de onde provinha a maior parte dos escravizados enviados para a possessão portuguesa na América (Klein, 2002). Sendo assim, é possível estabelecer conexão direta entre um aumento significativo de importação de escravizados e o reequilíbrio da economia açucareira tradicional no Brasil, em

especial depois 1790, momento em que São Domingos deixou de figurar como um dos principais centros produtores de açúcar na região.

No início do século XIX, o comércio transatlântico de escravos africanos para o Brasil fica sob intensa pressão de agentes internos e externos, sobretudo europeus, cujo objetivo era promover a sua abolição. No entanto, o processo de abolição da escravatura no Brasil ocorreu de forma gradual e complexa, envolvendo várias etapas ao longo do tempo. Em 1815, em resultado do Congresso de Viena, passou a haver leis na Grã-Bretanha que impunham restrições ao comércio de escravos a norte do Equador e em territórios africanos, como a Costa do Marfim, onde eram notórias grandes perdas de mão-de-obra. Com o advento da Revolução Industrial (c. 1750), marco importante ocorrido em Inglaterra no século XVIII, ocorre um processo de grandes mudanças e transformações tecnológicas, sociais, econômicas e nas relações de trabalho, estabelecendo-se diversos dispositivos legais de repressão, como a proibição do tráfico escravo no império britânico (1806-1807) e do trabalho escravo (1833). A Grã-Bretanha passou a adotar uma postura ativa na sua política externa, visando alcançar o fim do tráfico. Importa, porém, compreender que a sua motivação para eliminar o tráfico escravo não era inocente, já que residia na antecipação da relação entre o fim da escravidão e o respetivo potencial de expansão do mercado consumidor (Klein, 1987). A Grã-Bretanha, que, antes, sempre tinha estado por trás do comércio de escravos, passa a opor-se, pois acredita que os escravos libertos aumentarão o seu mercado consumidor. Além disso, a Inglaterra precisava de matérias-primas para o seu processo industrial, o que exigia mão-de-obra também nas suas colónias africanas, motivando ainda mais sua posição contra o comércio de escravos (Klein, 1987).

Anos depois, o Brasil ratificará esses tratados, como o direito à inspeção naval e punições severas para o tráfico ilegal, como jogando ao mar as cargas/mercadorias proibidas. Mas ainda assim, o comércio ilegal continuou ativo. Após a independência do Brasil, em 1822, a Grã-Bretanha procurou convencer o Brasil a acabar com o comércio de escravos, o que levou à aprovação da lei *Bill*

Abeden Act, de 1845, que proibia o comércio de escravos e permitia a apreensão dos respetivos navios negreiros. Entretanto, essa lei ficou conhecida como a "lei para inglês ver", já que o comércio transatlântico não foi efetivamente abolido e retornou em grande força alguns anos depois (Klein, 1987). Mesmo a aprovação de medidas políticas, como a Lei Feijó, promulgada em novembro de 1831, como sendo a primeira lei no Brasil que proibia a importação de escravos e declarava livres os africanos no país ou em seus portos, ainda não se mostrou capaz de impedir que pessoas de origem africana entrassem ilegalmente e/ou fossem escravizadas. Esta legislação também estipulava sanções aos importadores, incluindo uma multa de 200 mil réis por cada escravo importado, além do pagamento das despesas relacionadas com a sua reexportação (Costa, 2010, p. 75). Todavia, a efetividade dessa lei mostrou-se muito limitada. Embora a Lei Feijó tivesse sido devidamente regulamentada, não teve eficácia, verificando-se que, após a sua promulgação, as pessoas escravizadas continuaram a ser desembarcadas, agora clandestinamente em diversas praias ao longo do litoral brasileiro, onde era mais difícil a sua fiscalização e controle (Costa, 2010).

De acordo com Costa (2010), por um lado, havia a implementação de legislação voltada ao combate do tráfico transatlântico de pessoas escravizadas, enquanto, por outro lado, o setor cafeeiro se consolidava e expandia de forma definitiva no cenário brasileiro, o que era feito com base na mão-de-obra escrava. Para além da disponibilidade de terras, a produção de café demandava também uma consistente força de trabalho, o que, mesmo com a vigência de leis contrárias ao tráfico de escravizados, provocou um aumento na procura de mão-de-obra africana. Neste cenário, existia um conflito evidente: por um lado, a nação recém-formada comprometia-se em acordos políticos internacionais a interromper o comércio transatlântico de pessoas escravizadas; por outro, as necessidades da sua agricultura, em especial a cultura do café, exigiam uma mão-de-obra escrava em volume crescente, o que estimulava a expansão do tráfico ilegal (Costa, 2010, p.74). Assim, a proibição oficial do tráfico de escravos no Brasil só ocorreria em 1850, com a sanção da Lei Eusébio de Queirós. Contudo, a

efetivação dessa lei teve como principal resultado apenas a redução drástica da entrada de indivíduos escravizados no território brasileiro, uma vez que outras consequências da mesma Lei foram o encarecimento das pessoas escravizadas e o fortalecimento do comércio interno de cativos dentro do Brasil. Portanto, apesar da legislação, nem o trabalho escravo, nem o tráfico de escravos foram completamente extintos, verificando-se que diversas embarcações mantiveram suas operações ilegais. A supressão do comércio internacional de africanos foi somente um passo inicial em um processo que só culminará a 13 de maio de 1888, com o fim definitivo da escravidão no Brasil. O país foi o último do continente americano a tomar essa medida, embora não o último no mundo.

Durante o período final antes da abolição da escravidão, houve um aumento progressivo dos movimentos pela abolição e de fugas em massas das fazendas de café (Klein, 1987). É fundamental salientar que as leis promulgadas eram o resultado de uma pressão conjunta, originada tanto na resistência dos indivíduos escravizados quanto na maior aceitação da causa abolicionista pela sociedade brasileira. Ou seja, o processo foi o resultado de pressões internas, como o movimento abolicionista constituído por intelectuais, políticos, escravizados fugitivos e quilombolas, mas também de fatores externos, como a pressão do movimento abolicionista britânico que liderou a campanha contra o comércio transatlântico de escravos, a partir do início do século XIX. Gomes (2019) destaca que, quando os movimentos abolicionistas começaram a crescer e ganharam força, os escravos fugiram das plantações de café em massa. A guerra do Paraguai (1865-1870) teve também uma importante relevância, já que o governo brasileiro requereu aos donos de escravos que os enviassem para lutar. Por outro lado, todos os soldados brasileiros tiveram contato com as ideias republicanas e contra a escravidão, disseminadas entre os exércitos platinos (da região do Prata), o que fez com que muitos oficiais militares brasileiros também começassem a rejeitar a escravidão. No final dessa guerra, em 1870, o Brasil destacava-se como o único país das Américas que ainda mantinha o sistema escravista, estando submetido a intensa pressão internacional para promover a sua abolição.

Em resultado dessas pressões, outras medidas foram sendo tomadas. A conhecida como *Lei do Ventre Livre* (1871) procura assegurar que o nascimento de filhos de escravas é livre, concedendo liberdade aos filhos de mães escravizadas a partir da data de sua promulgação. Este foi um passo importante na luta das pessoas escravizadas no país. As crianças geralmente eram tidas como propriedade do senhor da sua mãe e obrigadas a trabalhar sem remuneração, beneficiando-o. Esta Lei realmente libertava-as da posse do senhor. A *Lei dos Sexagenários*, assinada a 28 de setembro de 1885, concedeu liberdade aos escravizados com mais de 65 anos, mas não foi amplamente reconhecida como libertadora até que houvesse um movimento em torno desses escravos mais velhos. Embora o documento proporcionasse liberdade, deixava os escravos idosos, doentes e improdutivos sozinhos e a maioria desses escravos estava agora sob a tutela de senhores que não cuidariam mais deles. O aspeto controverso dessas leis, que beneficiavam os senhores, ajudou a gerar uma percepção das injustiças, o que reforçou o sentimento abolicionista e aumentou a pressão pela abolição (Gomes, 2019). Conforme aponta Gomes (2019), o movimento abolicionista apoiou rebeliões e fugas de escravos no período de 1885 a 1888, incluindo assassinatos de senhores, abortos por parte de mulheres violentadas e escravizadas e boicotes, bem como as ações dos "caifazes", um movimento de esconderijos de escravos em São Paulo, que levava escravos fugitivos para Quilombos. Os militares também ganharam consciência e se recusavam a capturar escravos fugitivos. Não obstante, o momento final do processo deu-se apenas com a promulgação da *Lei Áurea*, a 13 de maio de 1888, pela princesa Isabel, que aboliu oficialmente a escravidão no Brasil.

Ainda assim, Gomes (2019) enfatiza que, apesar desta abolição formal da escravidão, o Brasil apenas estava formalizando no papel a liberdade dos ex-escravizados, já que o assunto por anos e anos foi uma questão de marginalização contínua. O período de pós-escravidão caracterizou-se por muitas dificuldades para os ex-escravos, por ausência de apoio do Estado, de políticas de reparação, inclusão ou indemnização, de acesso à terra, ao emprego e à proteção social para

essas pessoas, que então ficaram entregues a si mesmas e deixadas à margem e à própria sorte devido ao preconceito racial e à falta de qualquer projeto de inclusão social. Todo o processo contribuiu, assim, para a perpetuação da desigualdade no Brasil.

1.2. A Escravidão no Brasil: violência, resistência e impactos sociais

Segundo a ONU, o tráfico transatlântico de africanos escravizados foi um crime contra a humanidade, um dos piores capítulos da história. Segundo Albuquerque e Fraga Filho (2006), após a travessia transatlântica, essas pessoas tiveram de sobreviver a um deslocamento forçado, em um contexto violento, desumano e cruel marcado pelo desenraizamento e pela perda de laços familiares e culturais com os seus ancestrais. Chegados ao Brasil, tiveram de se submeter aos senhores como sua propriedade, sendo vendidos, leiloados, trocados e sujeitos a diversas formas de violência e opressão. E foi assim que o Brasil emergiu, a partir de uma massa de trabalhadores africanos escravizados em outro continente, trazidos aleatoriamente para servir os propósitos mercantis de um país que lhes era estranho. De facto, tratou-se de um grande genocídio e de um etnocídio implacável com a duração de mais de três séculos. Importa, contudo, não esquecer que a história do negro africano no Brasil foi marcada também por movimentos quilombistas e abolicionistas, por lutas, resistências e transformações sociais. Durante mais de três séculos, a exploração do trabalho escravo foi a base econômica da colónia e, depois, do país, sustentada por atividades como a mineração, a agricultura de exportação (cana-de-açúcar, café e cacau) e as obras de produção urbana, com esses trabalhadores mantidos em circunstâncias muito precárias, pesadas e até desumanas.

Durante anos, os escravizados trabalharam, de dia e muitas vezes de noite, tendo muito pouco para comer e vestir, já que as suas roupas eram frequentemente de qualidade inferior. Os escravizados viviam no mínimo espaço possível, em alojamentos muito rudimentares, variando entre cabanas ou construções em tijolo montadas em fila ao redor das senzalas. Estas eram locais

simples, onde os escravizados armazenavam os seus reduzidos objetos pessoais e dormiam em camas precárias ou esteiras no chão, possuindo utensílios domésticos básicos de barro e fogões a lenha. Quanto à alimentação, os escravizados costumavam cuidar de suas próprias refeições em espaços fora da vista dos senhores, complementando-as com produtos obtidos através de atividades extras, como trabalhos autónomos e a confeção de objetos para venda (Albuquerque e Fraga Filho, 2006).

Quando se analisa o papel do trabalho escravo nas principais cidades do Brasil e se pensa em seu papel econômico e social na estrutura dessas regiões, vários autores destacam que os escravizados eram inseridos em diversas atividades como o comércio, transporte, trabalho em portos e apoio às atividades econômicas locais, desempenhando funções essenciais para o funcionamento e desenvolvimento dos grandes centros urbanos brasileiros. Contudo, mesmo para os escravizados que viviam nos grandes centros urbanos, o seu acesso à cidade durante o período noturno era restringido por leis, havendo o toque de recolher e o controle policial. Ainda assim, os escravizados procuravam manter e esforçavam-se para ter uma rotina que incluía deslocamentos durante a noite para participarem de festas e outras manifestações culturais, muitas vezes à margem das proibições oficiais. Essas ações possibilitavam que os escravizados se mantivessem conectados e preservassem suas práticas culturais, a fim de socializar e fortalecer seus laços sociais e comunitários, além de facilitar a circulação clandestina. Assim, mesmo sob intenso controle e repressão policial, a mobilidade e a organização social dos escravizados urbanos no Brasil contribuiu para a sua resistência e sobrevivência no ambiente das grandes cidades brasileiras (Albuquerque e Fraga Filho, 2006). Assim, para as pessoas escravizadas, o trabalho não era apenas uma obrigação imposta pelos senhores, mas também uma forma de fortalecer os vínculos sociais, a fim de garantir a sua sobrevivência e resistência cotidiana. As relações de amizade e cumplicidade eram, em especial, formadas em encontros entre grupos, chamados *Cantos*, que reuniam africanos negros de várias etnias. Reuniam-se para trabalhar, trocar ideias, compartilhar

informações e fortalecer laços de amizade mútua e convivência social e comunitária. O fortalecimento desses laços gerava resistência individual e coletiva, permitindo assim ações de luta e resistência, como fugas e revoltas, que eram planejadas a partir dessas redes de apoio. Portanto, no Brasil, durante o período escravista, os vínculos sociais e comunitários eram estratégias fundamentais para a resistência e sobrevivência das pessoas escravizadas.

Importa enfatizar que, embora os africanos tivessem sido cruciais na formação do Estado brasileiro, com suas contribuições em diferentes esferas como, por exemplo, na economia, arquitetura, artes e na área da saúde, entre outros campos do conhecimento, esses mesmos grupos, até os dias atuais, ainda vivenciam severas desigualdades que se manifestam em múltiplas dimensões sociais, econômicas e culturais (Albuquerque e Fraga Filho, 2006). Conforme a análise de Fernandes (1972, p. 43), a emancipação dos escravizados no Brasil, em vez de se configurar como uma dádiva ou uma oportunidade concreta, representou uma severa destituição, que pode ser interpretada como a derradeira espoliação imposta pelo sistema escravista. As políticas governamentais do país recém-independente falharam ao não fornecerem o tipo de apoio que a comunidade anteriormente escravizada precisava para ser engajada ou incluída na estrutura de trabalho livre.

Após a abolição da escravatura, o Estado incentivou a imigração de migrantes europeus, que se tornaram a principal força de trabalho assalariado, e fez com que a população negra não fosse incluída nas políticas de reintegração social ou integrada no ambiente de trabalho livre. Essa falta de reconhecimento e de ações do Estado à época resultou na permanência dos ex-escravizados à margem do mercado de trabalho, relegados às periferias urbanas, onde a sua condição de pobreza, e não a sua liberdade formal, determinou as condições da sua existência social. A continuidade das práticas de exploração e exclusão, inclusive no contexto das relações laborais, evidencia a permanência de tratamentos desiguais, onde a pobreza prevalece como fator definidor da condição social da população negra e afrodescendente, uma longa história

marcada por violências, sequestros, cárceres e pela continuada conversão dos corpos africanos em mercadoria para enriquecimento do europeu e de alguns brasileiros.

De entre todas as desigualdades impostas à população negra brasileira, destacam-se também as disparidades no acesso à educação de qualidade, às oportunidades de emprego e à renda, as más condições de vida e o pior acesso aos serviços de saúde, que a faz apresentar a maior incidência de mortes e doenças. E não é possível deixar de mencionar que as pessoas negras são cotidianamente submetidas a discriminação racial e preconceitos que reforçam ainda mais essa marginalização e exclusão social. Tais desigualdades também se manifestam na violência institucional, indiciada, por exemplo, em abordagens policiais mais abusivas. Por outro lado, o maior número de homicídios é vivenciado pela população negra no Brasil. Assim, no Brasil, a vulnerabilidade dessa população é exacerbada pela colonização mental e cultural das estruturas de poder que perpetuam o racismo estrutural.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) (2022), na *Síntese de Indicadores Sociais,* publicada a 6 de dezembro de 2023, fornece um panorama das condições de vida da população brasileira. Com base nesses dados, as desigualdades enfrentadas pela população negra no Brasil são expressivas em diversas áreas e dimensões. Ainda que a população negra e afrodescendente seja superior à branca (52,6 milhões contra 43,4 milhões, uma diferença de 21%), há uma inversa diferenciação significativa na distribuição de riqueza entre elas. O rendimento médio per capita dos brancos é quase o dobro do dos negros; essa disparidade mantém-se em todas as ocupações profissionais, independentemente dos níveis de escolaridade; a população negra concentra-se em trabalhos e ocupações de menor remuneração e maior informalidade, vive em situação de pobreza e extrema pobreza e dependem mais de programas sociais de transferência de renda, do que os brancos. Os negros e afrodescendentes também vivem em condições precárias de habitação, em famílias maioritariamente chefiadas por mulheres negras sem cônjuge; os jovens negros

abandonam os seus estudos e/ou não estudam, não trabalham em empregos formais, ou nem trabalham, e lamentavelmente apresentam as maiores incidências de morte/assassinato e de encarceramento em massa no país (IBGE, 2022; PNAD Contínua, 2022).

Segundo os dados do Sistema Nacional de Informações Penais (SISDEPEN) (2025), a maioria da população carcerária no Brasil é composta por homens (94%), jovens (60% tinham até 34 anos), pessoas negras (69%) e com baixo nível de escolaridade, originárias de camadas socioeconômicas desfavorecidas. Em contraste, a presença predominante dos jovens brancos é no ensino superior universitário. E, recentemente, episódios de violência sistêmica, como a chacina policial ocorrida a 28 de outubro de 2025, no Rio de Janeiro, ilustram a indiferença social frente à vulnerabilidade da população negra, revelando a continuidade do desprezo institucional e social perante as vidas e os corpos negros. Segundo Fernandes (1972), esta carência de suporte transformou a ideia de liberdade em um fim em si, mas com um custo elevado de privações para os libertos. Como a escravidão não preparou os ex-escravos para os papéis de trabalhadores livres e diante de uma abolição inconclusa no Brasil, a população negra ou afrodescendente brasileira escancara a urgência da revanche diante de uma violência, que começou por ser colonial, mas que se perpetua nos dias atuais. Em simultâneo, essa tensão é agravada pelo assassinato de crianças negras com uniformes escolares, pela perseguição institucional a lideranças e militantes dos movimentos de afirmação negra, pela manutenção de espaços de poder exclusivamente brancos, como a recusa de uma juíza negra no Supremo Tribunal Federal (STF), e pelo colorismo – isto é, a discriminação ou o tratamento desigual com base na tonalidade da pele – que fragmenta a identidade de pessoas negras e afrodescendentes.

Para compreender estas tensões e as reivindicações que se começam a fazer sentir por parte da população negra brasileira, que é, afinal, a maioria da população do país, importa ressaltar que, diversas discussões relacionadas com o período da escravidão no Brasil permanecem, ainda hoje, bastante invisibilizadas,

negadas e silenciadas no imaginário coletivo da sociedade brasileira. As narrativas de vida e os percursos daqueles que sofreram esse período de violência física, moral, psíquica, subjetiva e de aprisionamento, tendo suas emoções e trajetórias de certa forma suprimidas, apenas muito gradualmente vêm sendo recuperadas. Contudo, esse material começa a ser revisitado e investigado por estudiosos e pesquisadores de diversas áreas das ciências humanas, além de artistas, cineastas, jornalistas e escritores. Mais recentemente, em 2023, o governo brasileiro também institucionalizou a criação da *Coordenação-Geral de Memória e Verdade da Escravidão e do Tráfico Transatlântico de Pessoas Escravizadas (CGMET)*. Este organismo foi estabelecido como um instrumento do governo para implementar políticas de preservação e valorização da memória histórica relacionada com a escravidão e o comércio de africanos escravizados no Brasil. A CGMET, instituída pelo Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania (MDHC), em 2023, inclui a Assessoria Especial em Defesa da Democracia, Memória e Verdade (AEDDMV) (MDHC, 2025).

De um modo concertado, o Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania propõe-se construir uma iniciativa histórica em todo o país, dialogando com os movimentos sociais negros, as comunidades quilombolas e os praticantes de religiões de matriz africana, buscando acolher suas demandas e realizar a implementação de ações de políticas públicas para promover a justiça histórica. A intenção é documentar e abordar as violações de direitos humanos causadas pela escravidão e o impacto dessas memórias na vida da população negra, comprometendo-se na luta contra o racismo, a discriminação racial e a violência estrutural como um todo (MDHC, 2025). Em concreto, a CGMET visa dialogar com grupos de pessoas dos movimentos sociais negros, marchas ou comunidades que sempre tenham sido influenciados pela cultura negra, ou por sua própria comunidade, sempre trabalhando com elas no espaço social, bem como com membros de outras culturas, através de organizações culturais e regionais em áreas rurais e quilombolas, visando ajudá-los a refletirem sobre a situação e a manter o registro das memórias das pessoas sobre o período da escravidão. Para

esse fim, a CGMET desenvolveu centros regionais em todo o país, com uma equipe de gestão responsável pela elaboração e execução de projetos, estabelecendo parcerias técnicas e apoiando os departamentos de direitos humanos federais e municipais. Esses centros regionais são responsáveis por recuperar e coletar memórias referentes à escravidão, bem como às formas de resistência dos grupos negros, cujo passado foi também marcado pela produção de conhecimentos e criação cultural, protagonizadas pela população escravizada ou dela descendente. Essas contribuições revelam-se particularmente significativas nos campos do desporto, cultura, gastronomia, literatura, música e dança, sendo exemplos notórios manifestações como o samba e a capoeira, que expressam bem esse legado cultural (MDHC, 2025).

De forma resumida, este cenário marcado por discriminação racial e desigualdades sociais ainda muito presentes e expressivas na sociedade brasileira, após mais de 100 anos de abolição da escravatura, demonstra que a experiência histórica da população negra não pode ser reduzida apenas ao período formal da escravidão. As relações sociais que foram construídas e moldadas ao longo de mais de três séculos de exploração e hierarquização continuam presentes, embora reorganizadas em novas formas e condições históricas, influenciando de modo contínuo e persistente a distribuição de renda, oportunidades, reconhecimento e posições de poder. Assim, torna-se imprescindível desconstruir o imaginário social que sustenta o mito da democracia racial no Brasil, a fim de compreendermos a experiência da população negra brasileira, considerando a continuidade histórica das relações raciais e os mecanismos que contribuem para a permanência de sua reprodução.

Em consequência, se a escravidão constituiu historicamente relações de poder racializadas e a pós-abolição não rompeu com essas hierarquias, faz-se necessário investigar como e porquê essas estruturas ainda continuam produzindo efeitos sobre a população negra. No seu reverso, essa análise implica também reconhecer a contribuição histórica, cultural, política e social da população negra na formação do país, superando as perspetivas que contribuíram

para a sua invisibilização. A superação das desigualdades raciais requer, portanto, o reconhecimento de sua existência e a compreensão dos mecanismos históricos e sociais que favoreceram a sua permanência, para que se avance rumo à construção de uma sociedade verdadeiramente justa e igualitária para todos, pois, sem reparação não haverá verdadeira democracia!

Por outro lado, ainda, apenas dado esse passo fundamental, é possível ir mais longe na consideração da questão racial, compreendendo que, para além do plano histórico e social, os seus efeitos alcançam também uma dimensão subjetiva. Compreender a subjetividade do indivíduo negro exige considerar as condições históricas, sociais e raciais nas quais ele se constituiu, mas também os efeitos produzidos pelas suas contínuas experiências de discriminação, desigualdade e desvalorização.

CAPÍTULO 2 - RACISMO ESTRUTURAL, SUBJETIVIDADE E IDENTIDADE NEGRA NO BRASIL

Este Capítulo, a partir da articulação entre história, estrutura social e subjetividade, discute o racismo estrutural, o mito da democracia racial e a branquitude, buscando compreender de que maneira as relações raciais brasileiras produzem efeitos psicossociais sobre a identidade e a subjetividade da população negra brasileira.

2.1. Racismo estrutural, preconceito racial e suas manifestações contemporâneas

Conforme visto no ponto anterior, os negros africanos chegaram ao Brasil a partir do século XVI, vítimas do comércio transatlântico de escravos que se estendeu pelas Américas até ao século XVIII. Ao longo desse longo período, essa população negra passou a constituir uma parcela significativa da sociedade brasileira, sendo forçada a exercer toda a forma de trabalho pesado e degradante, além de ocupar o mais baixo estatuto social. Foi também obrigada a trabalhar principalmente nas propriedades rurais, integrando-se num sistema patriarcal de plantação de produção agrícola.

Essa dinâmica escravagista não foi exclusiva do Brasil, ocorrendo em muitas outras regiões, como os Estados Unidos e países da América Central e do Sul, onde o trabalho escravo também se desenvolveu de forma predominante no sistema de plantação. Contudo, apesar da semelhança do escravagismo, inúmeros fatores históricos, políticos, econômicos e culturais reuniram-se de modo a suscitar características especificas do escravismo em cada país. Uma característica diferenciadora entre os países citados é o grau de miscigenação alcançado entre africanos, europeus e os povos originários das Américas (Freyre, 2003).

No caso do Brasil, a mestiçagem foi muito alta, se comparada com outros países em que foi praticamente inexistente. Em sua obra, *Casa Grande & Senzala* (1933), Freyre (2003) considera o processo de mestiçamento uma forma de

enriquecimento cultural e defende a existência de uma democracia racial, viabilizada exatamente pela miscigenação de raças, que produziria uma convivência inter-racial harmônica, na qual o principal problema que atingia a população negra seria a questão econômica, ou seja, a sua condição de pobreza, e não o preconceito racial.

Contudo, pesquisas realizadas na segunda metade do século XX, contradizem essa perspectiva positiva sobre as relações raciais no Brasil. Autores como Fernandes (1972), Nascimento (1968) ou Skidmore (1976) mostraram que o mito da democracia racial atua como uma justificativa para o surgimento de pensamentos e ações discriminatórias. Aliás, é o que continuam a demonstrar as próprias estatísticas governamentais do IBGE (2022), que evidenciam a permanência de diferentes formas de discriminação contra a população negra no Brasil.

Alguns estudos realizam também uma crítica ao conceito de *raça* enquanto ideologia, destacando que o termo *raça* deve ser visto como uma construção político-sociológica, em vez de uma realidade biológica. Considerar a raça como um dado real implica a crença ideológica de que a condição biológica de uma pessoa negra determina inerentemente a sua realidade, como a escravidão, a pobreza ou a reduzida educação. Estas ideias sobre os negros estavam enraizadas, por exemplo, nas teorias raciais europeias do século XIX, onde a ciência era usada para justificar o tratamento desigual entre brancos e negros (Zamora, 2012).

Neste sentido, Almeida (2019) esclarece que o conceito de raça tem sofrido atualizações desde então, embora a discussão sobre as questões raciais ainda não seja adequada no caso da sociedade brasileira. Assim, o termo *raça* funciona como um operador social que produz efeitos e consequências, sendo usado para agrupar indivíduos e grupos com base em características físicas aparentes, o que ajuda a determinar uma atitude desfavorável em relação a eles.

É importante notar que estudos genéticos na contemporaneidade provaram a não existência de qualquer demarcação biológica que diferencie os

sujeitos em grupos raciais distintos. Ou seja, provaram que, do ponto de vista genético, a raça não existe (Pena, 2008). Contudo, a noção de raça deve ser "considerada uma categoria analítica que, quando combinada com o racismo, revela dinâmicas de poder opressivo e aprimora a compreensão da sociedade e da subjetividade" (Zamora, 2012, p. 564).

De acordo com Munanga (2007), historicamente o racismo manifestou-se em genocídios conhecidos, como o antissemitismo do regime nazi na Alemanha, responsável pelo extermínio de cerca de 7 milhões de judeus e 300 mil ciganos durante a II Guerra Mundial; ou o apartheid na África do Sul, regime de segregação racial que vigorou de 1948 a 1994, ao qual Nelson Mandela resistiu e por isso sofreu 27 anos de prisão. O autor relembra também a segregação racial nos Estados Unidos, em especial no sul do país, que perdurou muito após a abolição da escravatura, até aos anos de 1960.

O autor reforça que todos esses racismos foram institucionalizados e oficializados, tendo com frequência repercussões na comunicação social e no sistema educativo. Ou seja, o racismo é um sistema de opressão enraizado na crença da inferioridade racial, que leva à justificação e perpetuação das desigualdades sociais. É criado como uma forma de racionalidade que molda e integra a construção individual e subjetiva de cada pessoa como sujeito, bem como um modo de existência que regula as relações sociais e cria significados que dão sentidos às ações das pessoas (Almeida, 2019).

Para Zamora (2012, p. 565), "o racismo consiste na ideia de que algumas raças são inferiores a outras, atribuindo desigualdades sociais, culturais, políticas, psicológicas à «raça» e, portanto, legitimando as diferenças sociais a partir de supostas diferenças biológicas". O racismo 'explicado' pela ciência no século XIX foi uma forma de manter a desigualdade de tratamento entre brancos e negros naquele momento histórico. No entanto, essa percepção histórica, tanto dos poderes estabelecidos quanto do senso comum, de que os negros e outros grupos não-brancos possuem menos inteligência e racionalidade, sendo, portanto, menos capazes para o trabalho intelectual, e estão mais ligados ao universo dos

instintos e emoções, além de mais inclinados a superstições, ainda permanece presente, embora negada no imaginário brasileiro (Zamora, 2012).

Assim, o racismo no Brasil manifesta-se por meio de mecanismos de opressão, segregação, discriminação social e económica, bem como na ausência de reconhecimento oficial da ideologia assimilacionista e de branqueamento, na repressão política e cultural e também na resistência social ao reconhecimento da existência do racismo. O conjunto desses mecanismos conduz a sentimentos de solidão, inferioridade, incapacidade, não pertencimento, culpa, inadequação, que afetam em particular os negros e outros grupos com características historicamente inferiorizadas. Desta forma, é esperado que esses grupos se mantenham em lugares sociais subalternizados, imperfeitos, desvalorizados e negativos, que não resistam à dominação e que sejam eternamente gratos quando alguém os retira desse lugar (Zamora, 2012, p. 565).

Importa compreender que, com a evolução da sociedade, o racismo se foi moldando de modo diferenciado. Se antes, no período da escravidão, era nítido, agora o racismo tornou-se dissimulado, muito mais forte e mais difícil de assimilar. Portanto, o racismo encontrou novas formas de expressão nos dias atuais e, na maioria das vezes, não é sequer reconhecido ou nomeado, embora continue sendo extremamente danoso e adoecedor. É em virtude disso que Oliveira (2021) nos convoca a analisar e compreender o racismo através de uma perspetiva histórica e estrutural, e não apenas como fenómeno isolado ou comportamentos individuais. O autor enfatiza que o racismo no Brasil possui múltiplas manifestações, geralmente assentes na naturalização e na invisibilização, o que dificulta a sua análise aprofundada. Critica a conceção simplista que reduz o racismo a atitudes ou comportamentos individuais, muitas vezes acionada para evitar análises mais profundas e complexas.

Essa visão simplificada, difundida nas redes sociais e na comunicação social, tende a essencializar as categorias raciais, levando a uma compreensão superficial do fenómeno, como se tratasse de características fixas de alguns indivíduos negros ou brancos. Essa simplificação impede a compreensão do racismo como

um sistema de relações de poder e dominação arraigado na estrutura social e económica brasileira.

Assim, Oliveira (2021) alerta para a "invisibilidade" do racismo estrutural na sociedade brasileira, bem como para a sua existência em diversas dimensões da vida social, como na publicidade, nas atitudes cotidianas e no acesso desigual a oportunidades. Segundo o autor, a discussão acerca do racismo estrutural é reduzida muitas vezes a meras ações de intolerância ou segregação explícita, mas o racismo estrutural opera de forma mais sutil e institucionalizada, normalizando as desigualdades.

As manifestações de intolerância e/ou segregação explícita, embora mais conhecidas e noticiadas, representam apenas uma parte das várias formas de racismo estrutural verificadas ao longo da história. Importa compreender que o racismo estrutural também está presente na vida quotidiana e que, nomeadamente no “racismo à brasileira” (Munanga, 2007), ele ganha características peculiares que, muitas vezes, fazem com que não seja reconhecido ou enfrentado, sendo difícil para os brasileiros admitirem a sua própria discriminação racial. Essa negação é reforçada pelo fenómeno cultural do “mito da democracia racial”, uma crença que idealiza as relações raciais no Brasil como harmónicas e sem conflitos. Esse mito contribui para a dificuldade de reconhecer e confessar as atitudes racistas (Munanga, 2007).

Neste contexto, o fenómeno do racismo no Brasil apresenta uma matriz de manifestações bastante complexa e plural, sendo um fenómeno estrutural e institucional construído e sustentado política e ideologicamente, que nos dias atuais, significa o desencadeamento de traumas vividos na memória daqueles que são vitimados por este fenómeno.

É possível identificá-lo, por exemplo, na escassez de representações de indivíduos negros em campanhas publicitárias, bem como na naturalização da presença de crianças negras e/ou afrodescendentes, com perto de dez anos de idade ou menores, trabalhando em atividades como a venda de doces ou a

limpeza de vidros de veículos em semáforos e cruzamentos rodoviários nas principais regiões metropolitanas do Estado de São Paulo, a fim de contribuir ou complementar a renda familiar; e, em contrapartida, é também naturalizada a imagem de crianças brancas da mesma faixa etária sorridentes, saindo de escolas particulares dentro dos carros dos seus pais, indo para casa descansar, brincar etc.

Essa dimensão quotidiana é importante porque permite estabelecer uma aproximação entre estrutura social e subjetividade, pois, quando determinadas representações e práticas discriminatórias são reiteradas socialmente, elas não permanecem apenas no plano externo das relações sociais, mas também participam da constituição das experiências de pertencimento, reconhecimento, valor e identidade dos sujeitos.

Assim, compreender o racismo como fenómeno estrutural permite deslocar a sua análise de comportamentos individuais para as estruturas sociais capazes de produzir consequências materiais, simbólicas e subjetivas para a população negra. Nesse sentido, compreender o racismo estrutural exige também analisar o mito da democracia racial enquanto elemento fundamental para entender as especificidades da dinâmica racial no Brasil.

2.2. A ideologia da “democracia racial” no Brasil e a negligência do Estado

A construção da identidade brasileira foi profundamente influenciada por uma ideia e por discursos de que o Brasil é um país harmonioso, sem discriminação nem desigualdade racial. Dentre esses discursos, destaca-se o mito da democracia racial, que, de acordo com Munanga (2007), funciona como uma construção ideológica desenvolvida historicamente, que reforça a crença e o imaginário de uma harmonia racial inexistente, pelo qual se alega que a miscigenação gerou uma população naturalmente unificada. No entanto, sob esse discurso romantizado está presente uma realidade multifacetada, preconceituosa e excludente, em particular no que se refere à trajetória da população negra do país.

Após a abolição da escravatura, para além do Estado não promover as necessárias políticas de inclusão racial e social, houve também uma falha intencional na coleta de dados quantitativos sistemáticos sobre a situação da população negra. Segundo Skidmore (1991), durante mais de 50 anos o governo brasileiro evitou incluir perguntas sobre raça nos censos oficiais. Ou seja, a cor/raça não era reconhecida oficialmente como uma variável importante nas pesquisas e censos brasileiros, facto que dificultou a produção de dados sobre discriminação racial e contribuiu para o descaso oficial e acadêmico em relação ao problema.

O censo de 1970 não apresenta dados relativos à cor/raça usando a justificativa de uma ausência de definições raciais. Durante todo o período da ditadura militar brasileira (1964-1985), eram temidas as críticas ao mito da democracia racial, sendo tal mito instrumentalizado pelo regime como um mecanismo de subjugação simbólica, que funcionou para silenciar denúncias e acusações de racismo e tornar a resistência negra no país praticamente invisível. Foi somente a partir de 1976 que a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) incluiu questões sobre a cor/raça. No censo de 1980, alguma informação foi coletada sobre a população negra, mas segundo Skidmore (1991, p. 6), "mesmo quando foi incluída, não foram produzidos dados sobre renda, educação, saúde, habitação ou ocupação desagregados por cor/raça, havendo apenas dados limitados sobre casamento, fertilidade e morbilidade".

Ao contrário do que ocorreu nos Estados Unidos e na África do Sul, onde existia uma forte dicotomia racial branco/preto, institucionalizada pela segregação racial legal, que instituía a separação física e social entre pessoas brancas e negras, no Brasil não existiu essa linha racial claramente declarada, nem legalmente estabelecida de segregação racial. Contudo, o que de fato ocorreu foi a interiorização de um suposto legado multirracial, com a sociedade brasileira – a sua elite branca – a subscrever a crença explícita da superioridade branca, onde os brancos estavam no topo da escala social e os negros na base. Assim, a elite branca brasileira desenvolveu uma ideologia assimilacionista que racionaliza a

sociedade brasileira como uma sociedade multirracial, mas que, de facto, aceita a doutrina da superioridade branca e argumenta que, no Brasil, o branco prevalece através da miscigenação. Esta miscigenação, contudo, não é concebida como uma mistura racial efetiva, mas antes como um "embranquecimento" do Brasil. Assim, longe de ser uma ameaça, a miscigenação era a salvação do país (Skidmore, 1991, p.7).

A partir desse discurso ideológico, o mito da democracia racial foi sendo associado a uma ideologia assimilacionista, comumente designada pela elite como branqueamento, de onde é inferido que a miscigenação levaria à diminuição das desigualdades sem necessidade de políticas específicas contra o racismo. Esta ideologia consolidou-se no início do século XX e impulsionada no governo de Getúlio Vargas dos anos de 1930/40, quando as ideias de Gilberto Freyre ganham força.

A lógica difundida é a de que o "negro" teve a oportunidade de ser livre e igualar-se ao "branco"; se assim não o fez, o problema seria dele, "negro", e não do "branco" (Freyre, 1933). Assim, o mito da democracia racial serviu também como ideologia para acobertar a negligência do Estado em relação à população negra e mestiça, que ficou à margem. Esta continua sendo a ideologia racial predominante no país até os dias atuais (Skidmore, 1991).

Esse discurso foi defendido por intelectuais como Gilberto Freyre, sociólogo, antropólogo, escritor e intelectual brasileiro, que analisou a formação social e cultural do Brasil desde o período colonial. Freyre construiu a famosa argumentação de que o Brasil é uma sociedade racialmente harmoniosa, onde a miscigenação contribuiu positivamente para a formação social do país. Em sua obra intitulada *Casa Grande & Senzala* (1933), em que o autor faz uma análise sociológica com elementos literários, Freyre (2003) considera o processo de mestiçagem como uma forma de enriquecimento cultural. Segundo o autor, é esta miscigenação que sustenta a democracia racial no Brasil.

Contudo, a sua obra teve um impacto imediato no meio intelectual, suscitando debates e provocando mudanças na forma como se discutia a questão racial no Brasil. A sua visão, ou seja, o mito da democracia racial, foi amplamente contestado e criticado no meio intelectual por uma nova geração de cientistas sociais, e por militantes afro-brasileiros, que denunciavam a persistência do racismo e a necessidade de reconhecer a cor/raça como uma variável significativa para a compreensão das desigualdades no país (Skidmore, 1991).

A crítica a esta visão idealizada do Brasil foi construída ao longo de várias décadas. Na década de 1940 a 1950, Alberto Guerreiro Ramos, sociólogo, intelectual e político afro-brasileiro, influenciou intelectuais de todo o mundo com uma abordagem sociológica crítica, na política e na administração, defendendo ideias e produzindo várias obras que denunciavam a existência de discriminação racial e criticavam a ideologia que minimizava o racismo no Brasil. Importa ressaltar que, embora a formulação do racismo como um fenómeno "estrutural", tenha sido desenvolvida de forma mais sistemática algumas décadas depois, Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento foram precursores importantes dessa linha crítica, ainda que não utilizassem essa terminologia.

Dentre as várias obras de Guerreiro Ramos, as que mais destacam a crítica à ideia da harmonia racial no Brasil são *O Problema do Negro na Sociologia Brasileira*, de 1954, *e A Patologia Social do Branco Brasileiro*, de 1957. Nessas obras, Ramos discute a condição dos negros no Brasil, afirmando que o "problema" da pessoa negra no país, como era então entendido, era na verdade uma projeção, ou seja, uma manifestação da "patologia social da população «branca»" (Bariani, 2008, p. 199).

Essa patologia, que resultou na desvalorização social e estética dos indivíduos negros e estava enraizada em um contexto histórico de inferioridade social da população negra, sustentou uma mentalidade anacrônica que distorceu as mudanças sociais. O autor argumentou que a ideia do racismo como "fenómeno residual" era ela mesma um preconceito racial, cuja influência ainda era sentida, nomeadamente em muitos estudos, que, ao invés de o superar,

reiteravam o próprio preconceito. Guerreiro Ramos defendia, assim, uma compreensão mais crítica e autoconsciente da dinâmica racial no Brasil (Bariani, 2008). Além das suas obras e ensaios, Guerreiro Ramos esteve envolvido no movimento negro por meio do Teatro Experimental do Negro (TEN), em cuja fundação e atividades participou ativamente. O TEN foi fundado em 1944 com o envolvimento de Guerreiro Ramos e Abdias do Nascimento. Tratava-se de uma organização liderada por Abdias do Nascimento, ativista, político, artista e intelectual brasileiro, considerado uma das principais influências na luta antirracista.

Nascimento foi um importante intelectual afro-brasileiro que também contrariou a ideia de que havia uma democracia racial no Brasil, já que, apesar da abolição da escravatura, a população negra continuava marginalizada, longe dos espaços de poder e sofrendo constantes discriminações e violações dos seus direitos. Em sua emblemática obra, *O Genocídio do Negro Brasileiro*, de 1978*,* Nascimento denuncia as formas subtis e estruturais de extermínio da população negra no Brasil, desmontando o mito da democracia racial. Enfatiza que o "racismo à brasileira" é um processo mascarado, um processo de genocídio do negro brasileiro que não ocorre apenas por meio de ações isoladas ou declaradas, mas se manifesta através de um conjunto de ações e práticas estatais e discursivas organizadas, como por exemplo, a não inclusão da questão raça/cor no censo de 1970 ou a manipulação das categorias raciais a fim de enfraquecer a identidade negra no país.

Para o autor, o apagamento não se dá apenas pela violência explícita, mas também e sobretudo através de formas subtis e institucionalizadas de exclusão, que operam através das políticas públicas, da comunicação social, do sistema de justiça, da educação e até mesmo da produção académica (Nascimento, 1978).

A crítica à visão idealizada das relações interraciais no Brasil começou de fato a emergir no meio acadêmico a partir das décadas de 1950 e 1960, com os contributos de Florestan Fernandes, sociólogo, antropólogo, professor e político brasileiro que se destacou pelo estudo da sociedade brasileira, abordando temas

como o racismo, a desigualdade social e a inserção da população negra numa sociedade dominada por brancos. Foram realizadas importantes pesquisas, lideradas por Florestan Fernandes, Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni, para a compreensão do preconceito racial a partir de perspetivas marxistas e weberianas. No entanto, ao enfrentarem a repressão política à época, não foi possível continuarem os seus estudos empíricos (Skidmore, 1991).

Florestan Fernandes fez uma crítica ao modelo tradicional de investigação do tópico na sua obra, *A Integração do Negro na Sociedade de Classes,* de 1964, analisando as relações raciais a partir da dinâmica de modernização global do Brasil, na cidade de São Paulo. Argumenta que o acelerado processo de transformação urbana ocorrido no final do século XIX e início do século XX impediu a integração da população negra e mestiça na vida urbana, em função da sua falta de recursos para competirem com os imigrantes, o que levou a um "desajuste estrutural" e "desorganização social". Segundo Fernandes (1964), essa dificuldade e outras formas de discriminação serviram para manter a distância social entre negros e não-negros e reproduzir o isolamento sociocultural, preservando assim "estruturas sociais arcaicas".

Esta crítica será intensificada na década de 1970 pelo sociólogo argentino Carlos Hasenbalg, considerado um dos mais importantes sociólogos a desmontar o mito da democracia racial. Residiu no Brasil por 38 anos (1967-2005) e dedicou a sua carreira académica e política a investigar o tema da preservação das desigualdades raciais no país. Sua tese de doutoramento, defendida em 1978 – *Race Relations in Post-Abolition Brazil: The Smooth Preservation of Racial Inequalities* – deu origem ao livro *Discriminação e Desigualdades Raciais* no Brasil, publicado no ano de 1979. Segundo Hasenbalg (2005), a discriminação e a marginalização social da população negra no Brasil estão diretamente relacionadas com as práticas racistas e discriminatórias do período escravocrata colonial. A tão propagandeada "democracia racial" brasileira não passará de um mito. Segundo o autor, o discurso da democracia racial é "um poderoso mito e a sua função, como instrumento ideológico de controle social, é legitimar a

estrutura vigente de desigualdades raciais e impedir que a situação real se transforme numa questão pública" (Hasenbalg, 2005, p. 19).

O autor atribui à "raça" papel central nas desigualdades sociais, afastando-se da perspectiva marxista que reduz o racismo a uma relação de classe. Para o autor, a dominação racial possui justificativas ideológicas próprias, baseadas em processos de exclusão em relação ao universalismo burguês. Para Hasenbalg (2005), o mito da democracia racial serve para apresentar uma visão otimista da singularidade racial do Brasil, sugerindo que pessoas negras e mestiças estão integradas na sociedade e têm as mesmas oportunidades. Funciona, assim, como um instrumento de controle social que ajuda a manter o *status quo* ao mascarar a existência quer do preconceito, quer da discriminação racial.

A perspetiva do mito da democracia racial está associada à ideia de que o desenvolvimento económico acabaria por integrar os grupos marginalizados, incluindo a população negra. Entretanto, o mito dissimula o facto de que a discriminação racial existe e persiste e de que a posição de subalternidade dos negros é mantida e perpetuada através de mecanismos subtis, em vez de coerção aberta. O mito da democracia racial promove, assim, a ideia de que o Brasil está livre de questões raciais, dificultando a articulação de demandas por direitos e igualdade racial (Hasenbalg, 2005). O autor também contesta as explicações que fundamentam a existência de desigualdades relacionando-as com diferentes pontos de partida históricos. Hasenbalg (2005) destaca que, embora a população negra tenha vivido diversas experiências, foram os imigrantes europeus que tiveram e foram beneficiados com maiores oportunidades de mobilidade social, em função, exatamente, do preconceito racial e da subsequente exclusão social enfrentada pelos negros.

Argumenta, portanto, que o racismo no Brasil é político, estrutural e historicamente produzido; que o mito da democracia racial funciona como ferramenta de dominação; e que a invisibilidade das questões raciais não é acidental, mas sim, construída e intencional. Hasenbalg (2005) critica, então, a visão residualista do paradigma de Florestan, segundo o qual o preconceito racial

é meramente uma “sobrevivência” histórica ou cultural do passado, e argumenta que “a discriminação racial é elaborada, com uma dimensão nitidamente política” (Hasenbalg, 2005, p.15). Para este autor, o racismo não é residual, mas um mecanismo estrutural que produz e reproduz desigualdades no país.

De modo semelhante, figuras críticas como Lélia Gonzalez (1988/2020), Sueli Carneiro (2005/2023) ou Kabengele Munanga (1999/2007), entre outros autores vinculados ao movimento negro antirracista contemporâneo, avançam para além da análise crítica da situação existente e passam a denunciar as desigualdades, mostrando como a ideia de democracia racial moldou a percepção histórica da convivência racial no país, apontando-a como uma ideologia racista que justifica a manutenção do racismo e das desigualdades, ao negar a existência de discriminação racial sistemática.

Em 1982, Lélia Gonzalez e Carlos Hasenbalg (1982) publicaram um livro intitulado, *Lugar de Negro,* onde são analisadas as relações raciais e o racismo estrutural no Brasil[2]. Segundo os autores, a sociedade brasileira tenta restringir a população negra a determinados "lugares" sociais subordinados, como as senzalas e favelas, prisões, hospícios e subempregos, com os correspondentes condicionamentos psicológicos de subalternidade, subordinação, culpa e medo:

> O lugar natural do grupo branco dominante são moradias amplas, espaçosas, situadas nos mais belos recantos da cidade ou do campo e devidamente protegidas por diferentes tipos de policiamento: desde os antigos feitores, capitães do mato, capangas etc., até a polícia formalmente constituída. Desde a casa-grande e do sobrado, aos belos edifícios e residências atuais, o critério tem sido sempre o mesmo. Já o lugar natural do negro é o oposto, evidentemente: da senzala às favelas, cortiços, porões, invasões, alagados e conjuntos “habitacionais” (cujos modelos são os guetos dos países desenvolvidos) dos dias de hoje, o critério também tem sido simetricamente o mesmo: a divisão racial do espaço. (Gonzalez & Hasenbalg, 1982, p. 15)

[2] Lélia Gonzalez – mulher negra, antropóloga, filósofa, acadêmica e militante feminista da luta contra o racismo – foi fundadora do Movimento Negro Unificado, articulando academia e movimento social. O título do livro, *Lugar de Negro*, remete para a proposta feita por Gonzalez de reinterpretar a teoria do lugar natural, do filósofo Aristóteles, para conceituar o lugar de negro no Brasil.

Gonzalez (2020) introduz uma articulação entre raça, género e colonialismo e amplia a crítica ao mito da democracia racial incorporando as dimensões culturais, linguísticas e de género. Ao aprofundar a crítica ao mito da democracia racial, a autora define-o como um projeto racialista da nação, centrado numa pequena parcela da população, no qual a burguesia branca, a partir do privilégio racial, construiu um discurso permanente de embranquecimento da população. Tal branqueamento não se restringe apenas a aspectos biológicos e/ou fenotípicos, que produziriam uma exaltação da mestiçagem, mas trata-se também de uma domesticação da pessoa negra, que tem de criar e usar máscaras brancas como forma de alcançar o suposto salvamento à sua inferioridade de não sujeito (Fanon, 2008).

Portanto, Gonzalez (2020/1988) refletiu criticamente sobre como a ideia da nação brasileira está centrada em mecanismos de segregação, discriminação e invisibilização da população negra. Segundo a autora, o mito da democracia racial é

> a forma de manifestação do racismo por denegação, aliás, o racismo aqui é por denegação e, eu diria, por delegação, já que é o país do «racismo sem racistas», pois o racista é sempre o outro, e nunca o sujeito promotor, e o genocídio, por extensão, é por denegação. (Gonzalez, 1988, p. 69)

Assim, o mito da democracia racial opera como uma "neurose cultural brasileira", sustentada pela branquitude e pela negação sistemática do racismo. A autora demonstra como este mito se infiltra no quotidiano, na linguagem ("pretuguês"), na divisão racial do espaço e na construção da subjetividade negra, em especial da mulher negra. Esta abordagem evidencia como a ideia da democracia racial não é apenas uma ideologia estatal, mas também uma prática cultural que organiza as relações sociais (Gonzalez, 1988, p. 69). É fundamental ressaltar que as reflexões de Lélia Gonzalez são retomadas em importantes análises atuais acerca das relações raciais no Brasil, em especial nos estudos de

Kabengele Munanga[3]. Assim como Gonzalez, Munanga (1999) também reconhece as "peculiaridades culturais e históricas do racismo à moda nacional", ou do "racismo à brasileira".

Na sua obra *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil*, de 1999, examina como a categoria foi construída enquanto elemento central da identidade brasileira e usada para reforçar a ideia de superioridade branca e ocultar o racismo estrutural no país. Portanto, Munanga (1999) define o mito da democracia racial como uma "farsa bem elaborada", sustentada por instituições e mecanismos para manter o poder simbólico. Para o autor, insistir em negar o racismo como problema social não só mantém as desigualdades, como também impede qualquer ação coletiva para combatê-las, pois, quando o Estado e a sociedade civil afirmam que "não há racismo no Brasil", acabam deslegitimando os movimentos negros e empurrando-os para a margem. O Brasil criou o seu racismo com base na sua negação, consequência direta da ausência de formas explícitas de conflito racial. Portanto, desmontar esse mito é condição necessária para a implementação de políticas públicas de reparação, como ações afirmativas e educação antirracista (Munanga, 1999).

De modo similar, Sueli Carneiro (2018)[4] reforça estas ideias através de seus contributos intelectuais. Em seu livro, *Racismo, Sexismo e Desigualdade no Brasil*, de 2011, a autora explora as diferenças raciais na educação, saúde, segurança pública, mercado de trabalho, direito, comunicação social e estruturas institucionais, defendendo ações públicas contra a discriminação e o racismo e destacando a "conspiração de um silêncio coletivo que envolve o tema sobre o

[3] Kabengele Munanga - antropólogo, professor e intelectual antirracista congolês-brasileiro o segundo docente negro da FFLCH-USP e referência central nos estudos sobre a população afro-brasileira, racismo, identidade negra e educação. Munanga defendeu ações afirmativas por parte do Estado, como a Lei 10.639/03 e políticas educacionais, pois considera tais iniciativas instrumentos importantes para a valorização da identidade negra, da diversidade racial e do enfrentamento ao racismo estrutural.

[4] Sueli Carneiro - filósofa, escritora e ativista antirracista do movimento social negro brasileiro, fundadora e atual diretora do Instituto da Mulher Negra - Geledés, organização feminista negra fundada em São Paulo, criada a partir da indignação perante a dupla marginalização das mulheres negras, tanto no ativismo negro, quanto nos movimentos feministas brancos, onde as suas experiências únicas e condições socioeconômicas eram ignoradas.

racismo em nossa sociedade e a cumplicidade que todos partilhamos em relação ao mito da democracia racial e tudo o que ele esconde" (Carneiro, 2018, p. 168).

Essas análises demonstram que a narrativa da democracia racial funcionou como estratégia de dominação simbólica, deslegitimando reivindicações antirracistas e mascarando práticas institucionais de exclusão. Ao esconder as desigualdades e negar a existência do racismo, passando uma imagem de harmonia racial no país, o Estado brasileiro pôde preservar práticas institucionais que sustentam uma lógica de poder excludente marcada por diferenças raciais.

Essa continuidade é aprofundada na atualidade por Antonio Sérgio Guimarães (2006), que analisa criticamente a formação do racismo, o mito da democracia racial e o desenvolvimento das políticas antirracistas no país em sua obra, *Racismo e Anti-Racismo no Brasil*, de 1999[5]. Para o autor, essa ideia não deve ser vista apenas como um mito ou uma ideologia ilusória, mas como cooperação, consentimento ou compromisso político:

> essa ideia não deve ser vista apenas como um mito ou uma ideologia ilusória, mas como cooperação, consentimento ou compromisso político, mais que uma ideologia, ela foi um modo tacitamente pactuado de integração dos negros à sociedade de classes do Brasil pós-guerra, para utilizar o famoso título de Florestan, tanto em termos de simbologia nacional, como em termos da sua política econômica e social. (Guimarães, 2006, p. 270)

O autor reconhece a narrativa da democracia racial como uma construção que não reflete a realidade das desigualdades e que, na prática, tende a reforçar o racismo e a manter as desigualdades. Assim, Guimarães (2006) contribuiu para a desconstrução da ideia de que a democracia racial seja uma realidade social, apontando para a sua natureza de mito, ideologia e pacto social limitado, que não soluciona as desigualdades raciais no Brasil, sendo, antes, um discurso que tende a reforçar e esconder as hierarquias raciais existentes.

---

[5] Antonio Sérgio Guimarães - sociólogo brasileiro contemporâneo, influente e reconhecido por seus estudos sobre raça, racismo, antirracismo e desigualdades sociais no Brasil. A sua produção acadêmica consolidou o campo da sociologia das relações raciais no país, tendo produzido impacto significativo e avanços teóricos nos debates sobre ações afirmativas, identidade racial e cidadania.

Essa perspetiva é corroborada por Silvio Almeida[6] (2019), que define o racismo como um fenómeno que atua sustentado pela raça, de forma discriminatória e sistemática, manifestando-se tanto por ações conscientes quanto inconscientes, resultando em prejuízos para determinados grupos e vantagens para outros.

Em sua obra *O Racismo Estrutural*, de 2019, o autor diferencia três formas de racismo: individual, institucional e estrutural. O racismo individual é limitado, pois a sua interpretação social é vista como uma doença psicológica ou como uma anormalidade, algo que acontece apenas com o sujeito de forma isolada. No racismo institucional, que resulta do funcionamento das instituições, destaca-se o poder como chave da relação racial, sendo o racismo a base da dominação social, económica e cultural.

Nesse sentido, quem detém o poder controla os espaços políticos, económicos e sociais, e esse controle exerce-se através de critérios discriminatórios que ajudam a manter um grupo racial dominante no poder e os restantes grupos raciais em posições desfavoráveis. E o racismo estrutural é aquele que decorre da própria estrutura social, ou seja, decorre do funcionamento 'natural' pelo qual são constituídas as relações políticas, económicas, jurídicas e familiares: "não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional: o racismo é estrutural" (Almeida, 2019, p. 50).

Assim, Almeida (2019) argumenta que as desigualdades raciais no Brasil são sustentadas por mecanismos económicos e jurídicos e que o racismo não é um conjunto de atitudes individuais isoladas, mas uma lógica institucionalizada e profundamente enraizada nas estruturas políticas, jurídicas e económicas do país. Ressalta que o mito da democracia racial é uma estratégia ideológica que encobre as desigualdades reais, dificultando, assim, a formulação e implementação de políticas públicas eficazes para o seu enfrentamento.

---

[6] Silvio Almeida - filósofo, advogado, acadêmico e intelectual antirracista brasileiro, autor de referência no debate sobre racismo estrutural. Foi ministro dos Direitos Humanos e da Cidadania no governo do presidente Lula (2023). Nessa função conduziu políticas públicas voltadas à igualdade e dignidade social.

Além de o rotular como "farsa genocida", esse processo de silêncio e exclusão já havia sido incisivamente denunciado por Abdias do Nascimento (1978), na obra, *O Genocídio do Negro Brasileiro,* onde o autor argumenta que o processo de silenciamento e exclusão não só continuava, como se tornava mais sofisticado e complexo, fortalecendo, assim, uma política de invisibilização e extermínio da população negra no Brasil. A partir dessa inflexão, por volta do ano 2000, o protagonismo negro no Brasil reage com mais força, os movimentos sociais negros tornam-se mais ativos e muitos investigadores entendem que, a crítica ao mito da democracia racial precisa deixar de ser apenas uma discussão académica e tornar-se um paradigma das políticas públicas.

A professora, investigadora e mulher negra, Petronilha Beatriz Gonçalves Silva, da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), é uma importante referência brasileira nos estudos sobre educação e relações étnico-raciais. A sua atuação ao nível das políticas públicas teve um papel decisivo na consolidação da educação antirracista no Brasil, em especial na implementação das novas diretrizes relativas ao ensino da história e da cultura afro-brasileira e africana. Indicada pelo movimento negro, Petronilha Silva tornou-se a primeira mulher negra a atuar no Conselho Nacional de Educação (CNE) como relatora, nomeadamente do Parecer CNE/CP nº 3/2004, ajudando a estabelecer as Diretrizes Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais, documento fundamental para a regulamentação da Lei 10.639 (Brasil, 2003), que tornou obrigatório o ensino da História e Cultura Afro-Brasileira e Africana nas escolas brasileiras. A sua atuação influenciou, assim, a formação de professores, a produção de materiais didáticos e a elaboração de políticas educacionais voltadas ao objetivo da equidade racial.

Em 2003, ano do primeiro governo do presidente Lula, foi criada a Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR), órgão do governo federal brasileiro criado para formular, coordenar e promover políticas públicas de combate ao racismo e de promoção da igualdade racial. A SEPPIR participou da formulação e coordenação de importantes iniciativas voltadas ao enfrentamento

das desigualdades raciais. Entre elas destacam-se o Plano Nacional de Promoção da Igualdade Racial (PLANAPIR), o Programa Brasil Quilombola, o fortalecimento do Sistema Nacional de Promoção da Igualdade Racial (SINAPIR) e a articulação de políticas afirmativas em diferentes áreas do governo. A criação da SEPPIR também contribuiu para a consolidação institucional de uma agenda política que resultou em marcos como o Estatuto da Igualdade Racial (Brasil, 2003).

Em 2012, o Supremo Tribunal Federal (STF), que é a mais alta corte do poder judiciário brasileiro e o principal guardião da Constituição Federal de 1988, reconhece por unanimidade a constitucionalidade das ações afirmativas; e também sanciona a Lei nº 12.711 (Brasil, 2012), que institui a política de reserva de vagas nas universidades federais e nos institutos federais de educação, ciência e tecnologia, destinadas a estudantes oriundos de escolas públicas, com critérios adicionais de renda e de auto-declaração racial (pretos, pardos, indígenas e, posteriormente, pessoas com deficiência, conforme alterações legais). A aprovação da lei 12.711 (Brasil, 2012) representou um marco no debate sobre a igualdade racial no Brasil, ao reconhecer que as desigualdades históricas e estruturais existentes exigiam políticas públicas de ação afirmativa para ampliar o acesso ao ensino superior. No contexto da crítica ao mito da democracia racial, a Lei nº 12.711 simboliza a passagem do reconhecimento acadêmico das desigualdades à implementação de políticas públicas estatais voltadas à promoção da equidade racial e social.

Assim, verifica-se que o processo se consolida. Petronilha Silva demonstrou como, durante décadas, a escola brasileira esteve organizada e funcionava como se o mito da democracia racial fosse verdadeiro, do que resultava uma falsa impressão de neutralidade curricular, fazendo com que a história negra fosse invisibilizada, a cultura afro-brasileira permanecesse à margem e os professores formados não estivessem preparados para lidar com as questões raciais. Por sua vez, Djamila Ribeiro (2019) complementa e amplia essas críticas, explicando de

que maneira o mito da democracia racial influencia a produção de conhecimento e do discurso[7].

Em obra *Pequeno Manual Antirracista*, de 2019, Djamila Ribeiro explica de forma acessível a todo o público, como o racismo estrutura a sociedade brasileira e que atitudes podem contribuir para o seu enfrentamento, além de pontuar sobre a importância de perceber e identificar o preconceito racial que está internalizado dentro de cada um. Após analisar a objetificação dos corpos negros, a ausência de pessoas negras em cargos de chefia e liderança, Ribeiro (2019) ressalta que os privilégios das pessoas brancas não surgiram por acaso, mas a partir da escravidão e opressão de outros grupos. Dessa forma, é enfatizado que o combate ao racismo estrutural precisa ser uma responsabilidade de todos, mas principalmente dos brancos, pois "o racismo não é uma problemática pessoal, mas um problema branco estrutural e institucional que pessoas negras experienciam" (Kilomba, 2019, p. 204). Segundo Ribeiro (2019, p. 39), "é necessário matar o opressor que há em nós, e isso não é feito apenas se dizendo antirracista: é preciso fazer cobranças e estar dispostos a renunciar aos nossos privilégios brancos e agir na luta antirracista". Ou seja, faz notar que não se pode mais continuar sendo conivente, que é necessário enfrentar a origem do problema, que está na figura do branco e no sistema da branquitude, que se deve agir imediatamente, de forma individual e coletiva, comprometida, não aceitando mais a perpetuação de tantas violências e injustiças para com o povo negro.

A partir dessas críticas, o debate desloca-se também para os mecanismos de reprodução dos privilégios raciais. Enquanto os estudos anteriores se concentraram em investigar como o racismo afeta a população negra, Cida Bento (2022) acrescenta a questão de como são produzidos, protegidos e transmitidos

[7] Djamila Ribeiro - mulher negra, filósofa, escritora, professora e intelectual brasileira, reconhecida por sua atuação na filosofia política e na epistemologia do feminismo negro, onde discute os temas da produção do conhecimento, relações de poder, lugar social da fala, branquitude, racismo estrutural e democracia racial.

os privilégios brancos. É nesse deslocamento que a discussão sobre a branquitude se torna necessária.

2.3. Branquitude e reprodução dos privilégios

A crítica ao mito da democracia racial permite reconhecer que as desigualdades raciais no Brasil não podem ser compreendidas apenas como herança do período escravista ou como resultado de diferenças individuais. No entanto, para compreender a permanência dessas desigualdades, é necessário deslocar o olhar também para o lugar ocupado pela população branca nas relações raciais e para os mecanismos que contribuem para a preservação e conservação dos seus privilégios. A discussão sobre branquitude permite deslocar a questão racial de uma perspetiva centrada apenas na experiência da população negra para investigar os processos pelos quais a branquitude se estabelece como norma, referência social, cultural e simbólica.

Essa discussão ganha especial relevância com a psicóloga Maria Aparecida da Silva Bento, conhecida como Cida Bento, pesquisadora e ativista negra, que participa em manifestações e campanhas de igualdade racial no país. Publicou em 2022 o livro intitulado: *O Pacto da Branquitude*, originado de sua tese de doutoramento com o título *Pactos Narcísicos no Racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público*, (2002). Nessas obras, a autora analisa as estruturas históricas, políticas e psicológicas que sustentam os privilégios da população branca no Brasil e o modo como esses privilégios moldam as relações sociais e raciais, demonstrando como a branquitude opera como um sistema de poderes invisibilizados.

Bento (2002) desenvolveu o conceito de *pacto narcísico da branquitude* a partir de sua observação e experiência profissional como psicóloga no setor de recursos humanos, atuando em processos de seleção de trabalhadores. A autora afirma que nesses processos era visível como o preconceito racial se tornava presente nas normas e rotinas organizacionais que regulavam as contratações, a permanência e a progressão no trabalho. Pôde observar como os profissionais

gestores de Recursos Humanos brancos, costumavam escolher candidatos brancos mesmo quando havia candidatos não-brancos com maior ou igual nível de escolaridade. A autora afirma que nos cargos de prestígio, são ainda mais perceptíveis a ausência de profissionais negros, revelando de forma ainda mais evidente o que denomina como *pactos narcísicos* (Bento, 2002).

Sustentada e fundamentada na teoria psicanalítica, a autora compreende que há uma fidelidade ao grupo. No caso da branquitude, o sentimento de pertencimento atua como um sistema, uma política de interesse comum, identificando a brancura como critério de preferência, prioridade e escolha:

> Quando se estuda o branqueamento constata-se que foi um processo inventado e mantido pela elite branca brasileira, embora apontado por essa mesma elite como um problema do negro brasileiro. Considerando (ou quiçá inventando) seu grupo como padrão de referência de toda uma espécie, a elite fez uma apropriação simbólica crucial que vem fortalecendo a autoestima e o autoconceito do grupo branco em detrimento dos demais, e essa apropriação acaba legitimando sua supremacia econômica, política e social. O outro lado dessa moeda é o investimento na construção de um imaginário extremamente negativo sobre o negro, que solapa sua identidade racial, danifica sua autoestima, culpa-o pela discriminação que sofre e, por fim, justifica as desigualdades raciais. (Bento, 2022, p. 31)

Cida Bento (2022) defende que o *pacto da branquitude* está profundamente enraizado na história de formação do Brasil, resultante do legado do período da escravatura. A autora define o *pacto da branquitude* como

> um contrato subjetivo não verbalizado, no interior do qual as novas gerações brancas podem se beneficiar de tudo o que foi acumulado por décadas de supremacia branca, ou seja, é uma aliança que expulsa, reprime, esconde aquilo que é intolerável para ser suportado e recordado pelo coletivo. (Bento, 2022, p. 25)

Portanto, a história europeia foi apresentada aos brasileiros como o único padrão universal a seguir, e tudo que é diferente desse referencial é visto como estranho, ruim, devendo ser negado e eliminado, a fim de valorizar somente a imagem do sujeito branco. Para a autora, o pacto da branquitude são acordos complexos de proteção, autopreservação, ajuda mútua, recompensa e

premiações. Tal pacto é visto como uma herança do período escravagista, que visa garantir às pessoas brancas a permanência, os privilégios e os lugares de poder na sociedade, variando de acordo com o género, raça e etnia das pessoas que são alvo de descriminação.

Estes acordos, muitas vezes, não são percebidos de modo consciente. O pacto é uma espécie de acordo tácito entre brancos quanto ao não reconhecimento da sua participação na perpetuação das desigualdades raciais. As suas ações não são formais, podendo até ser inconscientes, mas não são aleatórios ou acidentais: ocorrem diariamente por meio de mecanismos sofisticados, que sustentam uma estrutura social de desigualdade, em que os membros de um grupo (brancos) são elevados a posições de privilégios (Bento, 2022).

A autora afirma que, o pacto da branquitude não apenas encobre e pactua com as violências sistémicas, mas também legitima a indiferença da sociedade frente às mortes de corpos negros e, ao ocultar e minimizar a gravidade da violência racializada, a sociedade e as instituições de poder colaboram para manter o *status quo* de privilégio branco e exclusão negra.

Isso não significa, contudo, que os brancos não tenham consciência do racismo e de como ele afeta a sociedade como um todo. O que, de facto, ocorre é uma visão deturpada que leva a considerar o racismo como um problema das pessoas negras e do legado da escravatura em que foram inseridos. Trata-se, assim, de evitar qualquer responsabilização das estruturas de poder, pois de acordo com Bento (2022):

> O que parece interferir neste processo é uma espécie de pacto, um acordo tácito entre os brancos de não se reconhecerem como parte absolutamente essencial na permanência das desigualdades raciais no Brasil. (...) Eles reconhecem as desigualdades raciais, só que não associam essas desigualdades raciais à discriminação e isto é um dos primeiros sintomas da branquitude. (Bento, 2022, p. 32)

Cida Bento (2022, p. 32) esclarece também que esses acordos tácitos não são reuniões secretas: “é evidente que os brancos não promovem reuniões

secretas às cinco da manhã para definir como vão manter seus privilégios e excluir os negros". São, contudo, entendimentos implícitos que mantêm o privilégio branco. Esses acordos mantêm-se em formas e atitudes como silêncio, omissão, negação e a continuidade de práticas discriminatórias sistemáticas, que servem para manter e alcançar privilégios. É importante ressaltar que nem todas as pessoas brancas compactuam com esses acordos, embora todas, de algum modo, beneficiem do racismo instituído.

Para ilustrar como o pacto da branquitude funciona, Bento (2022) explica e argumenta que Fernandes Florestan foi uma figura crucial na pesquisa antirracista, em especial ao denunciar a democracia racial como uma ideologia que oculta desigualdades. No entanto, o seu trabalho, assim como o de muitos outros estudiosos brancos, reforça e perpetua o pacto da branquitude, uma vez que se concentrou em estudar apenas o legado da escravidão no Brasil, por não abordar como as pessoas brancas se beneficiaram e continuam se beneficiando ao protegerem e preservarem as estruturas raciais de desigualdade no país.

De acordo com Bento (2022), a "cegueira e o silêncio" de Florestan, e de outros estudiosos brancos, em relação aos privilégios das pessoas brancas colaboraram para a manutenção do sistema de desigualdade desde o período colonial até aos dias atuais. Assim, ao não abordar explicitamente os privilégios dos brancos, o trabalho de Florestan acabou colaborando, mesmo que de forma não intencional, na manutenção do *status quo*. Para a autora, a branquitude mantém os seus privilégios, ao mesmo tempo que negligencia o seu papel central na existência e na manutenção do racismo e das desigualdades sociais.

A partir dessa perspetiva, a branquitude pode ser compreendida como uma dimensão fundamental da estrutura racial brasileira, não apenas porque envolve privilégios materiais, mas porque participa da produção de referências simbólicas, formas de pertencimento e mecanismos de reconhecimento social. A sua análise permite compreender que a construção da identidade negra ocorre em um campo de relações no qual o sujeito negro não encontra apenas a experiência

direta da discriminação, mas também representações sociais que historicamente definiram a brancura como referência de norma e valor.

Enquanto essa violência sistémica e persistente não for reconhecida e admitida, o impacto dessas violências, continuar-se-á contribuindo para a marginalização contínua e a morte da população negra, cujas vidas são menos valorizadas e cujas mortes são frequentemente ignoradas ou justificadas. Por isso, Cida Bento (2022) afirma:

> o pacto narcísico da branquitude, é também um pacto de morte. O conceito de narcisismo é um conceito de morte, ele é um pacto de morte no sentido de que é uma sociedade inteira totalmente desumanizada e desfigurada por um grupo que deseja se manter no poder a qualquer custo e, cada vez mais, assustado com a ampliação das vozes que apontam e denunciam a branquitude. E é esse pacto que os mantém nessa condição de privilégio e poder. (Bento, 2022, p.16)

No seguimento destes desenvolvimentos, uma última dimensão que precisa igualmente ser abordada é a das sequelas psíquicas deixadas pelas desigualdades raciais. Ou seja, precisam ser abordados os efeitos psicossociais do racismo sobre a subjetividade do negro. Reconhecer o aspecto histórico, estrutural e coletivo do sofrimento exige deixar de ver as subjetividades problemáticas do sujeito racializado como um problema individual; e questionar como as experiências sociais reiteradas de racialização, discriminação, invisibilização e desvalorização incidem sobre a construção da identidade, sobre as formas de pertencimento e sobre a experiência subjetiva da população negra.

2.4. Consequências psicossociais do racismo na população negra

Atender às consequências psicossociais do racismo constitui uma dimensão fundamental para compreender como as relações raciais excedem o plano das estruturas sociais e impactam a subjetividade, a identidade e a saúde mental da população negra. No Brasil, diferentes autores investigam como o racismo produz efeitos psíquicos, subjetivos e psicossociais na pessoa negra. Embora utilizem diferentes referenciais teóricos (psicologia, psicanálise, sociologia,

filosofia e estudos decoloniais), esses autores convergem na compreensão de que o racismo não é apenas um fenómeno social, mas também uma experiência perversa que marca e adoece a subjetividade dos indivíduos racializados. Nesse sentido, a violência racial é internalizada e produz marcas na maneira como o sujeito negro se percebe, constrói a sua identidade, estabelece relações de pertencimento e se posiciona diante de si mesmo e do mundo.

A compreensão desses processos é facilitada pelo diálogo com autores como Frantz Fanon (1952/2008), que contribui para a compreensão dos processos de alienação e dos efeitos do racismo sobre a subjetividade negra; Neusa Santos Souza (1983), que evidencia a relação entre racismo, identidade e internalização de um Ideal de Ego branco; Maria Lúcia da Silva (2004/2018), que amplia essa discussão para o sofrimento psíquico; Sueli Carneiro (2023), que permite compreender a produção da subjetividade a partir do dispositivo de racialidade; e Grada Kilomba (2019), que evidencia a dimensão quotidiana, traumática e memorial do racismo.

Esses autores demonstram que o racismo se constituiu como um sistema que produz modos específicos de subjetivação tanto para as pessoas negras quanto para as pessoas brancas, sendo um tipo de violência estrutural exercida pela impiedosa tendência de destituir o sujeito negro de sua condição humana. Sendo assim, esta perspetiva permite compreender o sofrimento psíquico não como fenómeno exclusivamente individual, mas como uma experiência relacionada com as condições históricas, sociais e raciais nas quais a subjetividade negra é constituída.

2.4.1. Racismo e alienação da subjetividade negra - Frantz Fanon (1952/2008)

O racismo dissimula-se, de maneira que muitas pessoas não o conseguem perceber, entender ou enxergar; produz alienação e interfere na relação do sujeito negro consigo mesmo. A experiência de discriminação, humilhação e marginalização gera efeitos psicopatológicos, como ansiedade, depressão e sentimentos de inferioridade. Fanon (2008) denuncia o processo psicológico de

desumanização ao mostrar que o racismo e o colonialismo afetam não apenas a esfera material, mas também a psique do indivíduo negro. Argumenta que a construção social de uma identidade racial inferior resulta em uma internalização dessa inferioridade, levando o negro a uma auto-percepção negativa, marcada por um narcisismo racial e uma sensação de inautenticidade. Essa internalização de inferioridade promove uma espécie de alienação, na qual o indivíduo se vê como "menos do que é" e busca legitimar-se através de espelhos distorcidos, que frequentemente refletem a imagem branca idealizada. Afirma que esse mecanismo mental reforça a desumanização, pois reduz a pessoa a um objeto do racismo, amputando-lhe a vontade de agir e a autoestima, o que perpetua a dominação e a exclusão social (Fanon, 2008).

Em 1952, Fanon publica uma de suas obras mais influentes, *Pele Negra, Máscaras Brancas*, originada a parir da sua monografia com o título *Ensaio sobre a desalienação do negro"*, na qual articula psiquiatria e filosofia na análise dos efeitos psicológicos do racismo[8]. A obra analisa os efeitos psíquicos do racismo e do colonialismo, a alienação produzida pela dominação colonial, a construção da identidade negra em sociedades racializadas, a violência colonial e os processos de descolonização. Fanon (1952) realiza um estudo de duas metafísicas: a do ser negro e a do ser branco, penetrando nas dimensões psicológicas e sociais do racismo e fornecendo uma análise profunda da experiência vivida por indivíduos negros em uma sociedade predominantemente branca e racista.

O fenómeno do racismo surge não apenas como uma questão individual, social ou política, mas como estando profundamente enraizado na psique e afetando a identidade e a autoimagem do indivíduo negro. O autor observa que as experiências de opressão e inferiorização levam a processos de internalização do racismo, o que resulta em conflitos internos e pode manifestar-se em sintomas

[8] A monografia inicialmente apresentada foi recusada pela universidade francesa à época, tendo Fanon então elabora uma nova tese, de caráter mais clínico e compatível com as exigências acadêmicas, que acabou sendo aprovada. É, contudo, a tese então recusada que foi posteriormente publicada, como o livro *Pele Negra, Máscaras Brancas (*1952*).*

neuróticos como, ansiedade, comportamentos obsessivos e até quadros psicopatológicos e abandono da própria cultura (Fanon, 2008).

O autor cita casos clínicos reais, relatos de sonhos, exemplos de pacientes, situações observadas em sua prática clínica psiquiátrica e exemplos literários para mostrar como o racismo e o colonialismo produzem sintomas psíquicos, neuroses, fobias, comportamentos obsessivos que desencadeiam um intenso sofrimento psíquico, levando o negro à manifestação de quadros de depressão, tiques nervosos, isolamento social, dificuldades de adaptação, entre outros problemas.

Fanon (2008, p. 140) cita o caso de um estudante de medicina negro que evitava realizar exames ginecológicos em pacientes brancas devido ao medo de rejeição e comentários racistas e preconceituosos, como o de uma paciente que disse: "tem um preto lá dentro. Se ele me tocar, dou-lhe uma bofetada. Com eles, nunca se sabe. Ele deve ter a mão grande e, além disso, com certeza é brutal". Esse caso ilustra o impacto do racismo na prática profissional e na autoestima do indivíduo negro.

Assim, para o autor, a construção da identidade negra está profundamente influenciada e impactada pelo racismo, colonialismo e pela linguagem, e não apenas por uma essência inata; é moldada pelas realidades económicas, sociais e culturais impostas pelo colonizador, que se manifestam através de discriminação quotidiana, "brincadeiras", microagressões verbais e raciais, consistentemente associadas a consequências negativas para a saúde mental e o bem-estar da população negra. No capítulo 5, intitulado *A experiência vivida do negro,* Fanon descreve em várias etapas as experiências do homem negro diante de diversas formas de manifestação do racismo, muitas das quais passam despercebidas tanto para o próprio indivíduo quanto para a sociedade, que tendem a naturalizar e normalizar a sua reprodução.

> "Olhe, um preto!" Era um *stimulus* externo, me futucando quando eu passava. Eu esboçava um sorriso. "Olhe, um preto!" É verdade, eu me divertia. "Olhe, um preto!" O círculo fechava-se pouco a pouco. Eu me divertia abertamente. "Mamãe, olhe o preto, estou com medo!" Medo! Medo! E começavam a me temer. Quis gargalhar até sufocar, mas isso tornou-se impossível. (Fanon, 2008, p. 105)

Esse relato de Fanon demonstra como a violência simbólica do racismo e do preconceito racial afeta, molda e influencia a subjetividade e a percepção da pessoa negra desde a infância. Experiências semelhantes continuam se repetindo quotidianamente quando as crianças são constantemente violentadas por suas características fenotípicas em ambientes escolares, levando-as a internalizar precocemente o olhar preconceituoso, racista e estigmatizante do branco. Assim, a internalização é um dos aspectos da manifestação psicológica dos efeitos do racismo. Fanon (2008) descreve a internalização como um processo pelo qual os indivíduos negros passam a assimilar os estereótipos e preconceitos raciais, levando a uma percepção negativa e deturpada de si mesmos.

Essa internalização da violência do racismo dá-se por diversas vias: pela educação, pelos meios de comunicação social, pelas relações e interações sociais desde a infância, nas quais os indivíduos negros começam a serem expostos a narrativas que os colocam como inferiores, desprovidos de beleza e inteligência, agressivos, perigosos, entre outros estereótipos.

Essas construções de imagens preconceituosas e racistas vão sendo internalizadas e moldando a percepção subjetiva que os indivíduos negros têm de si mesmos e dos outros. Essa internalização, contínua e sistemática, causa diversas consequências negativas para o indivíduo negro, pois, este ao internalizar o olhar do branco, passa a ver-se como o "outro", sentindo-se inferior e buscando adaptar-se aos padrões do colonizador. Fanon (2008, p. 27) afirma que "o negro quer ser branco, o branco incita-se a assumir a condição de ser humano". Ou seja, ao se deparar com o olhar do branco, o negro deixa de ser apenas um sujeito para si mesmo e passa a olhar-se como um objeto, "um objeto em meio a outros objetos".

Esse processo faz com que o negro seja "fixado" em uma identidade imposta, marcada por estereótipos e preconceitos, perdendo, assim, a sua autonomia de se auto definir. Esta internalização do olhar do branco cria no negro um efeito de despersonalização, ou seja, um estranhamento ou distanciamento em relação a si mesmo, fazendo com que o indivíduo negro perca a capacidade de se ver como

um ser humano completo e autónomo. Essa despersonalização é intensificada tanto pelo racismo estrutural, quanto pelo preconceito racial, em que o indivíduo negro é frequentemente vinculado e reduzido a estereótipos pejorativos. As mídia como filmes e publicidade perpetuam a imagem do negro como subserviente ou exótico, tratado como se fosse um objeto, uma figura desumanizada" (Fanon, 2008, p. 45).

Diante dessa revitimização quotidiana que o indivíduo negro vivencia sobre si desde a infância, ele internaliza essas características negativas impostas de forma violenta pelo branco, através das estruturas racistas da sociedade, causando assim uma profunda alienação da sua própria identidade. Fanon (2008) argumenta que a alienação do negro não é apenas individual, mas também uma sociogénese, resultante da interiorização da inferioridade económica e social. O autor afirma que a alienação faz com que o negro desenvolva um "complexo de inferioridade", resultado da interiorização da imagem negativa imposta pelo olhar do branco, pelo qual o indivíduo negro passa a duvidar de si mesmo, a sentir-se inseguro e incapaz de ser reconhecido como igual, a comparar-se constantemente com os outros, a buscar aprovação e a exigir "provas" constantes de reconhecimento.

Segundo Fanon (2008), o negro sente na pele o racismo e, ao tentar aproximar-se do mundo branco, seja na busca por reconhecimento ou na tentativa de assimilação, acaba adotando uma "máscara branca", ou seja, uma persona que se conforma às expectativas e valores do colonizador. Um dos conceitos centrais da obra é essa "máscara branca", que simboliza um conjunto de estratégias de adaptação, assimilação e negação da própria identidade racial e cultural que o negro adota e internaliza na tentativa de se parecer mais, e de estar mais próximo do Ideal branco. A finalidade é ser aceite e valorizado em uma sociedade racista, incluindo o processo desde a busca por falar a língua do colonizador até à rejeição de traços culturais e fenotípicos.

Sendo assim, o autor critica esse processo de embranquecimento pelo qual o negro busca assumir características e valores tradicionais do colonizador branco,

adotando “máscaras brancas” que representam uma negação de sua própria identidade racial e cultural. No entanto, a “máscara branca” adotada não traz liberdade, nem reconhecimento. O que de facto ocorre é apenas um viver alienado, pois o negro nunca será plenamente aceite como branco e, em decorrência dessa tentativa falhada, Fanon mostra que o processo gera sofrimento, vergonha e sentimento de não pertencimento. O autor compreende esse embranquecimento como uma espécie de morte simbólica, que destrói a autenticidade do ser negro ao promover a internalização de valores de inferioridade e submissão, que leva à alienação e anulação da própria identidade (Fanon, 2008).

2.4.2. Racismo e construção da identidade negra - Neusa Santos Souza (1983)

No Brasil, o processo de interiorização da inferioridade e alienação, resultante do racismo e do preconceito racial na formação da subjetividade do indivíduo negro foi também reforçada e aprofundada por Neusa Santos Souza (1983), que identifica a internalização de um Ideal de Ego branco como afetando a identidade do sujeito negro[9]. A sua obra intitulada *Tornar-se Negro: as Vicissitudes da Identidade do Negro Brasileiro em Ascensão Social, (1983),* originada de sua dissertação de mestrado, é considerada pioneira por analisar os efeitos psicológicos do racismo na formação da identidade negra no Brasil. A autora concentrou-se nas vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social, analisando como se vê obrigado a adotar e internalizar o branco como modelo de identificação para alcançar essa ascensão social.

Souza (1983) demonstra como ocorre o processo de subjetivação do sujeito negro numa sociedade que tem a branquitude como referência universal de valor, sucesso, inteligência e reconhecimento social, fazendo notar que essa trajetória implica um alto custo emocional, como consequência de experienciar a negação e

[9] Neusa Santos Souza - mulher negra, foi médica psiquiatra, psicanalista, escritora e intelectual brasileira que se tornou referência no estudo das relações entre racismo, subjetividade e saúde mental, ao defender que o racismo produz formas específicas de sofrimento psíquico porque impõe padrões de humanidade associados à branquitude.

a destruição da sua própria identidade negra. Nessa perspetiva, tornar-se negro não significa apenas reconhecer uma identidade racial, mas realizar um processo de transformação psíquica diante de uma cultura que sistematicamente desvaloriza, invisibiliza, desqualifica, violenta e mata o indivíduo negro.

De acordo com Souza (1983), o racismo afeta profundamente a psique do sujeito negro, levando ao surgimento de um sofrimento psíquico bastante complexo. Este emerge de diferentes formas, mas sempre da violência racial constante e da internalização do Ideal de Ego branco exigido socialmente, produzindo, assim, adoecimento psíquico, conflitos identitários, sentimentos de inadequação, falta de pertencimento e mecanismos de auto-negação.

A partir de uma perspetiva psiquiátrica, psicanalítica e social, e dialogando com Fanon (1952), Souza (1983) também compreende os sofrimentos causados pelo racismo a partir da sociogénese. Para Souza (1983), o racismo não é apenas uma questão de preconceito externo, mas uma violência perversa que destrói a identidade do sujeito negro, obrigando-o a internalizar um ideal de Ego branco, incompatível com o seu corpo e a sua história pessoal. A autora destaca que o sujeito negro, através de representações sociais diversas, é animalizado e reduzido à instância biológica, não sendo considerado humano. Tem, assim, de se constituir a partir de um ideal do Ego branco, inalcançável, o que produz consequências graves de sofrimento psíquico.

O racismo impõe ao sujeito negro uma violência constante, cruel, sem pausa ou descanso, que atua tanto na esfera social quanto na esfera intrapsíquica, resultando na destruição da identidade do sujeito negro por gerar uma ruptura entre o Ego e o Ideal, o que leva o sujeito negro a experienciar sentimentos de inadequação, insatisfação, tristeza, melancolia e, em alguns casos, desajustes psíquicos. Como aponta Souza:

> a violência racista do branco exerce-se, antes de mais nada, pela impiedosa tendência a destruir a identidade do sujeito negro. Este, através da internalização compulsória e brutal de um Ideal de Ego branco, é obrigado a formular para si um projeto identificatório incompatível com as propriedades biológicas do seu corpo. Entre o Ego e seu Ideal cria-se, então, um fosso que o sujeito negro tenta transpor, às custas de sua

> possibilidade de felicidade, quando não de seu equilíbrio psíquico. (Souza, 1983, p. 2-3)

A violência do racismo tem, então, um impacto devastador na formação da identidade e na saúde mental do negro, afetando profundamente a sua psique, já que faz com que o sujeito negro internalize um "complexo de inferioridade", incorpore os valores da ideologia do branqueamento, desenvolva uma relação de negação e perseguição com o seu próprio corpo, visto como fonte de dor e ameaça. Isso leva a sentimentos de vergonha, hostilidade e ao desejo de transformação física, bem como ao desejo idealizado de riqueza e brancura, tudo culminando numa realização impossível, com consequências não apenas sociais, mas também corporais e subjetivas, com sentimentos de inferioridade, incapacidade, culpa, ansiedade, depressão e defesa fóbica, etc. Souza (1983, p. 2) afirma que "ser negro é ser violentado de forma constante, contínua e cruel, sem pausa ou repouso, por uma dupla injunção: a de encarnar o corpo e os ideais de Ego do sujeito branco e a de recusar, negar e anular a presença do corpo negro".

O racismo organiza o Ideal do Eu, fazendo com que o indivíduo negro seja confrontado com modelos de sucesso, beleza e reconhecimento dos quais é constantemente excluído, além de deslocar o centro da vida psíquica do prazer para a dor. Então este sofrimento não é apenas resultado de uma frustração por não ser branco, mas de um trauma específico produzido pela violência racista, que rompe com a homeostase psíquica. Souza (1983) argumenta:

> O racismo que, através da estigmatização da cor, amputa a dimensão de prazer do corpo negro, também perverte o pensamento do sujeito, privando-o da possibilidade de pensar o prazer, e do prazer de funcionar em liberdade. O pensamento do negro é um pensamento sitiado, acuado e acossado pela dor de pressão racista. Como consequência, a dinâmica da organização mental é subvertida. Um dos princípios régios do funcionamento psíquico, o princípio do prazer, perde a hegemonia de que goza na organização dos processos mentais. A economia psíquica passa a gravitar em torno da dor, deslocando o prazer do centro do pensamento. (Souza, 1983, p. 8)

Portanto, impactado pelo racismo, o pensamento do sujeito negro acaba fazendo do princípio do prazer um elemento secundário no corpo e na mente.

Para a psique do negro em ascensão social, que vive o conflito consciente do racismo, o importante não é saber viver, pensar o que poderia vir a dar-lhe prazer, mas o que é desejável pelo branco: “quando a dor faz sua entrada na cena psíquica, o prazer retira-se, recolhe-se aos bastidores” (Souza, 1983, p. 9).

Para lidar com o sofrimento, muitos negros tentam “ser o melhor”, negam as tradições e a cultura negra na tentativa de serem aceites pelo branco. Segundo a autora, essas estratégias têm um alto custo emocional, pois, ao realizarem a negação da própria identidade, aumentam a tensão interna que resulta numa “ferida” que não cicatriza nunca. Essa “ferida” foi denominada por Souza (1983) como, “ferida narcísica”, que emerge na psique do sujeito negro como consequência direta da violência racista, que o impede de alcançar o ideal de Ego branco que é inatingível. A autora afirma que este ideal, por ser inatingível, causa profunda insatisfação, perda de autoestima, sentimentos de culpa, inferioridade, depressão e auto desvalorização:

> Esta ferida narcísica e os modos de lidar com ela constituem a psicopatologia do negro brasileiro em ascensão social e tem como dado nuclear uma relação de tensão continua entre Superego, Ego atual e Ideal de Ego. A nível clínico, esta relação de tensão toma o feitio de sentimento de culpa, inferioridade, defesa fóbica e depressão, afetos e atitudes que definem a identidade do negro brasileiro em ascensão social como uma estrutura de desconhecimento e reconhecimento. (Souza, 1983, p. 78)

Diante disso, o indivíduo negro passa a negar e rejeitar a sua humanidade, entendendo-a como ruim e imprestável, desejando, por exemplo, ascender socialmente para abandonar esses discursos e pensamentos sobre si mesmo (Souza, 1983).

2.4.3. Racismo e sofrimento psíquico - Maria Lúcia da Silva (2004)

A compreensão da internalização do Ideal branco e das experiências raciais que produzem sofrimento psíquico e repercussões na saúde mental é ampliada por Maria Lúcia da Silva, (2004) que afirma que o racismo estrutural no Brasil

constitui um fator determinante para o sofrimento mental da população negra[10]: "o inconsciente coletivo marcado pelo racismo e sexismo, manifestado através dos preconceitos, estereótipo e discriminação, é gerador de situações de violência física e simbólica, que produzem marcas psíquicas, ocasionam dificuldades e distorcem sentimentos e percepções de si mesmos" (Silva, 2004, p. 130).

O "racismo à brasileira" manifesta-se por meio do acesso desigual aos equipamentos sociais, como saúde, educação, trabalho e moradia, e está incorporado nas estruturas das instituições políticas, educacionais e de saúde. Essas desigualdades são impercetíveis e/ou negadas pela sociedade em geral e são vivenciadas pelos negros como atos violentos e persecutórios. Ao perceberem essas ações, vivem em um estado de tensão emocional permanente, angústia, ansiedade, distúrbios de conduta e de pensamento, causando inquietação e culpa. Essa situação de tensão constante pode desencadear "diversos transtornos físicos e psíquicos às vítimas, incluindo taquicardia, ansiedade, ataques de pânico, depressão, dificuldade de se abrir, ataques de raiva violenta e aparentemente não-provocada, hipertensão arterial, úlcera gástrica, alcoolismo, entre outros" (Silva, 2004, p. 130).

Ao internalizar as características negativas que lhes são imputadas, os indivíduos negros desenvolvem sentimento de inferioridade, o que causa dificuldades nas relações interpessoais e sociais, comportamentos de isolamento, interpretados como timidez ou agressividade. Esse desequilíbrio emocional resultante do "racismo à brasileira" é muitas vezes percebido ou lido apenas como perturbação do pensamento e do comportamento individual e subjetivo do indivíduo negro. No entanto, Silva (2004) ressalta que o que muitas vezes se nomeia como transtorno individual pode ser a expressão e/ou consequência de uma dor histórica e coletiva, que impõe uma carga constante de stress psíquico às pessoas negras. Assim como Fanon (2008), Silva (2004, p. 129) também afirma

[10] Maria L. Silva - mulher negra, psicóloga, psicanalista e psicoterapeuta brasileira, reconhecida pela sua atuação pioneira na articulação entre saúde mental, relações raciais e subjetividade. Consolida na psicologia brasileira o debate sobre os efeitos psicossociais do racismo, por meio da cofundação do Instituto AMMA Psique e Negritude.

“sem medo de errar” que “no país, uma grande maioria de brasileiros, em que se inclui um enorme contingente de negros, vive em constante sofrimento mental, devido às precárias condições de subsistência e à falta de perspetivas futuras”.

Durante os atendimentos na clínica de pessoas negras, a autora compreendeu que as experiências repetidas de desvalorização da autoimagem, vivenciadas quotidianamente, e a internalização de um “eu ideal branco” contribuem para o processo de sofrimento e adoecimento psíquico:

> Numa sociedade multicultural e racista, o contato constante com o “mundo branco” poderá criar-lhe transtornos emocionais devidos às repetidas frustrações e falta de oportunidade e perspectiva para o futuro. O racismo atua negativamente na esfera intrapsíquica, afetando o eu e comprometendo sua identidade. (Silva, 2004, p. 131)

Portanto, o ataque constante ao corpo negro e a exposição a humilhações quotidianas provocam processos de desorganização psíquica e emocional, em consequência da baixa autoestima e dificuldades na construção de uma imagem positiva de si: “a exposição constante a situações de humilhação e constrangimento provoca rebaixamento de sua autoestima, levando-o à construção de uma imagem bastante distorcida” (Silva, 2004, p. 132).

2.4.4. Dispositivo de racialidade e produção da subjetividade - Sueli Carneiro, (2023)

Enquanto Fanon (2008), Neusa Santos Souza (1983) e Maria Lúcia da Silva (2004) enfatizam os efeitos do racismo na constituição do sujeito negro, Sueli Carneiro (2023) amplia essa análise através do conceito de "dispositivo de racialidade", inspirado no conceito de dispositivo de Michel Foucault, e da teoria lacaniana da constituição do sujeito, examinando como o racismo, enquanto estrutura social e histórica, impacta a saúde mental da população negra no Brasil.

Sueli Carneiro (2023) compreende o racismo não apenas como uma experiência individual, mas um dispositivo social que produz posições subjetivas. O conceito de “dispositivo de racialidade” refere-se a um elemento estruturante do campo social, responsável por organizar, regular e hierarquizar as relações

sociais[11]. Molda a identidade e a posição social dos indivíduos com base na cor da pele, deixando neles marcas de diferenciação e produzindo uma "dualidade entre desejável ou indesejável dentro da sociedade, tendo na cor da pele o fator de identificação do normal, ou seja, hierarquizando as pessoas por categorias raciais, valorizando a brancura que será sua representação e, marginalizando a negritude" (Carneiro, 2023, p. 5).

A autora compreende a racialidade como uma noção relacional e uma dimensão social que emerge da interação entre grupos racialmente demarcados, sobre os quais incidem concepções históricas e culturalmente construídas acerca da diversidade humana. Ser branco e ser negro constituem polaridades que envolvem valores culturais, privilégios e prejuízos decorrentes do pertencimento a cada um desses polos. Nesse sentido, a autora afirma que o dispositivo de racialidade atua na formação da subjetividade negra ao estabelecer uma divisão entre aqueles que pertencem ao padrão de humanidade, associado à brancura, e aqueles que são colocados na exterioridade (os não-brancos), na qual a cor da pele passa a determinar valores culturais, privilégios e prejuízos, influenciando a posição e o desejo do sujeito no desejo do Outro. Ao demarcar a humanidade como sinônimo de brancura, estabelece hierarquias conforme a proximidade ou o distanciamento desse padrão. Essas marcas subjetivas podem manifestar-se como sofrimento psíquico e adoecimento, envolvendo sentimentos de inferioridade, baixa autoestima, autoimagem fragilizada, insegurança, rebaixamento, sobrecarga emocional, auto-cobrança e sensação de exaustão (Carneiro, 2023, p. 32).

Portanto, do ponto de vista psicanalítico, a estrutura do dispositivo da racialidade molda a constituição do sujeito, originando sintomas e sofrimento psíquico, além de influenciar a autoimagem, o modo de desejo e a construção da identidade dos indivíduos negros. Assim, o dispositivo de racialidade é fundamental na compreensão de como a subjetividade negra é produzida,

[11] O conceito de "dispositivo de racialidade" foi desenvolvido por Sueli Carneiro em sua tese de doutoramento, defendida em 2005, na Universidade de São Paulo- USP. O trabalho é publicado em 2023, com o título *A construção do outro como não ser como fundamento do ser*.

marcada por processos de exclusão, hierarquização e estigmatização que afetam a saúde mental e a percepção de si mesmo, promovendo marcas traumáticas e produzindo sofrimento, desamparo, silenciamento e invisibilização, sobretudo das camadas mais pretas e pobres da população negra.

2.4.5. Racismo quotidiano, trauma e memória - Grada Kilomba (2019)

A visão do racismo como provocando não apenas a morte dos corpos negros, mas também os aspetos mais profundos da psique e, portanto, a morte da alma, dos sonhos e da esperança é igualmente defendida por Grada Kilomba (2019), que, em *Memórias da plantação: Episódios de racismo quotidiano*, articula autobiografia, psicanálise, estudos decoloniais, teoria crítica, feminismo negro e memória histórica para compreender o racismo como um trauma colonial que permanece ativado no quotidiano[12]. A autora define o racismo quotidiano como uma experiência constante, repetitiva e traumática, que se manifesta em ações, olhares, palavras, gestos, brincadeiras e situações corriqueiras. Não se trata de um episódio isolado, mas de uma acumulação de experiências que atualiza um padrão histórico de abusos raciais e as memórias coletivas do trauma colonial.

Segundo Kilomba (2019, p. 80), o racismo quotidiano posiciona o sujeito negro e as pessoas racializadas como "Outro", atribuindo-lhes a condição de alteridade e a personificação de aspectos reprimidos pela sociedade branca. A autora afirma que o racismo quotidiano "é, «uma constelação de experiências de vida», «exposição constante ao perigo», «padrão contínuo de abuso» que se repete sem cessar ao longo de uma biografia: no autocarro, no supermercado, numa festa, num jantar, em família" (Kilomba, 2019, p. 82), sendo caracterizado por sua atemporalidade e impacto psicológico profundo. Descreve-o como um sistema que reencena o passado colonial no presente, afetando sistematicamente a psique e a vida das pessoas negras. Kilomba (2019) relaciona esse processo ao mecanismo psíquico da projeção, pelo qual conteúdos da própria psique são

[12] Grada Kilomba - mulher e intelectual negra, portuguesa, psicóloga, filósofa, artista e académica, com raízes em Angola e São Tomé e Príncipe.

percebidos como pertencentes a outra pessoa ou ao mundo externo. Nesse processo, características, sentimentos, desejos e conflitos que o sujeito branco não reconhece em si são projetados sobre aqueles percebidos como diferentes.

A branquitude é apresentada como uma norma, enquanto aquilo que dela difere é colocado como diferente e inferior. O sujeito negro passa, assim, a ser utilizado como tela sobre a qual são projetados medos e fantasias da sociedade branca, podendo ser percebido de formas contraditórias, como intimidante ou desejável, hostil ou atraente. A autora também descreve a construção do sujeito negro como "Outro" por meio de processos de infantilização, primitivização, desumanização, animalização e erotização.

Para Kilomba (2019), o racismo quotidiano constitui uma realidade traumática marcada pelo choque, pela separação e pela atemporalidade. O passado colonial é atualizado no presente e permanece como uma memória coletiva que não foi esquecida nem simbolicamente elaborada. Dessa forma, as experiências de racismo são vivenciadas como se o passado estivesse ocorrendo no presente, fazendo com que a cena colonial seja reencenada na experiência do sujeito negro. Nas palavras de Kilomba:

> Memórias da Plantação explora a atemporalidade do racismo quotidiano. A junção destas duas palavras «plantação» e «memórias», descreve o racismo quotidiano não como uma mera reencenação de um passado colonial, mas como realidade traumática que tem sido ignorada. (Kilomba, 2019, p. 25)

As consequências dessa experiência atingem a psique e a construção da identidade, podendo produzir despersonalização, alienação, isolamento, dor física, exclusão social, perda do sentido de pertencimento e sensação de fragmentação. O sofrimento psíquico também pode manifestar-se no corpo, por meio de sintomas psicossomáticos, quando a experiência do racismo se torna difícil de ser processada cognitivamente. A sensação de fragmentação, juntamente com os sintomas psicossomáticos, evidencia como a dor psíquica resultante do racismo quotidiano é tão insuportável e difícil de ser processada cognitivamente pelo sujeito negro que, muitas vezes, é somatizada no corpo a fim de evitar que esse

sofrimento o leve diretamente à loucura. Efeitos como o isolamento, sentimento de não pertencimento e solidão levam ao suicídio em especial de mulheres negras que se veem como invisíveis na sociedade onde vivem.

CAPÍTULO 3 - FUNDAMENTOS DA PSICOLOGIA JUNGUIANA NA ABORDAGEM DA IDENTIDADE

Na medida em que o racismo produz adoecimentos psíquicos que alcançam a subjetividade e a experiência psíquica do sujeito negro, faz-se necessário fornecer uma visão articulada de como funciona a psique humana e quais os processos psíquicos que participam da sua constituição. Este Capítulo 3 foca-se na Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung, descrevendo os seus conceitos fundamentais para que, posteriormente, se percebam os seus limites e possibilidades/dificuldades de aplicação perante a experiência de sujeitos negros.

3.1. Princípios centrais da Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung

Para compreender a abordagem junguiana da identidade e da constituição da subjetividade, precisam ser explicados os conceitos fundamentais de psique, consciência, ego, inconsciente pessoal e coletivo, bem como os tópicos relacionados com arquétipos, complexos, persona, anima e animus, sombra, self e individuação. A apresentação desses conceitos não pretende esgotar a complexidade da teoria junguiana, mas estabelecer os fundamentos necessários para compreender como a Psicologia Analítica concebe a dinâmica da personalidade, a relação entre consciência e inconsciente e os processos de constituição e transformação da identidade.

3.1.1. A estrutura da psique

Na Psicologia Analítica de Jung, a personalidade como um todo é denominada *psique*. O termo, tradicionalmente associado à ideia de espírito ou alma, pode também ser compreendido como mente. Entretanto, a concepção junguiana de psique ultrapassa o campo exclusivo da consciência, abrangendo pensamentos, sentimentos e comportamentos conscientes e inconscientes. Desse modo, a psique constitui uma totalidade dinâmica que regula e adapta o indivíduo ao ambiente social e físico em que vive (Jung, 2011, v. 9/1, p. 30).

De acordo com Hall e Nordby (2014), Jung concebe a psique a partir da ideia fundamental de que uma pessoa, em primeiro lugar, é um todo, e não um conjunto de fragmentos isolados. Carl Gustav Jung rejeita firmemente a conceção fragmentária da personalidade, dando-se conta de que o ser humano não luta para se tornar um todo; é já um todo, pois nasce como tal. Assim, o desenvolvimento psicológico não consiste em construir uma unidade antes inexistente, mas em desenvolver e aprimorar essa totalidade inata, até a levar ao mais alto grau possível de coerência, diferenciação e harmonia entre as suas diferentes dimensões, e zelar para que essa unidade não se fragmente em sistemas separados, autônomos e conflitantes entre si (Hall e Nordby, 2014).

A psique é constituída por diferentes sistemas e níveis que, embora distintos, se encontram interligados e em constante interação. Entre seus níveis fundamentais, Jung distingue a consciência, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo. A consciência tem no ego o seu centro, enquanto as dimensões inconscientes abrangem conteúdos relacionados tanto com a história individual quanto com as estruturas mais profundas e coletivas da experiência humana.

3.1.2. A consciência e o Ego

De acordo com Jung (2009), a consciência refere-se à parte da psique responsável pela perceção de si mesmo e do mundo exterior. A consciência participa da perceção, do pensamento e da tomada de decisão. Nesse sentido, a consciência representa apenas uma parcela da totalidade psíquica, enquanto o inconsciente exerce influência significativa sobre os processos psíquicos, muitas vezes de forma não consciente. A consciência é compreendida como uma função dinâmica que possibilita a experiência consciente do indivíduo, embora esteja inserida em um contexto mais amplo de conteúdos inconscientes.

Stein (2006) acrescenta que, para Jung, a consciência consiste na perceção dos nossos próprios sentimentos, tendo o eu como seu núcleo central. Nessa conceção, a consciência é entendida como um estado de conhecimento e

compreensão que abrange tanto os eventos internos quanto aqueles provenientes do ambiente externo. Caracteriza-se, assim, por um estado de atenção no qual o indivíduo observa, interpreta e regista continuamente o que ocorre no interior de si mesmo e no mundo ao seu redor.

Os conteúdos conscientes mantêm ligações diretas ou indiretas com uma instância central da psique: o ego. Portanto, na psicologia junguiana, o ego é definido como o centro da consciência. Jung (2011a, p. 23) descreve-o como um "fator complexo com o qual todos os conteúdos conscientes se relacionam. É este fator que constitui, por assim dizer, o centro do campo da consciência, dado que este campo inclui também a personalidade empírica, o ego é o sujeito de todos os atos conscientes da pessoa".

Assim, o ego sustenta a experiência do "eu", funcionando como ponto de referência central para a organização de todos os conteúdos conscientes. É através do ego que o indivíduo se percebe e se reconhece como sujeito de seus próprios pensamentos, experiências, emoções, perceções e ações conscientes, conferindo unidade à vida psíquica. O ego organiza as perceções da realidade externa, diferencia o "eu" do "outro", organiza a memória e o processamento do pensamento, contribuindo para a coesão e a continuidade da identidade e para relação do indivíduo com o mundo externo (Stein, 2006; Jung, 2011a).

Na sua clássica conceptualização, Jung trata o ego como um sujeito a quem os conteúdos psíquicos são apresentados, comparando o ego a um espelho. Assinala que a conexão com o ego é a condição necessária para tornar qualquer conteúdo psíquico consciente – seja um sentimento, um pensamento, uma perceção ou uma fantasia. O ego é, então, uma espécie de espelho no qual a psique pode ver-se a si mesma e pode tornar-se consciente.

Dessa forma, o grau em que um conteúdo psíquico é tomado e refletido pelo ego é o grau em que se pode afirmar que tal conteúdo pertence ao domínio da consciência, (Jung, 2011a). Quando um determinado conteúdo psíquico permanece vaga ou marginalmente consciente, isso indica que ele ainda não foi completamente captado e/ou mantido em seu lugar na superfície refletora do

ego (Stein, 2006). Portanto, a clareza e a nitidez com que um conteúdo se manifesta na consciência dependem diretamente do grau em que o ego consegue acolhê-lo e sustentá-lo em seu campo de reflexão. Neste sentido, Jung (2011a) ressalta que o ego não representa a totalidade da psique, mas corresponde apenas ao seu centro consciente, ou seja, uma instância organizadora fundamental para o processo de individuação.

3.1.3. O inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo

O inconsciente é constituído por duas camadas distintas e complementares: o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo, cada uma desempenhando um papel específico na estrutura e no funcionamento da psique. No inconsciente pessoal estão os componentes ligados à vivência individual do sujeito que ainda não alcançaram a consciência, bem como aqueles que, em algum momento, foram relativa ou plenamente conscientes, mas depois foram esquecidos ou reprimidos (Jung, 2009, p. 74). Trata-se, portanto, de um depósito dinâmico das experiências, vivências, memórias e conteúdos psíquicos que, por diferentes razões, escapam ao campo da consciência individual.

O inconsciente pessoal refere-se, então, à camada da psique que contém conteúdos reprimidos, esquecidos ou negligenciados, experiências que nunca chegaram plenamente à consciência, bem como experiências passadas, desejos e emoções que permanecem inacessíveis à consciência no momento presente. Assim, o inconsciente pessoal contém conteúdos ligados à história singular da pessoa, incluindo memórias, afetos, vivências traumáticas, imagens e conflitos que foram progressivamente afastados da consciência por serem dolorosos, incompatíveis com o ego ou difíceis de integrar na vida psíquica consciente.

Muitas vezes, esses conteúdos do inconsciente pessoal organizam-se em complexos, que são núcleos afetivos densamente carregados de energia emocional e são formados a partir de vivências emocionais intensas, que podem emergir e manifestar-se através de sonhos, fantasias ou sintomas neuróticos,

influenciando o comportamento, a perceção, as reações e o estado psicológico do indivíduo, sem que o ego tenha consciência dessa dinâmica (Jung, 2009).

Portanto, o inconsciente pessoal está diretamente relacionado com a biografia e a experiência vivida de cada indivíduo particular. No contexto do processo terapêutico, grande parte do trabalho inicial consiste em tornar conscientes os conteúdos do inconsciente pessoal, favorecendo a ampliação e o fortalecimento do ego, bem como a reorganização do eixo ego-Self (Jung, 2009).

O inconsciente coletivo, por sua vez, pertence à dimensão arquetípica e universal da psique; é a camada mais profunda da psique, que não se origina da experiência individual, mas que é compartilhada por toda a humanidade repousando sob um substrato comum à humanidade que transcende as fronteiras do indivíduo e atravessa culturas, épocas e gerações. Em sua clássica definição, Jung descreve o inconsciente coletivo como:

> um repositório de memórias latentes herdadas de nossos ancestrais e constituído pela soma dos instintos e dos seus correlatos. Serve como base sobre a qual o Ego, o inconsciente pessoal e outras aquisições individuais são construídos. Os componentes estruturais do inconsciente coletivo são chamados arquétipos. Presume-se que o inconsciente coletivo contenha uma multiplicidade de arquétipos. (Jung, 2009, p. 74)

Assim, é essa camada profunda da psique, o inconsciente coletivo, que contém os arquétipos, isto é, os padrões e formas estruturantes universais da experiência humana. Os arquétipos funcionam como matrizes simbólicas que organizam imagens, emoções e padrões de comportamento, atuando como moldes psicológicos que influenciam as nossas perceções e experiências.

Nesse sentido, Jung (2011a) estabelece uma diferenciação efetiva entre as duas camadas do inconsciente: o inconsciente pessoal compõe-se de conteúdos que podem ter sido em determinado momento conscientes, mais foram sendo esquecidos, negados, reprimidos ou negligenciados ao longo do tempo; em contrapartida, os conteúdos do inconsciente coletivo jamais foram conscientes durante o período de vida de qualquer indivíduo. Jung (2011a) afirma que os conteúdos do inconsciente coletivo estimulam um padrão pré-formado de

comportamento pessoal, que o indivíduo seguirá desde o dia do nascimento: “a forma do mundo em que nasce é-lhe inata como uma imagem virtual” (Jung, 2011a, v.7 p. 188). Esta imagem virtual transforma-se em realidade consciente ao identificar-se com os objetos que lhe são correspondentes.

3.1.4. Os arquétipos

Como já referido, os arquétipos constituem os conteúdos do inconsciente coletivo. Segundo Jacobi (2016), os arquétipos podem ser compreendidos como formas estruturantes universais da psique, não são imagens prontas e acabadas, mas são como matrizes simbólicas, estruturas herdadas da experiência humana universal, que se manifestam por meio de imagens, mitos, sonhos, e narrativas recorrentes em diferentes culturas e épocas da história.

Sendo assim, alcança-se a seguinte definição de arquétipo:

> Os arquétipos são, por definição, fatores e temas que ordenam elementos psíquicos, formando determinadas imagens (a ser designadas como arquetípicas), mas de uma maneira que só podem ser reconhecidos pelos efeitos que produzem. Eles existem pré-conscientemente e, supostamente, formam os dominantes estruturais da psique em geral (...) (Jung, 1948 *apud* Jacobi, 2016, p. 374)

É essencial destacar que Jung dedicou muito tempo de sua vida investigando os arquétipos e escrevendo sobre eles. A esse respeito, Jung (1948 *apud* Jacobi, 2016, p. 123) afirma: “se a estrutura psíquica e seus elementos, os arquétipos, se originaram em algum momento é uma questão da metafísica e, portanto, impossível de responder”. Essa afirmação revela a origem indescritível de um arquétipo, a qual permanece obscura e a sua essência insondável, pois o arquétipo reside num misterioso reino de sombras, localizado no inconsciente coletivo, uma dimensão à qual nunca teremos acesso direto; e só podemos ter um conhecimento indireto da essência e atividade do inconsciente coletivo, justamente por meio de nosso encontro com os arquétipos, isto é, com as suas manifestações na psique através das imagens, dos sonhos, dos símbolos, e dos mitos.

Fica, então, claro que os arquétipos não são conteúdos pessoais, mas padrões universais que dão forma às experiências humanas fundamentais. A respeito da natureza dos arquétipos, Jung escreveu:

> existem tantos arquétipos quantas as situações típicas da vida. Uma repetição infinita gravou estas experiências em nossa constituição psíquica, não sob a forma de imagens saturadas de conteúdo, mas a princípio somente como formas sem conteúdo que representavam apenas a possibilidade de um certo tipo de perceção e de ação. (Jung, 2011, v.9/1 p. 48)

Alguns arquétipos têm uma importância tão significativa na formação da nossa personalidade e do nosso comportamento que Jung lhes dedicou uma atenção especial e aprofundada. Entre eles, destacam-se o S*elf* (*eu*), a persona, a anima e o animus e a sombra. Embora se constituam como estruturas distintas, podem também estabelecer diferentes combinações, contribuindo para as diferenças entre as personalidades individuais (Hall e Nordby, 2014). Sendo assim, é importante considerar, agora com maior detalhe, esses cinco arquétipos fundamentais que desempenham papéis centrais e imprescindíveis na personalidade de qualquer indivíduo.

3.1.4.1. O self

O self pode ser descrito como o centro e a totalidade da psique. Enquanto o ego ocupa o centro da consciência, o self representa uma instância mais ampla, que inclui a consciência, o inconsciente pessoal e o inconsciente coletivo. Assim, é entendido como o princípio organizador da personalidade, a estrutura que sustenta e orienta a totalidade da psique.

Segundo Hall e Nordby (2014), o self é o principal e o mais impessoal de todos os arquétipos do inconsciente coletivo. A sua centralidade e função organizadora pode ser ilustrada por meio de uma analogia: como o sol é o centro do sistema solar, o self é o arquétipo da ordem, da organização e da unificação da psique. Sua principal função, consiste em atrair a si e harmonizar os demais arquétipos, bem como as suas atuações nos complexos e na consciência. É por

meio dessa função unificadora que o self une a personalidade, conferindo-lhe um senso de unidade e firmeza.

Assim, segundo Jung (2011a), o arquétipo do self pode ser compreendido como um fator interno de orientação, bem diferente do ego consciente exterior. Enquanto o ego é o centro da consciência, o self é o centro da totalidade que atua em uma dimensão mais profunda e impulsiona o indivíduo em direção à integração das diversas partes da personalidade. Esse movimento de integração e transformação foi descrito por Jung (2011a) como o processo de individuação – um processo contínuo de desenvolvimento da psique, em direção à totalidade, ou seja, um movimento de tornar-se quem se é em profundidade. Dessa forma, o desenvolvimento psíquico acontece na relação entre esses dois polos: ego e self.

Além da função de orientação, o self tem a capacidade de regular/governar e influenciar a personalidade, tornando-a capaz de amadurecer e de aumentar a sua percetibilidade. O self encontra-se também associado a uma dimensão simbólica profunda da psique. Sendo assim, o self não se reduz apenas ao simples conteúdo da psique, mas é uma estrutura organizadora essencial que orienta, sustenta e impulsiona o desenvolvimento da personalidade em direção à totalidade (Jung, 2011a).

3.1.4.2. A persona

A persona pode ser compreendida como a máscara social do ego, isto é, o conjunto de papéis, atitudes e comportamentos que o indivíduo desenvolve para se adaptar ao mundo externo. Para além de ser necessária para a vida em sociedade, a persona permite a adaptação às exigências culturais e profissionais, contribuindo, assim, para a organização e a sustentação da identidade social do indivíduo.

O termo persona tem origem no vocabulário romano, usado para designar a máscara utilizada por um ator. Essa etimologia é, por si só, reveladora: assim como um ator assume diferentes máscaras para interpretar diversos personagens, o indivíduo recorre à sua persona. Ou seja, a persona é o rosto que usamos para o

encontro com o mundo social que nos cerca, é a pessoa que passamos a ser em resultado dos processos de aculturação, educação e adaptação aos nossos meios físico e social (Stein, 2006).

Na psicologia junguiana, a persona é um complexo funcional cuja tarefa consiste tanto em esconder quanto em revelar aos outros os pensamentos e sentimentos conscientes de um indivíduo. Como qualquer complexo, a persona possui considerável autonomia e não está sob o total domínio do ego. No plano das relações sociais, a persona faz com que a interação social casual transcorra de forma mais fácil, mais solta, já que atenua os pontos mais ásperos que poderiam, de outro modo, causar constrangimento ou dificuldades nos relacionamentos sociais com os outros (Stein, 2006). A persona representa, então, a pessoa tal como ela é em termos sociais, ou seja, como é socialmente apresentada; e não a pessoa como realmente é em sua essência mais autêntica e profunda. Trata-se, portanto, de um construto psicológico e social adotado para um fim específico, no contexto das interações humanas.

Segundo Stein (2006), Jung escolheu o termo persona para a sua teoria psicológica com o intuito de se referir ao desempenho de papéis em sociedade. Jung estava interessado em verificar como as pessoas chegam a desempenhar determinados papéis e como adotam atitudes coletivas convencionais e representam estereótipos sociais e culturais, ao invés de assumirem e viverem sua própria singularidade. O papel da persona na personalidade pode ser tanto benéfico quanto prejudicial. Quando um indivíduo se deixa envolver demasiado ou se preocupa em excesso com o papel que está desempenhando, e o seu ego começa a identificar-se unicamente com esse papel, os demais aspetos de sua personalidade são postos de lado. Diante disso, tal indivíduo, governado por determinada persona, torna-se alheio à sua natureza e vive em estado de tensão, em virtude do conflito entre a persona superdesenvolvida e as partes subdesenvolvidas de sua personalidade. A essa condição de identificação do ego com a persona dá-se o nome de inflação (Hall e Nordby, 2014).

Quando inflado o indivíduo desenvolve um senso exagerado de sua própria importância, decorrente do modo como desempenha um papel social, pode impor-se aos demais de maneira autoritária e dominadora, exigindo que aqueles ao seu redor assumam papéis semelhantes aos seus. Quando essa dinâmica ocorre em posições de comando, poder ou autoridade, pode tornar-se ainda mais problemática e destrutiva, pois a incapacidade de reconhecer e respeitar a singularidade e a autonomia do outro pode transformar-se em relações de sofrimento e opressão. Por outro lado, a vítima da inflação também pode experimentar sentimentos de inferioridade e recriminar-se por se sentir incapaz de corresponder aos padrões que dele esperam, podendo sentir-se alheio à comunidade e alimentar sentimentos de solidão e distanciamento (Hall e Nordby, 2014).

Portanto, compreende-se que a construção da persona na primeira metade da vida é uma tarefa essencial, pois o indivíduo precisa aprender a pertencer, a realizar, a trabalhar e a posicionar-se no mundo. Entretanto, quando há identificação excessiva com a persona, o indivíduo passa a confundir-se com o papel que exerce. Nesse caso, o ego distancia-se do Self e do mundo interior, gerando empobrecimento simbólico e possíveis crises na segunda metade da vida. Assim, a persona não é negativa em si; ela é uma função estruturante da psique, mas precisa estar em equilíbrio com as demais instâncias, em especial com a dimensão inconsciente (Hall e Nordby, 2014).

3.1.4.3. A anima e o animus

Jung referiu-se à *anima* e ao *animus* como arquétipos da alteridade psíquica, isto é, como representações simbólicas do princípio feminino e do princípio masculino presentes no inconsciente de cada indivíduo. A *anima* é o arquétipo do feminino na psique do homem, e o *animus* é o arquétipo do masculino na psique da mulher (Stein, 2006).

Assim, anima e animus são arquétipos daquilo que, em cada sexo, é inteiramente o outro; e cada um desses arquétipos representa um mundo que é

incompreensível ao seu oposto, ou seja, um mundo que nunca pode ser conhecido diretamente. Portanto, embora tenhamos dentro de nós elementos do sexo oposto, o seu campo de expressão é uma área mais obscura, estranha, irracional e amedrontada da psique, que pode ser intuída e sentida, mas que nunca poderá ser completamente compreendida pela consciência (Whitmont, 1969).

A definição estrutural dos conceitos de anima/animus foi formulada por Jung (1921), na sua obra *Tipos Psicológicos.* Stein (2006) sintetiza-a nos seguintes termos:

> A anima é o feminino interno para um homem e o animus o masculino interno para uma mulher (...) Como estrutura psíquica, anima/animus é o instrumento pelo qual homens e mulheres penetram nas partes mais profundas de suas naturezas psicológicas e se adaptam a elas. (Stein, 2006, p. 120)

Consequentemente, a anima/ animus torna-se forma permanente da psique, um poder que modela a psique tanto quanto é por esta moldado; anima e animus são forças dinâmicas que podem quebrar as formas culturais e impor as suas próprias agendas a um ego surpreendido e, às vezes, relutante. Assim, as imagens masculinas e femininas presentes no inconsciente possuem, nessa conceção, um caráter primordial e uma relativa estabilidade diante das circunstâncias históricas e culturais, repetindo-se nas psiques humanas de geração em geração (Jung, 1925, p. 128, *apud* Stein, 2006, p. 128).

3.1.4.4. A sombra

Outro dos arquétipos importantes, no caso mais próximo da consciência, é a *sombra*. Segundo Zweig e Abrams (2001, p. 36), no plano pessoal, a sombra "refere-se àquela parte da personalidade que é reprimida em benefício do ego ideal". Trata-se de um processo que se inicia na infância, quando a criança, na busca por adaptação ao meio, passa progressivamente a reprimir aquilo que é considerado errado ou mau e a promover aquilo que é socialmente reconhecido como bom (Zweig e Abrams, 2001, p. 38).

Como já referido, esse processo de adaptação também constela outro arquétipo, a *persona*. Para que a adaptação seja possível, “todos os conteúdos que não se ajustam são negligenciados, esquecidos, ou então reprimidos e negados” (Jung, 2011b, p. 46). Tais conteúdos, contudo, não desaparecem; apenas se afastam da consciência do ego e passam a compor a sombra, constituída pelas qualidades desagradáveis que o indivíduo prefere negar ou ocultar, pelas funções insuficientemente desenvolvidas e pelos conteúdos do inconsciente pessoal gradativamente excluídos da consciência (Jung *apud* Zweig e Abrams, 2001, p. 36).

Desse modo, a sombra reúne tudo aquilo que o ego rejeitou, negou ou não reconheceu em si mesmo. Abrange as características consideradas incompatíveis com a imagem consciente do eu, impulsos, desejos e emoções reprimidas, mas também potencialidades ainda não desenvolvidas ou vividas. Portanto, a sombra não contém apenas aspetos moralmente problemáticos, pois preserva igualmente elementos criativos e vitais da personalidade que permaneceram fora da consciência. Enquanto os complexos possuem uma relação mais direta com a história biográfica e emocional do indivíduo, a sombra constitui uma dimensão mais ampla da psique, na qual se acumulam conteúdos excluídos pela atitude do ego diante da totalidade psíquica (Jung, 2011b).

Segundo Stein (2006), a sombra pode ser compreendida metaforicamente como a imagem que se projeta e desliza em nossa esteira quando caminhamos em direção à luz, revelando a sua natureza inevitável e inseparável da constituição do ego. Trata-se de um fator psíquico inconsciente que o ego não é capaz de controlar plenamente, pois sequer tem consciência de que projeta uma sombra sobre si mesmo e sobre o mundo ao seu redor.

A sombra pode, assim, conter características contrárias aos costumes, valores e convenções éticas e morais vigentes em determinado contexto social, constituindo o lado inconsciente das operações intencionais, voluntárias e defensivas do ego. É, por assim dizer, a face posterior do ego, pois todo ego possui uma sombra.

Tomar consciência da própria sombra constitui, portanto, uma etapa indispensável para o autoconhecimento e para o processo de desenvolvimento psíquico. Contudo, confrontar os aspetos da personalidade que desafiam a *persona* e ameaçam a unidade do ego não é uma tarefa simples, exigindo coragem para reconhecer aquilo que foi recusado em si mesmo. Por essa razão, é comum que os conteúdos sombrios sejam projetados sobre outras pessoas. Como afirma Jung (1998, p. 145), "a projeção é um mecanismo psicológico geral que carrega conteúdos subjetivos de toda a espécie sobre o objeto". Trata-se de uma ação essencialmente inconsciente, por meio da qual o indivíduo passa a reconhecer nos outros partes de si que foram rechaçadas ou não reconhecidas.

Esse movimento pode provocar emoções e reações desproporcionadas em relação ao estímulo que as desencadeia. Assim, uma reação intensa diante de determinadas características ou comportamentos do outro pode sinalizar a manifestação da sombra, indicando que aquilo que perturba externamente também pode estar relacionado com conteúdos não reconhecidos em nós mesmos (Zweig e Abrams, 2001, p. 17).

Essa dinâmica não se restringe, entretanto, ao plano individual. A sombra coletiva emerge de maneira semelhante: assim como o indivíduo constrói um ideal de si e reprime aquilo que não se ajusta a esse modelo, os grupos sociais também estabelecem padrões e ideais coletivos, excluindo ou reprimindo conteúdos que não correspondem à imagem que desejam construir de si mesmos.

Dessa forma, constituem-se as sombras das famílias, das sociedades e dos países. Essa dinâmica coletiva pode-se manifestar na tendência de determinados grupos sociais projetarem conteúdos sombrios sobre aqueles que são percebidos como diferentes, seja em razão da etnia, religião, condição econômica, ideologia ou qualquer outra característica que os distancie das normas estabelecidas pelo grupo dominante.

Os indivíduos e grupos percebidos como diferentes tornam-se, assim, potenciais alvos de projeções coletivas negativas, que podem assumir formas diversas e devastadoras, como a figura do bode expiatório ou do pária social. A

compreensão dessa dimensão coletiva da sombra torna-se particularmente relevante para analisar os processos pelos quais determinados grupos são simbolicamente associados àquilo que uma sociedade rejeita, nega ou procura excluir de sua própria imagem coletiva.

3.1.5. A individuação

Em situação clínica, a Psicologia Analítica trabalha o processo de *individuação*, compreendido como um processo lento e, muitas vezes, imperceptível de crescimento e desenvolvimento psíquico. Trata-se de um movimento que visa capacitar o ser humano a participar conscientemente do seu próprio desenvolvimento, sendo essa dimensão consciente que caracteriza o processo de individuação.

De acordo com Jung (2011b), a individuação consiste no processo pelo qual o indivíduo se aproxima de sua própria essência, integrando progressivamente conteúdos inconscientes à consciência. Nesse sentido, pode ser compreendida como uma prática de si, por meio da qual o indivíduo se aproxima daquilo que realmente é e, em consequência, se distancia das imagens que gostaria de ser ou acredita ser, frequentemente constituídas sob forte influência do meio externo e das expectativas coletivas.

A individuação, portanto, não se restringe a um processo psicoterapêutico ou clínico. Corresponde ao desenvolvimento pessoal e à realização, tão plena quanto possível, da personalidade em sua relação com o *si-mesmo*. Trata-se de uma tarefa fundamental e de uma meta que possui dimensões conscientes e inconscientes, racionais, místicas e numinosas. Por essa razão, constitui uma experiência que não pode ser completamente traduzida ou conhecida em sua totalidade[13]. A noção de individuação constitui um dos fundamentos centrais da teoria junguiana, partindo do pressuposto de que a realidade inconsciente jamais

[13] Essa característica também expressa uma das dificuldades de compreensão do pensamento de Jung, para quem o enigma e o desconhecido constituem dimensões próprias da existência e da realidade psíquica.

poderá ser conhecida de modo absoluto, uma vez que a consciência é limitada diante de sua amplitude (Jung, 2011b).

A individuação não significa o isolamento do indivíduo em relação ao mundo ou aos outros, mas um processo de transformação interior. Quando alienado de si mesmo, o indivíduo pode *projetar* suas próprias qualidades sobre os outros e *introjetar* em si ideias e expectativas coletivas, perdendo a capacidade de distinguir aquilo que lhe pertence daquilo que provém do mundo externo. Nessa condição, permanece distante de seu próprio centro e, consequentemente, de sua totalidade. A individuação representa, desse modo, o movimento pelo qual o ego se diferencia progressivamente e se orienta em direção à realização do *si-mesmo*, compreendido como o centro e a totalidade da personalidade (Jung, 2011b).

Entretanto, a individuação não é um processo simples nem linear. Ela é permeada por desafios e exige que o indivíduo se confronte com a tensão entre consciente e inconsciente, atravessando experiências que implicam uma vivência mais ampla e profunda da existência, incluindo seus aspetos traumáticos e sombrios.

O confronto com a *sombra* constitui um momento fundamental desse processo, pois implica reconhecer aspetos desconhecidos, indesejáveis ou rejeitados de si mesmo. Trata-se de uma tarefa frequentemente dolorosa e desafiadora, mas essencial para o desenvolvimento psíquico. A diferenciação entre o ego e a sombra representa, nesse sentido, um dos primeiros movimentos da individuação.

O processo também exige a manutenção de relações concretas com o mundo e com os outros, bem como a compreensão dos símbolos, cuja função é mediar e aproximar as polaridades psíquicas. Os símbolos possibilitam a relação entre consciente e inconsciente e favorecem a integração de conteúdos que permaneciam separados, permitindo ao ego estabelecer uma conexão mais ampla com a dimensão do *si-mesmo*. A individuação envolve, portanto, a integração dos opostos e a busca por uma maior totalidade psíquica, incluindo as

polaridades entre masculino e feminino, luz e sombra, sofrimento e alegria, entre outras dimensões da experiência humana.

A meta da individuação pressupõe, assim, uma relação mais integrada entre consciência e inconsciente. Embora se trate de um processo natural e, em certa medida, inevitável, sua vivência consciente exige esforço, paciência, coragem e a disposição para responder àquilo que pode ser compreendido como um chamado interior.

Para Jung (2011b), a realização da totalidade humana constitui uma tendência fundamental da psique e pode-se apresentar como um destino diante do qual o indivíduo é chamado a posicionar-se. Nesse sentido, o ser humano possui a individuação como uma possibilidade e um destino, mas cabe-lhe decidir em que medida viverá esse processo conscientemente, assumindo a responsabilidade por sua própria trajetória e pelas consequências das escolhas realizadas ao longo desse caminho.

3.1.6. Os complexos

Segundo Stein (2006), a comprovação da existência dos *complexos* foi obtida por Jung por meio da aplicação do Teste de Associação de Palavras. Esse método consistia na leitura de uma longa lista de palavras aos pacientes, que recebiam a instrução de responder com a primeira palavra que lhes viesse à mente em resposta a cada palavra-estímulo.

Por meio desse procedimento, Jung observou que as associações mais significativas não se estabeleciam apenas entre as palavras-estímulo e as respostas apresentadas, mas entre determinadas palavras e conteúdos ocultos e inconscientes. Algumas palavras-estímulo ativavam conteúdos inconscientes que, por sua vez, se encontravam associados a lembranças, fantasias, imagens, pensamentos e experiências submersas na psique. Essa rede de conteúdos associados, quando estimulada, provocava uma perturbação percetível na consciência do indivíduo, sendo reconhecida como indicador da presença de complexos na psique.

Deste modo, Stein (2006) esclarece que Jung atribuiu o nome de complexos aos conteúdos inconscientes responsáveis por determinadas perturbações da consciência. Os complexos podem ser compreendidos como núcleos de energia psíquica densamente carregados de afeto, organizados em torno de uma experiência significativa ou de uma imagem arquetípica. Pertencentes predominantemente ao inconsciente pessoal, são formados a partir de vivências emocionalmente significativas e possuem relativa autonomia dentro da psique. Isso significa que podem operar de maneira parcialmente independente da vontade consciente do ego, influenciando percepções, emoções e comportamentos. Um aspeto importante é que todo o complexo contém também um componente arquetípico, isto é, uma dimensão relacionada com as estruturas universais e herdadas do inconsciente coletivo.

Jung (2011b) utiliza uma expressão clássica da Psicologia Analítica ao afirmar que os complexos funcionam como "pequenos egos autônomos", metáfora que ilustra a sua capacidade de, quando ativados ou constelados, assumirem temporariamente o controle da consciência[14]. Os complexos podem manifestar-se em diferentes graus de independência dentro da psique e apresentam grande diversidade em suas formas de atuação. Alguns permanecem relativamente tranquilos e ocultos na estrutura do inconsciente, quase sem se fazerem notar; outros atuam como verdadeiros desorganizadores da dinâmica psíquica; outros, ainda, aproximam-se da consciência, mas permanecem pouco influenciáveis pela vontade do ego, mantendo uma forma relativamente autocrática e idiossincrática de operar (Jacobi, 2016).

Dessa forma, os complexos podem permanecer latentes no inconsciente, aguardando uma situação capaz de os constelar e os trazer ao plano da

[14] Os termos *constelado* e *constelação*, recorrentes nos escritos junguianos, referem-se à criação de um momento psicologicamente carregado, no qual a consciência já está, ou está prestes a ser, perturbada por um complexo. Nas palavras de Jung (2011, v. 9/1, p. 45): "este termo exprime simplesmente o fato de que a situação exterior desencadeia um processo psíquico que consiste na aglutinação e na atualização de determinados conteúdos. A expressão *está constelado* indica que o indivíduo adotou uma atitude preparatória e de expectativa, com base na qual reagirá de forma inteiramente definida.

consciência, ou manifestarem-se de modo mais subtil, como uma preparação interna relacionada com transformações psíquicas mais profundas.

Segundo Jacobi (2016), o complexo não deve ser compreendido apenas como um sintoma ou um problema isolado, mas como uma organização psíquica complexa e multifuncional. Pode proteger uma dor não elaborada, conservar uma experiência afetiva significativa e, ao mesmo tempo, buscar reconhecimento e integração. Nessa perspectiva, embora os complexos possam produzir sofrimento e perturbações, também carregam conteúdos que possuem importância para o desenvolvimento psíquico.

Stein (2006) observa que, a partir das próprias vivências pessoais, todos conhecemos, em alguma medida, a experiência de estar constelado ou ativado. Esse estado pode apresentar diferentes intensidades, variando de uma leve ansiedade a experiências de intensa angústia e de profunda desorganização psíquica. Quando um complexo está constelado, o indivíduo pode experimentar a perda parcial do controle sobre as suas emoções e, em certa medida, sobre o próprio comportamento, reagindo de forma que posteriormente pode considerar irracional ou inadequada. Não é incomum que, após essas situações, lamente suas palavras e ações ou deseje ter agido de maneira diferente.

A experiência de ter um complexo constelado pode ser vivida como se o indivíduo estivesse submetido a uma força superior à sua vontade, gerando sentimentos de impotência e de incapacidade de autodeterminação. Mesmo quando percebe que está sendo levado a dizer ou fazer algo que preferiria evitar, o movimento pode-se desenrolar de forma compulsiva, como se uma força intrapsíquica profunda, convocada por determinada situação constelante, se sobrepusesse temporariamente à intenção consciente e à vontade do ego (Stein, 2006).

Todavia, como Jung viria a descobrir, um complexo não precisa ser necessariamente um obstáculo ao ajustamento ou ao desenvolvimento da pessoa. Ao contrário, os complexos podem constituir fontes de inspiração, energia e impulso, tornando-se essenciais para realizações significativas. A compreensão de

sua origem levou Jung a reconhecer que os complexos possuíam raízes mais profundas na natureza humana e se encontravam intimamente relacionados com as experiências vividas, em especial as experiências emocionalmente significativas da primeira infância. É impulsionado pela necessidade de compreender essa dimensão mais profunda da psique, que Jung concebeu outro nível psíquico a que atribuiu o nome de *inconsciente coletivo* (Hall e Nordby, 2014).

Como comentário final acerca da teoria junguiana, é importante ressaltar que a apresentação dos principais conceitos estruturais da Psicologia Analítica, quando realizada isoladamente, pode produzir a falsa impressão de que eles são separados e distintos entre si. Contudo, na perspetiva de Jung (2011b), essa não é a forma como a psique opera. Entre os diversos componentes psíquicos existem múltiplas interações: a solidez de uma estrutura pode compensar a fragilidade de outra; um componente pode-se contrapor a outro; e duas ou mais estruturas podem relacionar-se e formar novas sínteses. Segundo Jung (2011b), a personalidade constitui uma estrutura extremamente complexa, composta por inúmeros elementos e por uma quantidade incontável de possíveis arquétipos e complexos, cujas relações são intrincadas e profundamente interligadas. É justamente essa dinâmica de interações entre consciência e inconsciente, ego, *si-mesmo*, arquétipos, sombra e complexos que revela o carácter vivo, dinâmico e em permanente transformação da psique humana.

3.2. Desenvolvimento psíquico, subjetividade e contexto sociocultural: fundamentos e limites da Psicologia Analítica

Na Psicologia Analítica, o desenvolvimento psíquico não é tido como ocorrendo de maneira isolada ou independente das experiências vividas. O desenvolvimento inicia-se em uma condição de unidade, na qual ainda não há distinção clara entre mundo interno e externo (Neumann, 1980). A relação primal com a mãe ou cuidador principal é fundamental nesse processo, pois a mãe representa simultaneamente o mundo, o *s*elf e o "tu" para a criança. Essa experiência inicial é marcada por uma condição de fusão e identidade biopsíquica.

O ego da criança começa a formar-se a partir dessa unidade, diferenciando-se gradualmente do self e do mundo. As experiências corporais e emocionais desempenham papel central nesse processo, pois é por meio do corpo que a criança vivencia o mundo e a si mesma, desenvolvendo progressivamente a percepção de sua diferenciação. O cuidado materno, as respostas às necessidades físicas e emocionais e a presença afetiva são essenciais para a formação de um ego saudável e para o fortalecimento do eixo ego-self (Neumann, 1980).

Assim, o eixo ego-self constitui o núcleo do desenvolvimento psíquico. O ego, como centro da consciência, desenvolve-se a partir do self, centro da totalidade psíquica, mantendo com ele uma relação dinâmica. Um ego saudável é aquele capaz de integrar experiências internas, como fantasias e emoções, e experiências externas, relacionadas com as relações e a cultura, mantendo contacto com o self. A experiência com a mãe, ou com a figura cuidadora, é decisiva nesse processo, pois uma relação primal positiva proporciona segurança, autoconfiança e abertura para o mundo e para o outro, enquanto distúrbios nessa relação podem gerar insegurança, sentimento de culpa primário e dificuldades de integração psíquica (Neumann, 1980).

Portanto, o desenvolvimento psíquico é tido como ocorrendo inicialmente em uma fase matriarcal, marcada pelo domínio do arquétipo da mãe, do *Eros* e do sentimento, e posteriormente como envolvendo a passagem para uma fase patriarcal, relacionada com o domínio do arquétipo do pai, do *Logos* e da razão. Essa transição reflete a integração de valores culturais e sociais e constitui um movimento fundamental para a emergência de uma consciência diferenciada e da autonomia do ego.

Desde o início da vida, a criança encontra-se inserida em um contexto humano e cultural. A mãe, já imersa em um coletivo cultural, transmite, por meio da relação primal, não apenas afeto e cuidado, mas também valores, normas, costumes e expectativas do grupo social. Dessa forma, a relação primal mãe-filho constitui também o canal por meio do qual a cultura se insere no psiquismo da criança. Nesse contexto, existe uma tensão entre a tendência de adaptação ao

coletivo e a necessidade de afirmação da individualidade. A cultura impõe limites, inibições, regras e valores que moldam a psique da criança e contribuem para a sua adaptação social. Os rituais, os mitos e as tradições do grupo também participam desse processo, transmitindo valores e oferecendo referências para a inserção do indivíduo na coletividade. Quando a relação primal é negativa ou quando as restrições culturais são excessivas ou inadequadas, podem surgir dificuldades de integração psíquica, insegurança e sentimentos de culpa (Neumann, 1980).

Para que ocorra um desenvolvimento psíquico saudável, é necessária a integração do self corporal, relacionado com as experiências físicas e biológicas, com o self relacional, relativo às experiências emocionais e sociais. Essa integração resulta no self integral, centro organizador da psique. O ambiente familiar, social e cultural influencia o desenvolvimento psíquico, podendo reforçar ou dificultar a expressão das potencialidades inatas. Vivências e experiências negativas, como rejeição, abandono, negligência ou traumas, podem gerar complexos e padrões de defesa que impactam a personalidade do indivíduo. Assim, o desenvolvimento psíquico da criança constitui um processo dinâmico de articulação entre mundo interno, experiências, relações e contexto cultural, no qual a relação primal, o eixo ego-self e a tensão entre adaptação ao coletivo e afirmação da individualidade ocupam um lugar central (Neumann, 1980).

O desenvolvimento psíquico é contínuo e estende-se por toda a vida. Após a consolidação do ego, inicia-se o processo de individuação guiado pelo self, que é a busca pela integração dos aspetos conscientes e inconscientes da psique. O psicólogo ou analista pode atuar como uma figura de continência e maternagem simbólica, em especial em casos de traumas primais, ajudando o paciente a integrar experiências fragmentadas e fortalecer o eixo ego-self.

Os conceitos desenvolvidos por Carl Gustav Jung (2011a), como sombra, inconsciente coletivo, arquétipos e individuação, e a teoria de Erich Neumann (1980) sobre o desenvolvimento psíquico como um processo que articula mundo interno, experiências relacionais, contexto cultural e coletivo constituem

ferramentas conceptuais que podem contribuir para a compreensão das dinâmicas subjacentes ao racismo, tanto a nível individual quanto coletivo.

No entanto, as obras completas de Jung, embora tenham constituído um arcabouço teórico para a compreensão da subjetividade e do funcionamento da mente humana, foram elaboradas a partir de um contexto pessoal, histórico e social específico, de um homem branco, europeu e burguês do seu tempo, e contêm elementos racistas e colonialistas que permeiam as obras, levantando questões críticas sobre a aplicabilidade e a ética da Psicologia Analítica no contexto contemporâneo.

Em sua obra autobiográfica *Memórias, Sonhos, Reflexões* (1987), elaborada a partir das suas recordações e organizada por Aniele Jaffé a partir das conversas tidas com o psiquiatra suíço, Jung apresenta a sua trajetória de compreensão do desenvolvimento da sua personalidade e da sua vida psíquica através de experiências interiores, sonhos, imagens e confrontos com o inconsciente. No capítulo *Viagens*, descreve as suas experiências e *insights* durante as suas viagens à África do Norte, aos índios Pueblos no México e à Índia, destacando como essas jornadas influenciaram sua compreensão da psique humana e do mundo fora do contexto europeu. Nas palavras de Jung (1987, p. 217):

> Quando viajo pela África a fim de encontrar um lugar psíquico exterior ao europeu, meu desejo inconsciente é encontrar em mim essa parte da personalidade, tornada invisível sob a influência e a pressão do fato de ser europeu. Essa parte está em oposição inconsciente ao que sou, porque não lhe concedo lugar.

Portanto, a sua jornada pela África era a de um europeu civilizado em busca da parte primitiva de sua personalidade. As implicações dessa posição colonial e racializada são evidenciadas por Dalal (1988), em um artigo *Jung: A Racist*, no qual o autor aponta através de inúmeras citações das suas obras, as percepções racistas de Jung sobre os povos não europeus, em especial os negros. Dalal (1988) argumenta que Jung estabelece uma hierarquia racial explícita, equiparando o negro moderno ao humano pré-histórico, o consciente do negro ao inconsciente

do branco e o adulto negro à criança branca, relacionando essas equações com os fundamentos de conceitos junguianos como o inconsciente coletivo e a individuação.

Dalal (1988) evidencia ainda que Jung utiliza observações pessoais e anedotas como suposta evidência científica para generalizar características negativas aos não europeus, como incapacidade de pensamento abstrato, falta de vontade e domínio emocional. O autor argumenta que essas ideias racistas estão incorporadas na fundamentação teórica quando Jung sustenta que o inconsciente coletivo contém arquétipos comuns a todos os humanos, mas relaciona essa estrutura hierarquicamente com as raças. Ou seja, o inconsciente dos europeus seria mais "evoluído" e diferenciado, enquanto o dos não-europeus, especialmente os negros, permaneceria em um estágio mais "primitivo", reforçando a ideia de inferioridade racial.

No processo de individuação, compreendido na teoria de Jung como diferenciação do indivíduo em relação ao coletivo, Dalal (1988) aponta que Jung fixa essa diferenciação em uma escala hierárquica racial, na qual os europeus estariam mais avançados e capazes de alcançar a individuação completa, enquanto os negros, considerados primitivos e coletivos, estariam distantes desse estágio. Dalal (1988) destaca que Jung projeta seus próprios preconceitos ao afirmar que os não europeus possuem uma psique orientada por emoções e impulsos sem autocontrole, reforçando estereótipos raciais:

> Para mim, foi uma lição: essas pessoas vivem por seus afetos, são conduzidos por eles. De uma lado, sua consciência os orienta no espaço, comunicando-lhes as impressões vindas de fora e, de outro lado, são agitados por pulsões e afetos de ordem interior. Mas, isso, sem reflexão: o eu é desprovido de qualquer autonomia. No europeu, as coisas não se passam muito diferentemente, mas nós somos um pouco mais complicados. Em todo caso, dispomos de uma certa dose de vontade e de intenção refletida. O que mais nos falta é talvez a intensidade de vida. (Jung, 1987, p. 215)

Essas comparações não apenas perpetuam estereótipos racistas, mas também conferem uma roupagem "psicológica" a antigas justificativas de

hierarquia racial, deslocando-as do campo da biologia ou da religião para o da psicologia. Para Dalal, essa concepção de Jung impede uma compreensão verdadeira do outro, reforça o racismo e limita o potencial de convivência baseada em respeito mútuo e igualdade.

Em virtude destas reservas, décadas depois, um movimento crescente de analistas junguianos retomou e ampliou explicitamente a crítica de Dalal (1988), defendendo a necessidade de uma discussão mais aberta sobre o racismo da Psicologia Analítica e reconhecendo tanto os seus contributos quanto as suas limitações e vieses colonialistas. Autores junguianos e pós-junguianos como L. Hernandez, Michael Vannoy Adams, Alan G. Vaughan, Kenneth Reeves, Capitolo, Hernandez, Neves e Fanny Brewster, entre outros, contribuíram para ampliar essa crítica e para uma reavaliação do legado da Psicologia Analítica e respetiva descolonização do campo.

Nesse movimento, Fanny Brewster (2025), psicóloga, analista junguiana, escritora e professora norte-americana amplia a discussão da teoria junguiana ao relacionar os conceitos de Jung com os temas raciais contemporâneos. Na sua obra *O Complexo Racial: Uma Perspectiva Junguiana sobre Cultura e Raça* (2025), reinterpreta a teoria dos complexos, principalmente o complexo racial, sob uma perspetiva africana e cultural. Brewster (2025) afirma que, embora Jung tenha mencionado brevemente a existência de complexos raciais em sua *Obra Completa*, essa ideia foi pouco desenvolvida e explorada tanto na prática clínica quanto na formação analítica nos Estados Unidos. A autora critica esse silêncio e a falta de debate aberto sobre os temas raciais, relacionando-os com o funcionamento do inconsciente coletivo e as estruturas psíquicas que moldam as relações raciais na sociedade americana. A partir de um dos comentários de Jung na *Obra Completa*, Brewster (2025) amplia e desenvolve o conceito de complexo racial.

O complexo racial é formado por conteúdos psíquicos inconscientes ligados à experiência racial e étnica, funcionando tanto em nível individual quanto coletivo. O complexo racial manifesta-se como um estado psicológico contínuo, capaz de afetar as relações interpessoais, a dinâmica social e o funcionamento das

instituições. O seu núcleo é proposto como estando relacionado com a “sombra arquetípica”, ou seja, com os aspetos rejeitados ou não reconhecidos da psique, que podem resultar em atos de agressão, exclusão ou preconceito racial. O complexo racial pode ser ativado por experiências históricas, culturais e sociais, influenciando a forma como as pessoas se percebem a si mesmas e aos outros em termos raciais (Brewster, 2025). A autora também defende que o trauma do racismo e da dissociação impactam o processo de individuação, ou seja, o desenvolvimento de um self autêntico e integrado.

Enquanto complexo racial cultural e coletivo, o racismo cria barreiras para a individuação (Brewster, 2025). Segundo a autora, esse complexo impõe identidades e papéis sociais baseados na raça, limitando a liberdade do indivíduo de explorar e integrar os diferentes aspetos de sua psique, gerando traumas, sentimentos de exclusão e inferioridade que são internalizados e se tornam parte do inconsciente individual e coletivo, resultando em fragmentação psíquica e sombra coletiva. Na fragmentação psíquica, o indivíduo racializado pode dissociar partes de si mesmo para sobreviver em ambientes hostis, reprimindo aspetos de sua identidade para se adaptar ou evitar o sofrimento. Na sombra arquetípica, o racismo alimenta a “sombra” tanto de quem sofre quanto de quem perpetua o racismo, e a não integração desses conteúdos à consciência impede o amadurecimento psíquico.

Brewster (2025) destaca ainda que o silêncio sobre questões raciais, em especial em ambientes de formação e prática clínica, reforça a dissociação, impedindo que conteúdos dolorosos venham à consciência. Esse silêncio bloqueia o processo de individuação, pois esta exige o reconhecimento e a integração de todos os aspetos da experiência psíquica, inclusive os mais desconfortáveis.

A autora afirma que, durante a sua formação analítica junguiana, não houve espaço para discutir, desconstruir ou abordar criticamente as formulações raciais presentes nos escritos de Jung. O ambiente era marcado por um “código de silêncio”, no qual temas desconfortáveis, em especial os ligados à raça, eram evitados e não processados coletivamente. Torna-se, portanto, necessário

interrogar de que modo uma perspetiva descolonizadora pode contribuir para problematizar os fundamentos da Psicologia Analítica e ampliar a compreensão das experiências psíquicas constituídas em contextos históricos e sociais marcados pelo colonialismo e pelo racismo. É nesse horizonte que o diálogo com uma Psicologia Afrocentrada se torna relevante, não como uma simples adaptação dos conceitos junguianos, mas como uma possibilidade de deslocamento do próprio lugar a partir do qual a psique, a subjetividade, a identidade e o desenvolvimento humano são compreendidos.

CAPÍTULO 4 - POR UMA PSICOLOGIA ANALÍTICA DESCOLONIZADA: DIÁLOGOS COM UMA PSICOLOGIA AFROCENTRADA

Diante do percurso traçado ao longo da dissertação, este Capítulo 4 busca discutir a descolonização da Psicologia Analítica a partir do diálogo com uma perspectiva Afrocentrada, considerando os limites identificados nos Capítulos anteriores para a compreensão da experiência psíquica de sujeitos negros. Parte-se da compreensão de que a psique e o desenvolvimento psíquico não estão dissociados das condições históricas, sociais e culturais nas quais os sujeitos se constituem. Desse modo, o Capítulo busca articular as discussões desenvolvidas anteriormente, deslocando-se da identificação dos efeitos do racismo sobre a subjetividade e da apresentação dos fundamentos da Psicologia Analítica para a discussão dos caminhos de descolonização dessa abordagem psicológica.

4.1. Descolonização da Psicologia Analítica: deslocando o centro da compreensão da psique

Tanto como a historiografia brasileira, a psicologia foi fortemente influenciada por modelos teóricos e práticos vindos da Europa e dos Estados Unidos, sendo marcada por uma hegemonia de autores brancos e por uma perspectiva eurocêntrica que moldou não apenas o cânone acadêmico, mas também a própria compreensão da sociedade e da identidade nacional. Desde suas origens, a formação e atuação profissional na área da psicologia, no Brasil, seguiram padrões eurocêntricos, baseados em uma visão individualista, racional e universal do sujeito, alinhada com os interesses do capitalismo e da modernidade ocidental, resultando na exclusão de outros saberes. Contudo, o movimento crítico emergente é impulsionado por profissionais da própria comunidade junguiana americana, como Brewster (2025), que argumentam que a Psicologia Analítica não deve tomar como universal uma experiência psíquica formulada a partir de um sujeito branco europeu ocidental.

A literatura revisada revelou um movimento crescente dentro da comunidade junguiana, representado por vozes e perspectivas africanistas,

africanas e afro-americanas que buscam confrontar questões raciais e culturais historicamente silenciadas ou negligenciadas, assim, ampliando e reorientando a teoria junguiana para que consiga incluir as realidades e experiências destas comunidades e responder aos desafios do racismo contemporâneo.

Considerando que o desenvolvimento psíquico do sujeito não ocorre isoladamente (Neumann, 1980), tanto a cultura quanto as relações sociais participam da sua constituição psíquica. Assim, a experiência racial também precisa ser considerada quando se trata da experiência de sujeitos/pacientes negros, pois o racismo é um fator central na formação da subjetividade do sujeito negro, afetando a autoestima, a identidade e a saúde mental da população negra. Esse sofrimento psíquico é, portanto, político e social, e não apenas individual.

Na Psicologia Analítica, o conceito de sombra refere-se aos aspectos reprimidos, negados ou não reconhecidos da personalidade. Embora seja um conceito central na teoria junguiana, a sua utilização também permitiu projeções coletivas de "primitivismo" e de perigo sobre populações de ascendência africana, transformando o racismo social em uma questão de patologia arquetípica, em vez de uma questão sociopolítica (Dalal, 1988). Importa compreender que a sombra adquire uma forma particular em sociedades racializadas, nas quais imagens, símbolos e medos estereotipados circulam na sombra coletiva e também são encenados individualmente, a menos que sejam reconhecidos e reformulados no processo de análise. Nesse sentido, nem tudo aquilo que aparece como "sombra" pertence, em exclusivo, à história individual do paciente. Assim, quando uma pessoa negra apresenta sentimentos de inferioridade, vergonha ou rejeição relacionados com a sua aparência, o analista não deveria interpretar esses sentimentos exclusivamente como conteúdos reprimidos pela própria pessoa. É necessário considerar se esses sentimentos também foram produzidos ou reforçados pelas experiências sociais e raciais vivenciadas pelo paciente. Desse modo, o analista junguiano precisa considerar como a história, a cultura, o racismo e as relações de poder na sociedade participam na produção e na interpretação desses conteúdos psíquicos (Brewster, 2025).

Além disso, determinadas características psicológicas podem ser consideradas aceitáveis ou valorizadas quando associadas a pessoas brancas, mas interpretadas negativamente quando associadas a pessoas negras. Emoções e comportamentos como raiva, agressividade, autoridade ou assertividade tendem a ser percebidos de maneiras diferentes dependendo de quem os manifesta. Assim, o racismo influencia tanto a possibilidade de expressão de determinados aspectos da personalidade quanto a maneira como esses aspectos são socialmente interpretados.

A noção de inconsciente coletivo também representa uma das contribuições centrais de Jung à Psicologia Analítica, correspondendo à camada mais profunda da psique e composto pelos arquétipos, compreendidos como padrões universais de experiência e comportamento, cujas expressões são culturalmente mediadas. No entanto, a própria formulação junguiana do inconsciente coletivo, embora o considere universal, é criticável por apresentar pressupostos racistas. Em alguns momentos de sua produção, Jung estabeleceu distinções entre grupos raciais e suas formas de funcionamento psicológico, defendendo a ideia de que diferentes grupos raciais teriam características ou formas de funcionamento psicológico próprias por pertencerem a determinada "raça" (Dalal, 1988). Por isso, a aplicação desse conceito em contextos racistas requer uma abordagem crítica, evitando essencializações que possam naturalizar ou universalizar diferenças culturais e raciais. A partir desse ajuste na sua concepção, a noção de inconsciente coletivo pode ser relacionada com a compreensão dos fenômenos raciais, uma vez que determinados padrões de diferenciação e exclusão do "Outro" podem operar para além da consciência individual e atravessar gerações. Nesse contexto, a intensidade do complexo racial pode ser compreendida como manifestação arquetípica do inconsciente coletivo, relacionada a padrões profundos de preconceito e discriminação.

Embora Jung tenha discutido brevemente o "complexo racial", essa ideia foi pouco explorada. Na teoria junguiana, os complexos foram definidos como estruturas psíquicas individuais, formadas a partir de experiências pessoais e

familiares. Brewster (2025) amplia esse conceito ao demonstrar que os complexos raciais também estão relacionados com as experiências históricas, sociais e culturais vinculadas à raça, que influenciam o desenvolvimento da personalidade, o comportamento cultural e o status sociopolítico, e não apenas a dimensão individual. Ou seja, os complexos são reforçados por traumas coletivos, como o racismo estrutural e a escravidão, e manifestam-se tanto a nível individual quanto coletivo, sendo centrais para a compreensão das relações raciais contemporâneas.

A formação dos complexos raciais ou culturais pode ocorrer precocemente, a partir de experiências de preconceito racial na infância. Participam na constituição da criança e no desenvolvimento de padrões de internalização da posição de "Outro" e de desconfiança nas relações. Nesse sentido, esses complexos não são apenas reações individuais ao preconceito, mas estruturas profundas que operam nos níveis pessoal e coletivo, exigindo uma abordagem clínica que considere o contexto histórico e social. Essa ampliação permite reconhecer que os complexos podem ser formados e moldados por experiências de racialização coletiva, sugerindo que tanto a teoria quanto a prática junguiana contemporânea considerem o impacto do racismo estrutural, do trauma intergeracional e da socialização cultural na constituição da psique (Brewster, 2025).

A concepção junguiana do processo de individuação também deve ser problematizada a partir dos pressupostos culturais e coloniais presentes em algumas de suas formulações sobre grupos e culturas não-europeias. Tradicionalmente, a individuação foi entendida como um processo pelo qual a pessoa se diferencia das expectativas e dos padrões coletivos para desenvolver sua singularidade e integrar diferentes aspectos de sua psique (Jung, 2011). Essa ênfase na diferenciação em relação ao coletivo pode ser ampliada, uma vez que, em culturas africanas, afro-descendentes e afro-diaspóricas, o desenvolvimento do self está profundamente ligado à comunidade, à ancestralidade e à responsabilidade mútua (Brewster, 2025). O conceito africano de *Ubuntu*, expresso pela ideia de "eu sou porque nós somos", oferece uma perspectiva

ampliada que integra individuação e pertencimento comunitário, questionando o individualismo ocidental presente na formulação tradicional de Jung e a pouca consideração atribuída às dimensões comunitárias e relacionais da identidade, centrais em muitas culturas não-ocidentais. Por esta via, compreende-se que a individuação deve ser ampliada para incluir dimensões relacionais, comunitárias, éticas e históricas, reconhecendo que o desenvolvimento psíquico também se constitui na relação do indivíduo com a respetiva cultura, história e comunidade. Essa ampliação busca tornar a teoria junguiana mais inclusiva e relevante para a compreensão das experiências de populações racializadas (Brewster, 2025).

A ampliação proposta da teoria e da prática clínica junguiana requer mudanças que começam pelo enfrentamento honesto e pela transformação crítica das suas formulações racistas, que não são meros comentários periféricos, mas estão entrelaçadas com as bases teóricas do inconsciente coletivo e do processo de individuação. Romper o silêncio racial na formação clínica exige mudanças estruturais e práticas intencionais nos níveis teórico, metodológico, ético e institucional. No campo teórico, a Psicologia Analítica precisa superar o "colonialismo da psique", ampliando a compreensão da individuação e reconhecendo as dimensões sociais e culturais da experiência. Isso implica também examinar criticamente as projeções da própria Psicologia Analítica sobre culturas não-ocidentais. No âmbito metodológico, é necessário integrar a consciência sobre o racismo estrutural e seus impactos na psique, considerando as dinâmicas raciais na transferência e na contratransferência e promovendo espaços terapêuticos culturalmente seguros. No nível institucional, a formação e a prática junguiana precisam considerar perspectivas afrocentradas e culturas não-ocidentais, bem como os elementos racistas presentes na tradição junguiana (Brewster, 2025).

Nesse sentido, torna-se necessário questionar, reconhecer, considerar, romper e deslocar perspectivas e referências que foram negligenciadas ou marginalizadas na teoria junguiana tradicional, tornando-a mais inclusiva e culturalmente sensível.

4.2. Psicologia Analítica e Psicologia Afrocentrada: uma possibilidade de diálogo

A experiência negra brasileira situa-se e é vivida como o resultado de um processo histórico de violência, exclusão e resistência, cujos efeitos persistem até aos dias atuais nas desigualdades estruturais e no sofrimento subjetivo da população negra. O racismo é um fator central que estrutura a sociedade brasileira e, ao atravessar todas as dimensões da vida social, impacta profundamente a formação da subjetividade negra, produzindo sofrimento psíquico, alienação, baixa autoestima e dificuldades na construção da identidade e da saúde mental. Ou seja, o sofrimento psíquico da população negra brasileira é social e político, não apenas individual. Superar esses efeitos exige o reconhecimento do racismo como fenômeno estrutural, a valorização da história e da cultura negra e a implementação de políticas públicas de reparação e inclusão, bem como a sua consideração na abordagem da psique.

A Psicologia Analítica, ao universalizar conceitos desenvolvidos a partir da experiência de um homem branco europeu, tendeu a ignorar ou negar a "raça" como dimensão constitutiva do inconsciente coletivo e do processo de individuação. Isso invisibiliza o sofrimento psíquico gerado pelo racismo estrutural e pela colonialidade, tornando a clínica insensível às experiências singulares dos sujeitos negros. Embora a Psicologia Analítica pretenda e possa oferecer instrumentos para compreender a dinâmica psíquica, importa reconhecer que foi produzida em determinado contexto histórico, cultural e epistemológico. Ao mesmo tempo, os conceitos junguianos de sombra, complexos, inconsciente coletivo e individuação são ferramentas valiosas para compreender as dinâmicas psíquicas profundas do racismo, tanto a nível individual quanto coletivo. Contudo, a obra de Jung contém elementos racistas e colonialistas que limitam a capacidade de a Psicologia Analítica abordar as questões raciais. Quando o racismo não é reconhecido como elemento estruturante da experiência psíquica, há o risco de patologizar reações legítimas a um sistema opressor, tratando-as como sintomas individuais desconectados de sua origem histórica e social.

Neste entendimento, uma perspectiva afrocentrada permite deslocar o centro epistemológico e considerar a experiência negra a partir de sua própria história, cultura, memória e posição do sujeito. A Afrocentricidade é uma abordagem epistemológica fundamental, delineada por Molefi Kete Asante (2009), que coloca o povo negro como sujeito e agente de sua própria história, cultura e identidade[15]. Em oposição à hegemonia eurocêntrica, que, tradicionalmente, marginalizou as experiências e contribuições africanas e afro-diaspóricas, estas passam a atuar na construção de sua própria imagem cultural e de acordo com seus interesses humanos. Segundo Asante (2009, p. 93), a Afrocentricidade é "um tipo de pensamento, prática e perspectiva que percebe os africanos como o sujeito e agente de fenômenos atuando sobre sua própria imagem cultural e de acordo com seus próprios interesses humanos".

A Afrocentricidade é, então, a "conscientização sobre a agência dos povos africanos. Essa é a chave para a reorientação e a recentralização, de modo que a pessoa possa atuar como agente, e não como vítima ou dependente" (Asante, 2009 p. 94). A Afrocentricidade busca interpretar e reformular a realidade atual, organizada a partir de uma visão eurocêntrica, colocando a história negra no centro do debate. Ou seja, rompe com a tendência eurocentrada histórica, valorizando a visão de mundo africana e afro-diaspórica. Assim, prioriza valores, tradições e referências africanas e busca redefinir narrativas e reconstruir identidades, empoderando as comunidades negras para que se tornem agentes ativos na transformação de sua realidade cultural e social. Oferece, portanto, também uma alternativa à epistemologia europeia, propondo uma abordagem baseada nas tradições culturais, psicológicas, econômicas e espirituais da África continental e da diáspora.

[15] O paradigma da Afrocentricidade foi idealizado e desenvolvido pelo professor Molefi Kete Asante, na década de 1980, no primeiro programa de doutoramento em Estudos Africanos, no âmbito da Universidade Temple, em Filadélfia. Embora esse período constitua um marco histórico, um pensamento afrocentrado já vinha sendo elaborado, mesmo sem essa denominação, até o século XIX, em investigações realizadas por grandes nomes, como o intelectual senegalês Cheikh Anta Diop.

O autor destaca que a Afrocentricidade se estrutura a partir de características mínimas como o interesse pela localização psicológica; o compromisso com a descoberta do lugar do africano como sujeito; a defesa dos elementos culturais africanos; o compromisso com o refinamento do léxico; ou o compromisso com uma nova narrativa da história de África. No sentido afrocêntrico, a localização psicológica

> refere-se ao lugar psicológico, cultural, histórico ou individual ocupado por uma pessoa em dado momento da história. Quando o africanista afirma ser necessário descobrir a localização de alguém, ele quer saber se essa pessoa está em um lugar central ou marginal com respeito à sua cultura, ou seja, o objetivo do africanista é manter o indivíduo negro dentro, e no centro, de sua propria história. (Asante, 2009, p. 97)

A agência refere-se à capacidade de agir, criar, transformar e definir as próprias narrativas do africano e afrodescendente, promovendo a sua emancipação e autodeterminação. Ou seja, o propósito africanista é demonstrar um forte compromisso de encontrar o lugar do africano/afrodescendente como sujeito em quase todo o evento, texto e ideia (Asante, 2009).

Destaque merece também a contribuição de Ama Mazama (2009) acerca da Afrocentricidade, fundamentando-a como um paradigma que valoriza a cultura africana como referência central. A autora afirma que a Afrocentricidade surge como uma resposta à supremacia branca, propondo que os critérios de autodefinição dos sujeitos africanos e afrodescendentes devem ser extraídos da própria cultura africana. Propõe uma abordagem cognitiva e metodológica própria e destaca os princípios culturais como essenciais para a construção de identidades e práticas educativas afrocentradas (Mazama, 2009).

Em termos cognitivos, Mazama (2009) destaca que o paradigma afrocêntrico questiona as formas tradicionais de mobilizar a realidade. Ou seja, desafia os valores, as tradições e as referências que orientaram tradicionalmente a maneira de ser e existir das pessoas negras. Propõe que sejam priorizados, como ponto de partida, os valores e as ideias de África. Em relação às características das culturas africanas que devem ser considerados em uma abordagem afrocentrada, Mazama

(2009) elenca alguns elementos fundamentais: a centralidade da comunidade, o respeito pela tradição, o alto nível de espiritualidade e envolvimento ético, a harmonia com a natureza, a natureza social da identidade individual, a veneração dos ancestrais e a unidade do ser.

Mazama (2009) enfatiza a necessidade de a produção acadêmica afrocentrada dever considerar a ontologia, a axiologia, a cosmologia, a estética e outros elementos próprios das culturas africanas, tendo como referência as suas experiências históricas e culturais. Essa produção deverá também reconhecer a centralidade da dimensão espiritual, integrando os princípios físicos e espirituais na compreensão da realidade e da experiência humana. Assim, a perspectiva afrocentrada propõe uma ciência e uma prática social centradas na coletividade, na ancestralidade e na integração entre corpo, mente e espírito, em contraposição a referenciais eurocentrados que privilegiam a individualidade, a racionalidade e uma compreensão fragmentada do ser. A partir destes pressupostos, uma Psicologia Afrocentrada constitui uma possibilidade de aplicação dos princípios da Afrocentricidade ao campo da Psicologia, considerando a experiência dos povos africanos e afro-diaspóricos a partir das suas próprias referências históricas, culturais e sociais.

Segundo Nogueira (2013), a Psicologia Afrocentrada surge como um campo científico de resistência e reconstrução, que se fortalece a partir das décadas de 1960 e 1970, principalmente nos Estados Unidos e no Caribe, no âmbito dos movimentos pelos direitos civis e luta antirracista. Nesse período, investigadores africanos e afrodescendentes passaram a produzir uma ciência culturalmente consistente com a visão de mundo africana, buscando descolonizar o conhecimento e valorizar as experiências negras. Nos Estados Unidos, o paradigma afrocentrado encontrou terreno fértil diante da segregação racial e da necessidade de afirmação identitária. Nesse contexto, surgiu a *Black Psychology* (Psicologia Negra), com nomes como Na'im Akbar, Wade Nobles e Frances Cress Welsing, entre outros, que criticavam a Psicologia eurocêntrica e propunham modelos teóricos, epistemológicos e metodológicos diferentes. Em 1968, foi

fundada a *Association of Black Psychologists* (ABP), constituindo um marco para a consolidação desse campo (Nogueira, 2013).

Assim, uma Psicologia Afrocentrada fundamenta-se em princípios filosóficos africanos, como a sobrevivência coletiva, a unidade com a natureza, a centralidade da espiritualidade e a comunidade. Nessa perspectiva, propõe-se uma abordagem mais holística do ser humano, integrando corpo, mente e espírito, e valorizando o conhecimento produzido a partir da experiência vivida, da oralidade e da ancestralidade (Nogueira, 2013). A autora afirma que a experiência vivida, a corporeidade e a ancestralidade devem ser consideradas fontes legítimas de conhecimento, e o conhecimento deve estar relacionado com a coletividade, contribuindo para a sobrevivência do grupo e para a harmonia com a natureza. Nessa perspectiva, o ser humano é compreendido como um ser integral, constituído pelas dimensões física, mental e espiritual, cuja existência se estabelece em relação com o coletivo e a ancestralidade.

De acordo com Nogueira (2013), no Brasil, a perspectiva afrocentrada está presente desde a chegada dos africanos escravizados, manifestando-se em práticas de resistência e na construção de comunidades como quilombos, irmandades e agremiações culturais. No entanto, a sistematização académica de uma Psicologia Afrocentrada é recente, ganhando força apenas a partir dos anos 2000, com o avanço das políticas de ações afirmativas e a valorização das culturas afro-brasileiras (Nogueira, 2013). A autora destaca que a Psicologia Afrocentrada no Brasil busca romper com o silêncio racista da Psicologia tradicional, propondo uma ciência ética e culturalmente relevante para a população afro-brasileira. O paradigma africano é apresentado como uma perspectiva voltada à compreensão e à promoção da humanização, da libertação e da descolonização da vida dos afrodescendentes.

Nesse entendimento, a relação entre o combate ao racismo e a Psicologia Analítica junguiana não é de incompatibilidade fundamental, mas exige uma transformação crítica diante das questões raciais contemporâneas. Os conceitos junguianos, quando considerados criticamente em relação aos seus pressupostos

colonialistas e colocados em diálogo com perspectivas afrocentradas, podem contribuir para a compreensão das dinâmicas raciais e da experiência psíquica da população negra. O diálogo entre as duas perspectivas possibilita o reconhecimento tanto das contribuições da Psicologia Analítica quanto das limitações de uma leitura da psique que não leva em consideração de forma adequada as determinações históricas, sociais e raciais presentes na experiência das pessoas. Nesse contexto, a ênfase deve ser colocada não apenas na assistência aos pacientes na identificação e desconstrução de projeções raciais, mas também na análise e na diminuição das projeções do próprio analista e da Psicologia Analítica relativas a culturas não-ocidentais.

Assim, a prática analítica deve incorporar uma postura de consciência crítica frente ao racismo estrutural e aos seus efeitos sobre a psique, o que inclui a formação de analistas com formação e consciência racial e competência cultural, além do desenvolvimento de sensibilidade às dinâmicas raciais presentes na transferência e na contratransferência. Ainda nesse sentido, é fundamental a criação de espaços terapêuticos culturalmente seguros, de modo a promover um ambiente de acolhimento e cuidado que respeite a diversidade cultural. Em nível institucional, a comunidade junguiana necessita promover a desestruturação de barreiras construídas a partir de mitos racialistas, reconhecendo a potencialidade do processo de individuação, sem desconsiderar os aspectos culturais, históricos e raciais que atravessam sua experiência e expressão. Para isso, é imprescindível uma transformação nas estruturas de formação académica, certificação e prática clínica, tornando-as mais inclusivas e acessíveis a psicólogos negros, bem como o reconhecimento explícito dos elementos racistas presentes nas propostas de Jung, com o compromisso de promover uma atualização da tradição junguiana que abarque essas questões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Hoje, o Brasil ainda vivencia profundas desigualdades sociais e raciais, em continuidade com processos históricos de exclusão e marginalização da população negra. Nesse contexto, a presente investigação buscou compreender a experiência negra brasileira e sua relação com a constituição da subjetividade a partir da Psicologia Analítica, considerando as determinações históricas, sociais e raciais que a atravessam. O diálogo com uma Psicologia Afrocentrada ampliou essa reflexão, colocando em confronto diferentes perspectivas sobre subjetividade, identidade e desenvolvimento psíquico.

O interesse por essa temática esteve também relacionado com a minha experiência pessoal e profissional, enquanto psicóloga negra brasileira, filha de um casamento interracial, e com a minha atuação clínica com pacientes negros e afrodescendentes. Ao longo de 16 anos de formação e atuação na abordagem junguiana, comecei a receber pacientes encaminhados por colegas analistas junguianos brancos, sob a justificativa de que determinadas questões raciais poderiam ser mais bem trabalhadas com uma psicóloga negra. Esses encaminhamentos e indicações suscitaram questionamentos acerca do que estaria implicado nessa prática e do que ela revelava sobre a atuação da Psicologia Analítica no contexto brasileiro.

A partir dessas experiências, passei a perceber que, para além das questões relacionadas com o preconceito e o racismo presentes nas relações entre analistas, havia também uma lacuna nas formulações da abordagem para a compreensão das demandas e experiências de pacientes negros e afrodescendentes no contexto clínico. Essa percepção tornou-se, progressivamente, uma questão profissional e pessoal, que passou a ser trabalhada concomitantemente em meu próprio processo de análise. Nesse percurso, fui compreendendo, junto com a minha analista, que meu processo de individuação não se restringia à integração e ao reconhecimento da minha própria experiência de tornar-me negra, mas também se relacionava com a

necessidade de me voltar para essa lacuna teórica e para as questões raciais presentes na prática clínica.

Foi a partir desse movimento, entre a experiência pessoal, a prática profissional e o processo de análise, que se consolidou o interesse em tencionar os limites teóricos identificados e as questões raciais presentes no campo da Psicologia Analítica brasileira. Essa trajetória esteve relacionada com a escolha da descolonização da Psicologia Analítica como questão central desta pesquisa, especialmente diante da necessidade de considerar as experiências que atravessam a subjetividade de pessoas negras.

Entre as dificuldades encontradas para a concretização da presente dissertação, destacou-se a escassez, em contexto brasileiro, de literatura acadêmica dedicada especificamente à descolonização da Psicologia Analítica. A produção sobre a articulação entre a abordagem junguiana, questões raciais e perspectivas afrocentradas ainda se apresenta de forma bastante reduzida, configurando um campo de intersecção que demanda maior investigação e produção acadêmica.

Assim sendo, a continuidade das investigações nesse campo poderá aprofundar o diálogo entre a Psicologia Analítica e uma Psicologia Afrocentrada, considerando as especificidades da experiência brasileira. Esse movimento envolve também o estudo crítico dos fundamentos, limites e possibilidades da abordagem diante das questões raciais e de sua prática no contexto brasileiro.

REFERÊNCIAS

Albuquerque, W. R. de, & Fraga Filho, W. (2006). *Uma história do negro no Brasil*. Centro de Estudos Afro-Orientais; Fundação Cultural Palmares.

Almeida, S. (2019). *Racismo estrutural*. Jandaíra.

Asante, K. (2009). Afrocentricidade: Notas sobre uma posição disciplinar. In E. L. Nascimento (Ed.), *Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora* (pp. 93–110). Selo Negro.

Bariani, E. (2008). Guerreiro Ramos, o "problema" do negro e a sociologia do preconceito. *Perspectivas, 34*, 193–211.

Bento, M. A. da S. (2002). *Pactos narcísicos no racismo: Branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público* [Tese de doutorado, Universidade de São Paulo]. https://doi.org/10.11606/T.47.2019.tde-18062019-181514

Bento, M. A. S. (2022). *O pacto da branquitude*. Companhia das Letras.

Brasil. (1871, 28 de setembro). *Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871: Lei do Ventre Livre*. https://www.senado.leg.br/legislacao

Brasil. (2003, 9 de janeiro). *Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003: Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências*. Diário Oficial da União. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm

Brasil. (2012, 29 de agosto). *Lei nº 12.711, de 29 de agosto de 2012: Dispõe sobre o ingresso nas universidades federais e nas instituições federais de ensino técnico de nível médio e dá outras providências*. Diário Oficial da União. https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2012/lei/l12711.htm

Brewster, F. (2025). *O complexo racial: Questões raciais e culturais sob a perspectiva junguiana*. Vozes.

Carneiro, S. (2018). Gênero e raça na sociedade brasileira. In S. Carneiro (Ed.), *Escritos de uma vida* (pp. 153–185). Letramento.

Carneiro, S. (2023). *Dispositivo de racialidade: A construção do outro como não ser como fundamento do ser*. Zahar.

Costa, E. V. da. (2010). *A abolição* (9ª ed.). Editora UNESP.

Curtin, P. (1969). *The Atlantic slave trade*. University of Wisconsin Press.

Dalal, F. (1988). Jung: A racist. *British Journal of Psychotherapy, 4*(3), 263–279. https://doi.org/10.1111/j.1752-0118.1988.tb01028.x

Fanon, F. (2008). *Pele negra, máscaras brancas*. EDUFBA.

Fernandes, F. (1972). O negro no mundo dos brancos. In F. Fernandes & F. Henrique Cardoso (Eds.), *Corpo e alma do Brasil*. Difusão Europeia do Livro.

Freyre, G. (2003). *Casa-grande & senzala* (48ª ed.). Global.

Gomes, L. (2019). *Escravidão: Do primeiro leilão de cativos em Portugal até a morte de Zumbi dos Palmares* (Vol. 1). Globo Livros.

Gonzalez, L. (1988). A categoria político-cultural de amefricanidade. *Tempo Brasileiro, 92/93*, 69–82.

Gonzalez, L. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos* (F. Rios & M. Lima, Eds.). Zahar.

Gonzalez, L., & Hasenbalg, C. (1982). *Lugar de negro*. Marco Zero.

Guimarães, A. S. A. (2006). Depois da democracia racial. *Tempo Social, 18*(2), 269–287. https://doi.org/10.1590/S0103-20702006000200014

Hall, C. S., & Nordby, V. J. (2014). *Introdução à psicologia junguiana*. Cultrix.

Hasenbalg, C. (2005). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil* (2ª ed.). UFMG.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2022). *Síntese de indicadores sociais: Conteúdo (publicação em PDF acompanhada de plano tabular).* IBGE.

Jacobi, J. (2016). *Complexo, arquétipo e símbolo na psicologia de C. G. Jung*. Vozes.

Jung, C. G. (1984). *A dinâmica do inconsciente*. Vozes.

Jung, C. G. (1987). *Memórias, sonhos, reflexões* (A. Jaffé, Ed.; D. F. da Silva, Trad.; 9ª ed.). Nova Fronteira.

Jung, C. G. (1991). *Tipos psicológicos*. Vozes.

Jung, C. G. (1998). *A vida simbólica: Escritos diversos*. Vozes.

Jung, C. G. (2009). *A natureza da psique* (7ª ed.). Vozes.

Jung, C. G. (2011a). *O eu e o inconsciente* (22ª ed.). Vozes.

Jung, C. G. (2011b). *Os arquétipos e o inconsciente coletivo* (Vol. 9/1, 7ª ed.). Vozes.

Khouri, M. (2019). O racismo e o negro no Brasil: Questões para a psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise, 53*(1). https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0486-641X2019000100018

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação: Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.

Klein, H. (1987). A demografia do tráfico atlântico de escravos para o Brasil. *Estudos Econômicos, 17*(2), 129–149. https://doi.org/10.11606/1980-53571721hsk

Klein, H. (2002). *O comércio atlântico de escravos*. Edições Replicação.

Manenti, C. (2015, 13 de abril). Perto do fim da escravidão, 60% dos negros trazidos ao país eram crianças. *UOL*. https://noticias.uol.com.br/cotidiano/ultimas-noticias/2015/04/13/perto-do-fim-da-escravidao-60-dos-negros-trazidos-ao-pais-eram-criancas.htm

Mazama, A. (2009). A afrocentricidade como um novo paradigma. In E. L. Nascimento (Ed.), *Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora* (pp. 111–127). Selo Negro.

Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania. (2024). *Coordenação-Geral de Memória e Verdade da Escravidão e do Tráfico Transatlântico de Pessoas Escravizadas*. https://www.gov.br/mdh/pt-br/acesso-a-informacao/ferramentas-e-aspectos-tecnologicos/coordenacao-geral-de-memoria-e-verdade-da-escravidao-e-do-trafico-transatlantico-de-pessoas-escravizadas-cgmet

Moura, C. (2004). *Dicionário da escravidão negra no Brasil*. Editora da Universidade de São Paulo.

Munanga, K. (1999). *Rediscutindo a mestiçagem no Brasil: Identidade nacional versus identidade negra*. Vozes.

Munanga, K. (2010). Teoria social e relações raciais no Brasil contemporâneo. *Cadernos PENESB*, (12), 169–203.

Nascimento, A. do. (1978). *O genocídio do negro brasileiro: Processo de um racismo mascarado*. Paz e Terra.

Neumann, E. (1980). *A criança: Estrutura e dinâmica da personalidade em desenvolvimento desde o início de sua formação* (P. Ratis e Silva, Trad.). Cultrix. (Obra original publicada em 1940).

Nogueira, S. G. (2013). *Psicologia crítica africana e descolonização da vida na prática da capoeira Angola* [Tese de doutorado, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo]. Repositório PUC-SP. https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/17017

Oliveira, D. de. (2021). *Racismo estrutural: Uma perspectiva histórico-crítica*. Dandara.

Pena, S. D. J. (2008). *Humanidade sem raças?* Publifolha.

Ribeiro, D. (2019). *Pequeno manual antirracista* (1ª ed.). Companhia das Letras.

Rodney, W. (2022). *Como a Europa subdesenvolveu a África* (H. R. Candiani, Trad.). Boitempo.

Silva, M. L. da. (2004). Racismo e os efeitos na saúde mental. In *I Seminário Saúde da População Negra 2004* (pp. 129–132). https://www.mulheresnegras.org/doc/livro%20ledu/129-132MariaLucia.pdf

Skidmore, T. E. (1991). Fato e mito: Descobrindo um problema racial no Brasil. *Cadernos de Pesquisa, 79*, 5–16.

Souza, N. S. (1983). *Tornar-se negro: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (2ª ed.). Edições Graal.

Stein, M. (2006). *Jung: O mapa da alma: Uma introdução*. Cultrix.

Whitmont, E. C. (1969). *A busca do símbolo: Conceitos básicos de psicologia analítica*. Cultrix.

Zamora, M. H. R. N. (2012). Desigualdade racial, racismo e seus efeitos. *Fractal: Revista de Psicologia, 24*(3), 563–578. https://doi.org/10.1590/S1984-02922012000300009

Zweig, C., & Abrams, J. (Eds.). (2001). *Ao encontro da sombra: O potencial oculto do lado escuro da natureza humana* (3ª ed.). Cultrix.

APÊNDICE A - DECLARAÇÃO DE USO DE INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL

Este trabalho utilizou ferramentas de inteligência artificial como apoio complementar em diferentes etapas da pesquisa e escrita académica, em observância às diretrizes de transparência previstas na Portaria CNPq nº 2.664/2026, que estabelece a obrigatoriedade de declaração do uso de Inteligência Artificial Generativa em atividades científicas. Todas as decisões analíticas, interpretativas e intelectuais permaneceram sob responsabilidade da investigadora, que conduziu integralmente o desenvolvimento do estudo.

Revisão de literatura e mapeamento teórico

Na etapa de revisão de literatura, foram utilizadas as plataformas Litmaps e ResearchRabbit em conjunto com bases de dados académicas tradicionais como ferramentas de apoio ao mapeamento inicial da produção científica relacionada com o tema investigado. Essas ferramentas auxiliaram na identificação de artigos potencialmente relevantes, expansão das redes de citação, visualização de conexões entre autores e trabalhos, rastreamento de estudos frequentemente citados e localização de produções recorrentes na literatura da área.

O uso dessas plataformas teve como objetivo ampliar a capacidade de rastreamento e organização da literatura científica, especialmente em etapas exploratórias de busca e refinamento teórico. As sugestões de artigos, conexões bibliográficas e recomendações geradas pelas ferramentas foram utilizadas exclusivamente como apoio operacional ao processo de revisão de literatura.

A seleção dos artigos efetivamente incorporados na fundamentação teórica deste estudo foi realizada integralmente pela investigadora, a partir de critérios de aderência ao problema de pesquisa, consistência teórica, qualidade metodológica e relevância analítica para os objetivos do trabalho. Todas as decisões relacionadas com a inclusão, exclusão, interpretação e articulação dos estudos permaneceram sob responsabilidade da autora.

Organização das leituras e análise conjunta dos artigos

O NotebookLM foi utilizado como ferramenta de apoio à organização das leituras, sistematização dos materiais analisados e análise conjunta da literatura selecionada ao longo da revisão teórica. A ferramenta auxiliou na comparação entre artigos, identificação preliminar de temas recorrentes, aproximações e divergências teóricas entre autores, além da visualização de padrões presentes no conjunto de trabalhos analisados.

O uso da ferramenta também contribuiu para a seleção de artigos que demandavam leitura aprofundada, especialmente em momentos de ampliação e refinamento da revisão de literatura. As sínteses, agrupamentos e relações sugeridas pela ferramenta foram utilizadas apenas como apoio operacional e exploratório durante o processo de leitura e organização da literatura. Todas as interpretações, articulações conceituais e decisões relacionadas com a inclusão ou exclusão de trabalhos foram conduzidas exclusivamente pela investigadora.

Apoio à leitura dos artigos científicos

O SciSpace foi utilizado como ferramenta auxiliar de leitura por meio da funcionalidade *Chat with PDF*, oferecendo suporte operacional durante o processo de análise dos artigos. A ferramenta foi utilizada para auxiliar na compreensão de trechos específicos dos textos, esclarecimento de conceitos apresentados pelos autores, identificação da estrutura argumentativa dos estudos e localização de informações ao longo dos documentos analisados.

As respostas e explicações geradas pela ferramenta foram utilizadas como apoio à elaboração dos inventários dos artigos científicos analisados. Não houve utilização direta ou reprodução do material bruto fornecido pela ferramenta no texto da investigação, sendo seu uso restrito ao suporte operacional durante o processo de leitura, compreensão e sistematização das informações presentes nos estudos selecionados. A leitura integral dos artigos, a interpretação crítica do conteúdo, a articulação teórica entre os estudos e todas as decisões analíticas relacionadas com o uso das referências foram conduzidas integralmente pela pesquisadora.

Escrita acadêmica e organização textual

A escrita deste trabalho foi realizada integralmente pela investigadora em ambiente Word, por meio da construção de um documento mestre utilizado para organizar, sistematizar e integrar as diferentes etapas da investigação ao longo do desenvolvimento do estudo. Todo o processo de escrita, articulação teórica, interpretação analítica e construção argumentativa foi conduzido pela autora a partir das leituras, análises e decisões intelectuais desenvolvidas durante a pesquisa.

O texto final apresentado neste trabalho não foi gerado integralmente por nenhuma ferramenta de inteligência artificial. O ChatGPT foi utilizado exclusivamente como ferramenta de apoio à organização textual, reorganização de ideias previamente elaboradas pela investigadora, refinamento da clareza da escrita, estruturação do raciocínio argumentativo e revisão linguística de trechos específicos. As ideias, argumentos, interpretações, análises e construções teóricas presentes no estudo foram produzidos pela investigadora e não pela ferramenta. Não houve utilização direta ou reprodução automática de textos brutos gerados pela inteligência artificial no manuscrito final.

As interações com a ferramenta foram utilizadas apenas como suporte operacional ao processo de escrita acadêmica. Antes da incorporação de qualquer conteúdo no documento mestre da investigação, todas as sugestões, reorganizações textuais e propostas de estruturação foram avaliadas criticamente, revisadas, ajustadas e validadas pela investigadora, que assume integral responsabilidade pelo conteúdo final apresentado neste trabalho.

A Tabela 1 sintetiza o uso de inteligência artificial durante o processo de construção desta dissertação.

Tabela 1 – Uso de inteligência artificial no processo de pesquisa desta dissertação

Etapa da pesquisa	Ferramenta	Resultado obtido com a ferramenta	Forma de utilização no estudo	Limites e restrições
Revisão de literatura	Litmaps e ResearchRabbit	Sugestão de artigos, expansão de redes de citação e identificação de trabalhos recorrentes na área	Apoio ao mapeamento inicial da literatura e à identificação de estudos potencialmente relevantes para aprofundamento teórico	A definição do corpus teórico e a seleção final dos artigos foram realizadas exclusivamente pela investigadora, com base em critérios teóricos e metodológicos
Organização das leituras e análise conjunta da literatura	NotebookLM	Identificação preliminar de temas recorrentes, aproximações e divergências teóricas entre os estudos analisados	Apoio à organização das leituras, sistematização da literatura e seleção de artigos para leitura aprofundada	As interpretações teóricas, articulações conceituais e decisões analíticas permaneceram sob responsabilidade exclusiva da investigadora
Leitura dos artigos científicos	SciSpace (“Chat with PDF”)	Apoio à compreensão de conceitos, localização de informações e esclarecimento de trechos específicos dos artigos	Suporte operacional durante a leitura dos estudos e elaboração dos inventários académicos	Não houve utilização direta ou reprodução de conteúdo bruto gerado pela ferramenta no manuscrito final.
Escrita acadêmica e organização textual	ChatGPT	Sugestões de reorganização textual, refinamento da clareza da escrita e apoio à estruturação argumentativa	Apoio complementar ao processo de escrita e revisão textual de conteúdos previamente elaborados pela investigadora	Todas as sugestões foram criticamente revisadas, ajustadas e validadas antes de sua incorporação ao documento da pesquisa