Amefricanas: branqueamento, gênero e raça[1]

BRUNA CRISTINA JAQUETTO PEREIRA

RESUMO

■ A ativista e intelectual brasileira Lélia Gonzalez apontou o branqueamento como uma marca central do racismo disfarçado ou por denegação, que prevalece nas sociedades latino-americanas. Como ideologia ou dinâmica social, o branqueamento mobiliza as hierarquias sociais de gênero e raça, e opera como um mecanismo de controle e disciplinamento do desejo e da forma como são vividas as relações afetivas e sexuais. No presente artigo, exploro algumas das dinâmicas sociais relacionadas ao branqueamento, que encontrei em minha pesquisa de doutorado sobre vivências afetivo-sexuais de mulheres negras.

ABSTRACT

■ Brazilian activist and intellectual Lélia Gonzalez pointed to bleaching as a hallmark of disguised racism or denial, which prevails in Latin American societies. As an ideology or social dynamic, bleaching mobilizes the social hierarchies of gender and race, and operates as a mechanism for controlling and disciplining desire and the way in which affective and sexual relationships are lived. In this article, I explore some of the social dynamics related to bleaching, which I found in my doctoral research on the affective-sexual experiences of black women.

1 O termo "Amefricanidade" – e, daí, "amefricanas" – foi cunhado por Lélia Gonzalez (1988a) como uma "referência etno-geográfica" (p. 77) que identifica populações africanas, indígenas e de seus/suas descendentes que vivem nas Américas e sua história comum de vivência da dominação racista – preservadas as diferenças entre sociedades.

■ Em julho de 1992, delegações de 32 países desembarcaram em Santo Domingo, República Dominicana, para participar do I Encontro de Mulheres Negras Latino-Americanas e Caribenhas. Em contraponto ao Quinto Centenário, que se desdobrava em comemorações pela chegada de Cristóvão Colombo ao continente americano, mais de 300 mulheres afro-descendentes se reuniram para denunciar sua inserção social subalterna e a violação sistemática de seus direitos. Naquela ocasião, buscaram reavivar e coordenar resistências a um modelo que se instalou a partir da colonização do "novo" continente. A escolha da data reforçava a oposição a uma narrativa hegemônica que procura ocultar ou minimizar fatos históricos e dinâmicas sociais tais como o holocausto das populações indígenas (Gargallo, 2012) ou a exploração e a tentativa de eliminação das populações negras (Nascimento, 1978).

O episódio constitui um marco na história recente da mobilização política das mulheres negras das regiões abrangidas, e teve como um de seus resultados o estabelecimento do 25 de julho como Dia da Mulher Afro-Latino-Americana e Caribenha. De fato, a construção de discursos alternativos, capazes de reconhecer o racismo, o machismo e o capitalismo enquanto elementos estruturantes de desigualdades e violências, e de combatê-los, tem sido uma dimensão importante da luta de mulheres negras. Sua produção intelectual vale-se de linguagens e recursos simbólicos variados, que abrangem, a título de exemplo, a música (Werneck, 2007) e o imaginário das religiões afro-brasileiras (Pereira, 2016).

Diversos são também os temas abrangidos por essa produção. Neste artigo, concentro-me em um aspecto que a ativista e intelectual brasileira Lélia Gonzalez apontou como uma marca definidora do racismo latino-americano: o branqueamento. Central para a sociabilidade de diversos países latino-americanos, o branqueamento (ou embranquecimento), como ideologia ou dinâmica social, assenta-se fundamentalmente na mobilização conjunta e combinada de gênero e raça, a qual me volto a explorar. Com esse intuito, parto de formulações de Gonzalez para trazer um breve panorama sobre o branqueamento. A seguir, discuto alguns dos achados de minha pesquisa de doutorado sobre vivências afetivo-sexuais de mulheres negras, referentes ao branqueamento como prática, para sondar aspectos particulares da interseccionalidade entre gênero e raça no Brasil.

BRANQUEAMENTO: AMÉRICA LATINA RUMO À MODERNIDADE

■ Lélia Gonzalez, como muitos/as outros/as intelectuais dedicados/as ao estudo das relações raciais, atentou para diferentes características peculiares e expressões

próprias do racismo, nas diferentes regiões do globo nas quais ele participa da articulação da vida social. Para a autora, naqueles contextos em que a colonização foi promovida por sociedades de origem anglo-saxônica, germânica ou holandesa, prevaleceria o racismo aberto e a intolerância à miscigenação, com uma fixação na ideia de pureza racial. Aí, o mecanismo de dominação favoreceria a segregação racial como solução mais pertinente – como foi, por exemplo, o caso da África do Sul (Gonzalez, 1988a; 1988b). Logo, predominaria nesses locais a visão de que o contato sexual e a afetividade interraciais são impertinentes e mesmo vetados, e os/as «mestiços/as» são vistos/as como degenerados/as (Stepan, 2005).

Um modelo modelo alternativo teria emergido nas sociedades ibéricas. Segundo Gonzalez, a presença judia e moura em Portugal e na Espanha desde um passado distante teria favorecido o desenvolvimento de violentos mecanismos de controle dessas populações, de fundo racial. A longa experiência de hierarquização teria garantido a estas futuras metrópoles um determinado conhecimento sobre a dominação racial, que teria sido transposto e aprimorado no período da empreitada colonial (Gonzalez, 1988a; 1988b).

As sociedades latino-americanas, a partir da colonização por Portugal e Espanha, teriam adotado o modelo de racismo disfarçado ou por denegação, em que predominariam "teorias" da miscigenação, assimilação e a ideia de uma "democracia racial". Das metrópoles, herdamos "[...] as ideologias de classificação social (racial e sexual) e das técnicas jurídico-administrativas das metrópoles ibéricas" (Gonzalez, 1988a, p. 73), em que a manutenção da estratificação racial prescinde de segregação, uma vez que as hierarquias com base na raça constituem-se de forma que o grupo branco mantenha sua superioridade mesmo em contextos de interação com pessoas do grupo dominado. Para a autora, este modelo ancora-se primordialmente na ideologia do branqueamento.

Como Gonzalez, considero que a ideologia do branqueamento ocupa uma posição central no escopo das relações raciais tecidas no Brasil – assim como em diversos outros países da América Latina. Enquanto projeto, o branqueamento significou uma revisão da ideia da miscigenação como degenerescência, como produtora de indivíduos física e moralmente inferiores – encontrada, por exemplo, nos escritos do médico e antropólogo baiano Nina Rodrigues. A partir da abolição do sistema escravista, mas sobretudo a partir da década de 1930, o embranquecimento foi concebido pelas elites nacionais como uma via de acesso à modernidade. Os grandes contingentes de população não branca eram vistas como o grande entrave para o progresso nacional. A população negra, sobretudo de tonalidade mais escura, era vista como primitiva e pré-lógica, sinônimo de

doença, preguiça e criminalidade. Sobre a "mistura de raças" repousavam as melhores expectativas de forjar um futuro embranquecido – e quem sabe até branco –, sinônimo de desenvolvimento e prosperidade (D'Ávila, 2003; Stepan, 2005).

No entanto, o embranquecimento está longe de operar apenas no nível dos projetos ou conceitos. A ideologia do branqueamento compreende um conjunto de ideias, representações e valores que têm sido fundante para práticas cotidianas, para nossa organização social e sua reprodução, e também para os projetos de nação e noções de nacionalidade/povo que ganharam corpo por aqui. Nesse sentido, mantenho o uso do termo "ideologia", definindo-o como um conjunto de ideias e representações hegemônicas que são produtivas, na medida em que participam da construção e da produção dos sujeitos, das identidades e das próprias relações sociais (Said, 1990; Hall, 1997). Com isso, enfatizo que essas propostas traduziram-se e traduzem-se em ações concretas – implementadas, por exemplo, enquanto políticas públicas no âmbito da educação e da saúde (D'Ávila, 2003), mas também em práticas cotidianas. Como parte de uma elaboração particular do racismo científico, ela de fato ocupou um lugar central nas ideias eugênicas apropriadas e implementadas pelas elites nacionais em países da América Latina – sobretudo em países com grandes contingentes de população não branca, como Brasil, Colômbia e Venezuela, com vistas a apagá-las (Nascimento, 1978).

De fato, Gonzalez descreveu a ideologia do branqueamento como um fenômeno que opera em múltiplas e sobrepostas camadas. Para a autora, no nível da cultura e da produção do conhecimento, esse "véu ideológico" (p. 70) apaga a extensão das contribuições indígenas e africanas à sociedade brasileira, muito maiores do que qualquer influência europeia. À adoção e perpetuação de modelos eurocêntricos, que propagam a crença na superioridade nas classificações e valores ocidentais brancos, conjuga-se a insistência na existência de uma "democracia racial", que tem por intuito ocultar as próprias relações de dominação. Incorporada pelas pessoas negras, a ideologia do branqueamento produz a fragmentação da identidade racial e a negação da própria raça e cultura – ou a sua alienação (Gonzalez, 1988a). Um dos desdobramentos práticos dessa visão de mundo interiorizada é a atração por pessoas brancas, abrangendo, inclusive, a vontade expressa de embranquecer as famílias ou "limpar o sangue" (Gonzalez, 1988, p. 73).

De maneira esquemática, assim como Gonzalez, outros/as intelectuais dedicados a estudos sobre as relações raciais consideram que há 3 formas pelas quais o branqueamento poderia ocorrer: 1) pela união de uma pessoa negra com uma

pessoa de pele mais clara, de preferência branca, promovendo um embranquecimento intergeracional; 2) ao ascender socialmente, uma pessoa negra passaria a ter "status" de branca; 3) por aculturação, através da adoção de culturas eurocentradas e eurocêntrica e do cultivo de um *self* "branco"/europeu (Gonzalez, 1988a; D'Ávila, 2003; Domingues, 2002; Golash-Boza, 2010). Considero que os itens 2 e 3 problemáticos e passíveis de críticas, na medida em que são postos à prova, respectivamente, por estudos empíricos[2] e por abordagens alternativas sobre dinâmicas culturais[3]. Porém, neste texto, atenho-me à análise do primeiro item, ou seja, ao branqueamento enquanto embranquecimento intergeracional.

Como motor de um projeto de povo e de nação que depende da miscigenação progressiva em direção a um modelo corporal tomado como meta (D´Ávila, 2003), o branqueamento se assenta, por um lado, em uma ideia de desejo sexual maleável e, por outro, no direcionamento desse desejo de maneira a orientar a reprodução de corpos para um determinado sentido, mas não para outros. Por intercalar desejos racializados e projetos de reprodução, esta é uma questão de importância singular para compreender como gênero, raça e sexualidade se combinam em nossa sociedade.

Outros trabalhos dedicaram-se a compreender o agenciamento do desejo dentro de uma perspectiva histórica, ou como ele foi promovida pelas elites brancas[4]. Aqui, estou mais interessada em explorar como alguns dos mecanismos de controle e disciplinamento do desejo e das relações afetivas e sexuais (Miskolsci, 2013) funcionam na prática e como participam das vivências íntimas cotidianas dos indivíduos na sociedade brasileira atual. Meu foco recairá sobre vivências heterossexuais, tendo em vista a centralidade da questão da reprodução[5]. Com a finalidade exposta, recorro, para tanto, a relatos e observações que venho coletando nos últimos anos, de maneira formal e informal, para minha pesquisa de doutorado sobre vivências afetivo-sexuais de mulheres negras.

Cabe aqui explicitar que as interações mencionadas dizem respeito a *algumas* das dinâmicas afetivo-sexuais possíveis – aquelas que estão relacionadas ao branqueamento. Há outras, que com elas convivem de maneira contraditória e sobreposta, e que não serão abordadas aqui. Elas estão ancoradas primordialmente em

2 Ver, nesse sentido, Hasenbalg (1979); Golash-Boza (2010) e Figueiredo (2012).
3 Como, por exemplo, em Gilroy (2001).
4 Ver, por exemplo, Miskolsci (2013).
5 A centralidade da reprodução no projeto de nação e no branqueamento é um dos alicerces da violência homotransfóbica e da heteronormatividade na sociedade brasileira. Ver, nesse sentido, Miskolsci (2013).

processos de resistência e discursos anti-racistas, difundidos sobretudo por intelectuais negras que atuam como ativistas, acadêmicas, escritoras, compositoras, cantoras, entre outros, e que, me parece, vêm ganhando espaço na forma como a sociedade brasileira vive e interpreta os seus afetos e sua sexualidade. Tratarei do tema em outro lugar.

A "NEGONA" E O "NEGÃO"

■ Foi em um samba de Brasília que tive a oportunidade de encontrar um antigo colega de escola, Henrique. A conversa ia bem: anos e anos haviam se passado desde o nosso último encontro e tínhamos muito do que falar. Ele me contou em detalhes sua história de amor, e me mostrou até mesmo algumas fotos da mulher (como ele, branca) por quem era apaixonado e com quem se relacionava longamente, com algumas indas e vindas. O clima de camaradagem fez com que me sentisse à vontade para compartilhar algo de mim, inclusive meu interesse pelo que estudo de gênero, raça e racismo – o que pode resultar tensões pela quebra da "etiqueta racial brasileira", ao desafiar a ideia de democracia racial.

Algumas horas depois de iniciada a nossa conversa, passou por nós uma mulher negra, de tez escura, chamada Antônia. Eu não a conheço pessoalmente, mas sempre a encontro em minhas circulações pela cidade. Inadvertidamente, sem qualquer sintonia com o assunto de que tratávamos – ao meu ver –, Henrique apontou para Antônia e soltou: "Tá vendo? Olha que maravilha! Para comer uma negona dessas, eu teria que tomar 27 viagras!". Henrique não disse que Antônia era bonita, não considerou a possibilidade de se apaixonar perdidamente por ela, de viver com ela um grande amor, um namoro, um casamento. O lugar de "amor de sua vida", a pessoa com quem constituía um relacionamento, estava assegurado a uma mulher branca. Esse lugar não parecia ameaçado pelo desejo pela "potente" e "fogosa" "negona", que ele expressava de forma tão acintosa. Afinal, na sociedade racializada que busca o embranquecimento, os homens brancos encontram a possibilidade de estabelecer diferentes tipos de relação com mulheres de diferentes grupos raciais: as oficiais e estáveis são reservadas às mulheres brancas, vistas como seus pares naturais; às mulheres negras, é reservada a projeção de seus desejos sexuais, num misto de repulsa e atração.

Como chegam a esse entendimento? Inicialmente, talvez de maneira até um pouco inocente, eu achava que essas ideias eram constituídas e que circulavam em nível representacional, sobretudo por valores do âmbito da estética que privilegiam a feminilidade branca e associam mulheres negras ao sexo. Porém, conversas

informais com homens brancos me ensinaram que o processo de disciplinamento pode ser bem mais explícito e violento: alguns deles me disseram que, em suas primeiras interações afetivas com mulheres negras, foram advertidos por outros homens brancos de que eles poderiam ter casos ou relações sexuais com elas, mas não deveriam namorá-las, muito menos se casar com elas. Na união com homens brancos, o lugar adequado para as mulheres negras parece ser o de amantes, ou para usar os termos de Gonzalez (1984), o regime de "concubinagem": concubinato com sacanagem.

O ensino e a vigilância desse padrão duplo de relacionamentos emergiu novamente no relato de um amigo negro, Luciano. Ele me contou sobre um amigo branco de classe média, Pedro, com quem se encontra esporadicamente. Pedro sempre menciona sua preferência por mulheres negras, para sexo e/ou relacionamento. Porém, ele contou a Luciano que, ao sair com amigos brancos e ficar com mulheres negras, foi repreendido por seus pares: "Mas você tá ficando com aquela negona?". Pedro vai para espaços de samba na cidade onde vive ou para outros ambientes com pessoas negras e fica com mulheres negras, mas nunca aparece em público com uma. Todas as suas namoradas foram brancas. E ele se sente à vontade para falar sobre isso com Luciano, que me diz, em tom de ironia, que é o consultor de "assuntos pretísticos" do amigo, já que Pedro jamais falaria destas questões com seus amigos brancos. Para Luciano, Pedro se sente à vontade para revelar o desejo "imoral", sentimentos e experiências que poderiam desencadear reprovações em outros círculos sociais; não considera, porém, que o amigo pode se sentir desconfortável ou ofendido com suas revelações.

O terceiro caso aconteceu em meio a uma atividade feminista, quando Flávia, uma mulher branca e militante feminista, me perguntou o que eu estudava. Mediante a minha resposta – "gênero, raça e vivências afetivo-sexuais" – , ela começou a me falar do quanto gostava de um "negão", que eles "são uma delícia", que seu último marido era "um negão", mas que eles não prestavam. Disse ainda que eles eram ótimos no cama, e não me poupou das insinuações sobre tamanhos da genitália que ela atribui aos homens negros. Seu relato exemplifica como os estereótipos raciais relacionados aos homens negros, assim como às mulheres negras, podem funcionar como um atrativo para pessoas brancas. No entanto, ao contrário do que acontece com elas, não há aqui tipos de relacionamento preferenciais. Se há riscos de se envolver com "negões que não prestam", quando esta representação não veta o envolvimento, a ligação entre mulher branca e homem negro não se sujeita a um regime de diferenciação entre um modelo apropriado e outro não apropriado de vivência do desejo.

SUBLIME BRANQUITUDE: A PRIMEIRA OPÇÃO

De maneira distinta, intelectuais negros como Frantz Fanon (2008) e Joel Rufino dos Santos (1994) trataram da atração das pessoas negras por pessoas brancas – no caso de Rufino, dos homens negros por mulheres brancas. No contexto da Martinica, da França salpicada por africanos/as ou negros/as advindos/as das ex-colônias, ou do Brasil, ser objeto do *amor* de uma pessoa branca, sobretudo em público e em um relacionamento oficial e/ou estável, é muitas vezes uma experiência almejada, idealizada e buscada. Afinal, um/a parceiro/a branco/a é tomado/a como um passaporte para um status social, ponte para uma dignidade, que uma pessoa negra sozinha ou se relacionando com outra pessoa negra jamais poderia alcançar. A atenção e o afeto do par branco são vistos como a possibilidade mais próxima de experimentar, ainda que "de fora", o caráter sublime da branquitude.

Um de meus objetivos é compreender de forma mais detalhada como a "mais-valia racial" (Gonzalez, 1979) representada pela branquitude funciona como um atrativo para as pessoas negras. Nos relatos que recupero a seguir, preocupações com o fenótipo da prole, a idealização do relacionamento com brancos/as e a díade hipervigilância/disciplinamento do gosto estético foram alguns dos elementos que emergiram em minha pesquisa como motivadores para que as pessoas negras buscassem se relacionar com pessoas brancas.

A valorização de traços físicos associados à branquitude foi explicitamente mencionada como um dos elementos de atração das mulheres negras por homens brancos. Novamente, este não foi um "gosto" desenvolvido espontaneamente, mas a partir de referências sociais e também de intervenções diretas voltada a disciplinar preferências e desejos. Um exemplo pode ser encontrado no relato de Lúcia, uma das mulheres negras que entrevistei. Ela me contou como, na infância, em época de Copa do Mundo, colecionava figurinhas de jogadores de futebol que achava bonitos. Eles eram sempre africanos, de tez escura. Por algum motivo que parece difuso em suas lembranças, Lúcia se envergonhava da atração por esses homens, que escondia. Uma vez, uma amiga branca pegou o seu diário e expressou veementemente o seu desacordo com as preferências da entrevistada: "Esses homens são feios demais". A repreensão confirmava a percepção de Lúcia de que seu desejo estava em desacordo com o que era tido socialmente como adequado. A amiga branca expressava um entendimento mais amplo de que apenas os homens brancos eram bonitos, e reforçava aos negros rótulos de feiura e desprezo.

Minhas entrevistas com mulheres negras indicam que não é incomum que, desde a infância, elas alimentem paixões platônicas, sobretudo quando se tratem de mulheres inseridas em contextos de classe média/alta, onde convivem quase que exclusivamente com brancos/as. Em alguns casos, tão cedo quanto a idade de 5 ou 6 anos, percebem algum tipo de rejeição do objeto de seu desejo e compreendem que sua atração pelo menino branco é vista como inadequada, e que deve ser silenciada. Essa experiência pode estender-se durante toda a adolescência e, por vezes, até a fase adulta, de maneira que o relacionamento com um homem branco habita os seus sonhos e projetos frustrados de vivência de amor romântico por muitos e muitos anos. Se não chega necessariamente a impedir experiências com homens negros, essa dinâmica de interdição/desejo não deixa de atribuir um valor maior à experiência com os brancos, que são, para usar as palavras de uma de Lúcia, "a primeira opção".

Quanto às preocupações com o fenótipo da prole, Fanon (2008) dissertou longamente sobre a vontade de ter um/a filho/a mais claro/a que habita o sonho de mulheres negras. Porém, uma de minhas entrevistadas, Dora, me indicou que essa aspiração também pode existir entre os homens negros. Ela me contou que seus filhos, também negros, expressavam a escolha por se relacionar com mulheres brancas, o que justificavam a partir de apreensões quanto ao fenótipo das possíveis futuras *filhas*: eles não queriam criar meninas que nascessem com o cabelo crespo, porque isso daria trabalho – "Tem que ficar fazendo trancinhas, depois alisando". Essa observação é bastante curiosa. Em primeiro lugar, porque raramente são os pais que se encarregam dos cuidados cotidianos das crianças, tais como arrumar o cabelo. Em segundo lugar, porque revela um direcionamento das preferências afetivo-sexuais com base na estética e nas performances de gênero associadas a meninas negras, em uma sociedade racista.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

■ Um dos ganhos da adoção do conceito de gênero pela produção feminista é a possibilidade de pensar a sua construção localizada (Connell, 2009), em combinação com outros eixos de articulação do poder (Collins, 2000). No caso da América Latina, a construção do gênero deu-se em conjunto com a elaboração de hierarquias raciais, o que demanda esforços sistemáticos para compreender como ambos se conjugam.

Com estas breves elaborações que teci anteriormente, quero fortalecer uma perspectiva que carrega em si um potencial de radicalidade para o feminismo

latino-americano, na medida em que evidencia fatores de exclusão, violência e desigualdade que atingem parte da população de mulheres da região. Em cada uma das dinâmicas notadas aqui, assim como em outras dinâmicas sociais, não se trata de entender a sobressalência de "gênero" *ou* de "raça". A visão em que um ou outro eixo de articulação do poder predomina, a meu ver, é nociva na medida em que reforça homens e brancos/as no lugar da norma, relegando a mulheres e negros/as ao lugar de desviantes. Proponho, alternativamente, a adoção de uma concepção de gênero e de raça em que ambos sejam tomados como eixos de articulação do poder mutuamente constitutivas a todos os momentos, de maneira inseparável, em arranjos que podem ser (re)constituídos em cada cena ou instituição. Isso não significa que a sua separação não seja possível no nível analítico, sobretudo em situações e contextos em que aspectos de cada um estão mais mais ou menos visíveis. Porém, a perspectiva que adoto joga luz sobre outros aspectos, por considerar que ambos estão sempre ativos nos contextos sociais de que participam, e que interagem de forma complexa: ora se interpelam, ora se reforçam; aqui se potencializam, ali um se fortalece em detrimento do outro; às vezes um parece invisível, mas constitui a base para a operação do outro, e assim por diante.

A partir do prisma proposto, as análises desenvolvidas prestam-se à compreensão de questões que são centrais à vida e à inserção social das "amefricanas". Além das considerações mencionadas, elas permitem vislumbrar resultados palpáveis de dinâmicas próprias do racismo patriarcal, e que têm implicações para a experiência e para a violência nos âmbitos sexual, familiar e doméstico; para a construção e vivência da subjetividade em contextos de subalternidade; para circulação de bens materiais e simbólicos. Permitem, portanto, garantir a visibilidade de alguns dos obstáculos duradouros à garantia de direitos, cidadania e equidade para as mulheres que habitam esta parte do globo e cujo gênero e status de humanidade são medidos pelo seu distanciamento em relação à brancura.

Bruna Cristina Jaquetto Pereira · Doutoranda em Sociologia pela Universidade de Brasília. Bolsista Fulbright/Capes (doutorado-sanduíche, 2017/2018), junto ao Department of African American & African Diaspora Studies, Universidade da Califórnia, Berkeley. E-mail: brunacjpereira@gmail.com.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

COLLINS, Patricia Hill. *Black Feminist Thought:* Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment. New York; London: Routledge, 2000.

CONNELL, Raewyn. *Gender in World Perspective*. Cambridge, UK; Malden, MA: Polity Press, 2009.

D'ÁVILA, Jerry. *Diploma of Whiteness:* Race and Social Policy in Brazil, 1917-1945. Durham & London: Duke University Press, 2003.

DOMINGUES, Petrônio José. Negros de almas brancas? A ideologia do branqueamento no interior da comunidade negra em São Paulo, 1915-1930. *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, v. 24, n. 3, p. 563-600, 2002.

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008 [1952].

FIGUEIREDO, Ângela. *Classe média negra*: trajetórias e perfis. Salvador: Edufba, 2012.

GARGALLO, Francesca. *Feminismos desde Abya Yala*: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América. Medellín: Desde Abajo, 2012.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*: modernidade e dupla consciência. São Paulo; Rio de Janeiro: 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GOLASH-BOZA, Tanya. Does Whitening Happen? Distinguishing between Race and Color Labels in an African Descended Community in Peru, *Social Problems*, v. 57, n. 1, pp. 138-156, fevereiro de 2010.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de Amefricanidade, *Revista Tempo Brasileiro,* Rio de Janeiro, n. 92/93; pp. 69-82, jan.-jun. 1988a.

_____. Por um feminismo afrolatinoamericano. *Revista Isis Internacional*, Santiago, Chile, v. IX, p. 133-141, junio 1988b.

_____. *Cultura, Etnicidade e Trabalho*: Efeitos Lingüísticos e Políticos da Exploração da Mulher. 80. Encontro Nacional da Latin American Studies Association. Pittsburg, 1979.

HALL, Stuart. The spectacle of the "other". In: HALL, Stuart (org.). *Representation*: Cultural Representations and Signifying Practices. London/Thousand Oaks, CA/New Delhi: Sage, pp. 225-239, 1997.

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

MISKOLCI, Richard. *O desejo da nação*: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX. São Paulo: Annablume, 2013.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro*: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra: 1978.

PEREIRA, Ana Claudia Jaquetto. *Pensamento social e político do movimento de mulheres negras*: o lugar de ialodês, orixás e empregadas domésticas em projetos de justiça social. 2016. Tese (Doutorado em Ciência Política) – IESP, UERJ, Rio de Janeiro.

SANTOS, Joel Rufino. Vera, Clara dos Anjos, Iládio. In: BARBOSA, Wilson do Nascimento; SANTOS, Joel Rufino. *Atrás do muro da noite: dinâmica das culturas afro-brasileiras*. Brasília-DF, Ministério da Cultura; Fundação Palmares, 1994.

SAID, Edward W. *Orientalismo*: O Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

STEPAN, Nancy. *"A hora da eugenia"*: raça, gênero e nação na América Latina. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.

WERNECK, Jurema Pinto. *O samba segundo as Ialodês*: mulheres negras e cultura midiática. 2007. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Comunicação, UFRJ, Rio de Janeiro.