

Negritude brasileira: reflexões sobre a trajetória secular do “isso” histórico-social ao “nosso” subjetivo

Brazilian Blackness: thoughts about the trajectory from the historical-social “it” to the subjective “our”

Polliana Teixeira da Silva¹

Doutoranda em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar
Universidade de Brasília (UnB)
fraupolliana@gmail.com

Recebido: 11/01/2026

Aprovado: 20/02/2026

Resumo: A temática racial vem se transformando aos olhos das ciências sociais no decorrer das décadas. Com a emergência de novas camadas intelectuais pós-abolição, o conhecimento neutro e impessoal passa a ser questionado, visto que muitos teóricos se colocam dentro dos seus respectivos processos de construção de saberes e chamam a atenção para um elemento pouco explorado pela sociologia desde a sua consolidação enquanto área de conhecimento: a subjetividade. Então, o objetivo do presente trabalho é traçar aproximações entre os escritos de renomados intelectuais que trabalham com a subjetividade negra brasileira, considerando o diálogo entre aspectos sociais e psicológicos. Pretende-se ampliar a análise da realidade negra brasileira, a partir da compreensão de que a formação social do Brasil dialoga intimamente com o processo de tornar-se humano dentro destas fronteiras identitárias.

Palavras-chave: Negritude; Colonização; Subjetividade.

Abstract: The racial theme has been transforming in the eyes of social sciences over the decades. With the emergence of new post-abolition intellectual strata, neutral and impersonal knowledge begins to be questioned, as many theorists place themselves within their respective knowledge construction processes and draw attention to an underexplored element by sociology since its consolidation as an area of knowledge: subjectivity. Therefore, the objective of this work is to draw similarities between the writings of renowned sociologists and other intellectuals who work with Brazilian Black subjectivity, considering the dialogue between social and psychological aspects. It is intended to expand the analysis of the Brazilian Black reality, based on the understanding that the social formation of Brazil dialogues intimately with the process of becoming human within these identity borders.

Keywords: Blackness; Colonization; Subjectivity.

¹ Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), Brasil.

Introdução

Que curioso escrever, dentro dos moldes estabelecidos como propriamente científicos, um texto tão subjetivo. Subjetivo, pois não concebo a possibilidade de falar sobre negritude sem falar de mim, e da minha experiência enquanto parte da quinta geração declaradamente livre da minha família. E, neste sentido, duvido da ideia de que minha subjetividade teve seu início marcado no meu nascimento. Pelo contrário, acredito que parte significativa do meu processo de me tornar humana, considerando as dimensões simbólicas, subjetivas e históricas em torno da construção e posituação da humanidade, iniciou-se em 1535, com a chegada do primeiro navio negreiro no Brasil.

Afinal, quase cinco séculos se passaram desde este acontecimento, e seguimos discutindo seus impactos na realidade negra brasileira. É evidente que, para determinada camada social, esse fato não se configura como um problema a ser debatido. Contudo, partindo do meu lugar enquanto psicóloga, defendo que muitas movimentações internas se originam, na verdade, do lado de fora. E, muitas vezes, o lado de fora data de séculos atrás. Dito isso, o objetivo do presente trabalho é traçar aproximações entre os escritos de sociólogos que se debruçaram sobre a história social do povo negro no Brasil e as vivências e atuações de profissionais que trabalham com aspectos subjetivos inerentes ao desenvolvimento psicológico dessa população.

Assim, pretendo, humildemente, ampliar a análise da experiência social e subjetiva de pretos e pardos no Brasil, partindo da compreensão de que a formação social do país se relaciona intimamente com o processo de tornar-se humano dentro destas fronteiras identitárias. Evidentemente, em termos biológicos, ser humano significa pertencer à espécie *homo sapiens*. Porém, ao analisarmos a história da humanidade, entendemos que o conceito de “ser humano” se vincula a movimentos históricos de valorização moral de seres humanos específicos, excedendo a compreensão da espécie e estabelecendo relações de interdependência às desumanizações e animalizações impostas pelo colonialismo.

Gerson Meneses (2020) nos indica que, diante deste processo, foram excluídos da categoria “ser humano” os não-brancos; isto é, negros e indígenas. E, embora a minha proposta seja discorrer sobre os impactos da construção e formação brasileira no modo como pessoas negras vivenciam a experiência de ser e estar no mundo, considero de suma importância pontuar que, no Brasil, a categoria “pardo” frequentemente abrange pessoas indígenas, as quais também tiveram suas origens, culturas e valores apagados e violados a partir da colonização (Krenak, 2021).

Ante o exposto, organizo minha escrita em dois eixos condutores: (1) um breve apanhado de fenômenos histórico-sociais brasileiros relevantes, no que tange à colonização e à escravidão aqui instauradas; e, posteriormente, (2) considerações sobre a relação entre tais acontecimentos e o desenvolvimento subjetivo de sujeitos negros brasileiros até os dias atuais.

Colonização e escravidão: um breve apanhado histórico-social

De início, considero importante pontuar uma faceta relevante na análise do passado escravocrata no Brasil: a ideia de que esse sistema operou em outros âmbitos, para além da dominação física retratada em filmes e ilustrações históricas. Corroboro as ideias de Neusa Souza (2021), ao afirmar que a sociedade escravista definiu o negro enquanto raça a partir da colonização; e de Achille Mbembe (2022), quando o filósofo defende que a raça não é um fato natural, mas sim uma ficção colonial criada para justificar a sistematização e perpetuação das mais diversas violências direcionadas às pessoas pretas e pardas até os dias atuais. Ou seja, é através da colonização que a comunidade negra brasileira se estrutura, tanto nos aspectos sociais traçados no diálogo com o mundo e com o outro, quanto nas questões psicológicas presentes na relação consigo, com seus semelhantes e, também, com seus diferentes. Entretanto, esta é uma compreensão bastante recente no pensamento histórico e social.

O período pós-abolição foi marcado por produções intelectuais que majoritariamente alocavam a negritude brasileira como um aspecto degenerativo da espécie humana, responsável pelo atraso desenvolvimentista do país – seja de maneira camuflada, seja de maneira explícita. Evidentemente, havia também os estudos que mistificavam a realidade negra no país, ora entendendo-a como um aspecto misterioso, ora defendendo que o encontro das raças havia formado uma configuração humana distinta neste território. Todavia, foi a partir da segunda metade do século XX que outras abordagens ganharam força e visibilidade, enquadrando uma nova faceta na construção de conhecimento sobre os negros no Brasil.

Abdias Nascimento (1914-2011), fundador do Teatro Experimental do Negro (TEN), do Museu da Arte Negra (MAN) e do Instituto de Pesquisas e Estudos Afro-Brasileiros (IPEAFRO), cravou sua relevância enquanto intelectual ao publicar diversas obras sobre a realidade negra brasileira. Entre elas, merece destaque o ensaio intitulado *O Genocídio do Negro Brasileiro: Processo de um Racismo Mascarado* (publicado originalmente em 1977 e divulgado novamente em 2020), apresentado como uma

perspectiva contra-hegemônica de produções acadêmicas. Ao iniciar sua introdução, Nascimento afirma:

Não posso e não me interessa transcender a mim mesmo, como habitualmente os cientistas sociais declaram supostamente fazer em relação às suas investigações. Quanto a mim, considero-me parte da matéria investigada. Somente da minha própria experiência e situação no grupo étnico-cultural a que pertenço, interagindo no contexto global da sociedade brasileira, é que posso surpreender **a realidade que condiciona o meu ser e o define** (1977, p. 41, grifo meu).

É a contar desse momento, então, que se inicia o debate sistematizado sobre o condicionamento e a definição da existência negra no Brasil, transcendendo a esfera de que “as coisas são como elas são”. Clóvis Moura (1925-2003), renomado sociólogo, historiador, jornalista e escritor brasileiro, defende que a escravidão foi o fato histórico-social mais importante na formação brasileira, e que não estudar suas decorrentes limitações estruturais, produtivas e, conseqüentemente, a alienação total da pessoa humana advinda desse processo, significa descartar ou escamotear um elemento central da história brasileira (Moura, 1983).

Fernando Maia e Mayara Farias (2020) apontam para três aspectos fundamentais na dominação dos países do norte sobre os países do sul global: (1) o colonialismo como matriz institucional; (2) o eurocentrismo como matriz cultural; e (3) o capitalismo como matriz econômica. Aqui, tenho como objetivo comentar especialmente sobre o primeiro ponto, visto que, frente às mudanças paradigmáticas anteriormente citadas, as construções científicas passaram a realizar um resgate histórico das dimensões do colonialismo, as quais abordarei brevemente, a fim de demarcar a origem social de diversas desordens psicológicas subjetivas vivenciadas por pessoas pretas e pardas brasileiras até os dias atuais.

Joaze Bernardino-Costa (2018) elenca três aspectos do colonialismo, já desenvolvidos por outros autores: a colonialidade do poder (Quijano, 2005), a colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007) e a colonialidade do saber (Mignolo, 2003) – todas emaranhadas em um único nó, aqui brevemente analisado. Posteriormente, María Lugones (2007) cunhou a colonialidade do gênero, ao afirmar que o colonialismo não impôs os arranjos europeus de gênero à América Latina, mas sim criou um novo sistema de opressões direcionado a homens e mulheres colonizados. De acordo com esses estudiosos, o genocídio cometido contra a população negra escravizada foi, concomitantemente, de ordem física, social e ideológica, resultando na completa destituição de sua humanidade. Neste sentido, Edgard Lander afirma:

Com o início do colonialismo da América, inicia-se não apenas a organização colonial do mundo, mas – simultaneamente – a constituição colonial dos saberes, das

linguagens, da memória e do imaginário. Dá-se início ao longo processo que culminará nos séculos XVIII e XIX e no qual, pela primeira vez, se organiza a totalidade do espaço e do tempo – todas as culturas, povos e territórios do planeta, presentes e passados – numa grande narrativa universal. Nessa narrativa, a Europa é – ou sempre foi – simultaneamente o centro geográfico e a culminação do movimento temporal (Lander, 2005, p. 10).

Assim, compreender os impactos decorrentes da colonização é, antes de tudo, uma tarefa complexa. De início, discorrerei rapidamente sobre a colonialidade do poder, abordada por Aníbal Quijano (1928-2018). O processo de invasão da América Latina teve seu início marcado em 1492, dando origem à noção de identidade latino-americana que perdurou: o Outro. É curioso que esse também foi o ano escolhido para representar o nascimento da modernidade (Dussel, 2005), haja vista a estreita relação entre os valores ditos modernos e o próprio processo de colonização da América Latina. Ou seja, o ser humano moderno é concebido e confeccionado concomitantemente à colonização e à escravidão.

A Europa se posicionou como grande potência da história mundial ao se encontrar com o não-europeu. Isto é, ao encarar o desconhecido, esse foi designado como Outro, diferente do universal e, portanto, passível de ser colonizado e civilizado (Maia; Farias, 2020). Quijano (2005) sintetiza esse fenômeno alegando que a colonialidade do poder se refere, então, justamente à raça enquanto elemento central na diferenciação entre sujeitos dominadores e seres dominados. Em outras palavras, brancos aniquilam e conquistam porque se compreendem enquanto seres superiores, ao passo que negros são aniquilados por serem vistos como algo aquém da humanidade.

Somado a isso, a colonização impôs o eurocentrismo como um novo padrão de racionalidade, relegando todas as produções advindas do sul global ao status de folclore e/ou mitologia. Destarte, a colonialidade do saber se refere à maneira como a sociedade europeia determina quais conhecimentos são válidos em detrimento de outros, utilizando a construção de saberes como ferramenta de dominação (Mignolo, 2003).

Aimé Césaire, intelectual martinicano, defendeu, em seu *Discurso Sobre o Colonialismo* (Césaire, 2020), a importância de apontar os intelectuais dos séculos passados como parcela igualmente responsável pela colonização. Segundo o autor, os inimigos da população negra não foram apenas os colonos flageladores e os governadores sádicos que pregavam o regime escravocrata, mas também todos os acadêmicos, etnógrafos, teólogos e demais profissionais que despenderam recursos na

construção da ideia de que este modelo de exploração era justificável e, ademais, configurava a única maneira de lidar com seres tidos como selvagens e inferiores.

Sob esta ótica, Nascimento (1977) aponta para as diversas falsificações históricas cometidas contra os povos africanos. Como exemplo, o autor cita os escritos de Dante Laytano que, em uma publicação oficial do Ministério da Educação e Cultura, alegou que a própria população negra já praticava e cultivava a escravidão como um sistema político na África, transplantando esse sistema para a América de maneira natural. Moura (1983) também enfatiza o esforço despendido pelo sistema estatal a fim de apagar a memória histórica e étnica do negro brasileiro, buscando retratá-lo enquanto ser flutuante e ahistórico e, por consequência, desmanchar a ideia de que este foi um agente coletivo dinâmico, radical e protagonista desde a origem da escravidão no Brasil.

Essa contextualização nos mostra a necessidade de questionarmos os dois adjetivos atribuídos à ciência pela filosofia positivista: a neutralidade e a universalidade (Silva, 2023). Afinal, “qualquer produção ou criação humana está imbricada em seu tempo histórico. O conhecimento, qualquer que seja seu tipo, sempre carrega em si próprio os modos de pensamento do lugar e do tempo em que foi concebido” (Cafezeiro, 2025). A colonialidade do saber expõe que a ciência não é neutra, uma vez que a produção de conhecimentos durante e após a colonização se configurou como uma resposta às lógicas e interesses vigentes do Estado, pautada em ideologias em prol de uma higienização social e da perpetuação das violências na relação dominadores-dominados. Não obstante, não é universal, pois retrata um recorte da realidade de quem a produz dentro dos parâmetros estabelecidos como válidos e fidedignos; isto é, europeus. Assim, reafirmo o pensamento de Beatriz Nascimento (2021), quando a autora diz que a história da raça negra no Brasil sempre foi e segue sendo uma “história por fazer”.

Por último, a colonialidade do ser (Maldonado-Torres, 2007) ilustra o princípio da coisificação abordado por Césaire (2020), quando esse propôs a equação “colonização = coisificação” – também reforçada por Moura (1983). Em seus estudos, Maldonado-Torres atribui destaque à conhecida frase de René Descartes, “penso, logo existo”, reconhecendo-a como síntese do processo colonizador. Afinal, se (eu) penso, logo existo, emerge a crença de que outros seres não pensam e, conseqüentemente, não existem. Descartes, assumindo o papel de primeiro racionalista moderno, defendeu o dualismo mente/corpo e influenciou significativamente a maneira como os ditos conhecimentos válidos seriam produzidos a partir de então.

Partindo dessa mobilização, o monólogo interno é compreendido como fonte do saber incontestável. É apenas por meio do pensamento que se pensa e se existe; então, sensações e percepções corporais passam a ser desvalorizadas enquanto produtoras de conhecimento (Bernardino-Costa, 2018). Contudo, Abdias Nascimento (1977) retrata as danças, os cantos e outras manifestações culturais como principais instrumentos de produção e transmissão de saberes por pessoas negras outrora escravizadas, especialmente ao se considerar que essas foram destituídas de suas línguas maternas, suas comunidades e suas tradições.

Ante o exposto, a colonização se configurou como a instituição política, econômica, cultural e social que fundamentou a organização do Brasil. Foi arquitetada “uma manipulação da identidade do negro brasileiro, que hoje carece de referências sobre quem se foi, quem se é e quem se pode vir a ser” (Silva, 2023, p. 38). Conforme exposto por Moura (1983), o sistema escravista enquadrava o cativo enquanto uma aberração, cuja dimensão da humanidade foi esvaziada até que o escravizado ficasse completamente sem verticalidade. Ao mesmo tempo, o europeu senhor de escravos não desejava nenhum nível de mudança; ou seja, estava alienado dessas mazelas – definindo o *ethos* nacional.

Este conjunto de aspectos coloniais, perpetuados ao longo de quase quatro séculos, demarcou o tratamento hostil direcionado às pessoas não-brancas desde o início da história documentada do Brasil. Após a abolição da escravatura mediante a assinatura da Lei Áurea (Lei Imperial nº 3.353, assinada no dia 13 de maio de 1888), essa violência se revestiu do mito da democracia racial, fundamentado pelo ideal de branqueamento. Afinal, segundo Lélia Gonzalez (1988), é no decorrer da segunda metade do século XIX que o colonialismo europeu se configura dentro dos moldes atuais.

De acordo com Abdias Nascimento e Clóvis Moura, o estado empreendeu esforços para apagar a “mancha negra” que havia permanecido no Brasil depois da publicação da Lei Áurea. Dentre as táticas adotadas, é possível citar o estupro de mulheres descendentes de africanas – presente como mecanismo de dominação desde o início da escravidão no país – e as políticas imigratórias apoiadas por governadores e intelectuais brasileiros no período pós-abolição.

Nascimento (1977) foi um dos pioneiros a desenvolver ensaios sobre a especificidade das violências raciais e sexistas cometidas contra as mulheres negras, as quais foram vítimas de estupros sistemáticos cometidos por homens brancos. Segundo ele, ainda durante a escravidão legalizada, houve um momento em que a mulher negra escravizada adquiriu um novo status frente aos proprietários de terra, tendo em vista a escassez de mão de obra escrava, resultado da alta mortalidade decorrente deste

regime exploratório. Aqui, é possível expor a fala de bell hooks que, embora se refira à realidade da escravidão estadunidense, também se aplica às circunstâncias aqui encontradas:

A utilização de corpos femininos negros na escravidão como incubadoras para a geração de outros escravos era a exemplificação prática da ideia de que as “mulheres desregradas” deviam ser controladas. Para justificar a exploração masculina branca e o estupro das negras durante a escravidão, a cultura branca teve que produzir uma iconografia de corpos de negras que insistia em representa-las como altamente dotadas de sexo, a perfeita encarnação de um erotismo primitivo e desenfreado (hooks, 1995, p. 469).

É seguindo essa linha que Nascimento (1977) aborda um ditado antigo, porém ainda atual: “branca para casar, negra para trabalhar, mulata para fornicar”, de autoria desconhecida. Conforme suas ideias, também corroboradas por Gonzalez (2020) e Nascimento (2021), enquanto a mulher branca ocupa o lugar da boneca idealizada e mãe de família, a mulher negra vem sendo sexualizada desde a escravidão, tendo seu papel social demarcado nos séculos XV e XVI, ora atuando como serva nas atividades de engenho, ora sendo estuprada e prostituída. Não é por acaso que, ao sequenciar o genoma completo de aproximadamente três mil pessoas de todas as regiões do Brasil, cientistas confirmaram que a maior parte dos brasileiros apresentam linhagens de origem europeia advindas do pai (71%), e linhagens majoritariamente africanas (42%) ou indígenas (35%) provenientes da mãe (Nunes et al., 2025), revelando um padrão assimétrico fruto de séculos de violência sexual. Deste processo, resultaram o “mulato”, “pardo”, “moreno”, etc. E, por mais que muitos teóricos renomados tenham retratado a figura do “mulato” enquanto símbolo de uma suposta pacificação e superação das amarras raciais no Brasil, não se pode negar que ele é, primordialmente, fruto do estupro prévio dessas mulheres.

É nítido, então, que o mito da democracia racial, isto é, a ideia de que o Brasil é um país onde todas as raças coabitam pacificamente, opera como uma norma implícita de sistematização do estupro de mulheres africanas, indígenas e suas descendentes (Nascimento, 1977). Breny Mendoza (2017) expõe que os colonizadores impuseram novas hierarquias de gênero à população indígena, enquadrando os corpos de mulheres indígenas como peças-chave da negociação da sobrevivência de seu povo. Não obstante, Lugones (2010) defende o termo “colonialidade de gênero” ao argumentar que as pessoas negras e indígenas possuíam concepções diversas de gênero antes da colonização; porém, a partir do encontro com os europeus, passaram a ser tratadas como algo aquém da humanidade, seres selvagens e sexuais que deveriam ser “domesticados” através, também, de violências de gênero, tais como o estupro. E faz-se fulcral ressaltar a ideologia por trás desse mecanismo: o ideal

de branqueamento da raça, que, segundo Moura (1983), “nada mais é do que uma tática para desarticular ideológica e existencialmente o segmento negro a partir de sua autoanálise” (p. 126).

Em seu capítulo sobre o branqueamento da raça, Abdias Nascimento (1977) reforça que o “mulato” se configura como o primeiro grau de aniquilação do povo negro brasileiro. Todavia, isso não significa que tal figura fosse melhor tratada pela sociedade, em detrimento de seus traços menos próximos daqueles atribuídos às pessoas pretas. Pelo contrário, a posição social do “mulato” se equivalia àquela vivenciada pelo preto, marcada pelo desprezo, desdém e preconceito. Desta forma, o único sujeito concebido como ser humano pleno e detentor de direitos seguia sendo o branco, excluindo todos aqueles que apenas se aproximavam dessa representação.

Assim, diversos teóricos negros e indígenas compreendem a miscigenação enquanto um instrumento eficaz na manutenção da ideia de que o branco é o modelo universal de humanidade, visto que tal processo institui uma hierarquia cromática e fenotípica, em que traços tipicamente negros ocupam a base da pirâmide de ascensão social, ao passo que as características físicas europeias estão alocadas no topo (Bento, 2014; Carneiro, 2011; Nascimento, 1977). O resultado disso nada mais é do que a neutralização da consciência étnica do negro brasileiro através de uma suposta verbalização democrática (Moura, 1983), uma vez que pessoas pretas e pardas despendem energia e recursos na tentativa de alcançar uma promoção na escala cromática, ao mesmo tempo em que se espalha a crença de que o Brasil é um país sem racismo.

Ademais, o argumento da mestiçagem nacional também oculta a importância da história negra nas formações culturais, sociais, econômicas, políticas e históricas no Brasil. É, portanto, uma arma ideológica criada pela elite dominante, a qual objetiva mitigar a discussão sobre a estrutura étnico-racial brasileira, minimizando violências cometidas contra essa população (Hasenbalg, 1979). Afinal, segundo Polliana Silva (2023), “ao se disseminar o princípio de que há um cruzamento de todas as raças e que, por isso, todos são iguais, perde-se a centralidade do elemento étnico-racial na análise da conjuntura no Brasil” (p. 40). Frente a isso, emerge o questionamento: quais os impactos subjetivos desta estrutura que, durante mais de quatro séculos, disfarçou o protagonismo negro e, concomitantemente, construiu a ideia de que a humanidade plena é essencialmente branca?

Desenvolvimento subjetivo de pessoas negras brasileiras: considerações a partir das estruturas raciais do Brasil

Quando falamos sobre a estrutura racista do Brasil, comumente nos esquecemos de mencionar a estrutura identitária que se consolidou de maneira concomitante. Ora, não se pode falar de uma sociedade que discriminou pessoas pretas e pardas ao longo de séculos, sem mencionar as crenças de si e as representações sociais que se concretizam a partir disso. Não há, portanto, uma reminiscência do período colonial; isto é, algo que se esvaíra com o tempo, mas sim um arranjo de refinamentos que mantém essas estruturas tanto a nível social, quanto a níveis psicológicos subjetivos.

Lélia Gonzalez (1935-1994), renomada intelectual, ativista e professora, dedicou muitos anos de sua vida aos escritos sobre as vivências negras no Brasil. Sob um viés lacaniano, a autora frequentemente pontua a linguagem como um fator de humanização ou, até mesmo, de entrada na ordem da cultura. É ela, então, a condução até o nosso inconsciente – dimensão da nossa constituição psíquica que guarda uma parte expressiva da nossa história não-verbal; ou seja, onde estão armazenados vários elementos que nos constituem enquanto quem somos, regendo crenças e comportamentos que nos acompanham no dia a dia.

Em seus ensaios, Gonzalez (2020) defende que o mito da democracia racial funcionou de maneira pública e oficial, definindo uma estrutura. Enquanto isso, o ideal de branqueamento operou na definição das pessoas pretas e pardas a nível privado da população, ordenando tanto os seus aspectos conscientes, quanto os inconscientes. No que tange à dimensão consciente, é possível elencar todo o amplo repertório de expressões populares no Brasil que atribuem aos negros uma imagem negativa. Tais expressões, comumente utilizadas como piadas, apontam para suas implicações no inconsciente brasileiro: a naturalização da correspondência entre negritude e papéis sociais estereotipados e desprovidos de prestígio.

Tal naturalização nada mais é, então, do que o produto de um longo processo em que uma série de conceitos, discursos e práticas foram emaranhados em determinado contexto histórico, social e político, estabelecendo relações de poder. Aquilo que compreendemos enquanto verdade, ou enquanto lógica norteadora da sociedade, seria, portanto, uma construção social confeccionada pelo jogo estabelecido nas práticas históricas de um território (Candiottto, 2006). E, partindo da formação do tecido social brasileiro e seus respectivos códigos e símbolos, quais são as verdades que pessoas pretas e pardas adotam sobre si?

Enquanto conceito, a subjetividade pode ser definida como “uma forma de organização em que os diferentes processos e conteúdos que a integram não se afetam entre si fora da organização geral do sistema” (González-Rey, 2003, p. 250). É, destarte, fruto do diálogo entre sujeito e cultura, que estabelece uma relação dimensional com a objetividade do cotidiano. Em outras palavras, a partir do contexto em que se insere, das normas sociais vigentes, das relações que estabelecemos e dos acontecimentos ao longo de toda a vida, tornamos “nosso e particular” aquele conjunto de coisas que, se analisadas separadamente, não constituiriam uma totalidade integrada em nenhuma esfera.

Ao longo da escravidão, é possível inferir que a subjetividade negra foi majoritariamente construída a partir das experiências de extrema discriminação, violência e demarcação direta de posições sociais. Durante este período, nada era sutil ou velado, visto que todas as agressões eram legalmente amparadas pela lógica estatal. Em suma, não haviam dúvidas de que brancos eram considerados seres superiores, ao passo que negros eram enxergados como algo aquém da humanidade. Porém, já temos estudos voltados para a discussão dos desdobramentos dessa subjetividade no período pós-colonial, frente às mudanças sociais enfrentadas a partir de então.

Seguindo a ideia de Lélia Gonzalez, Kenia Maia e Maria Helena Zamora (2018) alegam que o ideal de branqueamento produz intenso sofrimento psíquico e social em pessoas negras brasileiras até os dias atuais. Com o fim da escravidão legalizada, houve, também, a forte associação entre inserção social e branqueamento – ideia essa igualmente exposta por Isildinha Nogueira (2021), ao afirmar que “a ideologia racial, portanto, se funda e se estrutura na condição universal e essencial da brancura como única via possível de acesso ao mundo” (p. 123). Sob essa ótica, Neusa Souza (2021), importante psicanalista brasileira, alega que o racismo em relação aos negros é constituído por uma imputação de um “ideal do eu do branco” aos negros. Sobre isso, Coelho e Arreguy (2017) discutem que, no racismo direcionado às pessoas negras:

O ódio passa a se dirigir a si mesmo, uma vez que o objeto internalizado pelo ideal do eu do negro não lhe serve, encontrando reverberação na força de um masoquismo primordial estimulado pelo menosprezo, pelo sarcasmo, pela arrogância, pela derrisão, pela ironia e pela desqualificação advindos do Outro (Coelho; Arreguy, 2017, p. 39, grifo meu).

Em outras palavras, aqueles que agora desfrutavam do direito à liberdade legal, se enxergaram em um mundo que ainda os aprisionava simbolicamente – retratando uma situação nova até então. Então, a partir de 1888 e das transformações sociais advindas deste marco temporal, descendentes de africanos no Brasil intensificaram os esforços em busca de uma aceitação social, a qual só seria

conquistada por meio do ingresso ao modelo brancocêntrico de humanidade e sociedade. Assim, Maia e Zamora (2018) pontuam:

O embranquecimento legítima, mais uma vez, um não-lugar para o negro na sociedade pós-abolicionista, solidificando-se no imaginário social de forma a atravessar os processos de subjetivação tanto do negro quanto do branco. **O negro, marcado por uma negação existencial, e o branco, por uma supremacia narcísica e hegemônica**, ambos mantêm, em grande medida, essa estrutura na contemporaneidade (Maia; Zamora, 2018, p. 282, grifo meu).

Aqui, podemos retomar a ideia de esvaziamento do ser humano negro decorrente da colonização em suas mais diversas esferas. E, para além disso, é importante destacar que o ideal de branqueamento, pilar fundamental das práticas violentas que resultaram na miscigenação dos povos brasileiros, estimulou a assimilação cultural e o decorrente desenraizamento e “dessubjetivação” de afrodescendentes no país (Penna, 2017). Percebe-se, então, a estruturação de um racismo que Gonzalez (1988) chamou de racismo por denegação; ou seja, um racismo disfarçado extremamente sofisticado, que se internaliza na psiquê do negro brasileiro, fazendo-o cultivar o desejo de embranquecer e negar a própria raça e cultura.

O racismo por denegação destroça a identidade racial e enfraquece os movimentos sociais, pois defende que o processo de se tornar um cidadão pleno dotado de direitos e deveres é da ordem do individual; isto é, dos traços fenotípicos, da maneira de se vestir, das formas de se portar, dos ambientes frequentados, etc. Com isso, chegamos ao ponto em que presenciamos um grande número de pessoas negras mais preocupadas em despender energia na construção de seus respectivos “passes à humanidade plena”, do que na organização de uma revolta racial coletiva. Todavia, há aqui um outro ponto que merece destaque, no que se refere à estruturação psíquica dos seres vivos: a evitação do contato com a dor, ao acreditar que o desprezo atribuído a si é algo remediável através de ajustes no dia a dia.

Virgínia Leone Bicudo (1910-2003), socióloga e psicanalista, foi uma pioneira nos estudos étnico-raciais na sociologia e no Brasil. Em sua primorosa dissertação de mestrado, originalmente publicada em 1945 e posteriormente editada e divulgada em 2010, a autora desenvolveu uma brilhante pesquisa que visava investigar as atitudes raciais das próprias pessoas negras no estado de São Paulo. Por “atitudes raciais”, a intelectual se refere aos aspectos subjetivos da cultura e seu grau de internalização pelas vítimas do passado colonial e escravocrata. É, portanto, uma análise minuciosa sobre o perfil do racismo no Brasil.

Neste trabalho, Bicudo expõe o relato de diversas pessoas pretas e pardas que, ao tomarem consciência sobre sua marcação racial no mundo, entraram em profundo sofrimento. Em um dos relatos expostos, por exemplo, há o de um dentista, que afirma: “quanto mais minha consciência se foi esclarecendo, tanto mais fui me afastando dos meios de recreação. Nesses ambientes não me sinto bem” (Bicudo, 2010, p. 92). A autora pontuou, então, um conflito constante entre a tentativa de se sentir pertencente à sociedade e a consciência de existência da discriminação voltada para pessoas negras. Esses não são fatores que podem caminhar juntos.

E, embora este estudo remonte a quase 80 anos atrás, não acredito que esse aspecto tenha sofrido radicais transformações na nossa sociedade. Um exemplo disso é a dissertação de Silva (2023), a qual buscou investigar as representações sociais que mulheres negras idosas residentes do Distrito Federal atribuíam aos seus processos de envelhecimento, analisando tanto o avançar da idade, quanto a negritude enquanto experiência existencial. É surpreendente constatar que, ao longo do trabalho, a grande maioria das participantes da pesquisa alegou nunca ter vivenciado episódios de racismo, mas sim de *bullying* ou “implicância de criança”, nas palavras delas.

Na referida pesquisa, as mulheres entrevistadas entraram em detalhes sobre vivências violentas em detrimento de sua raça, mas nunca as definiam como racismo, pois escolhiam outras palavras para diminuir a relevância de tais momentos. E veja, palavras essas cuja sistematização é recente! À época da juventude dessas mulheres, não se falava sobre racismo, como também não se discutia sobre o *bullying*. Ainda assim, as participantes escolheram categorizar essas vivências como episódios de *bullying*, evitando entrar em contato com a dimensão estrutural do que lhes havia acontecido. Afinal, tomar a consciência de que foi vítima de uma discriminação racial pressupõe a percepção de que essa não foi a primeira e nem será a última vez, e o quão doloroso pode ser entrar em contato com esse fenômeno?

Neste sentido, Bicudo (2010) expõe um outro elemento relevante na análise: a classe social. Segundo a autora, a “consciência de cor” é acentuada com a ascensão social, resultando em um maior esforço de pessoas negras para compensar o sentimento de inferioridade advindo de sua posição racial. Na dissertação de Silva (2023), também foi perceptível este movimento, uma vez que as únicas mulheres que relataram experiências de racismo afirmaram que se descobriram negras quando estabeleceram um contato maior com pessoas brancas – geralmente, no ensino superior; momento em que mulheres negras adentram espaços historicamente não planejados para elas.

Ademais, dentre as participantes da pesquisa de Silva (2023), todas as que se encontravam nesse nicho de maior escolaridade e, consequentemente, maior consciência de cor, relacionaram-se com homens brancos e geraram filhos pardos. Por vezes, essa escolha se deu até mesmo de forma consciente, visto que muitas verbalizavam a preocupação e o cuidado para não colocar mais crianças negras no mundo. Um retrato valioso dessa dinâmica é, sem dúvidas, o quadro *A Redenção de Cam*, pintado em 1895 por Modesto Brocos e ilustrado na Imagem 1.

Imagem 1: A Redenção de Cam



Fonte: Editora da Universidade de São Paulo (Edusp). Disponível em: <https://www.edusp.com.br/mais/a-tela-a-redencao-de-cam-e-a-tese-do-branqueamento-no-brasil>. Acessado em: 11/01/2026.

Nessa pintura, podemos identificar três gerações marcadas por gradações de cor distintas: à esquerda, a avó negra; ao centro, a mãe “mulata”; à direita, um homem branco, pai da criança igualmente branca, a qual está no colo da mulher. E, embora o nosso olhar seja atraído diretamente pela figura alva do bebê ao centro da tela, a narrativa da obra aborda a criança como ponto de chegada, e não de partida (Mendes, 2021). Vale pontuar que os elementos negros da pintura são as mulheres, demarcando o homem branco como o definidor do processo de miscigenação (Lotierzo; Schwarcz,

2013). Além disso, chama a atenção a posição das mãos da avó negra, que parece estar agradecida pelo livramento da maldição da negritude. Afinal, conforme exposto por Sueli Carneiro (2011), “a fuga da negritude é a medida da consciência de sua rejeição social” (p. 73).

Tudo isso aponta para o que viemos discutindo até então: a ideia disseminada de que o problema é individual, e não estrutural. Em suma, foi difundida a crença de que a questão a ser resolvida é a pessoa negra, e não a sociedade brasileira que demarcou a divisão racial como sua engrenagem desde o início da sua história documentada. Deve-se escapar da negritude para efetivar uma mobilidade vertical ascendente (Souza, 2021), pois é tida como verdade a concepção de que só há um jeito de ser negro no Brasil: o ligado ao servilismo, à dependência, ao fracasso, à vulnerabilidade e à inferioridade projetada (Carneiro, 2011).

Essas características foram, de certa forma, internalizadas pela própria comunidade negra brasileira como aquilo que é “nosso e particular”, fruto da longa interação entre a dominação física, social e ideológica presente na escravidão, aliada à construção de conhecimentos e práticas que, no período pós-abolição, perpetuaram a crença de que a “mancha negra” deveria ser erradicada do país. Houve, portanto, uma caminhada secular na construção da representação do negro brasileiro, configurando um emaranhado de conceitos reforçadores da crença de subserviência e dependência.

Tal trajetória histórico-social resultou em uma parcela expressiva de pessoas pretas e pardas que sofrem com sentimentos negativos de insuficiência, ódio de si mesmas, solidão afetiva, quadros de depressão e alta incidência de tentativas de suicídio (Bento, 2014; Bicudo, 2010; Ministério da Saúde; Universidade de Brasília, 2018; Mizael; Barrozo; Hunziker, 2021). Em outras palavras, é possível dizer que, ainda que nem sempre a população negra compreenda os reais efeitos do racismo nos seus cotidianos, todas as pessoas aqui inseridas sofrem as mazelas de terem nascido em um país escravocrata.

Não é por acaso que Nascimento (1977) define a Lei Áurea como um grande assassinato em massa. De fato, a suposta libertação dos escravizados operou como um genocídio não apenas de corpos negros, como também de sua subjetividade e valorização de si. Frente a isso, defendo que o negro brasileiro foi, no decorrer da história brasileira, subjetivamente constituído pela falta: a falta de referências sobre quem se foi, se é e se pode vir a ser; a falta de estruturas externas e internas para lidar com o mundo social; a falta de traços fenotípicos que permitam o acesso a determinados ambientes; a falta de oportunidades de ascensão; a falta de amor próprio; e a falta de credibilidade pelo outro. Como

brilantemente cantado por Emicida, em *Ismália*: “quem tem tudo, menos cor, onde a cor importa demais” (Emicida; Luz; Montenegro, 2019).

É à vista disso que teóricos importantes vêm trabalhando na ressignificação do conceito de negritude. O que historicamente foi retratado como um ponto de fuga é, hoje, compreendido como um ponto de encontro; isto é, um caminho de volta às suas origens. Kabengele Munanga, reconhecido antropólogo e professor brasileiro-congolês, discorre sobre um novo entendimento acerca dessa marcação étnico-racial. O autor conceitua:

A negritude e/ou a identidade negra se referem à história comum que liga, de uma maneira ou de outra, todos os grupos humanos que o olhar do mundo ocidental “branco” reuniu sob o nome de negros. A negritude não se refere somente à cultura dos povos portadores da pele negra, que de fato são todos culturalmente diferentes. Na realidade, o que esses grupos humanos têm fundamentalmente em comum não é como parece indicar o termo Negritude à cor da pele, mas sim o fato de terem sido suas culturas não apenas objeto de políticas sistemáticas de destruição, mas, mais do que isso, de ter sido simplesmente negada a existência dessas culturas (Munanga, 2020, p. 19).

A negritude não é, portanto, apenas biológica, mas também uma afirmação social e política entre as vítimas do sistema colonial escravocrata. Segundo Munanga (2020), o termo passa a se referir ao sentimento silencioso que une todos os negros do mundo ocidental, preservando aquilo que eles têm em comum. Ele defende, ainda, que é apenas através da tomada de consciência racial que as pessoas negras se engajarão no combate contra o racismo estrutural perpetuado pela escravidão, reabilitando os valores de suas civilizações destruídas e de suas culturas negadas.

Ante o exposto, entendo que a subjetividade negra, que durante séculos foi estruturada apenas através da falta, hoje começa lentamente a ser encarada pela presença. O que a colonização e a escravidão alocaram como uma existência aquém de sentidos e potencialidades, atualmente é vista como um movimento de retorno às completudes. Isso porque, por muito tempo, a produção de conhecimento documentado ficou circunscrita a uma camada específica da população, responsável por ditar normas padronizadoras do que é um saber válido. Todavia, cresce o número e a amplitude de estudos que assumem suas dimensões de pessoalidade ao destrinchar questões delicadas relacionadas à temática étnico-racial – nadando contra a maré da suposta neutralidade científica.

Considerações finais

Assim, ocupando meu lugar de psicóloga, ressalto a importância de criarmos uma sociedade em que nós, pessoas negras, falemos sobre nós. A interiorização do sentimento de inferioridade advém, também, da imposição do silêncio sobre nosso próprio psiquismo. Entender a nossa complexidade perpassa pelo resgate da nossa dimensão afetiva, a qual foi negligenciada para fundamentar as práticas às quais nos submeteram. É preciso enlaçar a nossa experiência social às nossas vivências afetivas, compreendendo que esse lugar de suposta impessoalidade na construção de saberes não nos cabe.

Não nos cabe, pois não é algo nosso. Nosso corpo remonta às histórias que nossa oralidade transmite às outras gerações – e foi isso que nos permitiu sobreviver neste território. Nossa entrada na sociedade se dá pelo afeto, pois nossa experiência social brota deste lugar. É impossível falar sobre negritude sem nos colocarmos subjetivamente neste processo, pois esta não é um objeto, muito menos distante. Não é um olhar de fora para dentro, como muitos pesquisadores entendem que o saber científico deveria ser. Pelo contrário, é uma perspectiva de dentro para fora, partindo do que ficou em nós para compreender o mundo alheio. Tentaram nos convencer de que nós não éramos dotados de subjetividade, mas é por meio da nossa dimensão afetiva que, pouco a pouco, preencheremos a lacuna que a racionalidade eurocêntrica deixou na formação deste país: a história negra brasileira.

Referências bibliográficas:

- BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: CARONE, Iray; BENTO, Maria Aparecida Silva (orgs.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 25-58.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze. Decolonialidade, Atlântico Negro e intelectuais negros brasileiros: em busca de um diálogo horizontal. **Revista Sociedade e Estado**, Brasília, v. 33, n. 1, p. 119-137, jan./abr. 2018.
- BICUDO, Virgínia Leone. **Atitudes raciais de pretos e mulatos em São Paulo**. São Paulo: Sociologia e Política, 2010.
- CAFEZEIRO, Isabel. Universalidade e neutralidade: considerações para descolonizar a Matemática. *Ciência & Educação* (Bauru), v. 31, p. 1-19, 2025.
- CANDIOTTO, Cesar. Foucault: uma história crítica da verdade. **Trans/Form/Ação**, v. 29, n. 2, p. 65-78, 2006.
- CARNEIRO, Sueli. **Racismo, sexismo e desigualdade no Brasil**. São Paulo: Selo Negro, 2011.
- CÉSAIRE, Aimé. **Discurso sobre o Colonialismo**. São Paulo: Veneta, 2020.

COELHO, Marcelo Báfica; ARREGUY, Marília Etienne. Naturalização da diferença enquanto raça: sintomas do racismo coletivo à luz da psicanálise. *In*: ARREGUY, Marília Etienne; COELHO, Marcelo Báfica; CABRAL, Sandra (orgs.). **Racismo, capitalismo e subjetividade**: leituras psicanalíticas e filosóficas. Niterói: Eduff, 2017. p. 21-46.

DUSSEL, Enrique. Europa, modernidade e eurocentrismo. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 55-70.

EMICIDA; LUZ, Larissa; MONTENEGRO, Fernanda. **Ismália**. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2019. Download digital (6 min).

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Tempo Brasileiro**, Rio de Janeiro, n. 92/93, p. 69-82, jan./jun. 1988.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

GONZÁLEZ-REY, Fernando. **Sujeito e subjetividade**: uma aproximação histórico-cultural. São Paulo: Pioneira Thompson Learning, 2003.

HASENBALG, Carlos. **Discriminação e desigualdades raciais no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

HOOKS, Bell. Intelectuais negras. **Estudos Feministas**, v. 3, n. 2, p. 464-478, jul./dez. 1995.

KRENAK, Ailton. 1º Ciclo do seminário “não sou pardo, sou indígena”. TV Tamuya e Tribunal Popular (11/04/2021). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dvijNR9Nbgo&list=PLu8zx9u0a4EcnzXruYW7x9jTgwo9Hzv>. Acesso em: 16 fev 2026.

LANDER, Edgardo. Ciências Sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. *In*: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 8-23.

LOTIERZO, Tatiana H. P.; SCHWARCZ, Lília K. M. Raça, gênero e projeto branqueador: “A Redenção de Cam”, de Modesto Brocos. **Artelogie**, v. 5, p. 1-34, 2013.

LUGONES, María. Heterosexualism and the colonial/modern gender system. **Hypatia**, v. 22, n. 1, p. 186-219, 2007.

LUGONES, María. Toward a decolonial feminism. **Hypatia**, v. 25, n. 4, p. 742-759, 2010.

MAIA, Fernando Joaquim Ferreira; FARIAS, Mayara Helenna Veríssimo. Colonialidade do poder: a formação do eurocentrismo como padrão de poder mundial por meio da colonização da América. **Interações**, Campo Grande, v. 21, n. 3, p. 577-596, jul./set. 2020.

MAIA, Kenia Soares; ZAMORA, Maria Helena Navas. O Brasil e a lógica racial: do branqueamento à produção de subjetividade do racismo. **Psicologia Clínica**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 2, p. 265-286, 2018.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la decolonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In*: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (orgs.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. São Paulo: n-1 edições, 2022.

MENDES, Lorraine Pinheiro. Meu avô não foi qualquer um: Sankofa em Redenção de Cam. **Revista Faces de Clio**, v. 7, n. 13, p. 168-188, jan./jun. 2021.

MENDOZA, Breny. Colonial connections. **Feminist Studies**, v. 43, n. 3, p. 637-645, 2017.

MENESES, Gerson Galo Ledezma. Novos olhares sobre a história de Abyayala (América Latina): a construção dos “outros”, a colonialidade do ser e a relação com a natureza. In: MORTARI, Claudia; WITTMANN, Luisa (orgs.). **Narrativas insurgentes: decolonizando conhecimentos e entrelaçando mundos**. Florianópolis: Rocha Gráfica e Editora, 2020. p. 47-70.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

MINISTÉRIO DA SAÚDE; UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA. **Óbitos por suicídio entre adolescente e jovens negros 2012 a 2016**. Brasília: Ministério da Saúde, 2018.

MIZAEI, Tâhcita Medrado; BARROZO, Sarah Carolinne Vasconcelos; HUNZIKER, Maria Helena Leite. Solidão da mulher negra: uma revisão da literatura. **Revista da Associação Brasileira de Pesquisadores Negros**, v. 13, n. 38, p. 212-239, set./nov. 2021.

MOURA, Clóvis. Escravidão, colonialismo, imperialismo e racismo. **Afro-Ásia**, Salvador, v. 14, p. 124-137, 1983.

MUNANGA, Kabengele. **Negritude: usos e sentidos**. Belo Horizonte: Autêntica, 2020.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

NASCIMENTO, Beatriz. **Uma história feita por mãos negras**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

NOGUEIRA, Isildinha Baptista. **A cor do inconsciente: significações do corpo negro**. São Paulo: Perspectiva, 2021.

NUNES, Kelly; SILVA, Marcos Araújo Castro E; RODRIGUES, Maíra; LEMES, Renan Barbosa; PEZO-VALDERRAMA, Patricio; KIMURA, Lilian; SENA, Lucas Schenatto De; KRIEGER, José Eduardo; VARELA, Margareth Catoia; AZEVEDO, Luiz Otávio De; CAMARGO, Luis Marcelo Aranha; FERREIRA, Ricardo; KRIEGER, Henrique; BORTOLINI, Maria Cátira; MILL, José Geraldo; SACUENA, Putira; GUERREIRO, João; SOUZA, Celia; VERONESE, Francisco; VIANNA, Fernanda; COMAS, David; PEREIRA, Alexandre; PEREIRA, Lygia; HÜNEMEIER, Tábita. Admixture's impact on Brazilian population evolution and health. **Science**, v. 388, n. 6748, p. 718-730, mai. 2025.

PENNA, Carlos. Racismo, mestiçagem e o inconsciente social dos brasileiros. In: ARREGUY, Marília Etienne; COELHO, Marcelo Báfica; CABRAL, Sandra (orgs.). **Racismo, capitalismo e subjetividade: leituras psicanalíticas e filosóficas**. Niterói: EdUFF, 2017. p. 77-96.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: E. LANDER (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: Clacso, 2005. p. 227-278.

SILVA, Polliana Teixeira da. **Deus é uma mulher preta?: as representações sociais construídas por mulheres negras idosas do Distrito Federal sobre seus envelhecimentos**. Orientadora: Isabelle Patrícia Freitas Soares Chariglione. 2023. 133 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia do Desenvolvimento e Escolar) – Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.