

FEMINISMOS Y HERIDA COLONIAL: UNA PROPUESTA PARA EL RESCATE DE LOS CUERPOS SECUESTRADOS EN BRASIL¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n29.04>

INARA FONSECA²

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

inarafferreira@gmail.com

MORGANI GUZZO³

Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil

morganiguzzo@gmail.com

Cómo citar este artículo: Fonseca, Inara & Guzzo, Morgani (2018). Feminismos y herida colonial: una propuesta para el rescate de los cuerpos secuestrados en Brasil. *Tabula Rasa*, (29), 65-84. Doi: <https://doi.org/10.25058/20112742.n29.04>

Recibido: 25 de junio 2018

Aceptado: 20 de agosto 2018

Resumen:

Con base en la reflexión acerca de los procesos de explotación/dominación fundados en el período colonial en territorio brasileiro, buscamos relacionar la institución del sistema capitalista moderno colonial con las marcas visibles e invisibles de la colonialidad de género (Lugones, 2008) sobre los cuerpos de mujeres brasileñas (indígenas, negras, mestizas y blancas) en la actualidad. Por medio de la revisión de la producción intelectual de feministas brasileñas (Gonzalez, 1984; Carneiro, 2003; Ribeiro, 2017) y latinoamericanas (Lugones, 2008; 2014; Anzaldúa, 1987) y de la idea de *locus* fracturado, presentamos una propuesta feminista decolonial que permita, al mismo tiempo, la superación de la perspectiva identitaria fundada en las jerarquías y dicotomías del Sistema Moderno/Colonial de Género heteropatriarcal, racista y capitalista; y la articulación entre movimientos feministas y de mujeres basados en la escucha radical de las múltiples experiencias de sujetas marcadas de forma desigual por la colonialidad de género.

Palabras clave: sistema moderno/colonial de género, colonialidad de género, feminismo negro, feminismo latinoamericano.

¹ Este artículo hace parte de una investigación teórica desarrollada por las autoras.

² Doctoranda en el Programa de Posgrado Interdisciplinar en Estudios de la Cultura Contemporánea en la Universidad Federal de Mato Grosso.

³ Doctoranda en el Programa de Posgrado Interdisciplinar en Ciencias Humanas de la Universidad Federal de Santa Catarina (UFSC), en el área de Estudios de Género.



Funchal-Sé - 2018
Johanna Orduz

Feminisms and the colonial wound: a proposal to recover abducted bodies in Brazil

Abstract:

This article aims to reflect on the visible and invisible colonial marks that go beyond the historical time of colonization and act in the present time producing processes of exploitation/domination in the bodies of Brazilian women (indigenous, black, mestizo and white). Through the critical bibliographical review and the dialogue with Brazilian feminists (Gonzalez, 1984; Carneiro, 2003; Ribeiro, 2017) and Latin American feminists (Lugones, 2008; 2014; Anzaldúa, 1987), we show how the marks left by the wound colonialism function as a mechanism that contributes to the persistence of a modern colonial subjectivity. In the end, we present a proposal for the movement of Brazilian women and feminists, based on the idea of fractured locus, which allows at the same time an articulation and a fissure in the modern tendency to create hierarchical and dichotomous identities, fundamental for the maintenance of the Modern/Colonial System of Gender: heteropatriarchal, racist and capitalist.

Keywords: Modern Colonial System of Gender, coloniality of gender, Black feminism, Latin-american feminism.

Feminismos e ferida colonial: uma proposta para o resgate dos corpos sequestrados no Brasil

Resumo:

Com base na reflexão sobre os processos de exploração/dominação fundados no período colonial em território brasileiro, buscamos, neste artigo, relacionar a instituição do sistema capitalista moderno colonial no tempo histórico da colonização com as marcas *visíveis* e *invisíveis* da colonialidade de gênero (Lugones, 2008) sobre os corpos de mulheres brasileiras (indígenas, negras, mestiças e brancas) no tempo presente. Por meio da revisão bibliográfica sobre a produção de intelectuais feministas negras brasileiras (Gonzalez, 1984; Carneiro, 2003; Ribeiro, 2017), de latino-americanas (Lugones, 2008; 2014; Anzaldúa, 1987) e da ideia de locus fraturado, apresentamos uma proposta feminista decolonial que permita, ao mesmo tempo, a superação da perspectiva identitária fundada nas hierarquias e dicotomias que mantêm o funcionamento do Sistema Moderno/Colonial de Gênero heteropatriarcal, racista e capitalista; e a articulação entre movimentos feministas e de mulheres baseada na escuta radical das múltiplas experiências de sujeitas marcadas de forma desigual pela colonialidade de gênero.

Palavras-chaves: sistema moderno/colonial de gênero, colonialidade de gênero, feminismo negro, feminismo latino-americano.

Introducción

*Atravesé el mar
Un sol de América del Sur me guía
Traigo una maleta de mano
Dentro una plegaria
Un adiós⁴*

Las teorías críticas decoloniales han denunciado que, si la matriz del poder moderno-colonial se origina y globaliza desde América, los modelos eurocéntricos instaurados en ese período sobrepasan el tiempo histórico del colonialismo y persisten en el presente. Con el concepto de *colonialidad*, esas teorías buscan reconocer que las relaciones de poder en las esferas económica, política y cultural no cesaron con el fin del colonialismo y tuvieron continuidad en las formas de dominación de las estructuras del sistema-mundo capitalista/moderno/colonial. De acuerdo con el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2010), la base de la «colonialidad del poder», esto es, de la dominación colonial, tiene como principio rector la creación de un tipo de clasificación social basada en la idea de «raza»⁵ (construcción de la diferencia, de la superioridad y de la pureza de sangre de la «raza blanca»). Para Quijano (2010), la idea de raza constituida por la relación Europa/centro→colonia/periferia estructuró todas las múltiples jerarquías sociales, deshumanizando al Otro racializado.

Aunque esas teorías hagan posible ver con mayor nitidez el patrón de poder colonial/moderno que operó en el exterminio y la opresión de diversos pueblos y culturas en el continente americano, ni todos los aspectos de la dominación se hicieron visibles en los abordajes de los teóricos decoloniales. Para la politóloga brasileña Luciana Ballestrin (2013), entre los vacíos está la ausencia casi total del debate sobre Brasil y la colonización portuguesa. Así, cuando hablamos de colonialidad no estamos tratando de un proceso y de una categoría constituidos de la misma forma para toda América Latina.

Si el surgimiento de la Modernidad y la constitución de Europa Occidental como centro del mundo fueron fundamentales para las relaciones de poder establecidas en América (Dussel, 1992), donde resultaron estructurantes la idea de «raza» y el capitalismo, la estrategia de explotación/dominación de las zonas colonizadas por españoles y portugueses ocurrió de forma distinta. Por ejemplo, mientras en

⁴ Música «Un cuerpo en el mundo» de la compositora brasileña Luedji Luna (2017). Ponemos los fragmentos de la música como epígrafe de cada uno de los subtítulos del trabajo. La idea es relacionar la expresión artística de Luedji con el respeto por la «travesía» de los suyos con el proceso colonial y las heridas coloniales de personas racializadas en Brasil.

⁵ El término «raza» se pone entre comillas siempre que se refiera a la ficción creada por el Sistema Moderno/Colonial, según Quijano (2010). Sin embargo, reconocemos la reivindicación del término por los movimientos sociales, como el movimiento negro, para evidenciar las raíces de su opresión.

el territorio colonial hispánico la mano de obra esclavizada fue mayoritariamente indígena, en Brasil se utilizó esta únicamente en la primera etapa de acumulación de capitales (Matos, 2007).

La sustitución de mano de obra esclava, entre tanto, no es un sinónimo de mejores condiciones de vida para los pueblos indígenas. En primer lugar, porque prosiguió el proceso de expropiación de sus tierras y el sometimiento al injusto sistema de división racial del trabajo, en el cual los blancos tenían poder sobre la tierra y sobre el capital generado. El trabajo del indígena en carácter de servidumbre continuó siendo aprovechado, ya que «no eran utilizados como esclavos, pero desempeñaban tareas simples como la limpieza anual de canales, cuidar del vertedero y cortar leña» (Feline, 1994, p. 57). En segundo lugar, porque la colonización de la vida cotidiana de la población indígena se mantuvo no solo en la división racial del trabajo, sino también en el ataque a sus cosmovisiones culturales. Cabe destacar que el proyecto de la Iglesia Católica es la catequización masiva de la población indígena, causa por la cual los jesuitas fueron los principales entusiastas de la erradicación del trabajo esclavo indígena, en vista de que, por enfermedad o por resistencia, la esclavitud llevaba a la muerte.

En esa perspectiva, el proceso sociohistórico de la división racial del trabajo (punto central en la discusión descolonial) en el contexto brasileño contribuyó a la subalternización y a la deshumanización tanto de la población indígena como de la afrodescendiente, si bien generó marcas coloniales distintas. Mientras la población africana atravesó el océano Atlántico en la bodega de un navío negrero y fue expropiada de sus tierras, su pueblo, sus costumbres, sus creencias, para que sus cuerpos fueran marcados por las heridas de la explotación/dominación colonial, la población indígena, nativa, vio en la travesía de los hombres blancos europeos el principio del fin de su mundo: y también fueron sus cuerpos marcados por las heridas de la explotación/dominación colonial. En ambos casos sus saberes locales fueron atacados, práctica *necesaria* para la conquista y la domesticación del modo como indígenas y africanos vivían y reproducían la vida humana. Era necesario alienar al Otro como lo Mismo para dominarlo. Mientras que la población afrobrasileña vio decretado el fin de su esclavitud en 1888, luego de lo cual fue abandonada por los poderes públicos e insertada de manera precaria en el Estado-nación brasileño, la población indígena vio decretado el fin de su esclavitud en 1831, que la puso bajo la tutela del Estado-nación —un proceso que la antropóloga lusobrasileña Manuela Carneiro da Cunha (1992) califica de oscuro: imponía la vida en poblaciones, expropiaba tierras y negaba autonomía. Mientras que la población negra subió a las colinas, para formar las favelas brasileñas, con lo que quedó asegurado su exterminio por la violencia y la pobreza, la indígena fue confinada a pequeños pedazos de tierra, con lo que se garantizó su aniquilación por la expansión del capitalismo personificado en la agroindustria.

El modelo moderno colonial capitalista, que forjó mecanismos de opresión socioeconómicos y culturales basados en la «raza», permaneció en la constitución del Estado-nación brasileño. De acuerdo con la Encuesta Nacional de Muestra de Hogares Continua (Pnad), realizada por el Instituto Brasileño de Geografía Estadística (IBGE), la tasa de desempleo en 2016 fue de 14,4% entre quienes se declararon negros; 14,1% entre morenos; 9,5% entre blancos, donde el ingreso de la población que se declara negra y morena es inferior al de la blanca: respectivamente, 54,9% y 55,6% del ingreso de los blancos (IBGE, 2017). En ese análisis, ¿dónde están los datos sobre la población indígena?

Además de los vacíos en torno a la discusión de las marcas específicas de la colonialidad sobre los sujetos racializados en territorio brasileño, ¿dónde están las mujeres? La ausencia de una mirada más amplia que reconociera el tipo de opresión específica que sobrepasa los cuerpos de las mujeres en el proceso colonial, llevó a que diversas pensadoras feministas de toda América Latina denunciaran esa omisión en las teorías decoloniales. Una de ellas fue la filósofa feminista argentina María Lugones (2008; 2014). Sus análisis buscan entender la preocupante indiferencia que los hombres demuestran en relación con las violencias que se infligen de manera sistemática contra las «mujeres de color»,⁶ víctimas de la colonialidad del poder e, inseparablemente, de lo que ella dará en llamar de *colonialidad de género*, concepto que permite «comprender la opresión como una interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y engendrados, en la cual cada persona en el encuentro colonial puede ser vista como un ser vivo, histórico, plenamente caracterizado» (Lugones, 2014, p. 941).

Para Lugones (2008), el concepto de colonialidad del poder introducido por Quijano se apoya en una noción hegemónica del género como dimorfismo biológico (binarismo de sexo biológico, dicotomía hombre/mujer) en una

⁶ Aunque el término «mujeres de color», acuñado en Estados Unidos por mujeres oprimidas racialmente, se refiera, más que un marcador racial, a una forma de coalición abierta y con intensos cambios interculturales contra las opresiones múltiples (Lugones, 2008), en Brasil no encontró la misma capacidad aglutinante, ya que los grupos oprimidos por la diferencia étnico-racial han reivindicado su autodenominación como «mujeres indígenas», «mujeres negras», «mujeres del quilombo», entre otras.

organización patriarcal y heterosexual de las relaciones sociales, ignorando que tanto la producción de conocimiento como todos los niveles de concepción de la realidad son «generalizados». Según ella, aparte de la creación de la categoría «raza» por el colonialismo/capitalismo global eurocéntrico, la naturalización de la diferencia sexual

es otro producto del uso moderno de la ciencia, otra invención occidental moderna (Lugones, 2008). Así, el *Sistema Moderno/Colonial de Género* instituyó la «colonialidad de género» (modelada según la división social basada en las diferencias biológicas y en la imposición de la heterosexualidad), que fue esencial para la subordinación de las mujeres y central para la dominación colonial. Ese

sistema ha sido consistente, perdurablemente perverso, violento y degradante –convirtió a las personas «no blancas» en animales y a las mujeres blancas en reproductoras de la «raza» blanca («La raza») y de la clase burguesa («La clase») (Lugones, 2008). En ese sentido, en diálogo con Quijano (2010), la imposición de un sistema de género binario fue tan constitutiva de la colonialidad del poder, como esta última fue constitutiva de un sistema moderno de género. Esa relación sigue una lógica de constitución mutua: tanto la «raza» como el «género» son ficciones poderosas e interdependientes que constituyeron el éxito de la empresa del Sistema Moderno/Colonial capitalista y heteropatriarcal.

Solamente entrelazando las opresiones de género, clase y «raza» es posible ver las «hembras colonizadas». En ese entrecruzamiento, es posible percibir, además de la división racial del trabajo, la división sexual y lo que llamamos *división afectiva racial*. Un ejemplo de eso lo presenta la pensadora brasileña Lélia Gonzalez, en los años 80. En sus estudios, ella argumenta que «el racismo se constituye como el conjunto de síntomas que caracteriza la neurosis cultural brasileña» (Gonzalez, 1984, p. 224), es decir, evidencia de que, al tiempo que el sistema racista reduce a negras y negros a ser mano de obra esclava, también genera otros sentidos ligados a la mujer negra. Al analizar la construcción de la «mulata», de la «doméstica» y de la «madre negra» en la historia y en el pensamiento social desarrollados en el país, Gonzalez (1984) identifica en la mucama («esclava amante»), en la «madre negra» (aquella que cuida y cría los hijos de la *ama*), la neurosis del deseo y de la valorización de la presencia de las mujeres negras para la cultura nacional.

Considerando la importancia de esas contribuciones que interrelacionan género, raza y clase para hacer visibles las opresiones de las mujeres víctimas del Sistema Moderno/Colonial de Género y reflexionando sobre las marcas, visibles e invisibles, producidas por la experiencia de la colonización para las mujeres brasileñas (indígenas, negras, mestizas y blancas), evidenciaremos cómo la identificación del locus fracturado de la herida colonial puede contribuir a abrir la perspectiva, tanto teórica como de la praxis social, en los contextos interraciales, interétnicos y constituidos por múltiples desigualdades, como es el caso de Brasil.

Mediante una revisión bibliográfica de la producción de intelectuales feministas negras brasileñas y latinoamericanas, proponemos⁷ una metodología de escucha calificada, en la cual cada sujeta/o se deje atravesar por la historia y por las marcas de la herida de la/del otra/o, sus pares, compañeras/os, colegas.

⁷ Utilizamos la primera persona del plural para evidenciar nuestra alineación con la epistemología feminista y decolonial, que reconoce que toda la producción de conocimiento es situada y marcada por la subjetividad de la/del científico (Curiel, 2014; Espinosa-Miñoso, 2014; Ribeiro, 2017).

Creemos que, mediante una actitud feminista decolonial, anclada en el reconocimiento de nuestro lugar de frontera y del mestizaje de nuestras raíces es posible realizar el ejercicio radical de una escucha calificada y de

una ética feminista que permita, al mismo tiempo: 1) la articulación entre las mujeres y feministas diversas en el contexto brasileño (tan necesaria para la resistencia en tiempos de retrocesos en los derechos civiles y de inseguridad democrática); 2) la superación de la perspectiva hegemónica moderna de creación de identidades jerárquicas y dicotómicas (racista, capitalista, heteropatriarcal y de género).

Cuerpos atravesados: marcas visibles e invisibles de la colonización de las mujeres brasileñas

Soy un cuerpo

Un ser

Un cuerpo solo

Tiene color, tiene corte

Y la historia de mi lugar

Soy mi propia embarcación

Soy mi propia suerte

Los mecanismos de explotación/dominación del Sistema Moderno/Colonial de Género produjeron no solo una división sexual y racial del trabajo, sino también lo que entendemos como *división afectiva racial* entre las mujeres. Esta división, en el período colonial, se dio entre aquellas cuyos cuerpos se usaron para la explotación de mano de obra –muchas veces ligada al contacto sexual, que, violento o no⁸, generó las/los primeras/os mestizas/os brasileñas/os–, y aquellas que, posteriormente, atravesaron el Atlántico para constituir familias consideradas «legítimas» con los europeos.

La instalación del gobierno portugués en el Brasil colonial, junto con la llegada de los jesuitas, de las mujeres portuguesas y la esclavitud de los indígenas que vivían en el territorio, además de imponer el trabajo doméstico a las mujeres indígenas, las redujo a símbolo del pecado. Al confinarlas en las casas de los señores patriarcales, se convirtieron en esclavas domésticas de las mujeres blancas (división sexual y racial del trabajo) y en esclavas sexuales de los hombres blancos (división afectiva racial).

⁸ De acuerdo con Freyre (2013), el contacto con la desnudez indígena (principalmente de las mujeres) y con la cultura sin las prohibiciones del cristianismo fue vista por los europeos como una oportunidad de vivir libres de la moral cristiana europea. Considerando que los registros históricos, como la *Carta de Pero Vaz de Caminha* ([1500] 1998) en la que se narra el primer contacto entre portugueses e indígenas, parten de la percepción de los europeos sobre los indígenas y no de la percepción de las/los indígenas sobre los europeos, ponemos en entredicho la idea de «armonía» en los relatos sobre los primeros contactos entre indígenas y europeos. No profundizaremos en este artículo sobre cómo el contacto sexual y el proceso de mestizaje entre los portugueses y las mujeres indígenas pueden verse como un dispositivo de dominación colonial, entre tanto, para profundizar en la temática, sugerimos el trabajo doctoral *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en Iberoamérica* (Catelli, 2010).

Además de eso, con el argumento de civilizar a las mujeres indígenas, se inició un proceso no solo de secuestro de sus hábitos culturales, sino también de sus cuerpos. Ya no bastaba con obligarlas a usar vestidos y explotar su fuerza reproductiva y laboral, era necesario normativizarlas dentro de la subjetividad eurocéntrica.

La historiadora brasileña Mary Del Priore (2009) narra que el modelo civilizatorio de normatización de los cuerpos femeninos se hizo en el Brasil colonial en su gran mayoría por medio de los discursos y de las prácticas de la Iglesia Católica y de los médicos. Con la necesidad de dominar la colonia, el modelo europeo se trasladó a Brasil, «el trópico de los pecados» (Vainfas, 1989) y, para las mujeres, la maternidad se tornó sinónimo de redención. En el ámbito de las prácticas de alumbramiento, por ejemplo, el parto con mínimo dolor de las mujeres indígenas se asoció con el pecado. Partiendo de la perspectiva cristiana predicada en los trópicos, es en el padecimiento de los dolores del parto que, según la historiadora, podría redimirse la mujer del pecado original. Así, surgieron las «santas madres», asociadas a las mujeres blancas, en contraposición a las demás mujeres, «lujuriosas», asociadas a las indígenas.

Cuando la mano de obra esclava indígena fue reemplazada por la africana, se inauguró un nuevo proceso de secuestro del cuerpo de las mujeres: esta vez de las llegadas de África. En su travesía por el Océano Atlántico, sus cuerpos fueron sometidos a la condición de explotación/dominación, dado que la población africana (hombres y mujeres) fue traída en pésimas condiciones en los barcos negreros, sometidos al hambre y a las enfermedades. En el Brasil colonial, al igual que sucedió con las indígenas, se puso a las mujeres negras en una condición de esclavitud doble: esclavas domésticas de las mujeres blancas y esclavas sexuales de los hombres blancos. Pero, a diferencia de las indígenas, las mujeres negras eran vistas de manera predominante como reproductoras. Con el crecimiento de la monocultura colonial brasileña, los señores blancos patriarcales necesitaban mano de obra y fueron las mujeres negras esclavizadas quienes dieron a luz a los hijos bastardos que servirían como fuerza productiva. Eso no quiere decir que las mujeres indígenas fueran menos explotadas/dominadas sexualmente que las negras, sino que busca señalar que las subjetividades difieren: en la división afectiva racial, fueron las mujeres negras quienes, en su mayoría, sufrieron la explotación/dominación sexual ligada estrictamente al trabajo reproductivo para la generación de mano de obra esclava para el capitalismo.

En este ámbito, ¿dónde están las mujeres indígenas? La respuesta es: en la «mulata». La categoría que se ha usado ampliamente para tratar el proceso de mestizaje entre blancos y negras esconde que el primer proceso de mestizaje se dio entre blancos e indígenas. La subjetividad colonial hegemónica y la colonialidad de género instituyen la división afectiva racial, que continúa repitiéndose: mujeres blancas «para el matrimonio»; mulatas y mestizas «para el sexo», y las mujeres negras «para el trabajo».

Muchas pensadoras (Castro, 2010; Gonzalez, 1984; Carneiro, 2003) han señalado que las marcas de la colonialidad se sienten y están visibles en el presente, principalmente, en los cuerpos de las mujeres indígenas y afrodescendientes. La división afectiva racial expresada en la denuncia de la soledad de la mujer negra ha sido señalada tanto por las mujeres del movimiento negro, como por las feministas negras. Según puede verse en el programa de acción del Movimiento Negro Unificado. «el hombre negro, también es víctima de estas contradicciones, *tiende a apartarse de la mujer negra en virtud de la ideología que los inferioriza. Relegándola a la soledad*» (Movimiento Negro Unificado, 1990, el resaltado es nuestro).

Las marcas de la colonialidad sobre los cuerpos de las mujeres negras generan significados también relacionados con cuestiones estéticas: las marcas visibles de los cuerpos se convierten en motivo de discriminación racial y de opresión (Gonzalez, 1984). La discriminación racial con base en las características fenotípicas de las personas genera múltiples consecuencias, como la búsqueda de la identificación del dominado con el dominador, relacionada con la negación de su ancestralidad y con la falta de su representatividad social en los productos mediáticos, en los espacios de poder, etc. De acuerdo con Gonzalez (1984), en el racismo latinoamericano, la ideología del blanqueamiento alimentó la alienación, tornándose eficaz en sus efectos: se interiorizó el deseo de blanquearse con la negación simultánea de la propia raza y de la propia cultura. La lógica racista no se privó (y aún no se priva) de relacionar esos aspectos visibles del cuerpo con los preconceptos que ponen a la población negra en un lugar subalterno en las relaciones sociales.

al negro no le queda más que vivir en la miseria. [...] es natural que sea perseguido por la policía, pues no le gusta el trabajo, ¿sabe? Si no trabaja, es un malandro, y si es malandro es ladrón. Por lo tanto, tiene que estar preso, naturalmente. [...] La mujer negra, naturalmente, es cocinera, limpiadora, sirvienta, cobradora de autobús o prostituta. Basta leer el periódico, oír la radio y ver la televisión. Ellos no quieren nada. Por lo tanto no les queda más que estar en las favelas. (Gonzalez, 1984, pp. 225-226)

Esos discursos discriminatorios, racistas, forman la base de la justificación para la acción y la persecución policial en las laderas de las ciudades, para el genocidio de la juventud, para ofrecer pagos inferiores por el mismo tipo de trabajo, para las limitadas oportunidades de trabajo, la desigualdad en el acceso a la educación, la hipersexualización de las mujeres negras, la dificultad de reconocerse como negro/a en la sociedad y la constante deslegitimación de las denuncias de racismo.

Esa realidad demuestra que en la constitución del Estado-nación brasileño no hubo una verdadera descolonización del poder. Esto es, se mantuvo el modelo colonial basado en la «raza» como eje de explotación/dominación y no permitió una democratización real de los recursos, del trabajo y de la administración de las

instituciones públicas. Cuando se piensa en la población indígena, se observa que, en el proceso sociohistórico del Estado-nación brasileño, los pueblos indígenas fueron legalmente considerados incapaces y subalternizados en un régimen de tutela que, históricamente, no garantizó acceso a la ciudadanía y aún es permisivo con la destrucción, al corroborar con políticas públicas de concentración de la tierra que favorecen a los señores de la agroindustria.

Al sumar a las mujeres indígenas a su análisis, la filósofa brasileña Sueli Carneiro advierte que: «grupos de mujeres indígenas [...] poseen demandas específicas que, en esencia, no pueden tratarse, exclusivamente, bajo la rúbrica de la cuestión de género se esta no tiene en cuenta las especificidades que definen el ser mujer en este y aquel caso» (Carneiro, 2003, p. 19). La recomendación no es insignificante. La invisibilidad de la población indígena se extiende a las mujeres. La antropóloga brasileña Cristiane Lasmar (1999) demostró que solo a partir de la década de 1990 la etnología comenzó a investigar sobre las mujeres indígenas. Dentro de los estudios de género y feministas en Brasil, la invisibilidad permanece: inclusive en los trabajos de quienes discuten la raza y la etnia. Se trabaja la «raza» como sinónimo de etnia, pasando por alto generalmente la cuestión de la negritud. Reiteramos aquí: raza y etnia no son categorías idénticas. Partiendo de una perspectiva sociocultural, ambas son constructos sociales. Pero, dado que la idea de «raza» se basó en características fenotípicas, supuestamente genéticas (algo ya refutado por la ciencia) y geográficas, que aún determinan experiencias de opresión, la noción de etnia se construye a través de un proceso de distribución surgido de las relaciones sociales y basada en creencias ancestrales comunes. La categoría etnia trae en sí la noción de diversidad humana, o sea, que hay grupos que se distinguen y se organizan a partir de una cosmovisión diferente a la occidental.

La importancia de diferenciar las categorías se deriva del hecho de que, si «raza» y etnia son marcadores sociales que indican subalternidad en el sistema hegemónico, las opresiones experimentadas por los grupos marcados por cuestiones étnicas y raciales se dan de forma diferente.

Las marcas de las violencias en el cuerpo de las mujeres indígenas en el presente son invisibles, porque ellas mismas lo son. En 2016, el informe de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en Brasil presentó que una de cada tres mujeres indígenas son víctimas de violación a lo largo de su vida. Los motivos más recurrentes son: desmoralizar a la comunidad o «limpieza étnica». En los últimos tres años, con las disputas por la tierra de los guaraní-kaiowá, las prácticas de violación colectiva de las mujeres indígenas, por parte de pistoleros comenzó a divulgarse en los medios. En la más reciente, 12 hombres violentaron sexualmente a una adolescente. En su resistencia para existir en un sistema-mundo colonial que aún desea el exterminio no solo de sus cuerpos, sino de todos los símbolos de su cosmología, las agendas de las mujeres indígenas

brasileñas son otras, diferentes de las múltiples agendas feministas y específicas de acuerdo con sus necesidades más urgentes. Así, la principal de ellas es la demarcación de sus tierras robadas en el proceso de expansión del capitalismo colonial.

Como mujer indígena, desconozco la existencia de un feminismo indígena. Ese es un término de origen europeo del siglo XIX que fue ampliando sus reivindicaciones de acuerdo con las necesidades. Traer ese modelo al interior indígena no tienen sentido como lo tiene para las mujeres del mundo occidental. [...] No nos reconocemos en los mejores modelos y moldes del feminismo occidental (Linda Terena, indígena del pueblo Terena de Mato Grosso do Sul, 2017).

Aun cuando se destaque las marcas visibles más evidentes de aquellas cuyos cuerpos fueron esencialmente marcados por la colonización, hay heridas de la colonialidad que permanecen invisibles. Esas, cuando no están atadas a las características físicas de los grupos sociales y a las cuestiones materiales de clase, se vuelven más difíciles de percibir y, en consecuencia, de combatir. La influencia del heteropatriarcado, por ejemplo, marca todos los cuerpos de las mujeres, independientemente de la raza/etnia, nacionalidad, clase, generación, etc. Las mujeres blancas que atravesaron el Océano Atlántico (sean las portuguesas en el período de la colonización, sean las mujeres de varias nacionalidades que llegaron posteriormente, durante los diversos procesos migratorios) también tuvieron sus cuerpos secuestrados.⁹ Detrás de su legitimidad «para el matrimonio», hay contenidos innumerables uniones arregladas, violaciones maritales, violencias domésticas y el constante estímulo a la reproducción, también marcado por la institución moral-religiosa del matrimonio, la condena al divorcio y por la prohibición del uso de métodos anticonceptivos impuesta por el cristianismo.¹⁰ Dado que la fuerza reproductiva de las mujeres era el trabajo esencial para el mantenimiento del heteropatriarcado y del capitalismo, no hay cuerpos de mujeres que no hayan sido secuestrados.

La herida colonial, heteropatriarcal y capitalista, aunque no siempre deje marcas visibles, da lugar a innumerables desigualdades que afectan a todas las mujeres brasileñas, en distintos grados de intensidad. Con relación a la violencia, por ejemplo, pese a la creación de la Ley Maria de la Penha (Ley 11.340/2006), cada dos segundos hay una agresión física o verbal sobre una mujer en Brasil. Según el

⁹ En relación con las experiencias de las inmigrantes, su secuestro comienza con las narrativas de incentivo a la inmigración, cuando son «capturadas» por la ilusión de una «vida digna» en Brasil, dejando la guerra o la miseria de sus países. Para las agricultoras, además del desarrollo de la producción agrícola, la inmigración de familias europeas fue vista por el gobierno brasileño como una forma de avanzar en el proyecto de «blanqueo» de la población, mediante el estímulo a su reproducción (que generaba más mano de obra en el campo) y del exterminio de comunidades quilombolas, indígenas y afrodescendientes.

¹⁰ Aun así, muchas de esas mujeres construyen, hace décadas, la lucha contra el avance de los latifundios en los movimientos de agricultoras/es familiares, como el Movimiento de Mujeres Campesinas, y la lucha por el derecho a la tierra, como el Movimiento de los Trabajadores Sin Tierra (MST).

Anuario Brasileño de Seguridad Pública de 2016, cada 11 minutos es violada una mujer en Brasil. El sistema moderno/colonial de género subalterniza aún más a las mujeres lésbicas, bisexuales y trans, pues además de romper con el binarismo de género, rompen con la heterosexualidad. Aunque alarmantes, los números sobre las violencias no son confiables. Como la mayor parte de las violencias son cometidas por personas cercanas a la víctima, la cifra está subdenunciada. La falta de notificación de denuncias de los innumerables tipos de violencia cometidos contra las mujeres es resultado de un doble aspecto cultural que tampoco es visible: el miedo, que lleva a muchas mujeres a permanecer «secuestradas» por sus compañeros; y la falta de acceso a información sobre sus derechos.

La única tasa que no es (o no podría ser) subnotificada es la de feminicidios¹¹. De acuerdo con el Mapa de la Violencia de 2015, aunque haya bajado el número de mujeres asesinadas por cuestiones de género en relación con el de mujeres blancas (baja de 9,8%), hubo un aumento de 54% en feminicidios de mujeres negras en el mismo periodo.

Se necesitaron muchas décadas de lucha de los movimientos feministas para que las mujeres garantizaran sus derechos; también se necesitaron décadas de lucha de los movimientos negros para que asumieran su ancestralidad y la tuvieron como estratégica en las reivindicaciones de espacios en la sociedad (el movimiento de las crespas es un ejemplo interesante de eso). De esa manera, como escribe Gonzalez refiriéndose a la población negra, se nos privó del habla, se nos infantilizó (*infans* es quien no tiene habla propia, es el niño a quien se habla en tercera persona, porque hablan por él los adultos) que ahora pasamos a asumir nuestra propia palabra: «la basura va a hablar, y en una buena» (Gonzalez, 1984, p. 225).

Forzando todas las puertas, los grupos históricamente subalternizados están hablando. Hace siglos. Más recientemente, en las últimas décadas, sus denuncias y análisis sobre la estructura racista heteropatriarcal de las sociedades que pasaron por el proceso colonial han hallado eco en espacios hegemónicos de la sociedad, como la universidad.¹² No exentos de resistencias. No sin generar incomodidad, confrontaciones de ideas, disputas de narrativas, incomodidad y enfrentamiento.

Cuando los movimientos negro e indígena, junto con las feministas negras, comienzan a llamar la atención en torno a discursos universalizantes sobre «democracia», «igualdad», «derechos civiles», cuestiones de clase, la «mujer» como

¹¹ El término se añadió al Código Penal brasileño mediante la Ley 13.104/2015.

¹² El acceso de las mujeres a la educación superior aumentó de manera exponencial en las últimas décadas en Brasil. Sin embargo, el número de mujeres negras e indígenas en las universidades aún es bajo, en comparación con el número de mujeres blancas. Cuando se articula el marcador étnico-racial con el marcador de clase, ese número disminuye aún más, lo que demuestra la casi total ausencia de mujeres de clases populares, negras e indígenas, en la educación superior, lo cual dificulta aún más la visibilidad de sus experiencias y reivindicaciones en los espacios hegemónicos (Sotero, 2013; Silva, 2018).

sujeto universal del feminismo, ellas y ellos nos muestran, por un lado, lo invisibles que fueron las personas negras e indígenas y, en especial, las mujeres en la historia. Por otro lado, esos comentarios muestran las especificidades de gran parte de la población que fue marcada literalmente en la piel por el sistema moderno/colonial de género, cuya violencia creó distinciones de «raza», clase, género y sexualidad, oprimiendo etnias completas, esclavizando, diezmando sus vidas y culturas.

Atenta a los hechos ocultados de nuestra historia nacional y a la forma como múltiples opresiones alcanzan de manera diferente los cuerpos, Lélia Gonzalez defendió un feminismo afro-latinoamericano que, según la revisión de su obra, hecha por Claudia Pons Cardoso (2014), debe estar comprometido con la recuperación de los procesos de resistencia e insurgencia contra los poderes establecidos, llevados a cabo por mujeres negras y indígenas contra el colonialismo (Cardoso, 2014). Al cuestionar la insuficiencia de las categorías de análisis de las Ciencias Sociales para explicar la realidad de las mujeres negras, Gonzalez inaugura la propuesta de descolonización del saber y de la producción de conocimiento, y provoca el feminismo hegemónico a descolonizarse también para, finalmente, producir fisuras en el saber masculino y blanco.

Cuando el discurso de la basura produce ecos: algunas consideraciones

Cada calle de esa ciudad gris soy yo
 Ojos blancos me siguen
 Hay peligro en las esquinas
 Y yo hablo más de tres lenguas
 Je suis ici, aunque no lo quieran
 Je suis ici, aunque yo ya no lo quiera
 Y la palabra amor, ¿dónde?

Al elaborar sobre el lugar que el negro es obligado a ocupar en la sociedad brasileña, Gonzalez (1984) argumenta que «el lugar en el que nos situamos determinará nuestra interpretación sobre el doble fenómeno del racismo y del sexismo» y que esa articulación entre racismo y sexismo «produce efectos violentos sobre la mujer negra en particular» (Gonzalez, 1984, p. 223). Para ella, en lugar de reproducir los modelos ofrecidos por las ciencias sociales —que solo hablaban de la mujer negra en una perspectiva socioeconómica, dilucidando problemas propuestos por las relaciones raciales sin desafiar todo lo demás que según sin explicar—, las mujeres negras pasaron a sentir la necesidad de ahondar la reflexión mediante una mirada posicionada. Esa mirada hace posible reconocer los múltiples ejes de opresión y ahondar los análisis sobre las estructuras que permiten que aquellas se reproduzcan históricamente. Djamila Ribeiro (2017) también apunta que la necesidad de autodefinición de las mujeres negras tiene

relación con el hecho de que ser la antítesis de blanquitud y masculinidad dificulta que se las vea como sujetas; la autodefinición y la reivindicación de su «lugar de habla» les permite salir del lugar del «Otro»: «definirse es una condición importante de fortalecimiento y de demarcar posibilidades de trascendencia de la norma colonizadora» (Ribeiro, 2017, p. 44).

Como feminismo afro-latinoamericano, Gonzalez (1988) comprende un feminismo atento al «racismo de género» (Cardoso, 2014, p. 979). Aunque no trabaje con la categoría «género» para hablar de las desiguales relaciones que resultan de la jerarquización entre hombres y mujeres, ella utiliza «sexo» y «sexismo» considerando la dimensión social y cultural de esos conceptos y evidenciando que el proceso de construcción social y cultural no es igual para todas las mujeres, ya que otros factores, como el racismo, redefinen las trayectorias en cuestión. De esa forma, de acuerdo con Cardoso (2014), muchas de las consideraciones de Gonzalez siguen haciendo parte de los debates de mujeres latinoamericanas y caribeñas que tienen como propuesta pensar el feminismo descolonizado desde el Sur, que considere e incluya a las mujeres subalternizadas socialmente, con la intención de construir modelos alternativos de sociedad. Al proponer categorías propias para pensar la historia de las/os afro-amerindias/os, Gonzalez apuesta por desprenderse del conocimiento europeo y apunta a la descolonización del pensamiento a través de la deconstrucción de las estructuras de poder que mantienen la colonialidad del saber, usando categorías a partir de su ancestralidad y experiencia de mujer negra.

De igual manera, partiendo de la teoría decolonial (ya criticándola, ya retomando conceptos) y dos imperativos filosóficos de los feminismos de las mujeres de color en Estados Unidos, Lugones (2014) propone la descolonización del feminismo o una teoría epistemológica feminista decolonial que: 1) sea construida por las mujeres que viven en la frontera (Anzaldúa, 1987) y que sufren opresiones interseccionales de raza, clase y género¹³; 2) que represente a las *mujeres que viven en la frontera*; 3) que sea un contrapunto de resistencia múltiple a las opresiones interseccionales. Cuando Lugones afirma que el feminismo decolonial deben hacerlo las mujeres que viven en la frontera, está retomando la idea de que la diferencia colonial es *per se* una zona fronteriza. La definición de frontera adoptada es la propuesta por la crítica literaria chicana Glória Anzaldúa en la cual las fronteras:

¹³El concepto de interseccionalidad fue desarrollado por Crenshaw (2002).

están físicamente presentes, donde dos o más culturas se imbrican, donde personas de diferentes razas ocupan el mismo territorio, donde las clases más pobres, las medias y las ricas se tocan, donde el espacio entre dos individuos se reduce con la intimidad. (Anzaldúa, 1987, prefacio, traducción nuestra).

En ese sentido, la frontera no es apenas un suelo, sino también una geopolítica de conocimiento, una geoeconomía y una cuestión emocional. En las fronteras estamos todas nosotras, mujeres latinas o *amefricanas*, que encarnamos la experiencia de la colonialidad en sus diferentes niveles. Por lo tanto, descolonizar el feminismo es, para Lugones (2014, p. 948), una tarea de ver y transformarse: ver la diferencia colonial, no apagarla epistemológicamente, sino resistirla; resistir a la colonialidad que impone la deshumanización de las mujeres fronterizas; librarse del encantamiento con la categoría «mujer», la universal, «para comenzar a aprender sobre las otras que resisten la diferencia colonial»; mover la mirada de los análisis que vuelven objeto a las sujetas a las que comprenden y hacen énfasis en la subjetividad activa, «en la medida en que busca el locus fracturado que resiste a la colonialidad de género en el punto de partida de la coalición» (Lugones, 2014, p. 948). Coalición, para Lugones, es una palabra clave, pues para ella no se combate la colonialidad de género por sí sola, porque «el *locus* fracturado es común a todos/as, es en las historias de resistencia en la diferencia colonial donde debemos *residir*, aprendiendo unas sobre otras» (Lugones, 2014, p. 948).

Estamos de acuerdo con Lugones (2014) y otras pensadoras decoloniales que reconocen la necesidad de coalición entre diferentes perspectivas, vivencias, activismos como estrategia para enfrentar el pensamiento hegemónico eurocéntrico y el sistema-moderno-androcéntrico-capitalista-racista-heteropatriarcal-cisnormativo que estructura nuestras sociedades. Decolonizar el movimiento feminista parte del presupuesto de que no se resiste solo la colonialidad de género, se resiste desde dentro, como una forma compartida de comprender el mundo y de vivir en él. Las comunidades, más que los individuos, hacen posible la acción (Lugones, 2014).

Así, nos parece esencial para pensar localmente, en una tentativa de decolonización, una propuesta feminista decolonial fronteriza para los movimientos de mujeres y feministas brasileñas, geoculturalmente insertas en Abya Yala¹⁴. En ese sentido, creemos que para la articulación efectiva es necesario un ejercicio radical de escucha

¹⁴ El nombre Abya Yala, de origen *kuna*, ha sido recuperado tanto por distintos movimientos indígenas, como por feministas decoloniales (Curiel, 2014) para localizar el espacio que en la colonia se llamaba América Latina y Caribe. La acción expresa un giro epistémico en la medida que enuncia otras/os sujetas/os enunciatoras/es, históricamente subalternizadas/os en términos geopolíticos.

calificada fundamentado en una ética feminista del cuidado (Carosio, 2007) la cual propone una transformación de las relaciones de convivencia a partir de una ética situada que entiende el cuidado no como una elección individual, sino como responsabilidad mutua que

permite lo que llamamos aquí «dejarse atravesar» por las realidades de las mujeres.

La radicalidad de la escucha y el consiguiente dejarse atravesar por la Otra hace posible decolonizar, *ennegrecer e indigenizar* el feminismo Abya Yala, combatiendo, al mismo tiempo, el racismo estructural y el capitalismo impuestos por el sistema moderno/colonial de género. Así, *ennegrecer e indigenizar* no significa meramente

aumentar las representaciones sustanciales de mujeres negras e indígenas en los movimientos feministas y de mujeres, ni simplemente incorporar sus modelos, sino entender que el secuestro de cuerpos de las mujeres (principalmente racializadas) está delineado por el movimiento histórico del secuestro de las tierras. *Ennegrecer e indigenizar* el feminismo es fortalecer una lucha conjunta para desestabilizar los ejes que continúan permitiendo el modelo de poder colonial. Eso significa luchar juntas por el derecho a la tierra y la morada de indígenas, quilombolas y personas sin tierra y sin techo en las zonas rural y urbana; luchar juntas contra las categorías de pensamiento eurocéntricas con las cuales se nos socializó, rompiendo con la subjetividad moderna-colonial jerárquica y dicotómica tantas veces enmascarada en cuestiones exclusivamente identitarias; luchar contra todas las formas de violencia que mujeres y personas no heterosexuales y no cisgénero sufren cotidianamente. Proponemos este ejercicio radical de escucha como forma no solo de pensar las categorías, sino también actuar en conjunto en la sociedad, permitiendo que las marcas visibles e invisibles se conviertan en poder de acción, atenta a la multiplicidad de las experiencias vividas, sin reducir o esconder la diferencia colonial: nuestro espacio de frontera, el locus fracturado. Eso incluye dejarse atravesar, también, por las marcas del secuestro del cuerpo de las mujeres blancas, inmigrantes y mestizas.

Dejando atrás la percepción puramente identitaria –muchas veces traducida en la jerarquización de las agendas–, hacemos posible una articulación que resista y venza el secuestro de nuestros cuerpos de mujeres fronterizas, en el contexto de la globalización neoliberal y la mediatización de valores y prácticas conservadoras, en el cual hemos perdido, de manera sucesiva, derechos arduamente conquistados. Cuando nos dejamos atravesar por el sufrimiento y por la indignación por el asesinato de la concejala de Rio de Janeiro Marielle Franco, mujer negra, residente de la periferia, bisexual y luchadora por los derechos sociales de las minorías, hacemos posible entrever el verdadero poder de la coalición de nuestra lucha. Del 14 de marzo de 2018 (fecha del asesinato) hasta el momento en que se escribe este artículo, el caso de la ejecución de Marielle sigue sin respuesta. Entretanto, miles de personas de todo el país, principalmente mujeres, salieron a las calles en decenas de ciudades brasileñas a exigir justicia. Su ejemplo de militancia quedó como legado, y la movilización antes de su muerte nos mostró que la coalición es posible. Pensar el feminismo en Brasil es pensar en todos los grupos sociales por los que Marielle luchaba. El caso de Marielle unió a las feministas de Brasil, demostrando que la capacidad de articulación de las mujeres supera diferencias ideológicas, de clase, raza/etnia, credo, generación, orientación sexual, entre otros marcadores de diferencia.

Entre tanto, más allá de los actos y marchas espontáneas, es necesario crear espacios de organización y formación, en los cuales una praxis feminista decolonial fronteriza estimule el ejercicio de *dejarse atravesar* por el ejercicio radical de

la escucha calificada *dejando ver el* espacio del locus fracturado que secuestra todos los cuerpos disidentes del Sistema Moderno/Colonial de Género: mujeres indígenas, negras, lésbicas, hombres y mujeres trans, bisexuales, intersexuales, etc.

El feminismo es un campo político por excelencia. En él, el debate de ideas y la disputa de espacios y narrativas son posibles y pueden ser estimulados, así como lo son en otros espacios políticos y democráticos. Es en los espacios de disputa, pero, sobre todo, de resistencia, donde es posible iniciar una transformación social radical. Sin embargo, aun en la disputa y el debate, es posible ejercitar una ética feminista, de escucha, de apertura para ser atravesado por el otro. Solamente así es posible crear otras formas de sociabilidad, de existencia y de organización, diferentes a las impuestas por lo Sistema Moderno/Colonial de Género.

Referencias

Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands/La Frontera: The new mestiza*. San Francisco: Aunt Lute Books.

Balestrin, L. (2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Políticas*, (11), 89-117. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/rbcpol/n11/04.pdf>

Caminha, P. (1998[1500]). *Carta do Achamento do Brasil*. Rio de Janeiro: AGIR S.A. Editora.

Catelli, L. (2010). *Arqueología del mestizaje: colonialismo y racialización en Iberoamérica*. Dissertation in Romance Languages, Phd. Philadelphia: University of Pennsylvania.

Castro, F. L. (2010). *Negras Jovens Feministas: sexualidade, imagens e vivências*, Salvador: UFBA.

Cardoso, C. P. (2014). Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudos Feministas*, 22(3), 965-986. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36757/28579>

Carneiro, S. (2003). Mulheres em movimento. *Estudos Avançados*, 17(49), 117-132. DOI: 10.1590/S0103-40142003000300008

Crenshaw, K. (2002). Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, 10(1), 171-188. Recuperado de: <http://www.scielo.br/pdf/ref/v10n1/11636.pdf>

Cunha, M. C. (1992). *Legislação indigenista no século XIX: Uma compilação: 1808-1889*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo.

Curiel, O. P. (2015). Construyendo metodologías feministas desde el feminismo decolonial. En Irantzu M. A. et al (eds.). *Otras formas de (re)conocer: Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista*. (pp. 45-60). Denostia-San Sebastian: Hegoa.

Del Priore, M. (2009). *Ao Sul do Corpo*. Condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil Colônia. Brasília, Rio de Janeiro: EdUnB.

Dussel, E. (1992). *1492 o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes.

Espinosa-Miñoso, Y. (2014). Uma crítica descolonial a la epistemología feminista crítica. *El Cotidiano*, (184), 7-12. Recuperado de: <http://www.redalyc.org/html/325/32530724004/>

Felini, V. L. do A. (1995). *Séculos XVI a XVII*. São Paulo: Brasiliense.

Feminismo indígena existe? Conheça as lutas da mulher indígena (2017). Lado M. Recuperado de: <http://www.siteladom.com.br/feminismo-indigena/>

Freyre, G. ([1933] 2003). *Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global.

Gonzalez, L. (1988). Por um feminismo afrolatinoamericano. *Isis Internacional*, (9), 133-141. Recuperado de: <https://edisciplinas.usp.br/mod/resource/view.php?id=174405>

Gonzalez, L. (1984). Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Ciências Sociais Hoje*, (2), 223-244.

Lasmar, C. (1999). Mulheres indígenas: representações. *Estudos Feministas*, 7(1-2), 143-156. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/download/11989/11264>

Lugones, M. (2014). Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, 22(3), 935-952. Recuperado de: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/36755/28577>

Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, (9), 73-101. Recuperado de: <http://dev.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>

Matos, F. A. (2007). O trabalho indígena na América Latina colonial: escravidão e servidão coletiva. *Ameríndia*, 3(1), 1-9. Recuperado de: <http://www.periodicos.ufc.br/amerindia/article/view/1565>

Movimento Negro Unificado. (1990). Programa de Ação. Discutido y aprobado en el IX Congreso Nacional del MNU. Recuperado de: <https://movimentonegrounificadoba.wordpress.com/documentos/>

Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua (2017). IBGE. Recuperado de: ftp://ftp.ibge.gov.br/Trabalho_e_Rendimento/Pesquisa_Nacional_por_Amostra_de_Domicilios_continua/Trimestral/Caracteristicas_da_forca_de_trabalho_por_cor_ou_raca/Algumas_caracteristicas_da_forca_de_trabalho_por_cor_ou_raca_2016_04_trimestre.pdf

Relatório da missão ao Brasil da Relatora Especial sobre os direitos dos povos indígenas (2016). Nações Unidas. Conselho de Direitos Humanos. Trigésimotercera sesión. Recuperado de: <http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/images/docs/country/2016-brazil-a-hrc-33-42-add-1-portugues.pdf>

Silva, E. P. (2018). Estudantes negras cotistas: um enfoque feminista negro decolonial sobre gênero e raça no ensino superior brasileiro. Tesis de doctorado, programa de posgrado interdisciplinar en Ciencias Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil.

Quijano, A. (2010). Colonialidade do poder e classificação social. En B. S. Santos & M. P. Meneses. (Org.) *Epistemologias do sul*. (pp. 84-130). São Paulo: Cortez.

Ribeiro, D. (2017). *O que é lugar de fala?* Belo Horizonte: Letramento/Justificando.

Sotero, E. C. (2013). Transformações no acesso ao ensino superior brasileiro: algumas implicações para os diferentes grupos de cor e sexo. En M. M. Marcondes et al (Orgs.). Dossiê mulheres negras: retrato das condições de vida das mulheres negras no Brasil. Brasília: IPEA.

Vainfas, R. (1989). *Trópico dos pecados*. Rio de Janeiro: Campus.