

TRANSRACIALIZAÇÃO E AS MODALIDADES DO RACISMO

TRANSRACIALISM AND THE FORMS OF RACISMO

EL TRANSRACIALISMO Y LAS FORMAS DE RACISMO

Sergio Luiz Baptista da Silva¹, Fernanda Barros dos Santos²

DOI: 10.54899/dcs.v22i85.3945

Recibido: 03/12/2025 | Aceptado: 05/12/2025 | Publicación en línea: 19/12/2025.

RESUMO

Este artigo tem por objetivo discutir o conceito de transracIALIZAÇÃO, o reconhecimento identitário não previsto na primeira designação racial, ao apreender que essa seria mais uma categoria analítica dos racismos experimentados em nossa sociedade. No que tange à metodologia far-se-á revisão de literatura concernente aos processos de embranquecimento, colorismo, bem como o histórico dos Movimentos Negros Brasileiros. Com ênfase para a construção do orgulho negro, a autodeclaração e os dilemas das relações interraciais. Neste sentido foram mobilizados os teóricos e obras transversalizadas, com vistas ao aprofundamento da categoria transracIALIZAÇÃO com os aportes de gênero e sexualidade Fraser (2019); Butler, (2003) e Wittig (2018), em relevo os estudos condizentes à transexualidade e travestilidade. Outrossim, lança luz sobre as ponderações no campo das relações raciais propiciadas por Mbembe, (2001), Munanga (1999) e Fanon (2008). Em suma, o resultado desta investigação recai sobre a mobilização de uma melhor forma de compreensão do racismo por um aspecto ainda pouco abordado no Brasil, o trans-racial.

Palavras-chave: Raça. TransracIALIZAÇÃO. Gênero. Sexualidade. Negritude.

ABSTRACT

This article aims to discuss the concept of transracialization, the identity recognition not foreseen in the first racial designation, understanding this as yet another analytical category of the racisms experienced in our society. Regarding methodology, a literature review will be conducted concerning the processes of whitening, colorism, as well as the history of Brazilian Black Movements. Emphasis will be placed on the construction of Black pride, self-declaration, and the dilemmas of interracial relations. In this sense, transversal theorists and works were mobilized, aiming at deepening the category of transracialization with contributions from gender and sexuality (Fraser, 2019; Butler, 2003; and Wittig, 2018), highlighting studies related to transsexuality and transvestism. Furthermore, it sheds light on considerations in the field of racial relations offered by Mbembe, 2001, Munanga, 1999, and Fanon, 2008. In short, the result of this investigation focuses on mobilizing a better way of understanding racism through an aspect that is still little discussed in Brazil: trans-racial.

¹ Doutor em Letras, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo, São Paulo, Brasil. E-mail: serggioluiz@uol.com.br
Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-6957-6719>

² Doutora em Ciência Política, Universidade Federal Fluminense (UFF), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.
Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6202-0571>

Keywords: Race. Transracialization. Gender. Sexuality. Blackness.

RESUMEN

Este artículo busca discutir el concepto de transracialización, el reconocimiento de la identidad no previsto en la primera designación racial, entendiéndolo como una categoría analítica más de los racismos experimentados en nuestra sociedad. En cuanto a la metodología, se realizará una revisión bibliográfica sobre los procesos de blanqueamiento, colorismo y la historia de los movimientos negros brasileños. Se hará hincapié en la construcción del orgullo negro, la autodeclaración y los dilemas de las relaciones interracial. En este sentido, se movilizaron teóricos y trabajos transversales, con el objetivo de profundizar en la categoría de transracialización con las contribuciones del género y la sexualidad: Fraser (2019); Butler (2003); y Wittig (2018), destacando los estudios relacionados con la transexualidad y el travestismo. Además, se arroja luz sobre las consideraciones en el campo de las relaciones raciales proporcionadas por Mbembe (2001), Munanga (1999) y Fanon (2008). En resumen, el resultado de esta investigación apunta a promover una mejor comprensión del racismo a través de un aspecto aún poco abordado en Brasil: la perspectiva transracial.

Palabras clave: Raza. Transracialización. Género. Sexualidad. Negritud.



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución- NoComercial 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)

INTRODUÇÃO

A transracialização apresenta processos diferentes no desacordo com a primeira designação racial. Os responsáveis indicam uma raça, mas não necessariamente o desacordo aparece na tenra idade, como em muitos casos da identidade de gênero como inconformidade. O racismo talvez ajude no adiamento da divergência na designação primária de raça. Muitas vezes isso se prolonga até o início da vida adulta, principalmente para filhas/os frutos de uma relação interracial. Muitas vezes a criança nasce com passabilidade³ branca e vai perdendo no decorrer do tempo. Se pensamos na inconformidade da designação de gênero, verificamos que o ser homem e ser mulher, apesar da estrutura machista da nossa sociedade, não entra no jogo da dominação masculina. Não está em questão como alguém designado homem queira ser mulher; alguém com menos prestígio e poder na sociedade. Ser mulher não aparece, no primeiro momento da autodeclaração, como sendo tão mal assim. O não aceite da primeira designação não tem a ver

³ O termo passabilidade aqui é tomado emprestado das discussões sobre travestilidades e transexualidades para designação dos sujeitos trans que têm o passing (passabilidade) para a cisgeneridade. Exemplo: uma travesti ou mulher trans que é reconhecida como uma mulher cisgênera no contexto social. (SANTOS & SILVA, 2017).

com a relação de poder imposta pelo gênero ou raça. A negação da primeira designação tem a ver com a construção da subjetividade, principalmente no caso da designação de gênero. Há um contexto material que justifica a autodeclaração. Ver-se diferente dos olhos do outro é um exercício desafiador para aquele que nega a percepção daquele que não aceitou o que lhe foi designado.

O Caso polêmico Rachel Dolezal (2017) pode ser considerado uma fraude, o que não nos impede de comentá-lo aqui. Em seu livro lançado em 2017 *Full Color: Finding My Place in a Black and White World* (*Cor Total: Encontrando meu Lugar em um Mundo Preto e Branco*, em tradução livre), Rachel conta sua história de menina branca, com pais de origem sueca e tcheca, tendo convivido com quatro irmãos negros adotados. Eram três rapazes e uma menina. Um dos irmãos da Rachel a introduziu nos movimentos sociais negros, fazendo com que ela depois se tornasse uma militante da causa negra. Rachel estudou mestrado em Arte na Howard em Washington DC, universidade frequentada majoritariamente por negros. Ainda em Howard moveu um processo de discriminação racial por fazer parte da minoria branca dentro da universidade. Perdeu o processo. Casou-se com um afro-americano com quem teve seu primeiro filho. Após o divórcio com seus filhos, Dolezal, mulher loira de olhos azuis, passou a criar seus quatro irmãos negros. Atuou na Associação Nacional pelo Avanço das Pessoas de Cor (NAACP). Para atuar na instituição passou por um processo de transição para mulher negra. Fez escurecimento da pele e encrespamento de cabelo. Ela sempre se sentiu uma pessoa num corpo errado. Na adolescência ainda, ela já se reconhecia negra e inventou uma história fantasiosa que seu pai era um homem negro (ficção).

O caso Dolezal é considerado nos EUA uma fraude. Ela não foi aceita em nenhum grupo negro daquele país e tampouco os brancos a considerem negra. Virou um caso anedótico de transracIALIZAÇÃO.

Trazemos aqui o caso de Dolezal não para ratificar uma possível fraude ou insanidade mental, mas sim para lembrar que assim como os casos de transgêneridades, a transracIALIZAÇÃO perpassa por um processo semelhante de não-aceitação. Dolezal, assim como outras pessoas dentro deste enquadre, não possam ser reconhecidas como um caso real de transracIALIZAÇÃO. O argumento mais utilizado seria o exibicionismo. Pessoa branca querendo passar por pessoa negra para mais uma vez ocupar os espaços de decisão política, no caso a instituições de luta antirracista, para minar o movimento. Seria outra forma de deslegitimação da agenda negra. Ou então, pessoa branca querendo impor-se como salvadora da população negra, como se ela sim tivesse a perfeita

noção de como agir e como fazer nos casos de desigualdade social marcada pela categoria raça. A transracialidade diferentemente da luta contra a dominação masculina, do sexismo e generificação da sociedade, abre uma nova discussão sobre as lutas emancipatórias, ela não se solidariza com o sujeito trans; no caso o trans-racial, para mostrar que nossa sociedade é eminentemente branca.

A primeira grande problemática em torno de novas categorias no campo das ciências sociais é passível de interpretações precipitadas, produzidas antes mesmo de qualquer contato com as conceituações formuladas e produzidas em torno delas. Não que isso seja um erro. Há na produção de sentido dos discursos produzidos um aspecto democrático dado pela inserção dos sujeitos no campo da linguagem, o que torna legítimo o seu uso por todos. Quando ouvimos ou lemos algo inusitado e novo nas produções feitas por outros humanos, achamos no direito de inferir, produzir sentidos com o repertório que possuímos para tal suposição. O problema disso no campo das ciências sociais é justamente a tal precipitação.

Transracialização aparece como categoria, senão recente, pelo menos, pouco refletida no campo das relações raciais. A discussão em torno das opressões dadas pela categoria raça, principalmente na pauta e agenda negras, se produz para responder de forma contundente ao racismo e suas variantes. Destarte, encontramos diversos temas mais comumente explorados pelas ciências humanas para a explicitação das variadas formas de combate do racismo estrutural.

Quando ouvimos pela primeira vez a categoria transracial, salta aos nossos olhos o prefixo *trans*, por familiaridade com os estudos de gênero, nos fez pensar, por analogia, em trans-gêneros, trans-sexuais, trans-sexualidades etc; algo da ordem do atravessamento ou da produção de uma nova identidade em conflito com a designação dada como gênero definitivo. Cabe lembrar também que nosso processo de humanização vem pela nomeação daquilo que achamos que somos; algo previamente produzido sócio-cultural-historicamente na sociedade. Não se trata de um *dever*, pois se assim fosse, seríamos consultados quando fosse possível para nos nomearmos da forma como queremos e nos identificamos, trata-se, no entanto, de um *por-vir*. A primeira designação aparece como uma construção imposta. Ao contrário do que foi dito por inúmeras feministas que há um processo de construção, quase que voluntário no *dever* mulher, coincidimos com o pensamento de Wittig (2018) que, imperativamente, não há uma escolha nesta construção, mas uma imposição dada pela estruturação sexista das sociedades patriarcais. Não existe um ser mulher, apenas a sua interpretação, o que a torna materialmente convincente. Pensar diferentemente para os casos de transracialização seria talvez um engodo. Se raça é conceito

ultrapassado para biologia e permanece como categoria social para ciências sociais e antropologia, observamos uma fragilidade numa essencialidade baseada apenas no tom da pele. Quem é negro? A autodeclaração é suficiente para o reconhecimento cultural? (Fraser, 2019) A designação racial é frágil, pois está no plano fenomenológico. Até mesmo o atributo biológico não serve de base segura para confirmar a tal designação. Como então não desconfiar de uma possível construção negra? Assim como para o gênero, não há um *dever* negro. Ninguém escolhe ser negro, mas diferentemente do gênero e sua performatividade (Butler, 2003), a raça é um *por-vir* respaldado na consciência negra. O sujeito não apenas se percebe negro pelo tom de sua pele e outras características físicas periféricas, mas ele se sente negro, inserido num “mundo negro”. Este mundo negro não é apenas da cultura ancestral, mas não pode ser retirada essa apreensão. O mundo negro é um complexo de temas, na maior parte das vezes, complicado de ser explicitado, de cultura, linguagem, discursos, modo de vida, costumes que compõe a chamada Negritude⁴. O sujeito no processo de *por-vir* negro, atravessa a designação imposta para apropriá-la em território da segunda designação, a da exclusão social, do racismo. A consciência deste *por-vir* é, no mínimo, a dor e a revolta. Na segunda violência, não há mais retorno, alguém, Um *Outro* o reconheceu negro. A partir do reconhecimento do ser negro pelo *Outro*, há uma reviravolta em todo seu entorno. O sujeito é obrigado, neste jogo extremamente perverso, a retomar a primeira designação como consolo, como colo ancestral. Vai ser no reconhecimento de sua negritude que ele positivamente se apropria do que lhe foi conferido dizendo: “Sim, sou Negro”.

Diferentemente do branco, o ser negro é uma marcação para se distanciar da humanidade. A designação branca é para confirmá-la. Dizer-se branco é sinônimo de humano. Fica assim confirmada pela humanização e consequentemente o acesso à cidadania. O que significa ser negro? Ser negro é a negação desta humanização. Os processos de desumanização são marcados historicamente por diferentes nomeações, podendo ser: animal, coisa, ser abjeto, ser marginal, expurgo, e, no final das contas, até a materialidade dos demônios. Não há possibilidade de uma política racista, como a escravização, sem a negação desta humanidade, facilitando a exploração do trabalho escravo (Mbembe, 2001).

A escravização mudou seu modo de exploração do homem pelo “homem”, seus procedimentos, entretanto continuou mesmo após o seu “fim”, a significação do ser negro. Convém permanecer com esse signo vivo. Fizeram-se necessárias novas reformulações para dar

⁴ Sentimento de orgulho ou conscientização acerca da cultura negra; valorização das peculiaridades, valores culturais e/ou orgulho racial, pertencentes à cultura dos negros. ... Etimologia (origem da palavra negritude). Do latim negritudo. inis.

significados a base: SER NEGRO. O encontro com este signo coloca o sujeito, para aqueles que assim podem ser reconhecidos como, o que pode estar no mundo e nele livremente circular - sendo branco - ou aquele que deve ficar aprisionado contemplando seu extermínio, o negro. Exterminar pode ser tomado como exagero, principalmente, para os humanizados, os brancos. Extermínio é a política da não possibilidade de salvação. Do asserto de estar vivo para não poder ser livre, não poder participar do mundo social organizado para os humanos. Negro é uma “peça”, “um objeto”, necessário para a valorização daqueles que são reconhecidos humanos.

A grande dificuldade de se pensar a trans-racialização como possibilidade para os humanizados, os brancos, é o fato de haver nisso tudo a política do preterimento. Reconhecer-se negro e negar sua branquitude é a desnaturalização da humanidade. Tornar-se abominável e da ordem do possível que, aquele que teria sua humanidade garantida, como queira negá-la. Convém explicitar que não há um *por-vir* branco. Branco é uma dádiva. O essencialismo branco se baseia no inatismo. Alguém nasceu branco e assim foi reconhecido. Neste caso, fica óbvio que existe um devir branco. É algo historicamente consolidado pelo republicanismo. Sendo branco o sujeito tem consciência de sua liberdade humana e quase não precisa lutar contra aquele que porventura queira burlá-la. Como conceber então com naturalidade o engodo: um branco dizendo que não é branco. Onde foi que aconteceu o descarrilamento desta primeira designação: BRANCO? Só pode ser sofrimento mental, algum distúrbio físico-social para a escolha punitiva de outra designação: se reconhecer NEGRO.

Tendo em vista a luta por emancipação social e inclusão da população negra na educação superior desde a Conferência de Durban contra o Racismo (2001) sob liderança dos movimentos negros, as ações afirmativas voltadas às cotas raciais e sociais nas universidades públicas brasileiras (ALVES, 2002), se tornaram *locus* de observação da transracialização no país. As fraudes de candidatos (as) brancos autodeclarados pretos ou pardos nas admissões universitárias têm sido uma das facetas dos oportunismos e desconstrução da pauta nos exames de heteroidentificação, principalmente nas carreiras de prestígio e poder.

Nesses meandros, embora a constitucionalidade das ações afirmativas na educação superior e serviço público, sendo a última originada em 2014, sob Lei 12.990, tenha sido referendada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) (2012), as narrativas em contrário se sustentam em argumentos quanto à miscibilidade brasileira e impossibilidade de verificação da população negra (ROCHA, 1996). Ainda que visivelmente os casos de racismo estrutural e institucional sejam deflagrados contra homens e mulheres de arquétipo negro.

Cabe dizer que a mirada brasileira de longas datas se afina as correntes de pensamento ligadas à intelectualidade europeia e seus ares civilizatórios. Ou seja, o projeto nacional de construção da identidade brasileira perpassou disputas ideológicas alhures que se ajustavam à ideia de superioridade racial da “raça branca”. O que na atualidade se conjuga às políticas de embranquecimento. À vista disso, ao discorrermos sobre tais políticas de embranquecimento, se faz necessário rememorar a gênese das teorias racialistas do *métier* europeu e estadunidense do Século XVIII e XIX, no que tange às políticas eugênicas. E, posteriormente, embranquecimento racial. Principalmente, no cerne do pensamento social brasileiro e agenda estadista elencada em meados da década de 1930.

Nesse sentido, o racismo científico proporcionou etiquetas quanto à existência de “raças” e “sub-raças” na humanidade. Sob ponto de vista das doutrinas raciais, à época, a monogenia e poligenia foram sustentadas a tese de superioridade moral, psíquica, física e biológica da “raça branca ariana”. Em patamar diametralmente oposto, as raças consideradas por inferiores, quais sejam, os grupos ameríndios e africanos acomodaram as premissas concernentes à inferioridade mental, física e biológica (Schwarcz, 1993). Em outros termos, dentre as análises antropológicas, a monogenia prescrevia a possibilidade de uma origem humana una, fraternal e universal, da qual os homens em suas disparidades morfológicas e originárias alcançaram seu ápice, cujo espelho seria o grupo indo-europeu. Por este prisma, o evolucionismo social credenciou o desenvolvimento de índios e africanos rumo ao progresso social, econômico e tecnológico a partir de etapas evolutivas. Em contraposição, a poligenia explicitaria que haveria múltiplos e diferentes centros da formação humana, cujas três raças preditas desfiariam distinções genéticas irreconciliáveis que culminaria em “raças superiores” e “raças inferiores”. Dentre os quais podemos citar alguns expoentes médicos, sanitaristas e juristas, quais sejam, Georges Louis Leclerc, Conde de Buffon (1707- 1788), Paul Brocca (1824-1880), Cesare Lombroso (1835-1909), Francis Galton (1822-1911) e Madison Grant (1865-1937). Em suma, Schwarcz explicitou que o determinismo geográfico e biológico estabelecia variáveis consideradas *sine qua non* para apreciação de um grupo étnico e sua localização geográfica (Schwarcz, 1993).

De modo geral, as teorias racialistas influenciaram a formação pessimista da intelectualidade brasileira quanto às raças caldeadas, qual seja, a branca, negra e indígena. A exemplo dos tratados de Arthur de Gobineau (1874), Nina Rodrigues (1933), Oliveira Vianna (1959), Paulo Prado (1928) e Euclides da Cunha (1902), dentre outros. Convém frisar a tese de João Baptista Lacerda, médico e antropólogo, que “representou o Brasil no I Congresso Universal

das Raças, em Londres no ano de 1911, no tocante à inferioridade africana” (Hofbauer, 2007). A partir de análises estatísticas ponderou que a saída para questão racial estava em vias de ser resolvida por intermédio da imigração e “seleção sexual”, ou seja, de casamentos entre mestiços ou negros com brancos, o que deveria extinguir a raça negra num prazo de cem anos (Maia & Zamora, 2018). Na voz do teórico: “[...] é lógico supor que num período de um novo século, os mestiços desaparecerão do Brasil, fato que coincidirá com a extinção paralela da raça negra entre nós” (Hofbauer, 2007, p. 160). Paralelamente, Geraldo informa que:

(...) os congressos e seminários de fulcro eugênico proibiam asiáticos e africanos de entrarem no país a partir de exames e laudos médicos para concessão de visto. Cabendo citar 1º Congresso Brasileiro de Eugenia (1929) e os decretos postulados com este viés, segundo Geraldo, o decreto de nº4 247, de 6/01/1921, conhecido como lei dos indesejáveis, estabelecia restrição políticas aos imigrantes; bem como decreto nº 16.300, de 31/12/1923, cujo mesmo permitia a triagem médica dos imigrantes, “com vistas à manutenção da higiene e saúde da nação”. Em correspondência, Geraldo afirma que a Constituição de 1934 promulgou a “Lei de Cotas” que em seu parágrafo 6º e artigo 121 restrições à entrada de imigrantes com o objetivo de garantir a integração étnica e capacidade física e civil do imigrante” (Geraldo, 2007, p. 176).

Portanto, a premissa do embranquecimento fora agasalhada pelo Estado e pela elite branca brasileira unificando progresso e racialização das relações sociais. Ou seja, da oposição entre rural e urbano se engendrou o modelo brancocêntrico de brasilidade. Em um *continuum* de assimilação e epistemicídio da cultura negra e indígena mesclados aos ideais de homogeneidade, unidade e aniquilação étnica dos não-brancos (Vannuchi, 2017). Por este aspecto, a branquitude demarcou os privilégios constituídos a partir da dominação branca patriarcal, em suas ideias e práticas, diferenciando as pessoas e na distinção de matrizes das peles. Consequentemente, para Sovik, “a ascendência europeia no Brasil é praticada enquanto um triunfo para muitos ciosos pela manutenção da diferenciação que assegura o poder” (Sovik, 2004, p. 369). Esse *modus operandi* reflete a fobia contínua que o branco tem de perder o privilégio e a condição de superioridade. O que lhe faz com que se isole em lugares de brancos para encorajar os seus laços de branquitude, a solidariedade com seus pares e favorecendo uns aos outros, pondo à margem o par antagônico racializado (não-branco) (Piza, 2002). Em última instância, as hierarquias raciais funcionam de modo pavimentar a postura de humano ideal do branco e estruturação da sociedade a partir da proteção dos *insiders*, em oposição aos *outsiders* (Hill-Collins, 2016).

COLORISMO

No tocante ao colorismo ou coloridade, ambos, se referem a *nuances* e distinções sociais que se reportam à política de embranquecimento. Estabelecendo gradações de cor que se vinculam aos privilégios e dissensões. Destarte, o racismo fomenta subjetividades que permitem um negro de tom de pele mais claro tenha “acessos” aos espaços sociais, à saúde, às irmandades, em contrariedade os negros retintos sofrem inúmeros impedimentos que produzem e reproduzem sofrimentos. Segundo Silva (2017) todo este processo representa o legado da subjetivação do racismo e a procura pelo embranquecimento. O que não foi uma escolha do negro, mas sim imposição do racismo estrutural e estatal, em seu ideal de sociedade brancocêntrica, racista e escravagista. No cômputo geral, o colorismo é entendido enquanto um conjunto de prerrogativas que pessoas negras com tons de pele mais claros desfrutam, em detrimento dos negros de pele mais escura (Silva, 2017).

Ao analisarmos a aporte teórico concernente ao colorismo, descortinamos que o mesmo divide a população negra *per si* e para si, a partir de um ideal de branqueamento que não confirma empiricamente à mobilidade social do “negro de pele clara”, quando comparado ao negro tido “por retinto”. Em contraste ao conceito de negritude, qual seja, segundo Munanga, “um dos objetivos fundamentais da negritude era a afirmação e a reabilitação da identidade cultural, da personalidade própria dos povos negros” (MUNANGA, 1986, p.2). Munanga ainda realça a pluralidade que o termo apresenta diferentes definições. Negritude pode ser tanto movimento ideológico quanto formação mitológica. Ou mesmo, negritude origina do movimento de reparação aos valores culturais e individuais do negro, além de um forte propulsor da descolonização da África (MUNANGA, 1986).

Face ao mito da democracia racial de Gilberto de Freyre (1900-1980), em “Casa-grande & Senzala” (1933), conferiu a política de embranquecimento contornos “açucarados”. As idiossincrasias do colono português foram amortizadas sob percepção da mescla cultural portuguesa, africana e ameríndia, segundo a óptica do autor. Ou seja, a animosidade entre raças distintas, bem como brutalidade da escravidão negra e indígena fora mitigada a partir da proximidade entre casa-grande e a senzala. Desta proximidade os encontros e uniões amorosas assumem narrativa romântica e idílica. Sendo escamoteados os estupros, a brutalização, o sequestro além-mar, a escravização dos corpos, anulação, bem como infantilização das etnias africana e ameríndia. Por último, a desumanização e a morte de diversos grupos étnico-raciais em

seus costumes e civilização. Em linhas suaves e adocicadas, Freyre teceu um passado idílico que fez da figura do “mestiço, moreno” e “mulato” (nos termos do autor) expoentes fidedignos à união entre negros e brancos. Em suma, a assimilação de ex-escravos como (babás, tios, avós de consideração) no seio da família brasileira tornou palatável a tese de Freyre quanto à uma sociedade estruturada sob práticas culturais e biológicas sob linhas harmônicas (Freyre, 1933). Conjugando o ideal de branqueamento e gradações de cor enquanto variáveis preponderantes para elevação social negros na sociedade brasileira.

Posto isto, Nascimento (1978) constata que a projeção de uma descendência branca ajudou no colorismo à brasileira. Abdias Nascimento informa que:

(...) entre a casa-grande e a senzala, o “mulato” teceu importantes serviços à classe dominante. O teórico admite que durante o período escravocrata ele desempenhou a função de capitão do mato, feitor e em outras áreas de confiança dos senhores, suscitados sob símbolo da “democracia racial”. Nesse formato, segundo o autor, se postulavam a esperança de mitigar a “ameaça racial” na figura dos africanos. Em última instância, o autor enfatiza que “o mulato” se tornou o primeiro degrau na escala da branquitude sistemática do povo brasileiro, bem como assinala o começo da liquidação da raça negra no Brasil (Nascimento, 1978, p.87).

Logo, o colorismo se apresenta como mais uma faceta da discriminação racial e não tem por intuito inserir negros de caracteres disfarçáveis em ambientes dominados pela branquitude. Sob manto cruel e violento estabelece uma linha divisória dentro do próprio grupo, ou seja, inter-racial. Com vistas a camuflar o racismo brasileiro e suas dimensões. Lélia Gonzalez definiu o racismo à brasileira por negação contrária ao racismo inglês, aberto (GONZALEZ, 1983). Inviabilizando a percepção da população negra quanto aos vetos que recaem sobre o povo de pele escura qualquer acesso voltado à branquitude. Principalmente por possibilitar aos “mais claros” acessar alguns espaços, porém mantendo seletos os espaços da elite branca. Valendo reforçar que a ideologia da branquitude não atua de modo a discutir as assimetrias raciais apontadas pela negritude. Não obstante, a pauta da comunidade negra é invariavelmente mitigada e neutralizada por essa mesma elite. Sobretudo na luta em prol da eliminação das desigualdades raciais. Esse formato estruturado e estruturante de classificação, organização e segregação promove a letalidade e inacessibilidade dos descendentes de escravos a bens e serviços.

MOVIMENTOS NEGROS E O ORGULHO NEGRO

A historicidade dos movimentos negros brasileiros se coaduna a agenda emancipatória

mediada pela afirmação de sua ascendência e cultura africana. Alinhada à afirmação da “raça negra” em sua estética e cultura, assim como na rememoração dos estratagemas de resistência nos quilombos, bem como no aquilombamento político, com vistas à valorização e proteção aos direitos humanos do povo negro. Salienta-se ainda o descompasso produzido pelo legado da escravidão, em sua lógica de produção e reprodução das iniquidades sociais. Neste caso, a agenda da militância negra acomoda as proibições e privações condizentes à expressão do culto das religiões afro-brasileiras; a interdição da entrada de escravos e seus descendentes nos bancos escolares no período colonial e posteriormente, a competição desigual no mercado de trabalho via mão-de-obra imigrante, folclorização, estereotipação e hipersexualização do corpo do homem e mulher negra, bem com afirmação e proteção das categorias identitárias LGBTQIA+ contra as opressões da heteronormatividade e do patriarcalismo. Segundo Carneiro (2003):

coube às mulheres negras o “enegrecimento” da agenda dos movimentos feministas e “sexualização” dos movimentos negros, promovendo uma diversificação das concepções e práticas políticas em uma dupla perspectiva, tanto afirmando novos sujeitos políticos quanto exigindo reconhecimento das diferenças e desigualdades entre esses novos sujeitos (CARNEIRO, 2003, p.15).

De acordo com Rodrigues (2010), as mulheres negras foram participantes fundamentais para construção do Movimento de Favelas do Rio de Janeiro, os Movimentos de Trabalhadoras Domésticas, em Belo Horizonte e em Salvador, as Associações Comunitárias, as Comunidades Religiosas Afro-brasileiras, o Movimento Estudantil e as Organizações Clandestinas de Esquerda (Rodrigues & Prado, 2010, p.448). Em adendo, Rios assinala que a pauta das feministas negras encampou o repúdio às atitudes homofóbicas de grupos partidários denominados progressistas e de vanguarda nacional (Rios, 2014, pp.47-48). Sob as lentes de Lélia Gonzalez se descortinou os contratempos das mulheres chefes de família: a dupla jornada de trabalho, perda dos filhos para violência policial, o desfalque nas garantias trabalhistas pelos patrões, o anseio por uma vida mais digna. Em linhas gerais, sob olhar de Flávia Rios (2008):

os “protestos negros” que se fizeram na década de 1980 dois se sobressaíram, qual seja, a marcha contra o Centenário da Abolição (1988) e a A Marcha do Tricentenário da Morte de Zumbi em 1995. Em comum, ambas as marchas procuravam exponenciar publicamente as denúncias dos movimentos negros no cerne da questão racial. De acordo com Rios, os gritos de protestos delatavam problemas de ordem econômica, educacional e de representação política, assim como a queixa do preconceito e discriminação (Rios, 2008, p. 121).

No quesito orgulho negro, Maria Ercília do Nascimento (1989) diagnosticou as práticas

culturalistas dos movimentos negros concernente à linguagem e a estética do grupo, ela salientou que “as suas manifestações simbólicas eram encontradas na ênfase no uso de trajes africanos, nas mudanças de nome e na adoção dos estilos afro de penteado durante o período black soul” (Nascimento, 1989, p. 98). Afora esses atos preditos, a militância negra também se espalhou na esfera política e dentro das instituições ministeriais. Com destaque para a extinta Secretaria de Políticas Públicas voltadas à Promoção da Igualdade Racial (Seppir) com ares ministeriais (2015).

De acordo com Santos (2018), no âmbito do embate político e cultural, à época, houve o resgate simbólico de Zumbi dos Palmares:

(...) entre 1979 e 1989, no dia 20 de novembro, realizou-se uma peregrinação à Serra da Barriga, em Alagoas. No município de União dos Palmares, com vistas a homenagear o líder Zumbi dos Palmares. Neste encontro estiveram presentes: Mãe Hilda, Abdias do Nascimento, o reitor da UFAL, João Azevedo, e dos movimentos negros, representado pela Associação Cultural Zumbi, sob a coordenação do Zezito Araújo, e a colaboração da Fátima, da Wanda e da Silvette. Igualmente, participaram da peregrinação aliados indígenas e outros grupos de militância negra: o Floresta Aurora, em Porto Alegre/RS, o Elite Clube e a Frente Nacional Afro-Brasileira (Fenabra), em Uberaba/MG, o Ilê Ayê e o Olodum, em Salvador/BA, o Centro de Cultura Negra (CCN), em São Luís/MA. O Centro de Defesa do Negro (Cendenpa), em Belém/PA, o Instituto de Pesquisas da Cultura Negra (IPCN), no Rio de Janeiro/RJ, o Centro de Estudos Afro-Brasileiros (CEAB), em Brasília, líderes dos encontros de negros do Norte e Nordeste, bispos e padres católicos, mães e pais-de-santo, todos unidos na corrente negra da reafirmação da marcante presença de africanos e afro-brasileiros na formação da nacionalidade. Assim como artistas: Milton Gonçalves, Gilberto Gil, Zezé Mota, Paulinho da Viola, Martinho da Vila e o Grupo União e Consciência Negra (Grucon), formado por militantes negros católicos, cujo mesmo nasceu nos anos 1970. Nas observações do ex-Presidente da instituição, Carlos Moura, “trata-se da entidade que precedeu a Pastoral Afro-Brasileira” (Santos, 2018, p.85).

Em suma, o orgulho negro afro-brasileiro reside na bandeira erigida pelos movimentos negros concernente à autoafirmação da luta afro-brasileira. Em atenção à diáspora africana em sua experiência de barbárie, com ênfase para a africanidade e agenda antirracista. Em oposição ao verniz da hibridização e apropriação cultural e política da produção negra. Nas agruras psíquicas suscitadas pela empresa colonizadora com a produção de sujeitos patológicos, imbuídos de neuroses de inferioridade (escravizado) e psicoses (escravizadores) de superioridade. Esse projeto político-econômico colonial gerou bases para o auto ódio do ex-escravizado e negação do seu “eu interior”, sua “autoimagem”, repercutindo na ausência de fraternidade e solidariedade relativa aos seus “pares racializados”, bem como na sua essência humana, nobre, libertária, pensante e bela. Tendo sua dignidade humana sob suspeita contínua do outro, neste caso o branco (Fanon, 2008).

Ou seja, em pleno diálogo com as militâncias além-mar por emancipação política e social, bem como sob as lentes do panafricanismo e luta afrocentrada conjugou a unificação e centralidade da humanidade da nação negra. A exemplo do “Black Power” e “Black Soul” agasalhado na década de 1970 pela população negra, a partir da pauta referenciada e simbólica na esfera do embate político-cultural.

Nesse sentido, Domingues admite que o Movimento Negro Unificado trouxe a resignificação do termo “negro”, ao adotar oficialmente para designar todos os descendentes de africanos no cenário brasileiro. Sendo adotado em caráter de orgulho e em substituição a expressão “homem de cor”. Paralelamente, o autor assevera que foram inseridas medidas voltadas à educação, bem como extirpação dos conteúdos preconceituosos presentes nos livros didáticos (DOMINGUES, 2007, p.115). Neste caso, reforçando a capacitação dos professores no ensino de história africana e a revisão da história do negro na sociedade brasileira, cujo alcance hoje é a Lei 10.639/2003. Todas essas medidas profiláticas mencionadas supracitadas se somam a valorização do orgulho negro, bem como ao resgate das suas raízes africanas e potencialidade.

A AUTODECLARAÇÃO

Se a primeira designação racial é uma verdade questionável para pessoas brancas que se vêem negras, o que dizer do contrário. Ainda trazendo os aportes da transgeneridades para se pensar a transracialização, encontramos diferenças significativas no processo ou, pelo menos, na interpretação dele. Uma pessoa transgênera não encontra uma justificativa para a negação da primeira designação de gênero. Ela apenas assinala que não está de acordo com ela. Que se sente, se vê, quer ser outra coisa para além dela, ou apenas, o oposto da primeira designação. “Não sou um menino, mas uma menina. Não sou uma mulher, mas um homem...” A indignação, traduzida na não-aceitação da autodeclaração provoca no corpo social um desconforto, mas não encontra nenhum consolo nas práticas sociais como uma escolha para evitar alguma desigualdade dentro das relações de poder imposta ao gênero. Ninguém se vê homem quando designado mulher, por exemplo, para fugir da opressão masculina e ocupar uma posição fálica, tampouco seu inverso. Enquanto na transracialização há uma causa evidente, para os precipitados e vinculados à ordem social. Ver-se branco quando foi primeiramente designado negro, é logo tomado como alguém que não quer estar sofrendo com as políticas racistas. É visto como um disfarce. Pensamos que se trata de uma negação-engodo. No fundo, esse caso de “transracialização” é a negação do

racismo ou o temor dele, muito mais provável este último na opinião de muitos. A transracialização no caso de uma pessoa designada negra é vista como um embute, uma traição. Perde a credibilidade dentro da comunidade negra.

O processo de se ver negro perpassa por dois momentos marcadamente diferentes. O poema “me gritaram negra” (1960) da afroperuana Victória Santa Cruz de nos remete e ilustra nossa reflexão. No início, a narrativa poética mostra uma menina negra de sete anos que encontra em contato com sua designação negra de forma violenta.

POEMA “ME GRITARAM NEGRA”, DE VICTORIA SANTA CRUZ (1960)

Tinha sete anos apenas,
apenas sete anos,
Que sete anos!
Não chegava nem a cinco!
De repente umas vozes na rua
me gritaram Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra! Negra! Negra!
“Por acaso sou negra?” – me disse
SIM!
“Que coisa é ser negra?”
Negra!
E eu não sabia a triste verdade que aquilo escondia.
Negra!
E me senti negra,
Negra!
Como eles diziam
Negra!
E retrocedi
Negra!
Como eles queriam
Negra!
E odiei meus cabelos e meus lábios grossos
e mirei apenas minha carne tostada
E retrocedi
Negra!
E retrocedi . . .
Negra! Negra! Negra! Negra!
Negra! Negra! Neeegra!
Negra! Negra! Negra! Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra!
E passava o tempo,
e sempre amargurada
Continuava levando nas minhas costas
minha pesada carga
E como pesava!...
Alisei o cabelo,
Passei pó na cara,
e entre minhas entranhas sempre ressoava a mesma palavra
Negra! Negra! Negra! Negra!
Negra! Negra! Neeegra!
Até que um dia que retrocedia , retrocedia e que ia cair
Negra! Negra! Negra! Negra!
Negra! Negra! Negra! Negra!

Negra! Negra! Negra! Negra!
Negra! Negra! Negra!
E daí?
E daí?
Negra!
Sim
Negra!
Sou
Negra!
Negra
Negra!
Negra sou
Negra!
Sim
Negra!
Sou
Negra!
Negra
Negra!
Negra sou
De hoje em diante não quero
alisar meu cabelo
Não quero
E vou rir daqueles,
que por evitar – segundo eles –
que por evitar-nos algum disabor
Chamam aos negros de gente de cor
E de que cor!
NEGRA
E como soa lindo!
NEGRO
E que ritmo tem!
Negro Negro Negro Negro
Negro Negro Negro Negro
Negro Negro Negro Negro
Negro Negro Negro
Afinal
Afinal compreendi
AFINAL
Já não retrocedo
AFINAL
E avanço segura
AFINAL
Avanço e espero
AFINAL
E bendigo aos céus porque quis Deus
que negro azeviche fosse minha cor
E já compreendi
AFINAL
Já tenho a chave!
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO NEGRO NEGRO
NEGRO NEGRO
Negra sou!

Alguém se dirige gritando pelo vocativo “negra”. A menina a princípio não entende o

nome, mas na reincidência do grito; *Negra, negra, negra*, começa perceber que tal nome não é algo bom e se retrai, sofre. Esta é a primeira consciência da criança negra quando sai para o mundo público. Seu primeiro contato *naïf* com esse mundo se perde logo no desgosto do preterimento. São amiguinhos que a ridicularizam por ser negra. As ofensas vão primeiramente para seu físico, seus traços e, principalmente, pelo seu cabelo. Sua diferença logo ganha significado. A depreciação não encontra consolo. Ao seu redor não encontra referências que possam significar diferentemente o que está sendo expresso como negativo. O *outdoor*, a televisão e a internet reforçam o preterimento negro. A criança então, assim como a menina no poema sofre, chora e lamenta. Na escola o sofrimento continua. Sua enunciação é negada, consequentemente suas autorias, produções são deslegitimadas. Fica fadada ao fracasso. Mas há a redenção exceto nas redes de proteção, sua família, suas comunidades. No caso brasileiro, as escolas de samba, as comunidades de jongo, os encontros negros, os terreiros, os grupos de dança e música, ressignificam sua negritude. A criança que tem a oportunidade de estar nos espaços comunitários negros e que, infelizmente se deparou com sua diferença negada e negativada pelo racismo, encontra assim, como a personagem do poema, nos espaços negros, o seu empoderamento.” Sim, eu sou negra, negra sim, e daí”. Ressignifica seu corpo destroçado pela negação dela para algo positivo, motivo de muito orgulho. Orgulho de sua pele, de seus lábios, do formato de seu corpo e principalmente, de seu cabelo. Não é um processo fácil, é lento, com muitas indagações no meio do caminho. Reconhecer-se sujeito, sem o aval do Outro, exige uma reformulação muito complexa no processo de aceitação de si-mesmo. As redes negras são fundamentais para que isso funcione. Todo trabalho é endógeno. Não se espera do mundo branco nenhum reconhecimento, pode ser muito perigoso este caminho. Faz-se necessário a tomada de uma consciência negra. A pessoa negra deve primeiramente admitir o racismo e todas suas modalidades sem hesitação. Depois de estar alerta para todas as ações e políticas racistas contra o seu grupo. Há ainda a complexificação da ideia de grupo. Não se trata apenas de um grupo restrito de negros, de um determinado local ou de uma determinada cultura, mas de todos os negros pertencentes à diáspora⁵. Sabendo que as práticas racistas podem ter formatos e especificidades dependendo do grupo alvo, no entanto todas elas convergem a um ponto comum: a negação da humanização dos povos negros e sua cidadania.

⁵ Paul Gilroy assevera que o termo diáspora tem sua origem na dispersão dos judeus pelo mundo. No entanto, em sua obra “Atlântico Negro” (2001) admite que o conceito de diáspora também pode ser aplicado ao rapto e tráfico de escravos africanos pelo mundo. Nas produções culturais semelhantes, bem como na luta política por emancipação social dos ex-escravizados em meio à experiência da escravidão.

O racismo contra as pessoas negras antecede ao seu nascimento. Vem desde sua gestação enquanto bebê. A mãe geradora do futuro bebê negra/o não recebe o mesmo atendimento médico-social da mãe geradora do bebê-branco/o. Antes mesmo de chegar ao mundo simbólico, da linguagem, a criança negra já passou por diversas situações adversas provocadas pelo racismo contra negros. O próprio processo de aquisição da linguagem de uma criança negra se dá de forma bem diversa da criança branca. Não se trata apenas de estruturação gramático-lexical negra que também é verdade e não pode ser negado, mas, sobretudo, neste processo de aquisição da linguagem, a criança negra vai sendo introduzida no discurso que a afeta: o discurso racista. Esta marca indelével traz inúmeras consequências no processo de subjetivação desta criança. Se isto é verdade, o que falta então para o sujeito negro para dizermos que ele tem a famigerada “consciência negra”. Do que se trata a consciência negra? Consciência negra tem mais a ver com o estado de espírito deste sujeito marcado como negro diante de si, de seu povo, da diáspora negra, das culturas negras, da sua ancestralidade, da sua história afro-brasileira, pensando no Brasil da história e culturas africanas, das autorias negras e de todo legado histórico-cultural produzido pelos que o antecederam. É um acréscimo de aspectos positivos sobre tudo o que o representa, fortalecendo este sujeito negro na luta anti-racista, formando redes de luta da mais diversa ordem. A luta pode vir expressa de forma mais pontual como a associação, nos agrupamentos culturais negros – a escola de samba, a comunidade do jongo, os terreiros, clubes de dança afro, como em Movimentos Negros, com perspectiva de participação política na sociedade, na cobrança da cidadania negro, expressa em poder ir e vir nos espaços públicos sem ser molestado, pela política, sem ser interditado sua entrada em sérvios oferecidos pela sociedade, sendo bem tratado e respeitado. Sua inserção no mundo do trabalho de forma normal, assim como acontece com os cidadãos brancos. Que as oportunidades de ascensão social não sejam filtradas pelo critério cor da pele etc. Ver-se Negro desta exige um trabalho de rede. Sabendo que sua luta antirracista é coletiva e que, cada ação lançada, refletirá como benefício a todas/os que se reconhecem negras/os.

A partir dos anos 2016 com o lançamento dos livros de Angela Davis em e, principalmente com a popularização do pensamento feminista negro dos anos 80, algumas categorias começaram a se materializar dentro da academia brasileira, exemplos clássicos: *empoderamento*, *lugar de fala* e *interseccionalidade*. A popularização das vozes do feminismo negro americano, dentro de uma releitura para contexto brasileiro foi feita pela filósofa, Djamila Ribeiro (2017), destacando sua obra “Lugar de Fala”. Desde a formulação da obra com uma gramaticalidade e

um discurso acessível a todos, além dos preços populares, fizeram deste evento um sucesso. A juventude negra que acabara de ingressar na universidade, principalmente pelo advento das cotas raciais, encontraram em Djamila e nestes aportes teóricos do feminismo negro um grande suporte de sustentação e defesa de um pensamento negro único e destacável. Sem dúvida nenhuma, a categoria *lugar de fala* ganhou um discurso polêmico dentro da academia, interpretada pelos grupos hegemônicos como categoria do silenciamento de vozes e impedimento do desenvolvimento democrático de pesquisas. O *stand-point* (lugar de fala) virou sinônimo de interdição de fala, contrariamente do seu sentido literal do lugar de onde se permanece para olhar para o objeto e analisá-lo. A diferença da pontuação, do lugar da enunciação é transformada em jogo de disputa de poder.

Observamos explicitamente, que no caso da negritude, a *passabilidade* de pessoas ditas “negras” sofre uma modificação significativa nas autodeclarações. Muitos não retintos, pardos que até então adormecidos pelo conforto da passabilidade branca, dentro de uma perspectiva política, começam a fazer um *transicionamento* corporal para serem legitimadas suas autodeclarações como negras, um processo de *transracialização* tardio. Começando pelo processo mais fácil que seria o encrespamento capilar. Não mais utilizando de processos de alisamento de cabelos, o que muito ajudava a passar por pessoa branca. Alguns apenas deixando crescer o cabelo para ver sua origem. Outras percorriam formas mais avançadas, como bronzeamento e signos do vestuário negro: roupas africanas, turbantes etc. O processo de transracialização aqui tratado é da mentira, ou no mínimo, da conveniência. Convém ser pessoa negra nesta ocasião por um bom motivo. Não queremos negar a dificuldade e mal-estar das pessoas não retintas para sua inserção na negritude, do processo lento e muitas vezes tardio de sua consciência racial, filhas/os de relações inter-raciais, que nem sempre se configuram como família tradicional nuclear, mas na maioria prole de mão solo negra.

A APROPRIAÇÃO CULTURAL

As relações inter-raciais não devem ser analisadas de forma precipitada. Não há um absolutismo do veredito dado por qualquer analista instrumentalizado ou situado diante das diversas situações possíveis neste imbróglio. Recuperando dados dos processos de escravização, obtemos um cenário de negociação de mercadorias. Escravizados negros são vendidos como mercadorias, são bens. No processo de comercialização dos escravizados, o comprador prevê um

aumento destes bens como uma projeção promissora atrativa economicamente. As pessoas negras têm que ser fortes para os trabalhos designados, mais jovens para a procriação e aumento de “mercadorias”. Um homem negro deve agir como um *stallion* reprodutor e a mulher negra deve ser pariderideira, assim como os gados. Não se chamam esta relação de matrimônio ou união estável. Não há necessidade disto, não se trata de relação reconhecida como humana. É necessária a distância entre um homem negro e uma mulher negra, preconizado pelo senhor comerciante para sucesso no seu propósito e que sejam postos em prática. É retirado deles a possibilidade de uma relação afetiva; privilégio dos brancos. Acreditamos que ainda há um reflexo muito grande na dificuldade de realização de relações afrocentradas no Brasil deste jogo econômico do período colonial. A mulher negra vive seu preterimento e desprezo do homem negro como uma rotina. Muitas famílias negras monoparentais, como consequência poucas mulheres negras casadas. No Brasil, para não ser leviano e generalizar, no mundo, os homens negros, na sua grande maioria, quando lhe é possível o intento, se relacionam de forma estável, namora, casamento ou relações expostas a sociedade, com mulheres brancas, principalmente quando estão em situação financeira melhor do que a média de salários de homens negros.

Quando falamos de situações que não se enquadram dentro do heterossexismo, entramos em um cenário também complexo sobre relações interracialais. Primeiramente devemos admitir que os racionamentos de pessoas LGBTs não são fáceis de se concretizar, dado o preconceito gerador de tantas dificuldades para que as relações afetivas destes segmentos sejam legitimadas. Pela ótica do amor romântico, fica muito difícil pensar por exemplo que um corpo negro possa ser amado. Ele é lido como uma tecnologia sexual, principalmente o corpo do *negão*, no caso do gay negro. Seu pênis é um artefato de prazer para o gay branco. Não diferente a lésbica negra, que na maior parte das vezes, tem que ser a masculina, a sapatão proporcionadora de prazer para a lésbica branca. Os corpos trans nem são incorporados como humanos. As travestis pretas, para se darem bem na “pista” são exigidas de ser bem-dotadas. Ninguém namora um corpo trans. Passeia com um corpo trans ao seu lado, assumindo uma relação amorosa. É o corpo que deve ficar escondido. Não é uma relação validada.

A relação interracial em si pode significar uma forma de embranquecimento ou enegrecimento das partes, diante de inúmeras situações diversas e contextos. Um exemplo bem comum seria do homem cis-hetero negro com a mulher branca. Em muitos casos, ele se ilude nesta relação, achando que por estar ao lado de uma mulher branca seria um “passaporte” para circulação livre em determinados espaços públicos geralmente proibidos para corpos negros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O tema em questão introduz importante discussão no campo da raça, gênero e sexualidade. Dentre os tabus e interdições se vale da categoria da transsexualização e sua imbricação na transgeneralidade. Sobretudo abarcando os processos de racismo e violência física e simbólica. Expurgando qualquer possibilidade de vida e humanidade do grupo LGBTs.

Em grande medida o estudo discute, inicialmente, sob ponto de vista filosófico e sociológico, assim como alça voos no campo político. No que se refere aos campos de disputa e desestabilização dos privilégios e mecanismos de produção e reprodução da branquitude e heteronormatividade. Por último, em termos metodológicos se ancora sob revisão de literatura e na seara do pensamento social brasileiro. Ainda sim, acomoda as inovações teórico-metodológicas que se ligam à contemporaneidade e seus desafios. Dentre os quais se destacam: as categorias de passabilidade negra/branca, colorismo, processos de embranquecimento, relações interraciais, orgulho negro e movimentos negros. Com ênfase para a subjetividade, bem como as dissonâncias e consonâncias relativas às categorias identitárias relacionadas à raça.

O novo aporte sobre transracialização aqui versado, fora da discussão iniciada no hemisfério norte, nos permite refletir, assim acreditamos, sobre as relações raciais no Brasil por mais uma ferramenta analítica.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Silvio. **Racismo estrutural**. Coleção Feminismos Plurais. São Paulo: Sueli Carneiro; Pólen, 2019.256p.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero**: feminismos e subversão da identidade. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003. 236p.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. In: **Estudos Avançados**, São Paulo, v.17, n.49, p. 117-132. 2003.

DAVIS, Ângela. **Mulheres Raça e classe**. São Paulo: Ed. Boitempo, 2016.248p.

DOLEZAL, Rachel. **Full Color**: Finding My Place in a Black and White World. E-book. Dallas: BenBella Books, Amazon Kindle, 2017.

DOMINGUES, Petrônio. **Movimento Negro Brasileiro**: alguns apontamentos históricos. *Tempo*, Niterói, v. 12, n. 23, pp. 100-122, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a07> Acesso em: 01/02/2020.

FANON, Frantz. **Peles Negras Máscaras Brancas**. 1. ed.

Salvador, Editora: Edufba. Tradução de Renato da Silveira, 2008. 222p.

FERNANDES, Florestan. **A integração do negro na sociedade de classes**: o legado da raça branca. 3 ed. São Paulo: 2008.440p.

FRASER, Nancy. Feminismo, capitalismo e a astúcia da história. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque de (org.) **Pensamento Feminista**: conceitos fundamentais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, pp. 25-48, 2019.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 50. ed. revista. São Paulo: Global, 2005, 768p.

GERALDO, Endrica. **O “perigo alienígena”**: política imigrantista e pensamento racial no governo Vargas (1930-1945). Tese (Doutorado) – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, 2007. 355p.

GILROY, Paul. **O Atlântico Negro**. Modernidade e dupla consciência, São Paulo, Rio de Janeiro, 34/Universidade Cândido Mendes – Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.432p.

INSTITUTO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE), **Pesquisa Nacional por Amostra Domiciliar**. <https://www.ibge.gov.br/estatisticas/sociais/trabalho/17270-pnad-continua.html?=&t=series-historicas> Acesso em: 09 de nov. 2020.

GONZALEZ, Lélia. “Racismo e sexismo na cultura brasileira”. In: **Ciências Sociais Hoje, Revista da Anpocs**, São Paulo, n.2, pp. 223-244, 1983.

HILL-COLLINS, Patricia. **Aprendendo com a outsider within***: significação sociológica do pensamento feminista negro. Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1 Janeiro/Abril 2016. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/se/v31n1/0102-6992-se-31-01-00099.pdf> Acesso em : 05/03/2018.

HOFBAUER, A. **Branqueamento e democracia racial**: sobre as entranhas do racismo no Brasil. In Zanini, Maria Catarina Chitolina (org.). Por que “raça”? Breves reflexões sobre a Questão Racial no cinema e na Antropologia. Santa Maria: Editora UFSM, p.265-285, 2008.

MAIA, Kenia Soares & ZAMORA, Maria Helena Navas. O Brasil e a Lógica Racial: Do branqueamento à produção de subjetividade do racismo. IN: **Psicologia Clínica**., Rio de Janeiro, vol. 30, n.2, p. 265 – 286, 2018.

MBEMBE, Achille. **Crítica da Razão Negra**. Lisboa: Antígona Editores, 2001.320p.

MUNANGA Kabengele. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil**: identidade nacional versus identidade negra. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. 152p.

NASCIMENTO, Abdias. **O genocídio do negro brasileiro**: processo de um racismo mascarado. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. 232p.

NASCIMENTO. Maria Ercília. **A Estratégia da Desigualdade**: o Movimento Negro dos Anos Setenta. 1989. Dissertação de Mestrado. Pontifícia Universidade Católica, Rio de Janeiro 1989.350p.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem. *Tempo Social, Revista de sociologia da USP*, v. 19, p. n. 1, p. 287-307. 2006.

PIZA, Edith. Porta de vidro: entrada para branquitude. In: CARONE, Iray e BENTO, Maria Aparecida da Silva (org.). **Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002. 189p.

RIBEIRO, Djamila. **O que é lugar de fala**. Belo Horizonte: Grupo Editorial Letramento, 2017. 112p.

RIOS, Flávia Mateus. **Elite Política Negra no Brasil**. Relação entre movimento social, partidos políticos e Estado. Tese de Doutorado apresentada ao Departamento de Sociologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. 247p. 2014.

RIOS, Flávia Mateus. **Institucionalização do Movimento Negro no Brasil contemporâneo**. Relação entre movimento social, partidos políticos e Estado. 2008. 246 p. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 222p. 2008.

RIOS, Flávia. O Protesto negro no Brasil contemporâneo. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*. Dossiê Questão Racial no Brasil. São Paulo, n. 85, p. 41-79, 2012.

ROCHA, Cármen Lúcia. Ação afirmativa. O conteúdo Democrático do Princípio da Igualdade Jurídica in **Revista de Informação Legislativa**, nº 131, 1996, p. 283-295.

RODRIGUES, Nina. **As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil**. Bahia, Progresso (1ª ed. 1933), 1959.

RODRIGUES, Cristiano Santos; PRADO, Marco Aurélio Máximo. **Movimento de mulheres negras: trajetória política, práticas mobilizatórias e articulações com o estado brasileiro**. *Psicologia & Sociedade*, v. 22, n. 3, p. 445-456, 2010.

SANTA CRUZ, Victória. **Me Gritaram Negra (poema)**. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/1840746/mod_resource/content/0/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf. Acessado em 18/04/2021.

SANTOS, D. S. & SILVA, S. L. B. **Como ser transexual e/ou travesti num universo simbólico heterossocial? a “carreira bicha” na favela da rocinha**, Rio de Janeiro. In: E-book do 3º. Seminário Internacional Desfazendo Gênero. Campina Grande-PB-UEPB, 207. pp.774-780. 2007.

SANTOS, F. B. **Estado e movimentos negros (1980-2010): cooperação, contestação ou autonomia?** 2017, 223p. Tese (Doutorado em Ciência Política) Universidade Federal Fluminense (UFF), Niterói, 2017. 357p.

SCOTT, JOAN. **Gênero: uma categoria útil para análise histórica**. pp. 1-29, 1989. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/educacaoerealidade/article/view/71721/40667> Acesso em : 18/04/2021.

SILVA, Luiza Abrahão da; SANTOS, Gislene Aparecida dos. **Colorismo e reconhecimento:**

aspectos da construção identiária dos pardos e mestiços no contexto brasileiro.

Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018. 210p.

SILVA, Tainan.M.G.S. **O colorismo e suas bases históricas discriminatórias**, 2017.

Disponível em < <https://revistas.unifacs.br/index.php/redu/article/view/4760/3121>> . Acesso 10 jun 2019.

SOVIK, Liv. **Aqui ninguém é branco**: hegemonia branca no Brasil. In: WARE, Vron.

Branquidade: identidade branca e multiculturalismo. Rio de Janeiro: Garamond, (org.), p. 363-386.2004.

SCHWARCZ, L. M. **O Espetáculo das Raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.296p.

VANNUCHI, M. B. C. C. A Violência Nossa de Cada Dia: O Racismo à Brasileira. In: KON, N. M.; SILVA, M. L.; ABUD, C. C. (Orgs.). **O racismo e o negro no Brasil: questões para a psicanálise**. São Paulo: Perspectiva. p. 59-70. 2017.

VIANNA, Oliveira. **Raça e assimilação**. 4. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.287p.

WITTIG, Monique. **La pensée straight**. Paris: Éditions Amsterdam, 2018.153p.