



Artigos/Articles

O Movimento Negro Educador: um contra-arquétipo da branquitude¹

The Black Educators Movement: a counter-archetype of whiteness

Ana Karina Moreira Godoy²
Branca Falabella Fabrício³

RESUMO

Ana Karina Moreira Godoy conversa com Branca Falabella Fabrício sobre a decolonialidade como processo histórico, epistêmico e subjetivo contínuo, articulando-a ao Movimento Negro Educador como força política, pedagógica e transformadora. Dialogando com os estudos decoloniais e com Frantz Fanon, a pesquisadora discute como a colonialidade persiste nas instituições, nas relações sociais e na subjetividade, especialmente por meio da invisibilização da branquitude como posição de poder. Nesse contexto, o Movimento Negro Educador, conforme formulado por Nilma Lino Gomes, é compreendido como um sujeito político e epistêmico que produz conhecimentos emancipatórios enraizados na experiência histórica e coletiva da população negra, extrapolando os limites da educação formal e atuando na reeducação da sociedade e do Estado. A partir da psicologia analítica junguiana, a autora propõe compreender o movimento como um contra-arquétipo da branquitude, capaz de confrontar os complexos raciais e culturais que sustentam hierarquias e violências naturalizadas. O racismo é analisado não apenas como estrutura institucional, mas como força psíquica

¹ Esta conversa foi realizada no âmbito de dois projetos institucionais, em parceria com o Programa Interdisciplinar de Pós-Graduação em Linguística Aplicada da UFRJ – PIPGLA/UFRJ em outubro de 2025, a saber: 1) O movimento negro educador: discursos, práticas e saberes afrodiáspóricos em circulação na América Latina - Projeto de cooperação Internacional apoiado pelo CNPq, processo: 441968/2023-6; e 2) "Educação Transformadora: Antirracismo, Interseccionalidade e Justiça Social na América Latina" - Edital MCTI/CNPq/SECTICS/MS/CAPES/FAPs No 46/2024 – Programa Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia, INCT. A conversa foi transmitida ao vivo pelo YouTube. <https://www.youtube.com/live/SoLck0r7mWE?si=fDzmlrsHJKWQZP-r>. A sua reprodução aqui amplia e aprofunda a reflexão original.

² Universidade de la República, Uruguai – UDELAR ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-2965-9546> Email: psicanamoreira@gmail.com

³ Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0006-9924> Email: brancaff@letras.ufrj.br

internalizada, geradora de trauma, alienação e endorracismo. A articulação de decolonialidade, psicologia analítica e pedagogias afrocentradas indica que o Movimento Negro Educador, além de promover um processo de individuação coletiva, rompe com a lógica colonial de dominação e inaugura outras formas de existir, conhecer e educar, orientadas pela reparação histórica, pela afrocentralidade e pela re-humanização das relações sociais.

Palavras-Chave: Movimento Negro Educador, decolonialidade, afrocentralidade, branquitude.

ABSTRACT

Ana Karina Moreira Godoy and Branca Falabella Fabrício reflect on decoloniality as a continuous historical, epistemic, and subjective process, articulating it with the Black Educators Movement as a political, pedagogical, and transformative force. Drawing on decolonial scholarship and Frantz Fanon, she examines how coloniality persists in institutions, social relations, and subjectivities, particularly through racialization and the invisibilization of whiteness as a position of power. Within this framework, the Black Educators Movement, as theorized by Nilma Lino Gomes, emerges as a political and epistemic subject that produces emancipatory knowledge grounded in the collective historical experience of Black populations, extending beyond formal education to reeducate both society and the state. Engaging Jungian analytical psychology, Godoy conceptualizes the movement as a counter-archetype of whiteness, capable of confronting racial and cultural complexes that sustain naturalized hierarchies and violence. Racism is thus approached not only as an institutional structure but as an internalized psychic force that generates trauma, alienation, and internalized racism. The convergence of decoloniality, analytical psychology, and Afro-centered pedagogies positions the Black Educators Movement as a site of collective individuation that disrupts colonial logics of domination and affirms alternative ways of being, knowing, and educating oriented toward historical reparation, Afrocentrality, and the rehumanization of social relations.

Keywords: Black Educators Movement, decoloniality, Afrocentrality, whiteness.

1. Introdução

O texto a seguir apresenta a conversa entre as pesquisadoras Ana Karina Moreira Godoy, da Universidad da la República (Uruguay), e Branca

Falabella Fabrício, do Programa Interdisciplinar em Linguística Aplicada / UFRJ, sobre *O Movimento Negro Educador*, conceito elaborado por Nilma Lino Gomes (2011, 2012, 2017). A interação desenvolve reflexões teóricas, políticas e subjetivas, articulando estudos decoloniais, pensamento crítico afro-diaspórico e psicologia analítica. Partindo da compreensão da decolonialidade como um processo histórico, epistêmico e existencial em curso, Ana Karina propõe analisar o Movimento Negro Educador como um sujeito político e epistêmico central na disputa por outros modos de produzir conhecimento, educar e existir, além dos regimes dominantes. Seu posicionamento problematiza a colonialidade da branquitude bem como suas marcas estruturais e psíquicas, apontando para a necessidade de práticas educativas capazes de promover transformação social, reparação histórica e reconfiguração das subjetividades.

2. Conversa sobre o Movimento Negro Educador

Branca:

E hoje, eu tenho a honra de receber a nossa convidada internacional, professora Ana Karina Moreira Godói, da UDELAR, Universidad da República (Uruguay). A Ana é uma colega muito querida, que vem trabalhando com a gente em dois projetos amplos, que envolvem vários países da América Latina, a UFRJ e o nosso programa, o PIPGLA. São dois projetos que trabalham na perspectiva da diáspora africana. Eles se concentram nos saberes que essa diáspora produziu, em movimentos educadores e na produção muito pujante de conhecimento dessa área. Ana trabalha em uma perspectiva interdisciplinar, fazendo a conexão e a intersecção de psicologia, educação e arte. E hoje ela vai partilhar com a gente parte dos seus saberes. Seja muito bem-vinda. Vou deixar a palavra com você.

Ana Karina:

Obrigada, Branca. Tenho uma ideia que venho pensando há tempos. Sou psicóloga formada na perspectiva junguiana. Tenho esse jeito de pensar muito em espiral. Então, para não divagar sem rumo e voltar ao ponto principal no final da reunião, para concluir uma ideia, preparei um texto que posso compartilhar depois. Há algum tempo tenho essa preocupação sobre como a educação, ou como os sistemas da branquitude, da modernidade, conseguem se transformar, quando, na verdade, não querem questionar e, muito menos, ceder os privilégios que a branquitude confere. Esses privilégios não são apenas o acesso a recursos, mas também implicam verdades históricas e certezas ontológicas sobre quem se é e que lugar se deve ocupar neste mundo. Então como nós transformamos? Sim, sempre estive convencida, de certa forma, de que a transformação pode vir de dentro. Recentemente, estávamos discutindo sobre isso com uma professora venezuelana Ximena González Broquen, que está nos visitando e com quem estamos trabalhando a respeito de questões decoloniais.

Essas são discussões frequentes: Como mudamos? De que perspectiva nós transformamos? Acredito sinceramente que, nesse contexto de forças desiguais sempre presentes, o Movimento Negro Educador me parece uma figura que realmente ressoou em mim. Acho que ele tem um grande potencial para pensar a transformação, tal como a decolonialidade do saber e do poder a promovem. De que perspectivas?

E também tenho outra preocupação, que é a afrocentricidade. Então, talvez hoje eu fale sobre isso em três partes. Primeiro, vou falar sobre decolonialidade. Depois, vou mencionar o Movimento Negro Educador como uma força transformadora. E então, vou acrescentar essa perspectiva da psicologia analítica, que é a área com a qual tenho mais familiaridade. Sou ativista do movimento afro há muitos anos e estive envolvida com ele em todas as posições que ocupei, seja em instituições, políticas públicas ou na sociedade civil. E agora, na universidade. Sempre me posicionei como uma pessoa política, como movimento em todos os espaços em que estou sempre buscando. Mas também chego a este pensamento: nos esforçamos muito para alcançar muito pouco. É um sentimento que tenho. E costumo dizer: já se passaram 25 anos, antes de mim e antes da minha geração, há muitas pessoas que se desgastaram por dedicarem tanto de si a esse desejo de transformar estruturas muito arraigadas. Acho que essa questão de poder examinar a colonialidade nos ajuda tremendamente a tomar consciência do que nos oprime. Não sei o quanto as pessoas que nos ouvem estão familiarizadas com os conceitos, o quanto elas compreenderam o conceito de decolonialidade. Gostaria de saber um pouco mais sobre isso, Branca. Talvez, especialmente para evitar repetições, eu pudesse elaborar outros pontos que possam ser de maior interesse.

Branca:

Ana, com certeza a gente vai ter muito interesse na maneira como você se relaciona com os estudos decoloniais e com o Movimento Negro Educador. Tudo vai ser novidade para a gente, porque é a posição de uma acadêmica ativista que nos interessa muito.

Ana Karina:

Certo. A afrocentralidade e a luta contra a colonialidade são processos contínuos. Essa é talvez uma das principais ideias que quero apresentar: não se trata apenas de um projeto teórico, mas de um processo vivo, em curso. Estou dizendo que enfrentar a colonialidade não pode ser entendido como um evento encerrado ou como uma simples troca de elites após a “independência”. Isso é importante porque, durante muito tempo, fomos levadas a pensar exatamente isso: 'Bem, somos independentes, e pronto'. Mas, se escutarmos as experiências e saberes dos povos negros e racializados, fica bastante claro que a colonialidade permanece, e que vivemos cotidianamente com os legados estruturais e afetivos dessas violências. Portanto, é preciso pensar em como as elites políticas ainda mantêm essa forma de nos manter colonizados. Trata-se de um processo histórico, epistêmico e subjetivo que permanece aberto e

contestado. Suas origens remontam ao século XVI, quando genocídios e epistemicídios lançaram as bases do sistema colonial moderno. Vou me basear bastante em Grosfoguel (2013), em alguns autores em particular, porque sabemos que existem muitos, e são muito interessantes. Obviamente, se lermos Grosfoguel (2023, 2016) e Maldonado Torres (2022), encontraremos outros autores por trás deles como Dussel (1993), Quijano (2002, 2013) e, também, Fanon (2009), mas escolhi alguns para esta ocasião porque era necessário, caso contrário, passaríamos horas e horas, e é realmente um tema interminável para se compreender. Esses processos não ficaram no passado; é importante, quero enfatizar isso, que seus efeitos persistem hoje nas instituições acadêmicas, nas relações sociais e no cotidiano de pessoas racializadas como não brancas e subalternizadas. Gostaria de esclarecer o termo "racializado" aqui, que estou usando para me referir a uma condição imposta pela colonialidade, que marca certos corpos como "outros" dentro de uma hierarquia racial, e não, obviamente, como uma característica intrínseca, como nos fizeram acreditar. É importante enfatizar que a racialização não se limita a pessoas não brancas. Pessoas brancas também são racializadas, mesmo que sua posição hegemônica as faça parecer neutras ou invisíveis. Embora isso seja óbvio, sempre acho importante dizer, e é algo que também quero discutir, porque frequentemente falamos, e estamos falando agora, e ouvimos isso em debates políticos - sobre populações racializadas. Talvez, devido a uma perspectiva enraizada na psicologia, sempre quero considerar: Quem é o "outro" que está me nomeando? Eles também são racializados. E me parece importante que comecemos a dizer isso em nossa linguagem, porque, na minha experiência como ativista, isso se mostrou profundamente transformador. As pessoas não haviam considerado o fato de que elas também são racializadas, e isso tem um efeito que já está criando tensão e questionamento. E é precisamente isso que buscamos, não é? Problematizar a nós mesmos, questionar a nós mesmos neste diálogo. Portanto, acho que é um ponto crucial a ser dito. A branquitude também é uma construção racializada, tornada invisível por sua posição dominante. Longe de ser um ciclo fechado, a decolonialidade constitui um horizonte inacabado de reexistências e a criação de novos mundos possíveis. Implica não apenas uma consciência crítica, mas também uma revisão histórica profunda e situada, capaz de questionar os próprios fundamentos da modernidade e abrir espaço para outras formas de existência e conhecimento.

É fundamental, nesse sentido, que a abordagem decolonial, e melhor ainda se fosse afrocentrada e situada, se dedique a identificar os períodos históricos nos quais se forjaram as violências e estruturas de poder que ainda persistem hoje. Todos os estudos críticos desse campo exigem transdisciplinaridade, porque a própria colonialidade foi construída assim: de forma transversal, articulando saberes, práticas e instituições para sustentar um projeto global de dominação. Compreender isso implica não apenas cultivar uma consciência crítica, mas também realizar uma revisão histórica profunda e enraizada, capaz de questionar os fundamentos da modernidade e abrir caminhos para outras formas de existência, conhecimento e reexistência, como já mencionei. Nesse sentido,

a abordagem decolonial concentra-se em identificar os períodos em que a violência e as estruturas ainda vigentes hoje foram forjadas, a fim de desmantelá-las. A esse respeito, Ramón Grosfoguel (2013) situa sua origem ao longo do século XVI, um termo que não é dele, mas que usaremos por enquanto, porque podemos nos aprofundar nos documentos mais tarde. Mas é importante destacar as datas, os anos de 1450 e 1650, quando os genocídios e epistemicídios que fundaram o sistema colonial ocidental foram concebidos. Esse é um texto que qualquer pessoa que queira se aprofundar ou começar a estudar a decolonialidade precisa ler, certo? Mas vou mencioná-lo brevemente: A expulsão e a perseguição de judeus e muçulmanos durante a conquista de Al-Andalus; ali, uma questão de disputas religiosas ainda persistia. Acho que a noção de raça já estava começando a tomar forma ali, não é? Mas, bem, isso também não é abordado de uma perspectiva histórica; fala-se até de uma reconquista de Al-Andalus, quando, na realidade, eles nunca estiveram lá. Essas são questões, transposições da história, da narrativa da história, que são muito importantes para podermos revisar e visitar através dessa lente, para ressignificar a história. A invasão de Abya Yala, isso já sabemos; a, questão do Tratado de Valladolid, quem tinha alma e quem não tinha; a queima dos códices; a proibição das línguas indígenas; e a evangelização. Há toda uma questão aí também. Isso pode até ter continuado em temas religiosos, mas já sabemos tudo o que veio depois e o que esse disfarce de religião, da Igreja Católica, e assim por diante, acabou por esconder, certo? Depois, o tráfico transatlântico de escravos, onde a objetificação era total, e a perseguição de mulheres europeias acusadas de bruxaria. Houve a queima de livros, a queima de bruxas e a destruição do conhecimento dessas mulheres. Então, dizemos que esses eventos não envolveram apenas morte e subjugação, mas também a destruição sistemática de tradições de conhecimento, a imposição de hierarquias epistêmicas e a consolidação de uma estrutura de poder global. Isso precisa ser enfatizado porque esse momento histórico foi fundamental para entendermos como o paradigma eurocêntrico foi fundado, como essa ideia de eurocentrismo foi gerada. Dussel (1993) trabalha brilhantemente com o aspecto do "antes e depois da Europa". Para explicar a articulação entre conquista e pensamento moderno, Grosfoguel (2013) introduz a noção de *ego extermino*, certo? E ele estabelece essa relação de "*Eu conquisto, logo existo*". Para que o cogito cartesiano pudesse ser estabelecido, primeiro, o extermínio foi necessário. Isso também é interessante. Essa mediação histórica, "*Eu extermino, logo existo*", nomeou a violência genocida e epistemicida que possibilitou a reivindicação de universalidade e neutralidade do pensamento europeu moderno. Em outras palavras, o privilégio epistêmico ocidental, masculino, branco e cristão é sustentado pelo extermínio físico e simbólico de tudo o que não se encaixa nesse modelo. E isso é fundamental, e é algo que precisamos ter em mente devido à persistência desse modelo. Não podemos escapar desse modelo. Se encontra em todos os lugares estruturados pela colonialidade. Se os fundamentos da colonialidade do saber se consolidaram no século XVI, esse padrão persiste hoje em novas formas. Grosfoguel (2016) fala de extrativismo epistêmico e

ontológico. O primeiro se refere à apropriação do conhecimento de povos subjugados, extraído e reutilizado, sem reconhecer seus autores coletivos. E isso é importante no âmbito acadêmico. Acontece o tempo todo, não é? Quando o conhecimento é gerado a partir de, e não com, isso é bastante claro. É uma crítica que as universidades, sobretudo, devem constantemente fazer a si mesmas. O segundo refere-se à reificação de formas de existência humana e não humana. Pessoas, espiritualidades, território, natureza, transformados em objetos de exploração. Ambas as operações estão ligadas ao extrativismo econômico. Assim como territórios e corpos foram explorados, também o foram o conhecimento e os modos de vida. Em todos os casos, o denominador comum é a objetificação. Um não existiria sem o outro. Além disso, talvez no que diz respeito à elaboração de bibliografias, tenho observado um diálogo muito interessante. Não há muitas mulheres se manifestando, não há muitas mulheres envolvidas na área de estudos; acho que isso é uma deficiência. Na verdade, existem, e deveríamos falar mais sobre elas e deveria haver mais, para que também possamos falar sobre essa questão da extração de corpos, a objetificação dos corpos. Yuderkys Espinosa é uma delas. E, em um diálogo com Nelson Maldonado-Torres (cf. Barroso, 2016), ela reforça essa perspectiva. Ambos enfatizam que a descolonização não terminou com a independência, porque os Estados-nação reproduziram a matriz colonial. Yuderkys destaca a necessidade de ouvir as vozes de mulheres racializadas, como mulheres não brancas, indígenas e afrodescendentes, e enfatiza que descolonizar não se trata apenas de adicionar conteúdo diferente, mas de mudar quem, como e de onde o conhecimento legítimo é produzido. Bem, isso também é algo que implica uma atitude de humildade epistêmica, fundamental no horizonte decolonial. Mais tarde, Nelson Maldonado-Torres (2022) falará sobre a colonialidade do ser, mas vou avançar um pouco, porque é uma leitura que também podemos fazer, se houver interesse, para falar sobre Fanon (2009), trazendo-o como um precursor e nos preparando, para as ideias que embora sejam super fundamentais nesse contexto, muitos teóricos decoloniais não as levam em consideração. Então, há também uma espécie de repetição, um diálogo que acaba acontecendo entre acadêmicos brancos sem que isso seja reconhecido. Acho que há um sinal muito atual aí do extrativismo do conhecimento e das práticas epistêmicas. Fanon (2009), que fornece a chave subjetiva e existencial, em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, analisa a alienação racial e os vestígios que a colonização deixa na subjetividade dos povos colonizados. E, no caso dos oprimidos, insiste que a descolonização implica a criação de um novo povo. Gostaria de enfatizar isso porque voltarei a esse ponto mais tarde para pensar no Movimento Negro Educador. Um processo coletivo que não se limita a mudar estruturas externas, mas transforma profundamente aqueles que participaram dele. Fanon revela, assim, que a colonização fere tanto externa quanto internamente, moldando identidades alienadas. Isso é crucial para entender a psicologia das feridas do racismo. Para mim, Fanon é, obviamente, fundamental para psicólogos que trabalham a partir dessa perspectiva, mas entender esse fenômeno da alienação é como lidar com o trauma racial. E quanto à violência abordada por tantos outros

autores posteriormente, ela fala da ferida narcisista gerada pela violência existencial, psicológica, e que envolve crescer, desenvolver uma subjetividade em um contexto que constantemente nos coloca em uma posição de inferioridade e submissão. Obviamente nesta conversa, talvez eu me deixe levar pela psicologia, mas enfim, voltando ao que eu estava dizendo, retornarei às contribuições de Grosfoguel, Maldonado-Torres e Fanon, que são teóricos influentes e nos permitem compreender a decolonialidade como um novo horizonte em múltiplas dimensões: histórica, ontológica e subjetiva. A decolonialidade é um processo contínuo de resistência e contestação que desafia tanto a história quanto a vida atual. A tarefa não se realiza apenas na academia, obviamente, é essencial que surjam sujeitos coletivos capazes de educar, mediar e mobilizar práticas emancipatórias. E é aí que o Movimento Negro Educador emerge como um ator político central, o que discutirei a seguir. Mas enfim, vamos ver como estamos indo até agora. Branca, se você quiser compartilhar algo comigo.

Branca:

Ótimo. Vamos deixar isso para o final. Estou anotando aqui, olhando as perguntas, para não perdermos os pontos principais.

Ana Karina:

Certo. Vou falar sobre o Movimento Negro Educador como um sujeito político e epistêmico. Basicamente, vou dar uma breve visão geral para aqueles que não estão familiarizados com ele, porque é importante apresentá-lo também, já que nesta conversa me parece que ele será o mediador do que quero dizer. E uma coisa que considero relevante para esse conceito de conhecimento situado, e para o fato de eu ser uruguaia, é que, como estamos falando de um conceito em si, do Movimento Negro Educador, vou usar o termo "negros", algo que não fazemos no Uruguai, mas vocês provavelmente já sabem. Mas é bom que no Brasil isso seja feito, então, para respeitar o significado político e cultural que ele tem lá, vou usar esses termos. Obviamente, no contexto uruguaio, por outro lado, eu poderia usar afrodescendentes ou outro termo que acho muito interessante, que não é o mesmo, mas que quero mencionar: afronegro. Um termo que, de uma perspectiva psicológica e identitária, ressoou em mim, porque, bem, eu entendo que o termo afronegro combina a referência à africanidade em nossos fundamentos históricos, culturais e políticos com *lo negro*, um marcador fenotípico, pessoal e coletivo sobre o qual o racismo baseia suas práticas de violência. É sobre esse marcador, esse símbolo, que se baseiam os estereótipos e preconceitos que reproduzem o racismo e a discriminação. Diferencio esse termo do conceito de afrodescendentes, entendido como uma categoria histórica, política e cultural que define um sujeito de direitos coletivos como vítima do tráfico transatlântico da escravidão. Achei importante fazer esse esclarecimento porque talvez eu use o termo afronegro em alguns momentos, e acho importante contextualizar e entender que o movimento afro-uruguaio não é o mesmo. Acho importante dizer porque, embora o racismo seja vivenciado de

forma semelhante, mais ou menos sutil, compartilhamos essas práticas racistas que são bastante perversas. Em algumas situações elas são explícitas e as consequências do racismo se tornam evidentes quando olhamos para as estatísticas sociodemográficas de cada país. Estamos na mesma situação que toda a população da diáspora africana nas Américas. Isso seria assunto para outro encontro, no que diz respeito às manifestações do racismo situado. Mas, de qualquer forma, essa questão do afronegro aqui parece muito válida para ser considerada, porque ainda há muito trabalho a ser feito em termos de consciência racial.

Feito esse esclarecimento, vou apresentar um panorama do Movimento Negro Educador como sujeito político e epistêmico. Segundo Nilma Lino Gomes (2011, 2012, 2017), o Movimento Negro brasileiro se configura como um sujeito político e epistêmico profundamente entrelaçado com os processos educativos, formais e informais. Para a autora, ele não se limita à luta por direitos, mas se configura como uma força coletiva e pedagógica que educa, produz conhecimento e gera abordagens alternativas de ensino e aprendizagem, situadas numa perspectiva emancipadora. Gomes denomina esse movimento de Movimento Negro Educador porque, por meio de suas práticas históricas de resistência, ele forja uma pedagogia crítica que questiona o racismo estrutural e desafia os significados da educação brasileira e colonial, em contraposição a uma pedagogia emancipadora. Outro ponto a enfatizar é que se trata de perguntar: Quais são as estruturas? Qual é esse conjunto de elementos? Como avançamos coletivamente? Acredito que o aspecto coletivo é fundamental, e repetirei isso frequentemente ao longo desta apresentação. A autora destaca que se trata de processos históricos e políticos nos quais o conhecimento é desenvolvido por meio da luta pela emancipação, conhecimento que transcende os limites das escolas para se incorporar à vida cotidiana, aos espaços comunitários e às práticas culturais. Nesse sentido, o Movimento Negro Educador se reconhece como um sujeito político e epistêmico com envolvimento histórico na construção democrática. Ele educa a sociedade e a si mesmo, coletando, sistematizando e disseminando o conhecimento produzido pela população negra, transformando-o em demandas políticas e práticas sociais organizadas. Essa dimensão educativa, como mencionei, não se limita à escola. De uma perspectiva freireana e de crítica epistêmica, Gomes mostra como ela permeia instituições e práticas sociais, envolvendo processos de educação e reeducação do Estado, das instituições, da sociedade e do próprio movimento negro. Bem, estou me tornando um pouco repetitiva aqui, mas estou lendo isso agora e percebendo como o movimento se abre ao senso comum. Nilma revisita a sociologia das ausências e emergências de Boaventura de Sousa Santos (2002), que postula como as racionalidades hegemônicas produzem um desperdício de experiência. E aqui, novamente, surge a questão não do que constitui conhecimento válido, mas sim do que é conhecimento e o que constitui sabedoria, também como categoria na geração de conhecimento, precisamente, o que é válido. Por isso, achei bastante interessante visitar esse tema. Nilma também o faz, e eu queria destacar como ocorre um desperdício, um desprezo às experiências, quando

são invisibilizados os conhecimentos, as práticas e os sujeitos. A sociologia das ausências busca identificar essas invisibilizações, enquanto a sociologia das emergências propõe reconhecer e fortalecer alternativas que emergem das margens. Voltarei a essa questão das margens mais adiante, quando abordar o assunto sob uma perspectiva mais psicológica. Gomes adota essa estrutura para compreender como essas ausências ocorrem e como o conhecimento marginalizado se torna presente. Essa fundamentação teórica se expressa em uma crítica à modernidade ocidental e seu monopólio sobre a regulação do conhecimento, contrapondo o conhecimento como meio de controle ao conhecimento emancipatório. Esses dois conceitos, na obra de Nilma, me parecem fundamentais. O que é o conhecimento que regula e o que é o conhecimento que emancipa? Bem, obviamente, ela também parte dessa ideia da obra de Sousa Santos e a expande. O primeiro é o conhecimento usado para controlar e manter a ordem social, segundo a ciência moderna. A segunda abordagem une teoria e experiência, reconhece a história do conhecimento e abraça uma racionalidade situada, vinculada à prática social. É por isso que Gomes insiste em revalorizar o conhecimento emancipatório e questionar a hierarquia entre conhecimento e sabedoria imposta pelo cânone científico. Essa hierarquia serviu para invisibilizar e deslegitimar o conhecimento popular, comunitário e afrodescendente. Sob essa perspectiva, o conhecimento do Movimento Negro Educador não é simplesmente uma expressão cultural; é uma forma de conhecimento que surge da luta e da experiência coletiva negra com a intenção de transformar instituições, currículos e políticas públicas. Esse conhecimento não é inferior e deve fazer parte tanto da educação formal e acadêmica quanto da institucional e não formal. Em seu artigo mais recente (2024) ela expressa que esse conhecimento pode ser organizado em cinco tipos: político, identitário, estético-corporal, interseccional e baseado na indignação. Essa classificação nos permite ver como o movimento negro constrói um legado de saber que reinterpreta o passado e orienta a ação no presente, com um horizonte democrático que não se cala diante do racismo e exige igualdade de direitos. Na prática, o Movimento Negro Educador funciona como um educador coletivo. É importante destacar o aspecto coletivo, desafiando o racismo estrutural e propondo uma forma de entender a educação que questiona tanto as escolas quanto as universidades, assim como os discursos de harmonia racial e branqueamento. Ele não apenas denuncia, mas também cria projetos transformadores que buscam mudar o papel do Estado, do sistema judiciário, da mídia e da cultura na construção de uma sociedade antirracista.

Nilma apresenta a questão dessa forma, e eu acho que é uma ideia muito poderosa. Essa força pedagógica e política historicamente se expressou em organizações, leis e políticas do movimento negro. É importante avaliar como cada um desses grupos funciona, especialmente da perspectiva de cientistas políticos e sociólogos, como as leis que os influenciam ou criam operam e como são implementadas na prática. Isso diz muito. Acho que é um indicador extremamente significativo para medir o racismo em cada país. Dessa forma, educar é uma forma de lutar, e lutar é uma forma de educar. Não são coisas

separadas. Em resumo, nomear o Movimento Negro Educador significa reconhecer uma dimensão constitutiva da práxis do movimento: sua capacidade de produzir conhecimento, formar sujeitos e disputar o regime epistêmico dominante. Não se trata de o movimento político se tornar pedagógico; trata-se de compreender que toda prática política negra tem sido historicamente também uma prática educacional orientada para a emancipação e a democratização radical das relações raciais e étnicas. Talvez o mais importante a enfatizar seja isso, não é? Acho que é fundamental. Bem, a partir de agora vou falar um pouco sobre essa ideia, que era considerar o Movimento Negro Educador como uma força contrária a da branquitude. Então, vou dedicar um momento para desenvolver essa ideia.

Podemos pensar na relação entre subjetividade, trauma e um contra-arquétipo, certo? E aqui estão minhas contribuições para tudo isso. Quando penso no Movimento Negro Educador, falo a partir da minha própria experiência de ser e participar do movimento negro dentro de um sistema educacional. Como algo intrínseco à minha subjetividade política, com uma consciência do sistema/mundo que a modernidade propõe. Porque, bem, também se trata de poder demonstrar, expressar, colocar em discussão o que nos motiva a gerar isso, certo? Seja o que for que estudemos, seja o que for com o que nos comprometamos. Falo a partir de um corpo, de uma existência humana onde convergem diferentes variáveis de opressão, e de uma história coletiva que insiste em abrir espaços simplesmente por estar presente no país mais branco das Américas. Isso também envolve o posicionamento do Uruguai, certo? Até bem recentemente, o Uruguai se vangloriava de ser o país mais branco das Américas, um país que não tinha o problema das populações indígenas e negras. É por isso que era chamado de Suíça das Américas. Isso na verdade faz parte da identidade uruguaia, e também é “verdade” para o mundo. Então, qual é a imagem que as pessoas têm de nós, e especialmente, onde a negritude se encaixa neste país? Onde ela se encaixa politicamente, educacionalmente? É bastante perverso que sejamos um país politicamente correto com essas perversidades, não é? É isso que esses outros estudos nos convidam a considerar. E bem, como psicoterapeuta junguiana e ativista afro-uruguaia, me considero uma *observadora interessada*, parafraseando um pouco, mas trazendo a posição crítica de Kenneth Clark (1968) para o diálogo. Essa questão de se posicionar dentro do conhecimento não é típica da branquitude, certo? E toda vez que pessoas negras produzem conhecimento, nos dizem que estamos nos implicando demais, certo? Como se pessoas brancas não tivessem se envolvido historicamente. Mas essa questão da neutralidade da ciência também pode ser vista aqui. É por isso que sempre acho importante situar quem produz, quem fala, para romper com os solipsismos epistêmicos. Nomear o Movimento Negro Educador é um gesto político e uma forma de reparação. Isso traz de volta à vida uma linguagem que foi alvo de extermínio, negação ou assimilação. Coloca no centro da nossa consciência o que foi relegado às sombras, às vezes como estratégia de sobrevivência, ocupando um lugar periférico.

Branca:

Pode aprofundar um pouco mais?

Ana Karina:

Parece-me que, de certa forma, para pessoas negras, pessoas racializadas como não brancas e que transitam por espaços eurocêntricos de geração de conhecimento, a negritude muitas vezes fica oculta em algum momento. Fala-se sobre os processos de embranquecimento, como uma estratégia para sustentar esses processos. Mas também como algo mais perverso. É importante para mim falar de nós, sobre como essas vivências, sabedoria, conhecimento, e também a dor resultante da violência racial, são relegadas à periferia ou à sombra como algo indesejado e incompatível com o que se pretendia numinoso, em um intento de assimilar-se para pureza que a branquitude precisa para existir. Paga-se, então, o preço de negar a si mesmo, de se aceitar como algo errado, dando como certo o que a branquitude valoriza, dividindo o indivisível, gerando uma longa lista de dicotomias indissolúveis em si mesmas. E aqui estão alguns exemplos: logos acima das emoções, cientistas acima do conhecimento, civilização acima da selvageria. O que, em última análise, nos níveis pessoal e coletivo se torna a sombra da branquitude, a sombra que a brancura precisa para existir, porque se opõe ao outro. Projetando no outro aquilo que lhe é indesejável. Vou falar bastante sobre psicologia analítica aqui, e sei que pode não ser uma terminologia muito comum, mas se vocês tiverem alguma dúvida, por favor, me interrompam aqui, porque é importante para mim que essas coisas fiquem claras, certo?

Branca:

Certo.

Ana Karina:

E também penso em imagens. Sou uma pessoa que pensa bastante em imagens. Penso na centralidade, na periferia, na brancura no centro, no não-branco, no impuro, como uma expulsão desse centro; não existe branco sem preto. Mas como isso funciona? Há uma autora muito interessante, Helen Morgan (2002), uma inglesa junguiana, que fala bastante sobre isso: como a brancura, para manter essa pureza, não dá ouvidos aos clamores da periferia, daquilo que é expulso do centro, e essa relação de poder como algo em permanente tensão. E essa imagem me parece fundamental para o que vou desenvolver: para que a brancura seja numinosa, a negritude e todas as suas atribuições negativas devem ser relegadas às sombras em termos psicológicos. Nilma dá um nome a um movimento que, se não for nomeado, se dissolve como uma onda que extingue sua força nos contextos educacionais. Parece-me que, ao nomear, cria-se uma identidade, que transcende as disciplinas e amplifica uma linguagem, outra linguagem, porque nos vemos como parte de um movimento. Isso nos torna coletivos; deixamos de ser o que a branquitude faz

tão bem e tão perversamente: negar a nós mesmos. Nos emocionaliza, desqualifica, coisifica e nos objetifica, além de questionar nossas ideias por não serem consideradas objetivas ou por estarem fora dos parâmetros do método científico. Então, a ideia de ser um movimento também nos faz reconhecer a nós mesmos, e não esperar mais nos validar em um espelho que não nos reconhece nem tem interesse em nos reconhecer, certamente porque isso implica mudanças desconfortáveis para ele, o espelho. Até agora, essa desqualificação era um privilégio branco, voltarei a este assunto mais tarde.

Essa me parece uma imagem potente e forte que também quero começar a estabelecer como imagem, essa imagem de movimento. Em suma, esse movimento é a práxis que educa. A questão da práxis me parece óbvia, mas quero abordá-la no contexto de práxis entendida como uma prática que gera conhecimento, conhecimento gerado pela prática, esse movimento de conhecimento baseado na própria experiência, e não apenas na experiência individual, é outra questão que também contribui para o conhecimento situado e em primeira pessoa. As feministas negras trazem essa perspectiva à tona, e eu a considero extremamente importante como parte de toda essa estrutura epistêmica: a ideia de conhecimento a partir da experiência e da existência. Mas essa é uma práxis que educa e reeduca, que ativa suas próprias linguagens e produz reaprendizagem coletiva. Essa ação educativa não se desenvolve no vácuo, mas confronta realidades marcadas pela violência racial estrutural. As práticas do movimento surgem precisamente porque essa violência não opera apenas na esfera institucional, mas está incorporada nos corpos e psiques das pessoas negras, deixando marcas profundas que atravessam gerações. Reitero: a violência racial não se limita às instituições; ela está inscrita nos corpos e psiques, atuando como uma força estrutural e estruturante dentro do sistema. Ela também penetra a vida íntima, deixando rastros físicos e simbólicos: somatização, estresse crônico que gera e perpetua doenças, silêncios familiares, vergonha internalizada e sentimentos de inferioridade, fragmentação e trauma acumulado. Em diálogo com o que discutimos anteriormente com Grosfoguel, pode-se considerar também que esses rastros íntimos e corporais refletem uma forma de extermínio epistêmico e ontológico, onde a violência racial busca apagar o saber e a existência negra como parte da estratégia colonial. Parece fundamental destacar isso como consequência de como a colonialidade continua a operar. O extermínio, nesse sentido, trata fundamentalmente da compreensão de que a violência racial se aprofunda quando se internaliza na subjetividade e nos corpos das pessoas negras. É precisamente nesse contexto íntimo que o complexo cultural racial – e aqui vou introduzir outra parte da teoria analítica que me ajuda a pensar sobre tudo isso – encontra terreno fértil para operar, perpetuando hierarquias e feridas coletivas. Assim, a análise do complexo cultural racial permite-nos abordar como essas dinâmicas inconscientes sustentam e reproduzem a opressão, ao mesmo tempo que abrem caminho para a transformação quando são trazidas à consciência. Portanto, falarei sobre o que são essas imagens inconscientes.

Até agora, discutimos o processo histórico e algumas coisas que podemos observar. Para mim, é importante trazer à luz essas forças inconscientes que sustentam esse sistema, porque elas foram internalizadas em uma memória histórica coletiva e inconsciente. Para isso, precisamos falar sobre o complexo cultural racial. Uso o conceito de complexo cultural racial para me referir às estruturas inconscientes que sustentam as hierarquias raciais. Aqui podemos acrescentar as ideias de Fanny Brewster (2019) e Bruno Motta (2019), um acadêmico brasileiro. Brewster enfatiza que o complexo cultural racial encarna herança ancestral e vive na Sombra, afetando negativamente o sujeito negro. Para a autora o complexo cultural racial funciona como uma memória psíquica herdada que permanece ativa no inconsciente, sustentando sentimentos de inferioridade e um sofrimento histórico compartilhado. (2019). Motta (2029) assinala que esses complexos mobilizam ciclos de violência e genocídio, mas que, ao tornarem-se conscientes, podem abrir a possibilidade de integração psíquica individual e grupal. Então, ele também se refere ao complexo racial como memória e enfatiza a memória do genocídio e da violência, mas também destaca seu potencial ao conscientizar sobre esses conteúdos, de forma a potencializar o processo de transformação. Eu acrescentaria que isso potencializa o processo de libertação. Bem, mas do que estamos falando quando falamos de complexos?

Jung (2006, p. 110), define os complexos como “um conjunto de ideias e imagens com forte carga emocional organizadas em torno de um núcleo arquetípico. Um complexo é a imagem de uma determinada situação psíquica que tem um forte acento emocional e que, além disso, é incompatível com a atitude habitual da consciência. Existem complexos predominantes que exercem um efeito atraente e assimilador: “Quem quer que se encontre sob a influência de um complexo predominante assimila, compreende e concebe os novos dados que surgem em sua vida no sentido desse complexo, ao qual ficam submetidos: em resumo, o sujeito vive momentaneamente em função de seu complexo”. Ele continua dizendo que “os complexos – nossas experiências mostram isso claramente – gozam de uma autonomia acentuada, ou seja, são entidades psíquicas que vêm e vão de acordo com seu capricho; seu aparecimento e desaparecimento escapam à nossa vontade”.

Também é importante ter claro o conceito de inconsciente cultural. Henderson, J. (1990) introduz este conceito para explicar uma camada do inconsciente que se situa entre o inconsciente coletivo e o padrão cultural. O Inconsciente Cultural é definido por Henderson (1990, pp.102-103) como: “Um espaço da memória histórica que se encontra entre o inconsciente coletivo e o padrão manifesto da cultura. Pode incluir ambas as modalidades, consciente e inconsciente, mas tem algum tipo de identidade que surge dos arquétipos do inconsciente coletivo, que ajuda na formação do mito e do ritual e também promove o processo de desenvolvimento nos indivíduos (Singer, 2004, p. 141)”. Vocês me acompanham? Encontramos os complexos culturais dentro do inconsciente cultural.

Agora, vou revisitar esses conceitos, que podem ser um pouco novos para todes, mas preciso lê-los primeiro para que possamos compreendê-los bem. Singer e Kaplinsky (2010) apontam que os complexos culturais são agregados de imagens e afetos compartilhados por indivíduos dentro de um coletivo, que moldam respostas psíquicas e sociais. Samuel Kimbles (2022) afirma que o inconsciente cultural se expressa em injustiças raciais crônicas e narrativas fantasmagóricas que se apoderam do grupo, mantendo vivas as formas de opressão. Então, proponho pensar em imagens: primeiro pensar no inconsciente coletivo, logo no inconsciente cultural e depois, temos que pensar em complexos culturais e, como se pudéssemos usar uma espécie de lente, encontramos o complexo cultural racial. Sei que é difícil para quem ouve esses conceitos pela primeira vez, mas acho importante entendê-los por que o Movimento Negro Educador se apresenta como uma força contra arquetípica da branquitude, no inconsciente coletivo, no inconsciente cultural, como uma camada, por assim dizer, que gradualmente se aproxima da consciência. Complexos culturais e dentro de complexos culturais encontramos o complexo cultural racial. Então, precisamos levar em consideração que eles são inconscientes.

Branca:

Então, a questão racial faz parte desses complexos.

Ana Karina:

Claro, podemos encontrá-la no complexo cultural racial, mas devemos lembrar que os complexos orbitam e geralmente são ativados em conjunto com aqueles que têm a mesma tonalidade. Ou seja, o complexo cultural racial pode ser ativado por outros complexos e vice-versa. Mas quero partilhar porque estou a pensar neste aspeto do racismo. Comecei a perguntar-me por que as “pessoas boas” respeitam e reproduzem o pacto sociorracial? Por que elas são racistas? Essa é a pergunta que me levou a começar a analisar isso, porque anos atrás eu entendi que é porque agimos inconscientemente. Quero esclarecer que me refiro à maioria das pessoas que se dizem não racistas, mas que defendem e são cúmplices do pacto racial. Então, se não começarmos a falar sobre isso, será muito difícil dismantelar tudo isso, porque não se trata de boas intenções. Os complexos se manifestam; eles se manifestam em atitudes, não como algo pensado. Não é algo que esteja só na linguagem; está na ação, porque o preconceito e os estereótipos são inconscientes; são praticados, não pensados. É um viés cognitivo, então precisamos falar sobre esse tipo de coisa. Dito isso, vou tentar avançar um pouco mais rápido. Este é o arcabouço que, agora formulado dessa maneira, configura o complexo racial-cultural, a base psíquica onde símbolos, imagens, memórias, sensações e experiências se fixam, assim como histórias de resistência, mitos, espiritualidades, canções e danças, isso é, o reservatório ancestral, juntamente com os preconceitos de superioridade branca e inferioridade negra que sustentam a discriminação naturalizada. Essa memória histórica e transgeracional emerge na modernidade, condicionada pela

branquitude, ativando símbolos de humilhação e resistência. Você entende o que estou dizendo?

Branca:

Sim.

Ana Karina:

Quando se trata de consciência, quando o complexo começa a se formar a partir do padrão arquetípico, ele já está formado na experiência da branquitude; por isso o lugar se forma em uma posição de inferioridade-superioridade. É por isso que temos todas essas patologias de superioridade e inferioridade. Eu sempre faço a pergunta: Por que uma criança pequena, no contexto escolar, pode coibir uma criança negra mais velha? Que poder está em jogo? Não é algo físico, como seria em qualquer outra situação, e isso é algo para se pensar na escola. Existe aí uma crença de superioridade que já está naturalizada. Essa ideia de gerar teoria a partir da experiência do que vemos também funciona como uma força vital; o complexo cultural também funciona como uma força vital de transmissão cultural diante do racismo, mantendo vivo um legado coletivo que nutre a capacidade de reexistência. Como argumenta Wade Nobles (2009), essa herança cultural africana atua como a função palmeriana. Esse conceito já é familiar para muitos; é um princípio vital que alude a uma energia ou pulsão de vida e continuidade espiritual que sustenta a vida psíquica e comunitária, permitindo-nos resistir e recriar a existência diante da opressão. Condicionado pela branquitude, o complexo cultural racial não apenas age externamente, mas também é internalizado em pessoas afrodescendentes como endorracismo (Pineda, 2023). O conceito ajuda-nos a compreender esse fenômeno que as pessoas chamam de discriminação entre pessoas negras. O que eu rejeito em mim, projeto no outro, assim como também nego e justifico a violência racial do branco. A função da internalização permite-nos visualizar o potencial educativo da branquitude e como ele opera como um aparato educacional não nomeado. Vou chegar à ideia central. Não se trata de um movimento organizado como o movimento negro, mas sim de uma ordem que produz subjetividades, hierarquias e conhecimento. É a tecnologia histórica que nos incutiu um capitalismo racial extrativista, e esse é o cerne do que quero dizer. Portanto, nomear o Movimento Negro Educador é confrontar esse aparato anônimo. Penso nisso como um contra-arquétipo da branquitude. Não busca ocupar seu lugar de poder, mas sim desmantelar o imaginário que naturaliza a desigualdade. Nasce das margens, de corpos negados e memórias suprimidas; é a semente de outra forma de existência coletiva que abre a possibilidade da afrocentralidade. Aqui insiro a noção de processo de individuação; a individuação é a bússola da psicoterapia analítica. O objetivo é a expansão da consciência, mas talvez a individuação, que buscamos na psicoterapia há tantos anos, sim consciência racial seja inatingível. Para colocar de outra forma, assim como na psicoterapia o indivíduo se torna quem ele é, o Movimento Negro Educador promove um processo de individuação coletiva do sujeito negro na

educação. Para desenvolver este eixo, tomo como ponto de referência a teoria que concebe a individuação como um processo contínuo que necessariamente envolve iluminar e observar esse processo de identificação e desidentificação como integração e desintegração, que é um movimento psíquico contínuo do coletivo. Nesse caso, no que diz respeito aos mandatos escritos pela branquitude na modernidade, os mandatos do que você tem que ser, o que a branquitude nos diz, parece-me que o movimento negro traz algo mais, um recentramento em outro lugar, uma diferenciação da branquitude para nos reconhecermos como indivíduos a partir de nossas individualidades. Aqui, perdi de vista os mandatos do ser escritos pela branquitude na modernidade para nos reconhecermos como indivíduos e, a partir dessa outra individualidade, nos redescobrimos como coletivo. Isso me parece extremamente importante também. Ou seja, a individuação não é meramente pessoal, mas sim um movimento do coletivo para o individual e vice-versa. Trata-se de um giro epistêmico definido não apenas pela luta contra a branquitude, mas também pela afirmação de uma existência afrocentrada e criativa. Ao contrário das abordagens psicológicas mais ocidentais, a psicologia afrocentrada nos diz que esse eu é sempre coletivo.

Na psicologia analítica, arquétipos e sombras são conceitos-chave. Jung (2006) define os arquétipos como formas e imagens pervasivas, de natureza coletiva, que ocorrem como componentes de mitos e, ao mesmo tempo, como produtos individuais de origem inconsciente. São potencialidades em formação que se atualizam em contextos históricos e culturais. Quando incorporados na vida individual ou coletiva, os arquétipos tornam-se complexos, carregados de emoção e história, e sempre habitam a sombra pessoal e coletiva, embora sejam manifestações que emergem na consciência. Por exemplo, como mencionei anteriormente, manifestam-se como sentimentos de vergonha internalizada, medo persistente e autoexclusão dos espaços educacionais e sociais.

Esse movimento dual demonstra – como já apontaram Brewster e Mota, e aqueles que coloquei em diálogo com eles, Henderson, Singer & Kaplinsky e Kimbles – que os complexos raciais e culturais operam tanto na subjugação do racismo quanto na construção da supremacia branca. Trata-se de uma ideia bastante importante para sintetizar: no polo da supremacia branca, essas manifestações conscientes se expressam em atitudes de privilégio assumidas como naturais, na crença na neutralidade racial e na apropriação cultural apresentada como mérito próprio. Ruth Frankenberg (1993) descreve essas manifestações como o coração da branquitude, entendida como uma posição de poder, discurso e prática cultural percebida como norma. Peggy McIntosh (1988) analisa essa noção e acrescenta o conceito da bagagem invisível do privilégio, mostrando como o privilégio branco opera diariamente, de forma invisível, para aqueles que o possuem. E seguindo outra ideia que me parece fundamental, e talvez uma das últimas, a relação senhor-escravo pode ser considerada como uma configuração relacional arquetípica. Porque aqui, também, me questionei quais arquétipos operam nessa relação. Então, precisamos analisar essa

relação senhor-escravo e precisamos voltar ao século XVI, porque essas são constelações que foram construídas há 500 anos. É fundamental entender isso. A relação senhor-escravo pode ser pensada como uma configuração relacional arquetípica, dois polos fixos em dominação e subordinação. Jung (1959/1981) alertou que, quando uma figura arquetípica assume o controle da personalidade, "ela fica sujeita a um destino psíquico coletivo", e isso é importante considerar da perspectiva individual e como, a partir do indivíduo, ela continua a ser reproduzida coletivamente, porque o racismo é reproduzido institucionalmente, mas é carregado pelas pessoas e é exercido pelas pessoas, a partir do complexo de grupo ativado. E dizemos que isso é uma possessão de uma força arquetípica; não podemos entender de outra forma, o poder que ela tem. Assim, essa dinâmica opera como um destino coletivo em culturas e instituições. Do ponto de vista de Fanon, podemos reformular esse arquétipo, a partir da experiência colonial. Diferentemente de Hegel, que acreditava que o trabalho escravo pavimentava o caminho para a autoconsciência, Fanon (1952/2009) demonstra que, no colonialismo, o reconhecimento mútuo é bloqueado. Não há reconhecimento. Em *Pele negras, máscaras brancas*, Fanon escreve no capítulo 7 que a pessoa negra não é reconhecida pela pessoa branca como igual, sua humanidade aprisionada na relação com um escravo. O sujeito racializado, enquanto afronegro, é forçado a habitar um lugar de alienação de si mesmo e de sua cultura. Para o desenvolvimento dessa ideia, apoio-me na releitura que Deivison Faustino e Nilson P. Junior (2025) realizam sobre esse ponto. Essa ressignificação da zona do não-ser me parece essencial para colocá-la em diálogo com a ideia junguiana de individuação como objetivo final da vida psíquica. Fanon transforma a dialética em análise psíquica, a alienação racial em trauma e fragmentação. Mas não se limita à descrição; no caso de *Dos condenados da terra* (1969, p. 31), ele afirma que "A descolonização é realmente a criação de homens novos. Mas essa criação não recebe sua legitimidade de nenhuma potência sobrenatural: a "coisa" colonizada se torna homem no próprio processo pelo qual se liberta", como disse no início. Nesse postulado político e ético, romper com a fixação arquetípica liberta tanto o subordinado quanto o dominador. Quero dizer que humaniza ambos os lados, restaura a humanidade em ambos os lados.

O que estou dizendo é que a figura do Movimento Negro Educador, como uma força vital, energia psíquica ou, como diz Wade Nobles (1986), como uma função palmeriana, neste caso coletiva, orientada em primeiro lugar para se reconfigurar como um corpo epistêmico que se restaura e se ressignifica a partir de seu reservatório de conhecimentos, se ergue sobre si mesmo, fugindo do lugar de inferioridade, rompe a dinâmica de senhor-escravo, negro-branco, dicotomias ilusórias da branquitude para agora se posicionar a partir da alteridade, do outro diferente, mas igual, como nos diz Dussel (1998) falando de pedagogias e ética da libertação.

O Movimento Negro Educador pode então ser visto como um contra-arquétipo da branquitude, que, como já mencionei, pode ser entendido como o *software* da

colonialidade. Reprogramar essa matriz abre a possibilidade de reexistência. Não se trata de inverter posições, mas sim de reconfigurar as estruturas simbólicas epistêmicas da colonialidade. O Movimento Negro Educador incorpora esse princípio alternativo: ele ensina, cura, repara e ressignifica. Em última análise, o Movimento Negro Educador não busca replicar a branquitude; seu poder reside em reprogramar linguagens de dominação e afirmar outras formas de existir, narrar e conhecer, a saber: reparação, liberdade e afrocentrismo. É isso que quero dizer.

Desenvolvi toda uma ideia, mas para concluir, enfatizarei este ponto: como um contra-arquétipo da branquitude, o Movimento Negro Educador não apenas confronta, mas também afirma seu próprio caminho. Isso nos permite afrocentrar-nos, construir uma individuação coletiva e gerar uma pedagogia restauradora que semeia as sementes do futuro através da memória e da resistência.

Branca:

Muito bom, Ana. Isso é poderoso, muito poderoso. Ana, eu queria perguntar algo que me deixa curiosa. Você disse que o Uruguai é considerado o país mais branco das Américas. Mas isso é um mito? Existe algum estudo estatístico, ou é um mito fundador, um mito colonial fundador?

Ana Karina:

O Uruguai tem uma população que se identifica como negra ou afrodescendente de 10%, 12% Sim. Acho que faz parte do mito fundador. Assim como outros países, houve um genocídio da população indígena, dos povos nativos, da população afrodescendente, também por meio de sua integração nos exércitos das guerras de independência, onde obviamente os exércitos negros estavam na linha de frente, os primeiros a serem mortos, à bucha de canhão. Acho que processos semelhantes ocorreram em toda a América. Além disso, tem sido muito difícil para a população se reconhecer. Havia uma noção muito internalizada de que não havia negros ou indígenas no Uruguai. O movimento indígena também tem suas próprias reivindicações. Aqui existem e resistem, assim como em todos os países aqui a amefricanidade é uma realidade, mas não se fala sobre isso, não existe um mito tão forte sobre mestiçagem aqui. As pessoas não se reconhecem, por exemplo, alguém como eu, que é claramente mestiça, pode se identificar como branca. As pessoas tendem a se definir como brancas, indígenas e, por último, negras. Há um trabalho que, acredito, estagnou nos últimos anos. Em certo momento, estava bastante avançado com a campanha do censo nas Américas, mas, devido a questões políticas e outros fatores, acho que parte dessa questão do racismo ficou paralisada. Mas, ao enfatizar a importância do autorreconhecimento, é fundamental adotar uma postura crítica. Os censos não apenas fornecem dados estatísticos para tornar visíveis as diferenças nas condições de vida, o que é obviamente fundamental. Os dados são devastadores. A população negra no Uruguai vive nas piores condições. Temos um nível muito alto de pobreza infantil, como em todos os

lugares. A pobreza afeta crianças e mulheres. Em breve pela primeira vez, teremos os dados do sistema prisional, mas sabemos que há uma sobrerrepresentação tanto de mulheres negras quanto de homens negros nas prisões. Em outras palavras, os dados são os mesmos. Nesse aspecto, não somos diferentes do resto da América. Mas o mito fundador é: somos filhos de imigrantes europeus. As pessoas falam que viemos em navios, mas não dizem quais navios. Isso está no DNA do Uruguai. É a *Suíça da América*, a *xícara do Rio da Prata*, o país mais branco das Américas, com o que isso significa.

Branca:

Tenho uma outra pergunta, relacionada à mudança do termo, ao invés de raça, para processos de racialização, que eu acho que traz o foco para as práticas sócio-históricas de racialização. Já que estamos em um programa que estuda linguagem, com foco na análise de questões linguísticas e semióticas, pergunto: Na sua percepção, como a linguagem ou linguagens participam desse processo contínuo de racialização?

Ana Karina:

A linguagem tem tudo a ver com isso. Para começar, falamos a língua do conquistador e, como falamos, pensamos, não é?. A linguagem, sem dúvida, gerou debates coletivos muito intensos. Você provavelmente conhece, por exemplo, a definição de “negro” da Real Academia Espanhola – cheia de conotações negativas que definem a negritude. Isso nos leva à questão: devemos mudar a linguagem ou preservá-la para ressignificá-la? Os processos de racialização também se manifestam justamente na forma como nomeamos o outro, um outro atravessado por interseções de classe, gênero, território.

E aqui volto à questão da branquitude e do racismo: a discriminação racial se baseia no fenótipo, mas também em outras variáveis dentro da matriz de opressão. É isso que racializa alguém como negro, marcando essa pessoa como “não branca”. Gosto de pensar essas identidades também em termos da divisão global Norte-Sul: se você vai a um país com maiores vulnerabilidades e violações de direitos, essas mesmas lógicas de racialização estarão presentes ali. A linguagem carrega essa carga ideológica. Ela participa ativamente da valoração dos chamados *ativos*, sejam sociais, culturais ou econômicos. Não podemos ignorar o valor significativo da linguagem e como ela incide na configuração psíquica, sociopolítica e econômica dos sujeitos. Por isso, acredito que a mudança na linguagem é fundamental. Os processos de racialização mostram exatamente isso: já superamos a noção de raça biológica – porque o racismo científico é insustentável – mas o racismo continua operando através das linguagens e das narrativas. Elas criam significados, sustentam sentidos e refinam práticas sociais. Assim podemos pensar que a linguagem não apenas descreve a realidade, mas participa da sua construção simbólica. Ela produz sentidos. E aí é importante reconhecer que as narrativas que sustentam o racismo são mantidas por essas linguagens, que operam como sistemas de significação profundamente ideológicos.

Branca:

Tem uma pergunta que eu acho que é importante, é uma pergunta genuína, que é a seguinte. Acho que o seu argumento ficou claríssimo, que o Movimento Negro Educador opera como um contra-arquético da branquitude. Então, Ana, eu acho que é importante dizer qual o lugar da branquitude no Movimento Negro Educador, porque não é óbvio, eu acho que é importante, pessoas que são lidas como brancas no Brasil, como eu, como a gente se coloca e se integra? Ou não há espaço?

Ana Karina:

Branca, obrigada pela pergunta. Acredito que o Movimento Negro Educador, desde sua origem, não é excludente. Ele não pode repetir a lógica da exclusão ou o pensamento dualista da branquitude. O pensamento ocidental de separação. Essa questão de centro e periferia. Acho isso extremamente importante. Agradeço muito a pergunta porque acho que devemos considerá-la até mesmo sob a perspectiva dos estudos decoloniais. Os estudos decoloniais não podem excluir os estudos raciais. E isso é fundamental porque se trata de pensar no outro. E o outro também inclui pessoas racializadas brancas que não se posicionam no lugar do privilégio branco. Isso é fundamental. Acho que Nilma também diz isso: entendo que esse é um movimento que vai além da raça e que isso significa transcender a relação opressor-oprimido. Acho que é um impulso de muitas pessoas – eu menciono isso também porque me vejo como um sujeito político do movimento negro – mas essa transformação é coletiva. Existem muitos centros; o que Dussel menciona, muitos outros, é que a lógica, e a proposta, é reconhecer esses múltiplos centros, não apenas um, como se estabeleceu em nossas mentes pela modernidade. Existem muitos centros que coexistem, colaboram e cooperam, e há um reconhecimento. Penso que essa questão do conceito de alteridade é muito importante, mesmo considerando-a de uma perspectiva psicológica. Não devemos pensar em polaridades, mas no outro, o outro dentro de nós, o outro fora de nós, o outro como um igual que pode agir perfeitamente bem a partir da aliança, da cooperação, da coexistência. Não preciso exterminar o outro para existir.

Branca:

Mas como pessoas brancas podem performar uma aliança com o Movimento Negro Educador? Como elas podem trabalhar na perspectiva da aliança para não reproduzir a lógica naturalizada? Você vê um caminho? Tem um primeiro passo que, primeiro, acho que pessoas brancas têm que ter entendimento profundo da colonialidade, e como a colonialidade construiu uma série de privilégios e hierarquias, tem que ter entendimento disso. Isso acho que vale para pessoas brancas e pessoas negras, não é? O entendimento do que a colonialidade produziu e a lógica que ela produziu, e a lógica ainda operante em pleno século XXI. Uma outra coisa também que você sublinhou muito é conhecer a história, historicizar. Tem que conhecer a história. E aí fico pensando que um terceiro passo seria a ação na escola. Fico pensando nas ações educadoras na

escola. A discussão em todas as disciplinas. Minha pergunta é uma pergunta que com certeza não vai ter uma resposta só. Como é que a gente potencializa a transformação de pessoas brancas em relação a essa lógica sobre a qual elas não refletem? Como é que pessoas brancas performam aliança? Você disse, tem que rever o sentido de privilégio e hierarquia. O que mais? Tem que apurar a escuta, tem que escutar mais. O que mais?

Ana Karina:

Além disso, como estava dizendo, acho que é a integração, o espaço que ambas integramos – o INCT Educação e Antirracismo e o Movimento Negro Educador. Acho que esses tipos de espaços são fundamentais; eles são integradores, são espaços de reconhecimento mútuo. O reconhecimento, de uma perspectiva psicológica, precisa ser um movimento permanente, tanto interno quanto externo. É necessário nos movermos para além do discurso politicamente correto, não no sentido de rejeitar a ética, mas de ir além de um posicionamento superficial, confrontando efetivamente a branquitude e suas estruturas de privilégio. Começamos a questionar as posições da branquitude, e as pessoas se fecham e não conseguem reconhecer como a branquitude gera privilégios. Então, se há alguém privilegiado, há alguém em desvantagem. Há uma questão muito clara de conscientização. É um processo contínuo e permanente de revisão. Mas eu acredito que é possível, eu pratico isso nas minhas aulas de psicologia com perspectiva étnico-racial. Desenvolvo um currículo que é 90% afro-referenciado e meus alunos são 90% brancos. Eu realmente vejo os processos de desconstrução pelos quais essas pessoas passam todos os anos, e tenho certeza de que, quando exercem sua profissão, no encontro terapêutico, não reproduzirão essas lógicas. Porque elas já viram sua sombra branca, então há uma questão de responsabilidade e consciência aqui. Para todos, porque para nós, pessoas negras, também, significa examinar as feridas infligidas pelo outro branco como símbolo dos processos coloniais. Assim, podemos reconhecer que todos estamos em um processo, e que a dor é válida, não vou negar que não seja, mas estamos caminhando para um tipo diferente de reconhecimento. Mas, para isso, cada pessoa precisa reconhecer onde esconde seu racismo e renunciar aos seus privilégios brancos. É por isso que acho que esses movimentos afrocentrados são tão necessários, porque precisamos nos reconhecer nisso, no que Fanon diz sobre libertar o oprimido, mas também sobre libertar o opressor do fardo de ser um opressor. Para nos rehumanizarmos.

Branca:

Já que você falou do Fanon, é muito interessante associar Fanon e Jung, pode explicar um pouco mais, aprofundando de que forma Fanon problematiza a dialética do senhor e do escravo?

Ana Karina:

Sim, essa ideia de associar um ao outro é algo que me interessa. Fanon me ajuda a pensar os processos psicológicos, e especialmente a individuação, a partir dos marcos que herdamos da colonialidade. Refiro-me àquela dimensão psíquica e relacional, onde a colonialidade marca tanto a percepção de si mesmo quanto a do outro, e onde se localiza a ferida racial – como o outro te vê, como se vê a si mesmo e a ferida gerada pela colonialidade. Isso me parece interessante, e me interessa pensar suas derivações no processo de individuação. Para esse ênfase descolonizadora, o pensamento fanoniano me parece fundamental. Por isso, acredito que a questão racial deve ser vista por todos, a partir de diferentes perspectivas, obviamente. Na minha experiência, talvez seja discutível, mas acredito que para as pessoas negras, e possivelmente para qualquer pessoa, dentro dessas estruturas nas quais somos socializados e que reproduzimos, nenhum processo de individuação deve deixar de lado os aspectos raciais. Ou seja, deve olhar tanto para o privilégio quanto para a inferioridade. Na minha prática clínica, muitas pessoas negras procuram um terapeuta negro para ter um espaço seguro onde possam trabalhar essas questões e não se sentirem incompreendidas ou sob a ameaça de serem novamente violentadas através do não reconhecimento. É violento que o ambiente terapêutico não seja capaz de olhar, conter e apoiar a elaboração de uma dor que é produto de um sistema/mundo do qual todos fazemos parte, e somos cúmplices, se não o tornarmos consciente. Isso seria assunto para outro capítulo, mas acredito que ambos os aspectos, a perspectiva psicológica junguiana e a fanoniana, são totalmente complementares para pensar os processos de individuação, especialmente para as pessoas negras.

Branca, obrigado por me convidar a aprofundar essa ideia, que considero fundamental para esse desenvolvimento. Como nos ajudam a refletir Deivinson e Nelson, Fanon revisa e questiona a dialética senhor-escravo tal como proposta por Hegel. Hegel fala do reconhecimento mútuo como chave para a construção da consciência de si. No entanto, Fanon nos mostra que, na experiência colonial, esse reconhecimento é interrompido, negado. O sujeito racializado é empurrado para uma zona de não-ser, para uma existência que não é reconhecida como plenamente humana. O colonizador não precisa do reconhecimento do colonizado para se constituir. E é por isso que Fanon reformula a dialética hegeliana, deslocando-a para o campo da experiência vivida, das emoções, da alienação e do trauma racial. A relação senhor-escravo, neste caso, não conduz à libertação nem à superação. Cristaliza-se um tipo de vínculo que gera dor e desumanização. Destaco que esta releitura da dialética do senhor e do escravo proposta por Fanon é aprofundada por autores como Deivison Faustino e Nilson P. Junior (2025) e Faustino (2020), que analisam como, ao contrário da superação que Hegel vislumbra para o escravo por meio do trabalho e do reconhecimento, Fanon revela que, no contexto colonial, o sujeito racializado como não branco é jogado na zona do não-ser. Esses estudiosos de Fanon nos ajudam a reinterpretar a referência à zona do não-ser em Fanon. Da perspectiva do colonizador, a zona do não-ser se reduz a um espaço de desumanização e alienação, onde o reconhecimento não é possível, porque a pessoa negra não é

vista como plenamente humana. Em sua radicalidade, Fanon transforma a dialética hegeliana em uma crítica ontológica e política, destacando a estrutura racial do mundo moderno. Mas, ao mesmo tempo, ele nos diz que é nessa zona que encontramos o potencial de ser, não através da desumanização, mas através de si mesmo e de seus pares, o homem novo. Obviamente, não é uma tarefa simples, requer a descida aos infernos — isso está lindamente desenvolvido no texto *Pensar Fanon*, de Deivinson e Nelson (2025), uma ideia profundamente compatível com a teoria junguiana e sua concepção de ampliar a consciência através da iluminação da Sombra e mergulhar nas profundezas do inconsciente pessoal e coletivo. Essa concepção me ajuda a pensar o quanto a individuação, especialmente de pessoas negras, exige romper com essa lógica e resgatar a humanidade negada. Fanon e Jung, que curiosamente partiram no mesmo ano, 1961, deixam um legado profundo para pensar a subjetividade racializada. Um, a partir do inconsciente coletivo e da individuação; o outro, a partir da ferida colonial e do trauma histórico que vive no inconsciente coletivo e que atravessa e condiciona os processos de individuação. Como mencionei anteriormente, os complexos culturais e, mais especificamente, o complexo cultural racial, são uma conceituação fundamental para a compreensão clínica das subjetividades atravessadas pela raça. Articular esses dois mundos é uma forma de criar uma escuta psicoterapêutica e política comprometida com a restituição da humanidade negra. Nesse sentido, Fanon não apenas critica, mas nos oferece ferramentas para imaginar outras formas de existência psíquica, social e política.

Branca:

Vou fazer a última pergunta, que tem a ver com a questão legal no Uruguai. Que leis se orientam para práticas antirracistas? Por exemplo, no Brasil, a gente tem as ações afirmativas há algum tempo, a gente tem leis que demandam a inclusão de estudos afrodiáspóricos no ensino médio, no ensino fundamental, como é no Uruguai? A gente termina com essa pergunta.

Ana Karina:

Existem algumas regulamentações, talvez a principal seja a Lei 19.122, que é a Lei de Ação Afirmativa para a Inclusão Educacional e Laboral da População Afrodescendente. Embora tenha 12 anos de vigência e seja pouco aplicada, tem um valor histórico por ser a primeira vez que o Estado uruguaio reconhece sua responsabilidade na escravidão e no tráfico de pessoas africanas, e sua relação com as condições atuais da população afrodescendente. Isso é extremamente importante. A lei obriga o Estado a criar cotas em seus concursos públicos, estabelece a incorporação de conteúdos sobre a população afrodescendente nos programas de estudo e promove políticas de inclusão educacional, embora na prática sua implementação seja muito limitada. Também obriga a modificar o currículo educacional, entre outras medidas, mas raramente são cumpridas.

Existe outra lei, a 18.059, de 2006, sobre Candombe, Cultura Afrouruguaia e Equidade Racial, que teve maior visibilidade e aceitação pública. Designa o dia

3 de dezembro como o Dia Nacional da Cultura Afrouruguaia e da Equidade Racial. O interessante é que essa lei não separa cultura de luta: vincula o reconhecimento do candombe à luta por equidade racial, e o posiciona como patrimônio cultural nacional. Essa lei tem mais aceitação; a população a adota mais amplamente, mas apenas no que se refere à prática cultural. É um movimento culturalista que não transforma, de fato, as relações raciais estruturais. O patrimônio cultural do candombe tornou-se muito popular, como o samba no Brasil. Gosto de dizer que o Uruguai, no processo de popularização do candombe, tomou o objeto e descartou o sujeito, o fazedor/a, que é a comunidade afrouruguaia, invisibilizando-a no mesmo ato em que se exalta o bem cultural. Um exemplo a mais de extrativismo, neste caso, cultural.

Branca:

E alguma política educacional específica ou não?

Ana Karina:

Infelizmente, não existe uma política nesse sentido. É importante destacar que o Uruguai não tem vestibular para ingresso universitário e que a educação superior é gratuita. Há dois anos, a universidade se declarou antirracista e, no âmbito acadêmico, alguns de nós estamos pressionando por certas mudanças na política universitária. É por isso que, para mim, a figura do Movimento Negro Educador é tão importante. Ali está se construindo uma referência, um projeto de transformação, que também nos inclui, porque, nessa jornada para nos inserirmos na universidade, entramos com aliados brancos que desconstruíram suas próprias noções de privilégio branco. Precisamos de aliados em todos os espaços. Eu gosto dessa palavra, que é bastante usada no movimento, sobre como geramos essa "cimarronagem" dentro da estrutura.

Branca:

Cimarronagem?

Ana Karina:

Sim, a cimarronagem de usar as armas do opressor para a libertação, e todos nós passamos por isso quando iniciamos essa jornada. Pessoas afronegras, assim como pessoas brancas, também percebem que estão inseridas no paradigma colonial; elas também são alienadas e fragmentadas.

Branca:

Infelizmente, temos que interromper nossa conversa por conta da hora, mas queríamos te agradecer muito pelo seu tempo, pela sua fala tão importante e tão esclarecedora.

Ana Karina:

Por favor, obrigada a vocês. Obrigada, Até a próxima.

3. Conclusão

Ao compreender o Movimento Negro Educador como um contra-arquétipo da branquitude, Ana Karina Godoy sublinha sua potência. Ela reside não apenas na denúncia das estruturas coloniais e racistas, mas na afirmação de outros horizontes epistêmicos, pedagógicos e existenciais. Ancorada na experiência histórica e coletiva da população negra, ela também enfatiza a atuação do movimento como força educativa, terapêutica e política, capaz de confrontar as complexas dinâmicas raciais e culturais que sustentam a colonialidade do poder, do saber e do ser. Mostra, assim, que o Movimento Negro Educador, ao promover uma individuação coletiva e afrocentrada, abre caminhos para a re-humanização das relações sociais, para a produção de alianças e para a construção de pedagogias restauradoras, comprometidas com a emancipação, a justiça racial e a criação de mundos outros possíveis, para além da branquitude.

Referências

- BARROSO, J. M. 2016. Descolonizando: Diálogo con Yuderkis Espinosa Miñoso y Nelson Maldonado-Torres. *Iberoamérica Social: Revista-Red de Estudios Sociales*, 6, 8–26. Recuperado de <http://iberoamericasocial.com/descolonizando-dialogo-yuderkys-espinosa-minoso-nelson-maldonado-torres>
- BREWSTER, F. 2019. *The racial complex*. Routledge.
- CORREIA DA MOTA, B. 2019. *En la red del racismo: Trauma colectivo y complejo cultural* (Tesis de maestría, Universidad Federal Rural de Río de Janeiro).
- DUSSEL, E. 1993. *1492: O encobrimento do outro - A origem do mito da modernidade*. Petrópolis: Vozes.
- FAUSTINO, D. M. 2020. Sartre, Fanon e a dialética da negritude: diálogos. *Revista Pensata*, 3(1), 8–22. Recuperado de <https://periodicos.ufnt.edu.br/index.php/pensata/article/view/168>
- FAUSTINO, D. M.; GABRIEL, N. L. D. 2023. Cap. O racismo e a zona do não ser em Frantz Fanon, eis a questão. In P. Santos (Org.), *Pensar Fanon: contribuições para a crítica do racismo*. Ubu Editora.
- FANON, F. 1969. *Los condenados de la tierra* (2da ed.). México: Fondo de Cultura Económica. (Colección Popular. Tiempo presente; 47)
- FANON, F. 2008. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EdUFBA.

GOMES, N. L. 2011. Movimento negro no Brasil: Ausências, emergências e a produção de saberes. *Política & Sociedade*, 10(18), 133–154.

GOMES, N. L. 2012. Movimento negro e educação: Resignificando e politizando a raça. *Educação & Sociedade*, 33, 727–744.

GOMES, N. L. 2017. *O movimento negro educador: Saberes construídos nas lutas por emancipação*. Petrópolis: Vozes.

GOMES, N. L. 2024. Movimento Negro Educador, saberes emancipatórios e a construção de um projeto democrático. *Revista Linguagem em Foco*, 16(4), 12-33. Disponível em:

<https://revistas.uece.br/index.php/linguagememfoco/article/view/15207>

GROSGOUEL, R. 2013. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI. *Tabula Rasa*, 19, 31–58.

GROSGOUEL, R. 2016. Del extractivismo económico al extractivismo epistémico y ontológico. En M. A. Errejón & A. S. Gómez (Eds.), *Estudios críticos decoloniales* (pp. 115–134). Ediciones del Signo.

HENDERSON, J. L. 1979. Los mitos antiguos y el hombre moderno. En C. G. Jung (Ed.), *El hombre y sus símbolos*. Madrid: Aguilar.

HILLMAN, J. 1986. Notas sobre la supremacía blanca: Ensayando un relato arquetípico de eventos históricos. En H. Morgan (Ed.), *Revista de Psicología Analítica*, 47, 29–58.

JUNG, C. G. 2006. Consideraciones de principio acerca de la psicoterapia práctica. En C. G. Jung, *La práctica de la psicoterapia* (OC 16: II, pp. 7–24). Madrid: Ed. Trotta.

JUNG, C. G. 2013. *Los complejos y el inconsciente*. Madrid: Alianza.

KIMBLES, S. 2022. Transformaciones de narrativas fantasma en fuerzas fantasmáticas: El efecto rinoceronte. Congreso IAAP, San Francisco. Recuperado de <https://www.researchgate.net/publication/301315949>

KIMBLES, S. L., & SINGER, T. (Eds.). 2004. *The cultural complex: Contemporary Jungian perspectives on psyche and society*. Routledge.

MALDONADO-TORRES, N. 2022. *Sobre a colonialidade do ser: Contribuições para o desenvolvimento de um conceito*. Rio de Janeiro: Via Verita.

MORGAN, H. 2002. Explorando el racismo. *Revista de Psicología Analítica*, 47(4), 567–581. <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/1465-5922.00347>

NOBLES, W. 2009. Sakhu Sheti: Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In E. Nascimento (Org.), *Afrocentricidade: Uma*

abordagem epistemológica inovadora (pp. 277–298). Ed. Selo Negro. Recuperado de <https://es.scribd.com/document/719134994/>

PINEDA, E. 2013. *Racismo, endorracismo y resistencia*. Caracas: Ed. El Perro y la Rana.

QUIJANO, A. 2002. Colonialidade, poder, globalização e democracia. *Revista Novos Rumos*, 17(37), 4–28.

QUIJANO, A. 2013. Colonialidade do poder e classificação social. In B. de Sousa Santos & M. P. Meneses (Orgs.), *Epistemologias do Sul* (pp. xx–xx). São Paulo: Cortez.

SINGER, T.; KAPLISKY, C. 2010. Complejos culturales en análisis. En S. Murray (Ed.), *Psicoanálisis de Jung: Trabajando en el espíritu de C. G. Jung* (pp. 22–37). Open Court.

SOUSA SANTOS, B. de (2002). Para uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 63, 237–280.