



DOSSIER

Sororidad rota: el papel del "pacto narcisista blanco" y el "epistemicidio" en la inestabilidad de las alianzas feministas en Brasil¹

Broken Sorority: the role of “white narcissistic pact” and “epistemicide” in the instability of feminist alliances in Brazil

Dalila Fernandes de Negreiros²

Recibido: 12/09/2021 / Aceptado: 29/03/2022

Resumen:

Las intersecciones entre lazos afectivos, imaginario social y racismo han moldeado experiencias de mujeres negras en Brasil. En este artículo, analizo mis experiencias con la antinegritud de mujeres blancas y sostengo que hay trampas en una idea de sororidad indistinta al color de piel. Las mujeres afrobrasileñas están socialmente subordinadas a estereotipos que son reproducidos por los medios de comunicación. El “pacto narcisista blanco” (Bento 2003) y el “epistemicidio” (Carneiro 2005) son técnicas de mantenimiento de la supremacía blanca. Las mujeres blancas tienen una identificación indirecta (Vargas 2018) con las agendas de mujeres negras e indígenas, algo que, asociado con los privilegios históricos y el imaginario social contra mujeres negras, hace que esta sororidad sea insatisfactoria y engañosa para ellas.

Palabras claves:

Sororidad,
feminismo negro,
epistemicidio,
pacto narcisista blanco.

Abstract

¹ Este artículo fue traducido al español por Wagner Guimarães.

² Activista e investigadora de políticas para la igualdad racial. Actualmente está en el programa de Doctorado en el Departamento de Estudios Africanos y de la Diáspora Africana de la Universidad de Wisconsin, Milwaukee. Es Licenciada en Geografía por la Universidad de Brasilia y Máster en Desarrollo y Políticas Públicas por Fiocruz. En 2017 publicó el libro *Educación de las relaciones étnico-raciales: Evaluación de la formación del profesorado*. Contacto: dalilafnegreiros@gmail.com / Registro ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9870-2075>



The intersections between affectional bonds, social imagination, and racism formed growing up experiences of Black women in Brazil. In this article, I analyze my growing experiences with antiblackness from white women. I argue that there are pitfalls in a colorblind sorority idea present now in Brazil. Afro-Brazilian women are socially subordinated by social stereotypes. Those stereotypes are reproduced by mass media products such as *telenovelas*. The "white narcissistic pact" (Bento 2003) and "epistemicide" (Carneiro 2005) are white supremacy maintenance techniques. White women have oblique identifications (Vargas 2018) with Black and Indigenous women's agendas. This lack of identification, associated with historical privileges and the social imagination against Black women, makes this fragmented sorority unsatisfactory and misleading for Black women.

Keywords: sorority, Black feminism, epistemicide, white narcissistic pact

Introducción

Creí en una familia orgullosamente negra y brasileña lo cual era una contradicción ontológica en los años noventa. Mi familia me enseñó que somos negres³ y no debíamos permitir que nos llamasen morenos. Ser negra significa ser orgulloso de ti misma, aunque la sociedad trate de quitarte tu dignidad. Aun así, mi familia celebró la blanquitud de diferentes maneras: estándares de belleza, rasgos faciales y tipo de pelo. Creí en un ambiente de clase media. A menudo, era una de las pocas, o la única chica negra alrededor. Cuando tenía 8 años, tenía un grupo de amigas en la escuela. Sabía que era negra y que ellas eran rubias. Recuerdo haber usado cualquier excusa para tocar su pelo. Deseaba su pelo que era igual al que aparecía en la televisión, balanceándose de un lado a otro, pelo que crecía hacia abajo y no hacia arriba. Con mis amigas solíamos competir por notas y celebrábamos nuestros cumpleaños en clase. Un día, de repente, mis dos amigas rubias se juntaron y me cantaron: *Nega do cabelo duro. Que não gosta de pentear. Quando passa na Baixa do Tubo⁴, o negão começa a gritar: Nega do cabelo duro* (Negra de mal cabello. Que no le gusta peinarse. Cuando pasa por Baixa de Tubo, el negro le empieza a gritar: Negra de mal cabello). Esta era la letra de una canción de éxito en los años noventa y esa experiencia, como tantas en la escuela, marcó mi relación con mi cuerpo y mi negritud. Le rogué a mi madre que me alisara el pelo y comencé a usar relajantes para el pelo continuamente durante los siguientes 12 años. Más tarde pude devolver mi pelo a su textura natural.

Mi experiencia con niñas/mujeres blancas no se ha limitado a la niñez. En 2020, el 56% de la población brasileña era negra, el 43% era blanca y aproximadamente el 1% de la población era indígena o descendiente de asiáticos (IBGE 2020). Sin embargo, la mayoría de mis docentes en la escuela y a lo largo de mi formación académica fueron mujeres blancas. La mayoría de mis jefas han sido mujeres blancas, muchas de mis compañeras en la universidad también ha sido mujeres

³ A través de este texto, al igual que en el resto de textos en este número especial, intentamos interrumpir la normativa de género usando "e" en vez de "a" y "o". Para una argumentación extendida al respecto, por favor refiérase a la sección de metodología en el editorial de este número especial.

⁴ Barrio en la ciudad de Salvador, en Bahía.

blancas. En diferentes momentos de amistad, trabajo, activismo y debates intelectuales, las barreras entre raza y género hicieron imposible que mujeres blancas ejercieran su solidaridad conmigo y con personas como yo. En los años setenta y ochenta, las alianzas que articulaban grupos feministas dieron a las intelectuales negras brasileñas esperanzas (Gonzalez 1988) de que la agenda de igualdad de las mujeres se fortalecería. Estas intelectuales además soñaban con que el feminismo pudiera incorporar agendas antirracistas. En Latinoamérica, varias conferencias han solidificado una agenda feminista regional (CEPAL 2017). El movimiento feminista brasileño ha participado activamente en esos procesos. Hoy en día, el "feminismo interseccional" es bastante popular (Ferguson 2018). En el siglo XXI el término *sororidad* se ha popularizado como práctica de rescate de afecto y empatía entre mujeres, debido a nuestras experiencias compartidas en sociedades patriarcales (Leal, 2019). Esta alianza entre mujeres está más allá de la raza. Pero la sororidad se presenta como indistinta al color de la piel. La antinegritud – la ideología que apoya la violencia sistemática contra personas negras – está presente en el feminismo. Mis experiencias con el racismo de mujeres blancas me hacen preguntarme: ¿Cómo esta sororidad se relaciona con las estructuras ya establecidas por el racismo? ¿Qué tiene para revelar el análisis interseccional sobre la dinámica entre mujeres blancas y mujeres negras? ¿Dónde se esconde la antinegritud en la sororidad?

El feminismo afrobrasileño ha analizado el papel de la mujer negra en el imaginario social como cuidadora, trabajadora doméstica y *mulata* (Gonzalez 1984). Mientras tanto, el feminismo hegemónico simplemente ha incorporado algunas contribuciones del feminismo negro como lo es el concepto de interseccionalidad (Ferguson 2018). Esto no es sorprendente puesto que las mujeres blancas, aunque comparten las desventajas del patriarcado con mujeres negras e indígenas, no dejan de compartir los privilegios de la blanquitud con hombres blancos (Bento 2005). En este artículo, argumentaré que hay trampas en la idea de sororidad indiferente al color hoy presente en Brasil. Las mujeres blancas tienen una identificación indirecta con las agendas de mujeres negras, lo que hace que esta alianza sea inestable. En la sección 1, *El lugar social de la mujer negra*, explico cómo la vulnerabilidad socioeconómica de la población negra se ha constituido en el imaginario social. En la Sección 2, *Epistemicidio, pacto narcisista blanco y mujeres blancas*, exploro los conceptos de pacto narcisista blanco y "epistemicidio", para definir la dinámica de raza y género en Brasil. En la sección 3, *Sororidad rota*, afirmo que las mujeres blancas tienen una identificación indirecta con las agendas de las mujeres negras e indígenas. Las mujeres blancas comparten algunas experiencias de opresión con las mujeres negras e indígenas, pero en temas como la violencia policial, no se identifican con la población negra. Esta falta de identificación, asociada con privilegios históricos y antinegritud, hace que esta sororidad fragmentada sea insatisfactoria y engañosa.

Escribir sobre mis experiencias de la niñez a la adultez es al mismo tiempo curativo y un grito epistemológico. Hay muchas voces negras silenciadas a lo largo de la trayectoria de les intelectuales de la diáspora africana. Entonces, el diálogo con mi tradición intelectual ancestral trae una densidad conceptual considerable. Aun así, elijo aportar contribuciones teóricas también porque la antinegritud es un fenómeno complejo. Los estudios negros proporcionan un marco epistemológico para analizar el impacto de la antinegritud. Intelectuales negres han analizado la sofisticación histórica de la discriminación racial a lo largo del tiempo. La violencia racial se adapta a diferentes sociedades y realidades. Igualmente, hay formas de oportunismo blanco disfrazado de alianza. Así como el feminismo hegemónico en los años sesenta y setenta no se presentó como una posibilidad de lucha y proyección política para mujeres negras, ahora existen trampas en las

prácticas feministas dominantes. Es importante destacar las formas en que las personas blancas cooptan, vacían y usurpan las agendas negras.

Las epistemologías feministas negras han solidificado la idea de que las experiencias de mujeres negras son conocimiento (Collins 2000). Sin embargo, aunque ocupen puestos de liderazgo en los movimientos negros, las mujeres negras han sido históricamente subyugadas. Kimberly Crenshaw nos ayuda a pensar esto con su concepto de interseccionalidad que lo plantea como un paradigma capaz de considerar las experiencias de las mujeres de color generadas por la intersección entre raza, clase y género (Crenshaw 1991). Es importante resaltar que las mujeres negras e indígenas latinoamericanas han definido sus experiencias en sus propios términos. Lélia Gonzalez presenta el "feminismo afrolatinoamericano" como algo distinto del feminismo hegemónico y que abarca experiencias de mujeres negras e indígenas en América Latina y presta atención a las dinámicas raciales específicas a causa de su historia en relación a la de la Península Ibérica y la consecuente mezcla racial interna (Gonzalez 1988). La ideología de blanqueamiento conforma las relaciones sociales en Latinoamérica de una manera específica. La prevalencia de la mezcla racial hizo que la estratificación racial fuera más prevalente por el fenotipo que por la herencia. Sin embargo, la identidad nacional de muchos países latinoamericanos niega la existencia de la raza, mientras que la sociabilidad cotidiana refuerza las creencias de supremacía blanca (Hernández 2013). La académica afroamericana Keisha-Khan Perry destaca el liderazgo de mujeres negras en organizaciones de base en *Gamboa de Baixo* y otros barrios de Salvador. Aunque ellas no se llaman a sí mismas feministas, entienden su realidad como resultado de relaciones de género y raza (Perry 2013). Históricamente, mujeres negras han luchado por ser portavoces de su comunidad contra fuerzas hegemónicas. Propagar la voz de mujeres negras es uno de los énfasis de la epistemología feminista negra (Collins 2000). Así, traigo mis experiencias personales en diálogo con hechos históricos, debates académicos y políticos para cuestionar la antinegritud en el feminismo contemporáneo.

El lugar social de las mujeres negras

A mi madre siempre la confundían con una empleada doméstica cuando llegaban electrodomésticos a nuestra casa. Algún repartidor le preguntaba: '¿Dónde quiere su jefe que lo pongan?' Ella solía bromear sobre estas interacciones: 'al menos no necesito darles propina'. Sin embargo, nuestro lugar social era reforzado por esas interacciones. Ser tratada como una sirvienta significaba a veces ser maltratada. Cuando era adolescente en la escuela, me decían "Dodó", un diminutivo de trabajadora doméstica. Mis compañeros de clase llamaban *Dodó* a cualquier chica considerada poco atractiva, pobre, pasada de moda o negra. El lugar de niña negra es un desplazamiento del poder que juega con el ser deseada en la adolescencia. A pesar de saber que no había nada de malo en ser una trabajadora del hogar, siempre me aterrorizó que me llamaran *Dodó*. Solía ver telenovelas todos los días. Sabía que las criadas se parecían más a mí que los personajes protagonistas, pero quería ser aceptada y deseada, lo cual era una contradicción ontológica con respecto a mi negritud.

El lugar social de la población afrobrasileña está históricamente conectado a la subordinación socio-económica y la antinegritud (Andrews 1991; Gonzalez y Hasenbalg 1982;

Hernández 2013). Brasil fue el último país del continente americano en abolir la esclavitud en 1888. En el siglo XX, el gobierno brasileño institucionalizó políticas para blanquear a la población (Andrews 1991; Hernández 2013). Subsidió la migración europea y negó la entrada a personas originarias de Asia y África. Financió el transporte y asentamiento de europeos en las regiones sur y sureste del país (Andrews 1991). Las políticas de blanqueamiento del siglo XIX no lograron transformar el país en una nación blanca. Sin embargo, solidificaron la estratificación racial de la esclavitud a la contemporaneidad. La transición del trabajo esclavo al libre provocó la exclusión de personas negras de puestos más valorados y mejor pagados en el mercado laboral (Andrews 1991; Hernández 2013). Por consiguiente, en muchos casos la población negra ha permanecido en posiciones y actividades realizadas durante la esclavitud, como el trabajo doméstico (Gonzalez 1988).

La vulnerabilidad social de la población negra e indígena fue el resultado de muchas políticas estatales. Sin embargo, la experiencia negra no se puede reducir a la vulnerabilidad. A pesar de la evidencia de antinegritud representada por el alto nivel de violencia que afecta principalmente a las personas negras (Cerqueira 2018), la población negra es de 56% (2020 IBGE). Su supervivencia se debe a diversas formas de lucha y resistencia política (Gonzalez y Hasenbalg 1982), presentes incluso en espacios de visibilidad y protagonismo social.

A pesar de la diversidad de la experiencia negra, las personas negras todavía se representan como dependientes. En el libro *A Negação do Brasil* (La negación de Brasil), el intelectual negro Joel Zito Araujo (2000) analiza el papel de actores negres en telenovelas brasileñas de 1963 a 1997. Para Araujo (2000), la población negra está representada con estereotipos raciales como la niñera y el matón, roles sin importancia que refuerzan ideas racistas de inferioridad y brutalidad. Les negres son invisibles o marginados en las telenovelas. La antinegritud opera deshumanizando la experiencia negra.

Y a pesar de esa experiencia compartida por hombres y mujeres negres en cuanto a estereotipos negativos, existe una diferencia significativa que se debe a la relación entre raza y género en la sociedad. El imaginario social de las mujeres negras es el de la esclavitud (Gonzalez 1984). La imagen de la mujer negra se ha asociado a los papeles desempeñados por mujeres esclavizadas entre los siglos XVI y XIX, estigmatizado por dos actividades: el trabajo doméstico y el sexo. La mirada sexualizada de la mujer negra está presente en la aceptación de la actuación como *mulata* (mujeres mestizas negras-blancas) en el carnaval. Gonzalez (1984) sostiene que el carnaval es el único momento en el que se alaba la imagen de la mujer negra. Sin embargo, esta exaltación no es solamente positiva, ya que está relacionada con la objetificación de su cuerpo.

La *mulata* fue el resultado del sexo ilícito entre amo y mujeres esclavizadas y está ligada a estereotipos de belleza, sensualidad y libertinaje innatos. Daigle (2015) define la gama de estereotipos en torno a la figura de la *mulata* como una compleja economía del deseo. El cuerpo de una mujer negra fue objetificado e hipersexualizado. Aunque mujeres negras eran invisibles o subordinadas en la televisión en los años noventa, el carnaval era una de las oportunidades para verlas. Sin embargo, en esa aparición anual, las mujeres negras eran simplemente cuerpos y sonrisas. Mientras las cámaras filmaban primeros planos de sus nalgas, hombres blancos explicaban lo presentado por la escuela de samba. Era como si estas mujeres no pudieran dar voz a las historias de sus comunidades.

De manera similar, el trabajo doméstico es parte del imaginario social brasileño. Durante la esclavitud, a las mujeres negras las llamaban *mucamas* (mujeres esclavizadas que trabajaban dentro de la casa). Después de la abolición de la esclavitud en 1888, ellas han seguido realizando trabajos domésticos para familias blancas. Esta continuidad es uno de muchos ejemplos de la transición inconclusa de la esclavitud al trabajo libre en Brasil. La estructura del trabajo doméstico naturaliza el lugar social vulnerable y la invisibilidad social de esas mujeres. Aunque la mayoría de ellas son mujeres negras (Pinheiro 2019), las trabajadoras del hogar en la televisión no representan la realidad de sus vidas. Araujo (2000) destaca que el personaje televisivo de trabajadora doméstica de 1963 a 1997 se basa en visiones estereotipadas. Normalmente la trabajadora del hogar no es el personaje principal, tiene pocas líneas de diálogo y muchas veces ni siquiera tiene familia. La única función del carácter de trabajadora doméstica es servir a la familia blanca, caracterización que naturaliza un lugar social para las mujeres negras. Esto es una distorsión de la realidad social porque, a diferencia de dicha representación, las trabajadoras domésticas tienen su propia vida más allá de los hogares de sus empleadores. Su representación en el cine brasileño no es diferente. Las mujeres negras constituyeron solo el 7% del total de personajes en las películas brasileñas de 1995 a 2014 (Candido 2016).

Epistemicidio, pacto narcisista blanco y mujeres blancas

La población negra es la mayor parte de la población brasileña, pero de todas maneras la minoría blanca ha empleado diferentes estrategias para perpetuar su poder. Sus estrategias de dominación han sido económicas, sociales y culturales. Para la intelectual afropuertorriqueña Tanya Hernández (2013), Brasil solidificó la subordinación racial de la población negra por medio de pseudociencia como políticas de eugenesia y blanqueamiento. Para Hernández (2013), Brasil adoptó una retórica de democracia racial, mientras practicaba la discriminación racial en el acceso a la educación y la preferencia por los inmigrantes blancos europeos en el mercado laboral. Dos importantes prácticas de supremacía blanca analizadas por autores negres brasileños son el epistemicidio y el pacto narcisista blanco, técnicas de supremacía blanca capaces de formar clases corporativas entre personas blancas para mantener el *status quo* y obstaculizar el ascenso y visibilidad de personas negras.

La activista e intelectual Sueli Carneiro (2005) adaptó el concepto de epistemicidio a la realidad de las personas negras brasileñas. El epistemicidio fue formulado inicialmente por el académico portugués Boaventura de Souza Santos (1995) quien lo definió como una herramienta colonial para invalidar el conocimiento producido por grupos minoritarios dominados. Sin embargo, Carneiro amplía el alcance del epistemicidio argumentando que este opera no solo en la validación del conocimiento, sino también en el control sobre el acceso a las instituciones educativas. Las personas blancas son guardianas de la educación de dos maneras, definen qué es y cómo se accederá al conocimiento. Así, convierten a las comunidades negras e indígenas en parias culturales (Carneiro 2005). Primero, el epistemicidio imposibilita reconocer la contribución intelectual y cultural de grupos dominados. Luego, convierte valores europeos en valores universales. En tercer lugar, hace que el rechazo a la cultura ancestral sea la única posibilidad de ascenso social e intelectual de grupos minoritarios. Y finalmente, el epistemicidio obliga a los grupos

minoritarios a rechazar su cultura. Sin embargo, la adopción de valores hegemónicos no garantiza la inclusión de esos grupos, porque las personas blancas controlan las formas de acceso a la movilidad social.

Una dimensión del epistemicidio enfatizada por Carneiro es la invisibilidad, que reduce la relevancia del trabajo de intelectuales negres. Para Gonzalez (1984), el destacado científico social brasileño blanco Caio Prado despreció a las mujeres negras al naturalizar la violación de mujeres negras esclavizadas. Prado analizó la mezcla racial durante la esclavitud como un rasgo consensuado y positivo de la cultura brasileña (Gonzalez 1984). La denuncia de intelectuales negres sobre la violencia de la esclavitud fue ignorada por los intelectuales blancos hegemónicos y se naturalizó la violencia sexual contra mujeres negras. Actualmente, la presencia de intelectuales negres en las universidades es un punto de tensión e incomodidad: “la universidad no es donde superamos estigmas y estereotipos, es donde ocurre la confrontación de conocimientos, que persigue a las personas negras a lo largo de su recorrido escolar”. (Carneiro 2005, 123).

El intelectual negro Guerreiro Ramos, un sociólogo pionero, destacó un ejemplo del epistemicidio definido por Carneiro (2005). Ramos afirmó que fue despedido al difundir sus propias ideas. Posteriormente, esas ideas fueron usurpadas por los mismos intelectuales que las rechazaron. Dice: “En 1953 fui echado de la presidencia de una comisión porque defendía ideas que hoy son hegemónicas (...) es curioso que algunos de los que estaban en contra de mis ideas hoy ganen capital social usando esas mismas ideas”. (Ramos, 2016, p. 34). Aunque comencé mis estudios de pregrado en 2005, no leí a Guerreiro Ramos ni a Lélia Gonzalez en la universidad. Fui presentada a ellos por el movimiento negro. Muchos departamentos académicos perpetúan el epistemicidio en el programa de sus disciplinas borrando a los intelectuales negres. Los hombres y mujeres blancos son cómplices de estos actos de borrar a los intelectuales negres y, a menudo, de la apropiación indebida de sus ideas.

La investigadora afrobrasileña Aparecida Bento conecta la psicología y los estudios sociales para comprender cómo las prácticas y los valores blancos se transmiten desde la colonización al Brasil contemporáneo. Bento analizó los acuerdos tácitos entre las personas blancas que perpetúan las jerarquías raciales. El miedo es un gran movilizador de las actitudes de las personas blancas hacia las personas negras y se manifiesta más claramente cuando las personas negras están “fuera de lugar”, en posiciones de prestigio o visibilidad. Ella entrevistó a funcionarios públicos y personal de recursos humanos para evaluar prácticas de discriminación en la contratación y promoción. Bento llama pacto narcisista blanco a las prácticas de discriminación racial y privilegio blanco que ocurren silenciosamente y tácitamente en las instituciones. Las personas blancas en lugares de prestigio y toma de decisiones actúan de acuerdo con este pacto; al estar presentes en puestos de contratación “sienten malestar, enojo y tal vez miedo cuando las personas negras tienen movilidad social. Consideran que las personas negras en posiciones superiores son arrogantes, agresivas. Las personas blancas sienten que las personas negras han “invadido” su espacio. Podemos asumir que esta resistencia al cambio se debe a que las personas blancas defienden su poder y privilegio” (Bento 2002, 156).

Su investigación se centra en profesionales de recursos humanos, la mayoría mujeres blancas, que, cuando son jefas en sus empresas, quienes tienen la misma visión de indiferencia y superioridad en relación con las personas negras. No pudieron sentir solidaridad con las empleadas negres, porque comparten la misma ideología de los hombres blancos líderes empresariales. Además

de la animosidad y el antagonismo que se alimentan contra las personas negras, las personas blancas en esta relación corporativa también comparten estrategias de ayuda mutua. El pacto narcisista blanco es un acuerdo no verbal que establece la identificación de las personas blancas como un grupo que reconoce la capacidad intelectual solamente entre ellos. Este pacto está destinado a mantener privilegios. En la práctica, inhibe el avance profesional de personas negras. Reduce los estándares para las personas blancas para que automáticamente tengan derecho a puestos más altos, mientras que las personas negras deben rendir mucho más que lo esperado para ser consideradas para puestos subordinados.

Esta complicidad entre personas blancas en la continuidad de sus privilegios, junto con el epistemicidio del conocimiento y les intelectuales negres, crea un terreno firme para las políticas de subyugación. En 2018, la relación entre los ingresos de mujeres y hombres negres fue del 79,1%, entre mujeres negras y para mujeres blancas esta relación fue del 58,6%, y entre mujeres negras y hombres blancos fue del 44,4% (IBGE 2019). Aunque en general a las mujeres se les paga menos que a los hombres, la diferencia entre mujeres negras y hombres negros es menor que la diferencia entre mujeres negras y mujeres blancas. En las universidades, solo el 16% de los docentes es negre (Brasil 2018). La desigualdad racial y de género está inmersa en las relaciones de poder. En el caso de las personas blancas, tanto hombres como mujeres se benefician colectivamente de un sistema que los pone en ventaja sobre las personas indígenas y negras, aunque internamente esta ventaja es más pronunciada para los hombres blancos en comparación a las mujeres blancas.

Sororidad rota

Un colega activista discutía en las redes sociales que muchas personas blancas no sabían nada sobre el racismo porque se negaban a escuchar a los activistas negres. Una de sus amigas, una feminista blanca, dijo que tal vez ella haya sido una de esas personas en el pasado, pero estaba dispuesta a aprender. Le dije que podía ayudarla dirigiéndola hacia algunas lecturas básicas. Estaba de viaje y terminé sin tener acceso a Internet durante un par de días. Un día, enumeré diez libros sobre la lucha negra en Brasil para enviárselo, pero noté que me bloqueó en sus redes sociales. Más tarde, me dijeron que ella se quejaba de que la gente solo quería controversia, pero no estaba dispuesta a enseñar. Entonces, me di cuenta de que ella había estado a nuestro lado durante casi una década y no había aprendido nada de nosotres. Cuando estaba dispuesta a aprender algo, ese aprendizaje tenía que suceder en sus propios términos de lo contrario, actuaba como una víctima de "mujeres negras enojadas" que no estaban dispuestas a servirla. Ojalá esta fuera una experiencia aislada.

Las alianzas feministas en Brasil han formado un movimiento poderoso (Carneiro 2003). En los años ochenta, las organizaciones feministas alcanzaron hitos importantes, como el apoyo constitucional a la igualdad de género. Desde 1977, los países latinoamericanos y el Caribe han organizado conferencias regionales de mujeres cada cuatro años (CEPAL 2017). Sin embargo, desde la década de los setenta, los movimientos de mujeres afrobrasileñas han denunciado el racismo en el feminismo hegemónico (Carneiro 2003; Gonzalez 1988). Actualmente, los movimientos feministas brasileños han experimentado un nuevo auge (Leal 2019; Dutra 2018). Actualmente, el

feminismo hegemónico ha incorporado algo de la crítica feminista negra por medio del concepto de feminismo interseccional (Ferguson 2017). Esta mayor visibilidad del feminismo ha llevado a los investigadores a llamar al 2015 la Primavera Feminista (Dutra 2018). El Internet ha popularizado términos feministas, como "sororidad", que abarca la idea de una solidaridad feminista más allá de la raza. Sin embargo, considero importante problematizar la sororidad para proteger a las mujeres negras. El concepto de *identificación oblicua*, creado por el intelectual afrobrasileño João Vargas (insert reference), es una herramienta epistemológica para investigar las alianzas interraciales, como la sororidad.

El Internet y las redes sociales han popularizado el feminismo en Brasil (Leal 2019; Dutra 2018). Para Zeila Dutra, el ciberespacio ha potencializado el alcance feminista, especialmente la sororidad. En 2015 hubo un repunte en el debate nacional sobre los derechos de las mujeres en las redes sociales. Estos debates han popularizado los términos "feminismo", "sororidad" y "acoso sexual" (Dutra 2018). Para Tatiana Leal, la palabra "sororidad" se ha convertido en tendencia a partir del 2016 y ha llegado a revistas femeninas, periódicos y campañas publicitarias. Leal define sororidad como "una llamada ética derivada de los feminismos contemporáneos, se basa en un sentimiento - o un conjunto de sentimientos - compartido por una hermandad imaginaria" (Leal 2019, 22). Sin embargo, destaca sus limitaciones basada en la crítica feminista negra de que la palabra puede ocultar la jerarquía histórica entre mujeres, especialmente en las intersecciones con raza, clase y orientación sexual. En respuesta a esas limitaciones, la intelectual feminista afrobrasileña Vilma Piedade creó el término "*dororidade*" (doloridad). Para Piedade (2017), el dolor de las mujeres negras es una experiencia única en la acumulación de desigualdades de género y raza. Sin embargo, la sororidad no repara la necesidad de centrarse en experiencias históricamente subordinadas, incluso entre mujeres.

En el libro *La Negación de la Antinegritud*, João Vargas (2018) analiza la vigilancia y la violencia racial en Estados Unidos y Brasil. Antinegritud es la ideología que apoya la violencia sistemática contra las personas negras que incluye el encarcelamiento masivo. Vargas define como "identificación oblicua" un conjunto de fenómenos ligados a la antinegritud. La violencia que afecta a las personas negras también se desliza hacia otros grupos minoritarios. Estos grupos se identifican con la agenda contra la violencia, aunque no necesariamente se relacionan con agendas que desafían el racismo. Por un lado, otros grupos pueden sentir empatía hacia la lucha negra. Por otro lado, esta empatía no representa un alineamiento ideológico. Vargas destaca la inestabilidad de esta empatía, pues la antinegritud está arraigada en la cultura brasileña y estadounidense. Con respeto a las feministas blancas, esta inestabilidad se puede observar en ciertos debates como el trabajo doméstico y la validación intelectual.

Aunque históricamente el movimiento de trabajadoras del hogar ha movilizado la interseccionalidad de clase, género y raza, a esas trabajadoras solo se les concedieron sus derechos laborales en 2013 (Silva 2018). La relación entre el movimiento de trabajadoras del hogar y el movimiento feminista es polémica desde sus inicios (Costa 2015). Al principio, la agenda de las trabajadoras del hogar estaba en conflicto con la agenda de los profesionales liberales adoptada por el movimiento feminista. La necesidad de contratar mujeres para realizar trabajos domésticos tiene sus raíces en la división de las actividades domésticas por género. Silva (2018) destaca que, para parejas heterosexuales, en las que ambos trabajan, las responsabilidades del cuidado en el hogar y la crianza de los hijos aún recaen principalmente sobre las mujeres. En su investigación, las

entrevistadas ni siquiera consideraron sus maridos responsables de realizar el cuidado doméstico. Por tanto, el trabajo doméstico femenino perpetúa y naturaliza la división por género de dicho trabajo. Esta contradicción se refleja en los movimientos de trabajadoras domésticas profesionales. Para Costa (2015), el movimiento de trabajadoras del hogar articula coaliciones políticas, a veces con el movimiento de mujeres, a veces con el movimiento negro, o con sindicatos y categorías de clase.

En 2015, asistí a una capacitación para mujeres en una universidad estadounidense. Un día, tuvimos un seminario con tres mujeres blancas que eran directoras ejecutivas. Les preguntamos cómo volvieron al trabajo después de la maternidad. Su respuesta fue: contraté niñeras. Nos decepcionaron. No se dieron cuenta de que no podíamos aceptar el contratar a otras mujeres para que realizaran labores domésticas en nuestro hogar como la solución a nuestros problemas. De mi análisis anterior, y dadas las historias racializadas del trabajo de cuidado, las niñeras en la casa de esta colega tal vez se parecerían más a nosotras, la audiencia en esa habitación. Muchas de nosotras veníamos de América del Sur, África y Asia. Cuando alguien usa las experiencias de mujeres blancas para presentar "soluciones" a las mujeres minorizadas, fracasa por no incorporar las capas de desigualdad presentes en las sociedades racistas. En el debate de la validación intelectual, o sobre quién se considera capaz de hablar sobre un tema, el privilegio de mujeres blancas genera distorsiones. Algunas feministas blancas brasileñas nombradas en ese artículo estaban más familiarizadas con la académica afroamericana Angela Davis que con la intelectual afrobrasileña Lélia Gonzalez. Esta memoria selectiva que siempre olvida a les intelectuales negres de Brasil perfila el *epistemicidio* al que están sometidas les intelectuales negres.

En 2013, la historiadora negra Ana Flávia Magalhães Pinto analizó un hecho de violencia racial dentro de la *Marcha de las Putas*, en Brasilia, en la que un hombre negro sin hogar fue acosado. Él hizo gestos obscenos a las mujeres de la marcha. Sin embargo, estaba visiblemente perturbado mentalmente y tenía una discapacidad física que lo hacía llevar muletas. Automáticamente fue tratado como abusador y varias mujeres le gritaron. Pinto destaca que este ejemplo revela la inestabilidad entre mujeres negras y feministas blancas. Varias feministas negras acusaron a la Marcha de racismo, mientras que la organización del movimiento lo negó (Pinto 2013). En respuesta al artículo de Pinto, la feminista blanca Lola Aronovich escribió un artículo donde declaró

No entiendo cómo el chico negro y discapacitado en la Marcha de las Putas, estando en diversas situaciones de opresión, gana una especie de pase libre para oprimir a manifestantes de la Marcha, o cualquier otra persona. No entiendo cómo este hecho sirve para descalificar el activismo de muchas feministas. No entiendo cómo esto tiene que volverse, una vez más, una pelea entre feministas (Aronovich 2013).

Aronovich no parece entender por qué feministas negras se han presentado para condenar un acto de racismo de una marcha feminista. Muchas feministas blancas se niegan a entender cuando mujeres negras no están de acuerdo con ellas, a causa del *epistemicidio*, el pacto narcisista blanco y la identificación oblicua que son parte del feminismo hegemónico. La Marcha de las Putas fue un movimiento lleno de privilegios. La violencia sexual es un problema que experimentan mujeres de diferentes identidades. Sin embargo, cómo protestar y qué agenda tener es un problema dejado a las mujeres negras. Las blancas ponen a operar el pacto narcisista blanco asumiendo que son las más calificadas para definir qué es el racismo. Este mecanismo de defensa disfrazado de solidaridad femenina busca silenciar la disidencia de las mujeres negras. Desafortunadamente, el

ejemplo de la Marcha de las Putas no es aislado. En la introducción de “Racismo y sexismo en la cultura brasileña”, Gonzalez ejemplifica una anécdota sobre intelectuales blancos. Explicó que ellos habían entrado como invitades en las fiestas de las personas negras, pero, cuando nos dimos cuenta, habían ocupado todas las sillas (Gonzalez 1984). Puedo resumir mi experiencia con muchas feministas blancas en el ámbito político e intelectual en unas pocas frases: creen que las olas del feminismo son una visión integral de las experiencias de las mujeres, aunque las mujeres negras hayan sido excluidas de la línea histórica de la génesis del feminismo. Quieren que las mujeres negras les enseñen sobre la cultura negra, la intelectualidad, la moda y el feminismo negro, pero tienden a olvidar lo que ya les hemos enseñado. Cuando no se olvidan, puede ser que publiquen nuestras ideas y tengan más acceso al mundo editorial que nosotras. Cuando nos morimos, tal vez escriban nuestras memorias, pero mientras estemos vivas, no se atreven a citarnos, ni siquiera cuando utilizan nuestras ideas. Quieren que se les enseñe cuando es apropiado para ellas, no para nosotras. Si nos negamos a enseñarles cuándo, cómo y dónde quieren, es posible sentirnos avergonzadas en privado o tener nuestras oportunidades futuras comprometidas. Son las guardianas de puertas importantes en imprentas editoriales, departamentos académicos y en puestos de recursos humanos.

Una alianza feminista sólida necesitaría enfrentar conflictos entre mujeres de diferentes posiciones sociales. Los debates feministas de los años setenta y ochenta no han logrado superar tales conflictos (Carneiro 2003; Gonzalez 1988). Las mujeres blancas tienden a comportarse como portavoces y guardianes del feminismo. A partir de entonces, existe un riesgo en la aceptación acrítica de la sororidad como una alianza indiferente a la racialización. Por un lado, las mujeres blancas necesitan romper con el pacto narcisista de la blanquitud y las políticas de epistemicidio que permean el movimiento feminista brasileño. Por otro lado, necesitan también ejercitar la escucha. Mientras tanto, las mujeres negras necesitamos evaluar las limitaciones de esta solidaridad y protegernos cuando ejercemos esas alianzas.

Conclusión

En los años 2000, la organización no gubernamental brasileña IBASE realizó una campaña publicitaria para ampliar el diálogo sobre el racismo. En un video de la campaña, un periodista le preguntó a la gente: ¿Dónde guardas tu racismo? Esta pregunta desconcertó a la gente, porque resaltaba que la existencia del racismo no se puede negar, solo se puede matizar. El mismo problema se puede señalar para unificar ideas como la sororidad. ¿Dónde guarda la sororidad el racismo? El feminismo negro en Brasil ha desafiado la narrativa hegemónica del lugar social de las mujeres negras. Sin embargo, con el surgimiento y popularización del feminismo, es importante cuestionar hasta qué punto se superó la crítica feminista en los años setenta. Mis experiencias personales con feministas blancas, individual y colectivamente, me han llevado continuamente al lugar de una niña de ocho años que descubre un abismo entre ella y sus "mejores" amigas. Los aportes epistemológicos hechos por los intelectuales negres brindan importantes herramientas teóricas para enfrentar el racismo que se esconde en los discursos contrahegemónicos, como el feminismo. El “pacto narcisista blanco” y el “epistemicidio” obstaculizan el ascenso y la visibilidad de intelectuales negres. La identificación oblicua revela por qué ciertas agendas son hegemónicas en el feminismo,

como la violencia sexual, mientras que otras agendas como los derechos laborales de trabajadoras del hogar no lo son. Las experiencias de mujeres negras, incluso las de sufrimiento y decepción, son el foco de los análisis del feminismo negro. En este sentido, es necesario ampliar la comprensión de la inestabilidad de las alianzas con otros grupos minoritarios y fortalecerlas, pero también proteger sus eslabones más débiles.

Bibliografía

- Andrews, George Reid. 1991. *Blacks and Whites in São Paulo, Brazil, 1888-1988*. University of Wisconsin Press.
- Aronovich, Lola. 2013. "A Expulsão de um negro de uma Marcha das Vadias." *Escreva Lola Escreva*, 4 de julio de 2013. <http://escrevalolaescreva.blogspot.com/2013/07/a-expulsao-de-um-negro-de-uma-marcha.html>.
- Bairros, Luiza, Sonia Alvarez, and Miriam Adelman. 2014. "Feminisms and Anti-Racism: Intersections and Challenges an Interview with Luiza Bairros, Minister, Brazilian Secretariat of Public Policies for the Promotion of Racial Equality (SEPPPIR), 2011-2014." *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*. 14 (1): 50-69.
- Bento, Maria Aparecida B. 2002. "Pactos narcísicos do racismo: branquitude e poder nas organizações empresariais e no poder público." Tesis doctoral, Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BR. 2018. Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep). "Censo da Educação Superior 2018 – Divulgação dos Resultados." 12 de Diciembre. <http://download.inep.gov.br/educacao_superior/censo_superior/documentos/2019/apresentacao_censo_superior2018.pdf>.
- Candido, Marcia Rangel; Campos, Luiz Augusto & Feres Júnior, João. 2016. "A Cara do Cinema Nacional": gênero e raça nos filmes nacionais de maior público (1995-2014)". *Textos para discussão GEMAA*, 13:117-132.
- Carneiro, Sueli. 2003. "Mulheres em movimento." *Estudos avançados*, 17(49)
- . Sueli. 2005. "A construção do outro como não-ser como fundamento do ser". Tesis doctoral. Universidade de São Paulo, São Paulo. <https://repositorio.usp.br/item/001465832>
- CEPAL. 2017. *40 años de Agenda Regional de Género*. LC/G.2682/Rev.1. S.17-00760. Naciones Unidas, Santiago.
- Cerqueira, Daniel. 2018. *Atlas da violência - 2018*. Rio de Janeiro: IPEA; São. Paulo: FBSP, 2018. 91 p. BOLETIM IJC 12/2018.
- Collins, Patricia Hill. 2000. *Black feminist thought: knowledge, consciousness, and the politics of empowerment*. New York and London: Routledge.

- Costa, Joaze Bernardino. 2015. "Decolonialidade e interseccionalidade emancipadora: a organização política das trabalhadoras domésticas no Brasil," *Revista Sociedade e Estado* 30(1):147-163.
- Crenshaw, Kimberlé. 1991, "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color." *Stanford Law Review* 43(6): 1241-1299.
- Daigle, Megan. 2015. *From Cuba with Love: Sex and Money in the Twenty-First Century*. Oakland: University of California Press.
- Dutra, Zelia. 2018. "A primavera das mulheres: Ciberfeminismo e os Movimentos Feministas." *Revista Feminismos*, 6(2): 19-31.
- Ferguson, Susan. 2017. "Feminismos interseccional e da reprodução social: rumo a uma ontologia integrativa." *Cadernos Cemarx*, 10, 13-38.
- Flauzina, Ana Luiza P., Freitas, Felipe da Silva. 2017. "Do paradoxal privilégio de ser vítima: terror de Estado e a negação do sofrimento negro no Brasil." *Revista Brasileira de Ciências Criminais*, v. 1, p. 15-32, 2017.
- Gonzalez, Lélia. 1984. "Racismo e sexismo na cultura brasileira." *Revista Ciências Sociais Hoje*. Anpocs. 223-244.
- . Lélia. 1988. "For an Afro-Latin Feminism." *Confronting the Crisis in Latin America: Women Organizing for Change*. Isis International & Development Alternatives with Women for a New Era 95-101.
- Gonzalez, Lelia, Hasenbalg, Carlos A. 1982. *Lugar de negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero.
- Hernandez, Tanya. 2014. *Racial Subordination in Latin America*. Cambridge University Press.
- Hooker, Juliet. 2005. "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity, and Multicultural Citizenship in Latin America." *Journal of Latin American Studies*. 37 (2):285-310.
- IBGE. 2020. "Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua trimestral." <https://sidra.ibge.gov.br/>
- IBGE. 2019. *Desigualdades sociais por cor ou raça no Brasil*. IBGE: Rio de Janeiro.
- Leal, Tatiane Cruz. 2019. "A invenção da sororidade: sentimentos morais, feminismo e mídia." Tesis doctoral. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Escola da Comunicação, Programa de Pós-Graduação em Comunicação.
- Perry, Keisha-Khan Y. 2013. *Black Women against the Land Grab: The Fight for Racial Justice in Brazil*. University of Minnesota Press.
- Piedade, Vilma. 2017. *Dororidade*. Editora Nós.
- Pinheiro, Luana (et al). 2019. *Texto para discussão*. Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada. Brasília: Rio de Janeiro.

- Pinto, Ana Flávia Magalhães. 2013. "Do trágico ao épico: a Marcha das Vadias e os desafios políticos das mulheres negras.". *Blogueiras Negras*. 27 de junio. <http://www.blogueirasnegras.org/desafios-politicos-feminismo-negro/>
- . Ana Flávia Magalhães. 2018. *Escritos de liberdade: literatos negros, racismo e cidadania no Brasil oitocentista*. Campinas: Editora da Unicamp.
- Ramos, Guerreiro. 2016. *Mito e Verdade da Revolução Brasileira*. Editora Insular, Florianópolis.
- Rios, Flavia; Mello, Luiz. 2019. "Estudantes e docentes negras/os nas instituições de ensino superior: em busca da diversidade étnico-racial nos espaços de formação acadêmica no Brasil". *Boletim Lua Nova*, São Paulo.
- Santos, Boaventura Souza. 1995. *Pela Mão de Alice*. São Paulo: Cortez Editora.
- Silva, Marusa Bocafoli. 2018. "Entre Carreiras, Pannels e Bebês: Patroas e Empregadas e o Espaço Privado Do Lar". *Teoría, Política y Sociedad: Reflexiones Críticas Desde América Latina*, CLACSO, 769–780.
- Vargas, João H. Leal. 2018. *The denial of antinegri tud: multiracial redemption and Black suffering*. Minneapolis, University of Minneapolis Press.