

Decolonizando afetos: a presença do colonialismo na construção de afetos da população negra e a decolonialidade do ser

Matheus da Rocha Viana*

Graduando em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília (UnB).*

Resumo: Tratar dos questionamentos que envolvem a construção social que nos é apresentada se torna cada vez mais difícil e necessária dentro de contextos e povos que são prejudicados por tais construções, como é a população negra no campo do afeto. Com base nessa questão principal que esse artigo visa discutir sobre a presente colonialidade no atual imaginário cultural brasileiro e como isso afeta, no campo da afetividade, a população negra brasileira, principalmente a “masculina”. Este estudo também tem foco na análise das estruturas usadas para manutenção de tais construções baseadas em noções racializantes e eugenistas.

Palavras-chave: Afetividade, Negro, Embranquecimento, Racismo, Decolonialidade, Eugenia.

Dentro das ciências humanas, por volta da década de 1950, a discussão de uma lógica decolonial de produção de conhecimento tem se tornado constante através de pensadores como, Aníbal Quijano, Luciana Ballestrin, Edgardo Lander, Frantz Fanon, Walter Mignolo, María Lugones e outros. Ao se falar sobre um movimento de pensamento decolonial argumenta-se principalmente sobre a possibilidade de refutar o ideal universalista do ocidente, dito isso, é importante ressaltar que dentro da esfera das emoções, tratada pela antropologia sociologia, psicologia, etc. existe uma discussão sobre a universalidade das emoções com relação à condição a qual estas são construídas culturalmente. Assim, é necessário identificar na construção cultural de um povo como essas emoções se constroem, a partir de noções que fundam a identidade, o gênero, a masculinidade, a feminilidade, raça, entre outras.

Ao se falar das consequências causadas pela presença



de ideais coloniais, é importante abordar em como estas se encontram presentes na construção do imaginário cultural e social que faz parte da identidade do povo negro colonizado tanto no Brasil como em outras partes no mundo. Sendo assim, é de enorme importância trazer à tona o que Frantz Fanon aborda em “Peles negras, máscaras brancas” (1952) e outros como Aníbal Quijano e Walter Dignolo nas suas produções presentes em “A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais” (2005) têm a dizer sobre a colonialidade do ser como consequência prática da colonialidade do saber (MIGNOLO, 2005). Assim, a colonialidade do ser é trabalhada em cima da questão de ser uma manifestação que surge através da criação do conceito de raça usado pelo Ocidente (QUIJANO, 2005) de modo a inferiorizar e desumanizar (processo importante da estrutura colonial) os povos que foram colonizados, criando também a relação de poder que vai funcionar de modo que quem se encontra como detentor do poder, irá

definir a identidade dos que são alcançados por sua hegemonia, de modo a garantir a manutenção de sua posição. Logo, começa a ser discutida a questão de como essa manutenção de relações de poder baseada em conceitos racializantes¹ ditam a estrutura dos afetos em uma sociedade que tem parte de seu imaginário cultural pautado nas crenças coloniais.

A partir do surgimento dos conceitos que envolvem a colonialidade do ser, tem se questionado cada vez mais a real eficiência do uso de conceitos e noções coloniais (ocidentais) em comunidades fora do centro do sistema. A partir dessa ideia, a vivência negra tem se tornado alvo de estudos de negras e negros acadêmicos (Lélia Gonzalez, Michael Eric Dyson, Oyèrónkẹ Oyěwùmí, etc). Tal presença é essencial para discutir as consequências e os estereótipos que se criam

¹“a racialização envolve a imposição de categorias ao grupo subordinado pelo grupo dominante, junto com definições do grupo assim categorizado como intrinsecamente inferior (FENTON 1999; GUIMARÃES 2002).”



pela lógica ocidental e branca com relação ao povo negro.

Afinal, somos ocidentais? Quando digo nós, me refiro à população negra que se formou na América Latina e a que existe na África, aos indígenas e outros povos que passaram pelo processo de saqueamento colonial e deixo claro que falo aqui como estudante negro de antropologia. Enfim, somos ocidentais? Grande parte da população negra segue sua vivência baseada nas noções impostas pela elite brasileira moldada nas noções de nossos colonizadores.

Há frequentes irrupções do povo no cenário da história, com frequentes soluções de compromisso, conciliação ou paz social, tecidas pelos partidos, formuladas por intelectuais, impostas por grupos e classes dominantes, com a colaboração da alta hierarquia militar e eclesiástica, todos na sombra do imperialismo. (IANNI, 1996, p. 31)

A população negra continua subjugada, desumanizada e animalizada. A ideologia reproduzida pela elite, calcada ainda na visão do colonizador, permanece permeando todo o corpo social.

Oyèrónkẹ Oyěwùnmí, socióloga feminista nigeriana que trabalha principalmente com o povo Yoruba, um dos povos tra-

zidos para as Américas no processo escravocrata, dialoga junto à seu povo sobre a importância da decolonialidade estar inserida no saber e ser trabalhada por populações que passaram pelo processo de colonização. Em uma de suas produções, Oyěwùnmí vem a dizer que ela atribui as falsas leituras da comunidade Yoruba aos “aventureiros, etnógrafos coloniais, missionários e oficiais coloniais” (OYEWÙMÍ, 2015, p. 01) que trouxeram suas noções ocidentais para dentro de sua análise e categorias que não faziam sentido na realidade da comunidade estudada. Assim, a socióloga afirma que a comunidade Yoruba se identifica como uma sociedade que não tem distinção centrada em gênero, fugindo do espectro patriarcal e das categorias nucleares ocidentais, o povo Yoruba começa a falar por si.

A partir da ideia que por anos os “missionários e oficiais coloniais” (OYEWÙMÍ, 2015, p. 01) praticaram a escravidão e impuseram seus ideais na construção do imaginário de diferentes povos colonizados, é necessário ressaltar que a



questão principal é: para quem está em uma posição de poder, vale de tudo para a manutenção dessa posição e a reafirmação da sua dominação. Dentro de práticas que fazem parte de tal manutenção, está a criação de estereótipos, como o da desumanização de todo um povo, baseando-se na cor de sua pele e os taxando de emocionais, longe de serem capazes de se enquadrar em suas noções de ser “civilizado”.

Ainda hoje, a população negra ainda é taxada de irracional, porém existe a contradição de se taxar como um povo não emocional. Mulheres negras recebem menos anestesia em hospitais durante o trabalho de parto e fora outras negligências registradas pelo trabalho: “Negra é como coelho: só dá cria!” Existe violência obstétrica contra mulheres negras no Brasil?” (2017) de Jussara Francisca de Assis. Os homens negros, assim como as mulheres, são vistos como órgãos sexuais ambulantes, são incapazes de sentir e não são bons o bastante para a constituição de um relacionamento amoroso e afetivo, essa passagem

de Deivison Faustino Nkosi retrata parte dessas questões:

Quando não invisibilizado, o negro é representado como contraponto antiético do humano. A sua aparição, quando, autorizada, é reduzida a uma dimensão corpórea, emotiva ou ameaçadora, tal como um King Kong descontrolado: tão grande, tão burro, tão negro, com mãos rústicas e exacerbados instintos libidinais em sua busca desenfreada pela mocinha (ultrafeminina) de tez claramente virginal e corpo frágil. (FAUSTINO (Nkosi), 2014, P. 83)

O uso do corpo negro mudou de status e de modus operandi, mas ainda é muito presente na sociedade brasileira.

Assim como outras ideologias e outros sistemas hegemônicos, o ideal de que o povo negro não foi feito para afetos, não ama e é puramente sexual (parte da desumanização porque está ligada à questão da animalização) foi construído em um momento colonial para ser capaz de permanecer no imaginário, passar por manutenção e se reafirmar através de diferentes ferramentas que a época permite. Fanon relata que quando demonstra em como o branco se fixa como o intelectual e assume que o ganho de um gera a falta de outro (FANON,



2008, p. 143), fixando o negro na situação de irracional e sexual: “Projetando suas intenções no preto, o branco se comporta “como se” o preto as tivesse realmente [...] O preto é fixado no genital, ou pelo menos aí foi fixado. Dois domínios: o intelectual e o sexual” (idem). Se pelo menos esse imaginário se limitasse à alguma parte dos não negros da população e somente à elite econômica, mas o imaginário racista se encontra também na construção da mentalidade negra, amar sendo negro ou negra é um aprendizado, principalmente quando se fala de amor próprio, sua manutenção está sim nas mãos da elite não negra, assim como as principais instâncias de relações de poder na sociedade brasileira. Logo, em “Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra” (2006), Nilma Lino Gomes vem exemplificar o caso por meio de diálogos presentes em uma família negra que mostram um ideal de necessidade de embranquecimento e não aceitação do próprio, também afirma as consequências (emocionais, afetivas) da presença de tais

ideais, que assim como no imaginário brasileiro, se manifestam como uma contracorrente no processo de aceitação da cultura e corpos negros. Esse debate se alonga em questões da construção da autoestima do povo negro, da eugenia, das agressões ao próprio corpo e da possibilidade de refúgio em espaços que exaltam a cultura negra e os elementos inseridos nessa.

Eugenia, é um conceito que foi criado em 1888 por Francis Galton e que se expressa bem na explicação de “bem nascido”, ou seja, estudo das coisas que podem piorar ou melhorar as qualidades raciais das futuras gerações (GALTON, 1888.), essa existe desde a “importação” de trabalhadores europeus para o Brasil quando se termina a prática escravocrata, a intenção não era somente ter trabalhadores que eles achavam justo pagar pelo serviço (humanos, no caso), mas também a possibilidade de criar uma população miscigenada com a possibilidade de embranquecer os descendentes da população escrava tão presente no país.



A partir da ideia de eugenia, que já vinha presente na prática dos senhores de escravos ao violentar “suas” escravas, essa veio a se repetir anos depois com a possibilidade de virar lei, pela atuação do ex-senador e médico eugenista Miguel Couto (1865-1934) no movimento que teve sua força no Brasil durante o início do século XX (ENGEL, 2013, v. 1, p. 49-63). A ideia de eugenia se mantém viva no imaginário brasileiro, como podemos ver em uma das entrevistas feitas por Nilma Lino Gomes: “A gente tem que melhorar a raça. Por isso é que eu opto por mulheres claras, de cabelo bom” (GOMES, 2006, p. 122)², tal questão também se mostra presente quando Nobles fala da estrutura que gerou esse tipo de problemática e traz o questionamento de negros inseridos na lógica da branquitude:

Muitos psicólogos afrocentrados acreditam que o ataque

²Fala extraída da entrevista de Gomes com o entrevistador “ED” que falava sobre a opinião de seu irmão sobre quando reparou que este só namorava com mulheres brancas (GOMES, 2006, p. 122).

histórico da supremacia branca resultou na distorção da personalidade africana’ Akbar(1981), por exemplo, identifica quatro distorções ou desordens da personalidade relacionadas com uma sociedade tipificada pela opressão, pelo racismo e pela supremacia branca (ou emanadas dessa sociedade). A primeira é a desordem do “ego alienado”, em que o indivíduo comporta-se de modo contrário à sua própria natureza e sobrevivência. Aprende a agir em contradição com seu bem-estar e em consequência se “aliena” em relação a si mesmo. Desagrada-lhe seu fenótipo natural e tudo aquilo que lhe recorde a aparência física de um africano’ Quantos afro-brasileiros afirmam que a discriminação racial não existe ou que se existe, é por causa da classe ou da situação econômica? Quantos afrobrasileiros acreditam que não há racismo no Brasil ou que vale a boa aparência e esta é boa na medida em que não se aproxima da aparência africana? Será que o sistema de “branqueamento” criou afro-brasileiros alienados em relação a si mesmos? (NOBLES, 2009, p. 289)

As agressões ao corpo podem ser outra forma de reproduzir a ideia de eugenia. A cirurgia plástica é uma prática recorrente do povo negro quando se fala de corporeidade, as características físicas que são vistas como típicas do povo negro são um estandarte para a prática de ódio racial e o desejo de mudança de nariz, cabelo, boca, etc. são constantes em busca de aceitação estética longe do padrão de visual negro. “Ag-



ora, ele agrediu tudo, ele agrediu... ele agrediu até a cirurgia plástica. Essa é a questão” (GOMES, 2006, p. 123). Esse trecho retirado do trabalho de Gomes foi também proferido por um entrevistado ao falar sobre como Michael Jackson e suas mudanças estéticas lhe afetaram, pois anteriormente era uma pessoa que representava na grande mídia mundial o empoderamento negro e influenciou gerações de negros e negras a aceitarem sua cultura (GOMES, 2006, p. 123). Esse espectro não se estende somente à situação de Michael Jackson, cantoras como Beyoncé Knowles Carter, Azealia Banks e esportistas também passaram por essa lógica do embranquecimento em suas carreiras e essas decisões influenciam diretamente o processo de aceitação das populações negras ao redor do mundo.

Em relação aos afetos e a autoestima, começo com uma dúvida: quando parte do imaginário cultural de um país reproduz a ideia de que o povo negro é inferior (até nos fazem acreditar nisso e também reproduzir esse discurso), como é

possível construir autoestima e segurança para se relacionar afetivamente quando toda uma população não negra é vista como melhor que você? O negro ou a negra são vistas como isso, um corpo negro a ser usado e não respeitado ou afeiçoado. Em escritos passados Caio Prado Jr. descreve a violência sexual dos senhores de escravos para com as escravas como necessidade, seu tesão era necessidade em:

A outra função do escravo, ou antes da mulher escrava, instrumento de satisfação das necessidades sexuais de seus senhores e dominadores, não tem um efeito menos elementar. Não ultrapassara também o nível primário e puramente animal do contato sexual, não se aproximando senão muito remotamente da esfera propriamente humana do amor, em que o ato sexual se envolve de todo um complexo de emoções e sentimentos tão amplos que chegam até a fazer passar para o segundo plano aquele ato que afinal lhe deu origem. (PRADO JUNIOR., 1976, p. 342-343)

Lélia Gonzalez traz a problemática da mucama como a escrava que era a verdadeira mãe das crianças da “Casa Grande” em “Racismo e sexismo na cultura brasileira” (1984).

E quando a gente fala em função materna, a gente tá dizen-



do que a mãe preta, ao exercê-la, passou todos os valores que lhe diziam respeito pra criança brasileira, como diz Caio Prado Júnior. Essa criança, esse infans, é a dita cultura brasileira, cuja língua é o pretuguês. A função materna diz respeito à internalização de valores, ao ensino da língua materna e a uma série de outras coisas mais que vão fazer parte do imaginário da gente (Gonzalez, 1979c). Ela passa pra gente esse mundo de coisas que a gente vai chamar de linguagem. E graças a ela, ao que ela passa, a gente entra na ordem da cultura, exatamente porque é ela quem nomeia o pai. Por aí a gente entende porque, hoje, ninguém quer saber mais de babá preta, só vale portuguesa. Só que é um pouco tarde, né? A rasteira já está dada. (GONZALEZ, 1984, p. 235)

Logo, podemos perceber que na cultura brasileira a mulher negra serviu como mãe por todo esse período, mas não por esposas, pois esse nunca foi o lugar da mulher negra. Quando se fala de afetos com relação ao povo negro, se fala diretamente de lugar, de submissão, de não ser visto como uma boa presença ou uma boa escolha, de não ser o ideal. A poeta Taylor Seaberg em seu poema “the troubles of interracial dating” (os problemas do namoro inter-racial) do ano de 2016 fala um trecho que evidencia claramente o desconforto de uma família ao ter presente uma pessoa negra em um relacionamento com um

parente: “mas nada de lama em seu campo de lírios, que eles vêm criando há anos e têm sido tão cuidadosos para mantê-lo limpo” (SEABERG, 2016) (tradução livre). A partir desta perspectiva, a presença do negro sujaria a busca por uma branquitude familiar, situação narrada por Nkosi em um diálogo transcrito sobre a fala de um amigo (FAUSTINO (Nkosi), 2014, p. 84): “Eu imaginei ele a tocando e aquilo foi me dando um ódio tão grande, mas tão grande... que eu fui perdendo o fôlego e não podia mais respirar [...]” (FAUSTINO (Nkosi), 2014, p. 84), no caso, o sujeito que o causa repulsa é um homem negro.

Assim como Oyěwùmí mostra que o ideal patriarcal não conseguiria se sustentar na comunidade Yoruba por essa ter formado em seu imaginário que não há distinção de gênero e que seus heróis não são homens, mas sim heroínas, presentes em mitos e cosmologia disseminados na comunidade desde a infância, a aceitação da população negra acha dificuldade de se fixar no ideário brasileiro, pela contracorrente (repúdio) estar tão forma-



da e sólida na mentalidade da população (OYEWÙMÍ, 2015).

Então aqui é necessário destacar duas instituições, onde uma é essencial para a manutenção das ideias racistas apresentadas aqui até então e outra é essencial para o aprendizado e formação da autoestima da população negra brasileira. Dos ideais racistas é necessário falar da ação da grande mídia, que ajuda a reafirmar principalmente os lugares de pertencimento da população negra brasileira na sociedade, prática discutida no trabalho “O Negro e a Mídia: novas possibilidades de referências identificatórias nas redes sociais” (2017) de Robenilson Moura Barreto, Paulo Roberto Ceccarelli, Warlington Luz Lobo. Assim, quando se fala dessa instituição e do papel do negro que é representado por essa, se encontra a população negra em trabalhos considerados subalternos e não de chefia, em comando da criminalidade e de práticas violentas, com ações e manifestações de humor puramente irracionais, raivosas e fora do que é considerado “normal” e quando se fala em termos de manifes-

tação de afeto e protagonismo, a população negra é posta como coadjuvante até mesmo em suas próprias histórias (produções sobre o movimento abolicionista) e como amantes, corpos sensuais a serem usados e que não detém de nenhum poder, ou seja, impotente. É necessário então falar sobre a questão das relações de poder, que em certa parte (não há como afirmar o comportamento de tais relações em uma situação geral).

Nessa questão, é importante trazer a discussão sobre o acesso ao corpo (de uma perspectiva sexual) em uma sociedade racializada, onde a base dessa discussão se faz através da questão de detenção de poder, poder esse que quem menos o detém é a população negra. Claro que existe a questão do homem negro ser ainda um homem e em uma sociedade patriarcal ele teria mais poder que a mulher branca, mas sua questão racial não deixa que isso se torne realidade em um contexto geral, assim, a detenção de poder nas mãos do homem negro não se equivale ao do homem branco pelo



“simples” fato de que antes de tudo, ele é um corpo negro.

Da instituição que funciona como contracorrente a esses espaços hostis: os espaços de produção e admiração da cultura negra. Gomes dá de exemplo os salões de beleza afro que vêm surgindo como uma investida às mudanças estéticas embranquecedoras e a valorização do corpo e estética negra, esse assunto é abordado tanto em seu texto já citado aqui quanto no edital “Encrespando” organizado por Ana Flauzina e Thula Pires (2016). Esses espaços, como salões, festas, boutiques e lojas que vendem e produzem em cima da cultura negra para a população negra têm se tornado cada vez mais visíveis para a nossa população e tornado também cada vez mais fácil o processo de aceitação e identificação negra, como por exemplo, o Grupo Kilombagem, que se propõe estudar as estruturas do racismo e agindo na sociedade com projetos e afins. Há então a existência de núcleos de pesquisa em Universidades federais, como o NUQ-UFMG (Núcleo de Estudos

em Populações Quilombolas e Tradicionais da Universidade Federal de Minas Gerais) e o NEAB-UNB (Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros da Universidade de Brasília). Não existiam muitas roupas que representassem tal povo, não havia muitas pessoas que sabiam como cortar e tratar de um cabelo crespo que falavam com a boca cheia que a estética negra é linda e que tornassem possível aceitação e a construção de uma (por mais que pequena) autoestima na população negra. A “pequena” mídia age nessa questão, divulgando penteados, roupas e artistas que trabalham com o orgulho de ser negro.

Tendo em vista toda essa construção em cima da dificuldade de se adquirir afeto por si próprio e pela não rejeição do corpo negro, venho a responder a pergunta que fiz anteriormente: “existe perspectiva de se construir uma autoestima e também, uma segurança para se relacionar afetivamente quando toda uma população não negra é vista como superior?”.

A resposta é simples para falar a verdade, enquanto o



papel do negro não for ressignificado, enquanto a hipersexualização continuar sendo um problema cotidiano da população negra a sermos vistos como falos e vaginas ambulantes, enquanto a ideia de que homens e mulheres negros não cabem ao mundo dos afetos estiver presente na mentalidade brasileira, esse campo continuará sendo de difícil acesso e aceitação, mas a revolução dentro da população negra começou e munidos de uma maior aceitação e identificação com a sua cultura e afrocentricidade, a população negra tem feito uma revolução sobre sua autoestima e seus afetos de dentro para fora. Sendo assim, o panorama de uma mudança nesse cenário tem estado cada vez mais possível, desde a academia, até a periferia, a população negra luta contra o ódio e os ideais higiênicos que nos atingem, estamos nos amando. Percebe-se o início de uma existência de relacionamentos afetivos afrocentrados, onde a população se descobre por meio de si mesma, não se expondo aos “perigos” do embranquecimento e sim de um reconhe-

imento e construção de afetividade por meio de seus iguais.

Para Cross (1991), a ‘nova identidade’ construída tem três funções dinâmicas: defender e proteger a pessoa de agressões psicológicas; prover um sentido de pertença e ancoradouro social e prover uma fundação, ou ponto de partida, para transações com pessoas de culturas diferentes daquelas referenciadas em matrizes africanas. O indivíduo, além de manter relações com pares negros, estabelece relacionamentos significativos com não negros no seu convívio, respeitando suas auto-definições. (FERREIRA, 2002, p. 80)

Há quilombos Brasil afora que se firmam como comunidades que buscam a matriz da sua estrutura de organização social em noções trabalhadas pelos “povos de origem” sejam eles indígenas ou africanos. Mesmo tendo clareza que não há um resgate total e noções coloniais ainda permaneçam, continuam a negar a estrutura de poder que traz consequências como a colonialidade do ser que de nada servem para povos com passado violento e de colonização. Tal prática é evidenciada em “Conceição das crioulas: Território e Identidade no processo decolonial” de Givânia Maria da Silva (2017) que mostra como a educação dentro de tal comunidade qui-



lombola tem uma base afrocentrada e de protagonismo feminino, com uma prática voltada para a política de seu povo e a busca pela afirmação da sua identidade afro-brasileira como mostra Wade W. Nobles em “Sakhu Sheti: Retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado” (2009):

As comunidades africanas livres(quilombos) que operaram como Estados independentes afrocentrados por quase dois séculos servem como um reservatório histórico para autenticar as sobrevivências culturais e políticas africanas nas Américas. (NOBLES, 2009, p. 285).

A cultura afro-brasileira tem seus guardiões e acima de tudo, tem seus seguidores. Os acontecimentos que se sucederam de anos para cá no fortalecimento da aceitação e desenvolvimento de nossa cultura são prova de que a população negra brasileira seja ela quilombola ou não, têm tido necessidade de fugir das caracterizações do ocidente e sua racialização. A resistência se encontra na reivindicação das construções sociais que tem espaço para nós, do imaginário cultural que não nos fere e não nos isola e prin

cipalmente, da possibilidade de se construir um afeto que nos caiba e que não atende às construções que nos excluem.



Referência Bibliográfica:

ASSIS, Jussara Francisca de. “Negra é como coelho: só dá cria!” Existe violência obstétrica contra mulheres negras no Brasil?. In: Seminário Internacional Fazendo Gênero 11 & 13th Women’s Worlds Congress (Anais Eletrônicos), Florianópolis, 2017.

BENTO, Maria Aparecida Silva. Branqueamento e branquitude no Brasil. In: BENTO, Maria Aparecida Silva; CARONE, Iray (org.). Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil. 4a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009. p.25-57.

CECCARELLI, Paulo Roberto. O Negro e a Mídia: novas possibilidades de referências identificatórias nas redes sociais. In: Conversas transversalizantes entre psicologia política, social-comunitária e institucional com os campos da educação,

saúde e direitos. Vol. 7. Organização: Flávia Cristina Silveira Lemos ([et al.]. - 1. ed. – Curitiba: CRV, pp. 709-718, 2017.

ENGEL, Magali Gouveia. Educação, sanitarismo e eugenia: o negro e a construção da identidade nacional nos debates científicos da Primeira República (1889-1930). In: Martha Abreu; Hebe Mattos; Karl Monsma; Carolina Vianna; Beatriz Ioner. (Org.). História do pós-abolição no mundo Atlântico: identidades e projetos políticos. 1aed.Niterói: EDUFF, 2013, v. 1, p. 49-63.

FANON, Frantz. Peles negras, máscaras brancas. Bahia: Edufba, 2008.

FAUSTINO (NKOSI), D. O pênis sem o falo: algumas reflexões sobre homens negros, masculinidades e racismo. In: Feminismos e masculinidades: novos caminhos para enfrentar



a violência contra a mulher / organização Eva Alterman Blay.
– 1. ed. – São Paulo: Cultura Acadêmica, 2014. p. 75.

FERREIRA, R.F. O brasileiro, o racismo silencioso e a emancipação do afro-descendente. In: Revista Psicologia & Sociedade; 14 (1):jan./jun. 2002, p. 69-86.

GALTON, Francis. Herencia y eugenesia. Tradução, introdução e notas R. A. Peález. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

GOMES, Nilma Lino. O processo de rejeição/aceitação/resignificação do corpo e do cabelo. In: GOMES, Nilma Lino. Sem perder a raiz: corpo e cabelo como símbolos da identidade negra. São Paulo: Autêntica, 2008. p.117-147.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros

estudos. Brasília: ANPOCS, 1983. p. 223-244.

IANNI, Octávio. A Sociologia de Florestan Fernandes. In: Estud. av. vol.10 no.26 São Paulo Jan./Apr. 1996.

MIGNOLO, Walter. A colonialidade de cabo a rabo: O hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: Eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

MONSMA, Karl. Racialização, racism e mudança: um ensaio teórico, com exemplos do pós-abolição paulista. In: XXVII Simpósio nacional de história. Natal: ANPUH, 2013.

NOBLES, W. W. (2009). Sakhu Sheti: retomando e reapropriando um foco psicológico afrocentrado. In E. L. Nascimento



(Org.), Afrocentricidade. Uma abordagem epistemológica inovadora (Coleção Sankofa: Matrizes Africanas da Cultura Brasileira, 4, pp. 277-297). São Paulo: Selo Negro.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. Beyond Gendercentric Models: Restoring Motherhood to Yoruba Discourses of Art and Aesthetics. In: Creary, Nicholas (ed.). African intellectuals and decolonization. Ohio: Ohio University Press: 2012, p. 160-176.

PRADO JUNIOR, Caio. Formação do Brasil Contemporâneo (Colônia). São Paulo: Editora Brasiliense, 1976.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

ROSA, Waldemir. Observando uma masculinidade subalterna: homens negros em uma “democracia racial”. Trabalho apresentado no ST 18 – A questão racial no Brasil e as relações de gênero. Seminário Internacional Fazendo Gênero 7, 2006.

SEABARG, Taylor. The The Troubles of Interracial Dating. In: Best of Button August 2016 by Button Poetry, 2016.

SILVA, A. J.; OLIVEIRA, E. G. S. Conceição das crioulas: Território e Identidade no processo decolonial. Revista Ensino Interdisciplinar. Mossoró, v. 3, nº. 08, 2017.

XAVIER, Lucia. Racismo, corpo, saúde, representação. In:

FLAUZINA, Ana; PIRES, Thula (org.). Encrespando – Anais do I Seminário Internacional: refletindo a Década Internacio-



nal dos Afrodescendentes (ONU, 2015-2024). Brasília: Brado Negro, 2016. p.37-50.

