

ANGIE EDELL CAMPOS LAZO

**MUJERES AFRODESCENDIENTES EN EL SUR DE BRASIL:
PERCEPCIONES BAJO LAS DIMENSIONES DE JUSTICIA.**

Tesis presentada como requisito para la obtención del grado de Magister Interdisciplinar en Desenvolvimento Comunitario, del Programa de Post-Grado interdisciplinar en Desenvolvimento Comunitario – PPIDC, área de concentración interdisciplinar en Desenvolvimento Comunitario, da Universidade Estadual do Centro-Oeste.

Orientador(a): Prof^a Dr^a Raquel Dorigan de Matos

IRATI 2017

A mi madre, Sra. Silvia Lazo Munive,
por libertarse y liberarnos, por ser una mujer
inspiradora, por enseñarme el valor de la vida
y que los sueños nunca son demasiado
lejanos. Todo mi amor y respeto a las
mujeres guerreras e inspiradoras de mi
familia.

AGRADECIMIENTOS

A mi madre, por su soporte emocional en este camino, por su constante ánimo y fortaleza. Muchas gracias por ser el modelo de mujer que lucha por sus sueños, por su empeño en dar el mejor ejemplo a sus hijas, usted es un modelo de lucha, sabiduría y alegría. Cada triunfo mío es y será suyo también.

A mis hermanas Yadira, Tahis y a mi hermano Joel por cada momento compartido y por las alegrías que mantendremos en nuestras memorias.

A mi abuela Francisca Munive y mi abuelo Enrique Lazo, por la motivación constante en mi formación profesional, por esa imagen de una pareja que se amó hasta el último día de sus vidas y por estar acompañando mis aventuras.

A mi mamita Juana Alcida de la Cruz y a mi tía Mary Huarcaya, dos mujeres excepcionales que siempre acompañaron mi proceso y estuvieron en los momentos felices como en los difíciles. Muchas gracias tía por su constante respaldo, por su amor y por ser como una segunda mamá para mí. ¡Lo conseguimos!

A Jorge Rafael Ramírez, muchas gracias por ser ese complemento y motor en mi vida, por acompañar mis procesos de aprendizaje y por aventurarte a cada nuevo desafío conmigo. Un te amo infinito.

A mis amigas en Perú, Ana Granda, Tania Venturo, Lizet Chuquiuri y Milagros Almora. Amigas de corazón que me brindaron su respaldo emocional y estuvieron a mi lado en aquellos momentos difíciles lejos de casa. ¡Ustedes son las mejores!

A las instituciones afroperuanas Asonedh y Ashanti Perú Red Peruana de Jóvenes Afrodescendientes por ser las plataformas de la sociedad civil que me abrieron las puertas a un mundo de lucha e identidad. A las y los

jóvenes voluntarios, gracias por su constante dedicación en la búsqueda de una sociedad sin discriminación y diversa.

A las poderosas mujeres afrobrasileñas del Sur, con las que compartí conversaciones, momentos de fortalecimiento académico, militante y personal. Muchas gracias por mostrarme la fuerza y entrega que una mujer afrodescendiente puede llegar a tener en la militancia y en la academia. Un eterno agradecimiento por compartir sus inspiradoras historias conmigo y por su lucha, conocerlas ha sido lo más increíble de toda esta experiencia, mi admiración infinita.

A la Red de Mujeres Negras de Paraná, por abrirme sus puertas y dejarme ser parte de procesos organizativos que canalizaron todas mis energías y motivaciones como militante. Muchas gracias por el inmensurable trabajo que realizan, ustedes son las heroínas afrobrasileñas del hoy, aquellas que nos están marcando la pauta. Muchas gracias a las jóvenes de la Red, por brindar toda esa energía juvenil al movimiento y por confiar en el trabajo colectivo, ¡somos nós por nós!

A la Universidade Estadual do Centro Oeste de Paraná, al Programa de post-grado interdisciplinar en Desenvolvimento Comunitario, y a los profesores del Programa por brindarme la oportunidad de comenzar mi formación como investigadora, muchas gracias por la plataforma y por todos los aprendizajes en esta casa de estudios.

Al Escritorio de Relaciones Internacionales de la UNICENTRO, al profesor Claudio, la profesora Angela, Miguel, Catarina, a las y los estudiantes internacionales. Sobre todo, un agradecimiento inmenso a Carolina Filipaki, por el respaldo y por los momentos de confraternidad, por llegar en el momento preciso, por ser parte de mis días, por las largas conversaciones filosofando, por tenerme presente y por todo el cariño que existe en nuestra relación, te quiero mucho.

A mi orientadora, Prof. Dra. Raquel Dorigan, gracias infinitas por la dedicación, los consejos, las charlas nocturnas y todo el respaldo por mantener

un proyecto que trascienda de lo académico, en la búsqueda de un real y sincero aporte al movimiento de mujeres afrobrasileñas. Gracias por ser mi mentora y una mujer inspiradora.

A los profesores jurados de mi sustentación, por aceptar el desafío de orientar una investigación en una lengua extranjera, por sus importantes contribuciones, por la constante motivación recibida y por su compromiso por la interculturalidad.

A mi amiga, hermana de vida y lucha Thais Rodríguez dos Santos, por los momentos compartidos. Gracias por la constante motivación y por entender este proceso junto a mí. Eres de esas personas indispensables en mi vida, gracias por ayudarme a encontrarme con mi espiritualidad y a fortalecer mi alma, hicimos grandes cosas y recién estamos comenzando, te quiero y guardo en mi corazón.

A las amistades hechas alrededor de Brasil, en especial a las personas con las que compartí hermosos momentos que guardaré en mis memorias con admiración y gratitud.

Muchas gracias a mis Orixás, porque sin saberlo siempre están guiando mis pasos, cuidándome y abriéndome las puertas. ¡Sawabona!

MULHER DE LUTA (Dandara Manoela e Ingrid Maria)

Nos caminhos da vida,
Que presente te encontrar
Poetisa amiga,
Gratidão por me inspirar

Quando eu crescer, quero ser meio
você

Quando eu crescer, quero ser meio
você

Com muita força e amor,
Alma que brilha Inquieta
Mulher de luta sim senhor,
Mulher de Luta sim senhor

Andava na rua Debaixo do sol
Vi Maria

Trabalhava empurrando um carro
de mão
Com garrafas de plástico
Seu rosto rasgado pelo tempo dizia
tudo.

Que destino é esse
Que PALAVRA é essa
Que destino tem Maria que trabalha
Trabalha trabalha
E não tem destino certo

Se tem pão na mesa, ou não

Se morre amanhã, com bala
perdida

Se morre com cova certa

Ou indigente

Se morre na fila de hospital

PÚBLICO

Sem convênio privado

Se o traste que mora em casa lhe
dá um tapa

Um soco

Um murro na cara

Pra onde vai

PRA ONDE VAI

Pra onde vamos

Uma casa de passagem?

Uma tia, uma vizinha?

Ou não!

Fica aguentando

Aguentando

Até vir outro murro

Que destino que tem a minha
gente?

Cadê Claudia

Cadê Jacira

C-A-D-Ê

E essas Marias que cá estão

Pobres

Aborteiras

E putas

Destino de Maria é ser Maria de

luta!

Ah quando essas Marias todas se

Ajuntar

Sapatão, trans., viadas

Pretas brancas

Vermelhas amarelas

E todas outras coloridas da

mesma Classe!

Punhos erguidos

Pedras e sonhos nas mãos

Seremos todas

MARIAS DA REVOLUÇÃO!

RESUMEN

La presente investigación busca analizar las percepciones de las mujeres afrodescendientes activistas del sur de Brasil, partiendo del análisis de la teoría del reconocimiento de Nancy Fraser. La investigación recopila información sobre el desarrollo del movimiento afrobrasileño y su incidencia en la zona específica del sur brasileño, así como la dinámica activista de las mujeres afrobrasileñas en la búsqueda de su reconocimiento y respeto en la región sur brasileña caracterizada por una fuerte influencia y reconocimiento de sus raíces europeas. Se aborda la teoría del reconocimiento de Nancy Fraser como base teórica y plataforma para analizar la redistribución en la esfera económica, el reconocimiento en el espacio socio-cultural; la representación política, así como la realización emocional, ésta última dimensión trabajada por José Henrique de Faria. La investigación utiliza la metodología descriptiva interpretativa dentro de una línea cualitativa, con la finalidad de que a través de las entrevistas semiestructuradas y el análisis de documentos, con base en el análisis crítico del discurso, se rescate la real percepción de las mujeres afrobrasileñas de la región en cuanto a las categorías del reconocimiento.

Se evidencia una constante reinención y resistencia de la mujer afrobrasileña de la región, así como las dificultades e invisibilidad que ella representa para su sociedad, el racismo, clasismo y sexismo que se interseccionan para posicionar a esa mujer en una situación de desventaja frente a las otras poblaciones. Así también se rescata el importante papel de la mujer activista para su comunidad como para la sociedad en general, marcando la pauta de incidencia social, política y económica, creando a su vez referentes aspiracionales para las generaciones juveniles.

Palabras clave:

Mujeres afrodescendientes; Feminismo Negro; Organizaciones comunitarias; Teoría del reconocimiento.

ABSTRACT

This research aims to analyze the perceptions of Afro-descendant activist women in southern Brazil, based on the analysis of the recognition theory of Nancy Fraser. The research gathers information about the development of the Afro-Brazilian movement and its incidence in the specific area of southern Brazil, as well as the activist dynamics of Afro-Brazilian women in the search for their recognition and respect in the Brazilian region characterized by a strong influence and recognition of its European roots. The theory of the recognition of Nancy Fraser is presented as the theoretical base and platform to analyze the redistribution in the economic sphere, the recognition in the socio-cultural space; the political representation, as well as the emotional realization, this last dimension worked by José Henrique de Faria. The research uses the interpretative descriptive methodology within a qualitative line, with the purpose that through the semi-structured interviews and the analysis of documents, based on the critical analysis of the discourse, the real perception of Afro-Brazilian women of the region in terms of recognition categories.

There is evidence of a constant reinvention and resistance of Afro-Brazilian women in the region, as well as the difficulties and invisibility that it represents for their society, racism, classism and sexism that intersect to the position in which woman is at a disadvantage compared to the other populations. This also rescues the important role of activist women for their community and for society in general, setting the standard for social, political and economic impact, creating aspirational references for young generations.

Keywords:

Afro-descendant women; Black Feminism; Community organizations; Theory of recognition.

LISTA DE CUADROS

Cuadro 1.....	130
---------------	-----

LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS

ACMUN	Associação Cultural de Mulheres Negras
AMAB	Associação de Mulheres Negras Antonieta de Barros
CEPAL	Comisión Económica para América Latina y el Caribe
FIES	Fundo de Financiamento Estudantil
FIFA	Fédération Internationale de Football Association
FLACSO	Consejo Latino-americano de Ciencias Sociales
IBGE	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IPEA	Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada
LGTBI	Lesbianas, Gays, Transexuales, Bisexuales e Intersexuales
MNU	Movimento Negro Unificado
MNUCD	Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial
NEAAB	Núcleo dos Estudos Africanos e Afro-brasileiros
ONG's	Organizaciones No Gubernamentales
ONU	Organización de las Naciones Unidas
Pnad	Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios
ProUni	Programa Universidade para Todos
SEPIR	Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial
UNICAMP	Universidade Estadual de Campinas

USP

Universidade de São Paulo

SUMARIO

RESUMEN.....	8
ABSTRACT	9
LISTA DE CUADROS	10
LISTA DE ABREVIATURAS Y SIGLAS	11
SUMARIO	13
1 INTRODUCCIÓN	17
2 JUSTIFICACIÓN	22
3 CARACTERIZACIÓN DEL CASO	25
3.1 POBLACIÓN AFROBRASILEÑA DEL SUR DE BRASIL	25
3.2 POBLACIÓN AFROBRASILEÑA EN EL ESTADO DE PARANÁ.....	29
3.3 POBLACIÓN AFROBRASILEÑA EN EL ESTADO DE SANTA CATARINA.....	33
3.4 POBLACIÓN AFROBRASILEÑA EN EL ESTADO DE RIO GRANDE DEL SUR	38
4 PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN.....	42
5 OBJETIVOS	43
5.1 OBJETIVO GENERAL.....	43
5.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS.....	43
6 PROCEDIMIENTOS METODOLÓGICOS.....	44
7 FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA.....	49
7.1 MUJERES AFRODESCENDIENTES EN BRASIL	49
7.1.1 De la esclavitud a la emancipación.....	50
7.1.2 La mujer afrodescendiente en el Brasil contemporáneo.....	63
7.2 MOVIMIENTO DE MUJERES AFRODESCENDIENTES EN BRASIL Y EL FEMINISMO NEGRO.....	72
7.2.1 Recorrido histórico del Movimiento de Mujeres Afrodescendientes en Brasil.....	73
7.2.2 Feminismo Negro de las mujeres afrobrasileñas.....	86
7.3 TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO.....	103
7.3.1 La necesidad de “consideración” según Rousseau.....	103

7.3.2 Concepto Hegeliano de Reconocimiento.....	106
7.3.3 Una nueva generación: La Escuela de Frankfurt.....	110
7.3.3.1 La política del Reconocimiento de Charles Taylor: El Multiculturalismo.....	110
7.3.3.2 El reconocimiento como ideología de Axel Honneth.....	112
7.3.4 Teoría del Reconocimiento de Nancy Fraser.....	116
7.3.4.1 Dimensión de la redistribución.....	118
7.3.4.2 Dimensión del reconocimiento.....	119
7.3.4.3 Dimensión de la representación.....	121
7.3.5 El género y la raza como ejemplos de un enfoque tridimensional de justicia.....	124
7.3.6 El reconocimiento por José Henrique de Faria: Dimensión de la realización emocional.....	127
8 ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE LOS RESULTADOS.....	132
8.1 REDISTRIBUCIÓN EQUITATIVA DE LOS RECURSOS PARA LAS MUJERES AFROBRASILEÑAS.....	132
8.1.1 Acceso a bienes, infraestructura social, urbana y rural.....	132
8.1.2 Acceso a los servicios básicos de vida: salud, seguridad, saneamiento, vivienda y educación.....	142
8.1.3 Ocupación laboral y estabilidad.....	152
8.1.4 Relaciones laborales con sus pares.....	158
8.2 RECONOCIMIENTO SOCIAL DE LAS MUJERES AFROBRASILEÑAS.....	161
8.2.1 Actividad y posición en su comunidad y movimiento afrodescendiente.....	161
8.3 REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES AFROBRASILEÑAS.....	192
8.3.1 Participación en espacios políticos y/o comunitarios.....	192
8.3.2 Actividad en la defensa de los intereses sociales de la población negra.....	197
8.3.3 Sentimiento de Representación en el espacio político.....	202
8.3.4 Acciones de incidencia política desde la organización.....	203

8.3.5 Alianzas y apertura de las instituciones estatales.....	205
8.3.6 Pertenencia en la ciudad y con su comunidad.....	207
8.4 REALIZACIÓN PERSONAL DE LAS MUJERES AFROBRASILEÑAS.....	214
9 CONSIDERACIONES FINALES.....	228
10 REFERENCIAS.....	234

1 INTRODUCCIÓN

“Nobody ever helps me into carriages, or over mud-puddles, or gives me any best place! And ain't I a woman? Look at me! Look at my arm! I have ploughed and planted, and gathered into barns, and no man could head me! And ain't I a woman? I could work as much and eat as much as a man - when I could get it - and bear the lash as well! And ain't I a woman? I have borne thirteen children, and seen most all sold off to slavery, and when I cried out with my mother's grief, none but Jesus heard me! And ain't I a woman?”

Sojourner Truth. Women's Convention, Akron, Ohio. May 1851

El profundo proceso de mestizaje que se originó entre la población indígena oriunda, la población europea colonizadora y la población africana esclavizada es una de las características de los países de Latinoamérica. En base a este proceso de mestizaje se establece la formación de escalas sociales y económicas, en las cuales, en cuanto más europeizada se encuentre una persona es reconocida como socialmente superior, y en cuanto más oscuro tenga el color de la piel y más indígenas sean los rasgos físicos son más discriminados y subyugados a la pobreza e invisibilidad (VILA NOVA; ALVES, 2013). Es esta línea de ideas de superioridad/inferioridad relacionada a los orígenes culturales y fenotipos, la que se ha mantenido a través del tiempo, replicándose en todos los espacios ante la indiferencia de nuestras sociedades, negando derechos que corresponden por el hecho de ser humanos y subordinando identidades consideradas como “diferentes”. Este imaginario se despliega asiduamente sobre la mujer afrodescendiente.

Vila Nova; Alves (2013), desarrolla la tesis de que ser mujer y ser afrodescendiente en Brasil significa estar involucrada en un ciclo de marginalidad y discriminación social y racial, siendo esta situación el resultado del proceso histórico ya antes mencionado de esclavitud y mestizaje. Si se quiere buscar el origen de estos estigmas impuestos a la mujer afrodescendiente, lo más probable es que se dé una mirada a este punto histórico.

La etapa de la esclavitud dejó como herencia en el imaginario social latinoamericano que la mujer afrodescendiente solo es buena y debe desenvolverse en labores domésticas o exhibiendo sus cuerpos de forma erótica. Ascender socialmente, en este contexto, resulta muy complicado para la mujer afrodescendiente por los obstáculos/prejuicios sociales que hasta la actualidad recaen sobre ella. Es por ese motivo, que para la población afrobrasileña, ascender una posición social es el resultado de un esfuerzo gigantesco (VILA NOVA; ALVES, 2013).

Así mismo, se coincide con la investigación de Curiel (2007), quien plantea la existencia de un racismo institucionalizado que representa a la mujer afrodescendiente como buenas y predispuestas a las relaciones sexuales; así como mujeres hipersexuales, exageradas, nada femeninas y agresivas. Esta violencia sexual se manifiesta generalmente en la esfera pública como las calles, lugares de trabajo y estudios, sin embargo, también se replican en los espacios familiares, en el cual el hombre afrodescendiente, en su mayoría, replica la función de dominación y sexismo, aprendida por la sociedad, con la mujer afrodescendiente, quedando ella sometida en lo más bajo de la escala social y familiar sin oportunidad de escapar de esa situación de dominación.

Las mujeres afrodescendientes históricamente han estado expuestas a una serie de “investigaciones” que buscaban animalizarlas por sus rasgos físicos y mostrarlas a la sociedad como seres lascivos. Durante siglos las mujeres de esta población han sido objeto de estudio pues buscaban “explicar” el motivo de sus “particulares”, a los ojos de las/los investigadores, características físicas más desarrolladas en comparación a la mujer europea, para ello se desarrolló una teoría dirigida por J. J. Virrey a inicios del siglo XIX, la cual explicaba que la “voluptuosidad” de las mujeres afrodescendientes se debía a un alto nivel de lascividad desconocido en la cultura europea, siendo ese el motivo de que en especial los senos y derrier de las mujeres afrodescendientes se encuentren “más desarrollados” que el de las mujeres europeas (GONZALES, 2013). En este punto también se puede citar

explícitamente el caso de Saartjie Baartman¹, una esclava africana exhibida en un circo francés como un fenómeno por su “desproporcional” cuerpo.

El empoderamiento y participación ciudadana de la mujer afrobrasileña en los espacios públicos de la sociedad brasileña han tenido una exponencial visibilidad en las últimas décadas, así mismo, no es un espacio que se dio sin mucho esfuerzo, por el contrario, las mujeres afrodescendientes del Brasil atravesaron una constante lucha por conquistar sus derechos y recuperar una pseudo libre ciudadanía².

Frente a este bagaje histórico, es de vital importancia contribuir a la academia investigando sobre el proceso que atravesó la mujer afrobrasileña desde un estado de esclavización, hasta su posterior emancipación, como consecuencia de su desenvolvimiento en la sociedad, así como de la participación en movimientos sociales organizados y específicos sobre la mujer afrobrasileña y su posterior impacto en sus vidas y posteriores generaciones.

El presente proyecto de investigación procura analizar las percepciones de la mujer afrodescendiente a raíz de su participación en las organizaciones comunitarias de base en los estados del Sur Brasileño: Paraná, Santa Catarina y Rio Grande del Sur. Se discutirán sus tendencias, desarrollo, desafíos y dilemas, teniendo en cuenta que por la condición de ser mujer y afrodescendiente se presenta una trayectoria con dificultades en la lucha por sus derechos y posición en la sociedad; así como, que por el hecho de ser parte de la región del Sur Brasileño, estados con reputación e historia básicamente europea, atraviesan situaciones particulares y diferenciadas. Así también, se expandirá el debate sobre la percepción de la mujer afrodescendiente en relación a las categorías de justicia: reconocimiento, redistribución y representatividad de la teoría del reconocimiento de Nancy Fraser³, así como en la de desarrollo personal.

¹ Más información sobre este caso acceder al libro “The Hottentot Venus: The life and death of Saartjie Baartman” por Rachel Holmes 2007.

² Lo denomino como Pseudo libre ciudadanía pues a raíz de los resultados de la investigación se evidencia la situación de la mujer afrobrasileña de sumisión y estigmatización en pleno siglo XXI.

³ La teoría del reconocimiento ha sido desarrollada por diferentes investigadores, entre los más resaltantes son Axel Honneth, Charles Taylor y Nancy Fraser, para fines de la

El posicionamiento inicial de la investigadora Nancy Fraser es que las injusticias tienen también una visión socioeconómica, más que solo económicas, en este sentido se refiere a aquellas situaciones de explotación, marginación y privación de derechos fundamentales, así como la dominación, privación cultural e invisibilidad social y representativa. Nancy Fraser, a diferencia de otros investigadores de la misma teoría, presenta un enfoque integral que intenta conciliar un resquebrajado reconocimiento e inequitativa distribución, proponiendo dos opciones: reparación transversal y conciencia de los límites:

[...] Es necesario utilizar medidas asociadas con la dimensión de la justicia para remediar desigualdades asociadas con la otra, es decir, utilizar medidas distributivas para reparar el reconocimiento erróneo y medidas de reconocimiento para reparar la mala distribución. La reparación transversal explota la imbricación de estatus y clase social con el fin de mitigar ambas formas de subordinación al mismo tiempo (FRASER, 2006, p. 80).

En ese sentido se está hablando de un análisis complementario en el cual tanto las acciones de reconocimiento como las de redistribución deben ser trabajadas en paralelo y con el mismo nivel de importancia. Así también, Nancy Fraser (2006), complementa esta tesis con un tercer elemento, en sus palabras, afirma que no existe redistribución ni reconocimiento sin representación política. Fraser apuesta en la revisión histórica de la justicia y resalta en ella la dimensión política, profundizando la representatividad política para el consecuente estado de justicia concreta.

Además de trabajar bajo la teoría de Nancy Fraser, para tener un análisis integral, se añadió un cuarto aspecto importante, el análisis del aspecto emocional, de la formación de la persona como un sujeto de derechos con identidad y experiencias las cuales van a impactar en su desarrollo y posición en sociedad, para este aspecto se complementará la teoría de Fraser, la tesis dirigida por el investigador brasileño José Henrique de Faria, enfocada en el desarrollo personal y emocional.

La siguiente investigación consta de cuatro momentos distribuidos de la

presente investigación se desenvolverá la teoría del reconocimiento de Nancy Fraser, la cual será detallada en los siguientes capítulos.

siguiente manera:

En un primer momento se va a discutir sobre las Mujeres Afrodescendientes de Brasil; se abordará el proceso histórico de desenvolvimiento de la mujer afrodescendiente, desde su llegada al Brasil en condición de esclavizada, su posterior emancipación y su posición actual en la sociedad brasileña.

En un segundo momento se desarrollará la base teórica sobre el Movimiento de Mujeres Afrodescendientes en Brasil y el Feminismo Negro; se realizará un mapeo histórico sobre el proceso de asociatividad y activismo de las mujeres afrobrasileñas, así como un profundo análisis sobre el feminismo negro que es la bandera de lucha de las mujeres afrodescendientes.

En un tercer momento se trae la Teoría del Reconocimiento de Nancy Fraser; está dirigido a detallar los aspectos fundamentales de la teoría que brindará el marco base del análisis de la investigación, se desarrollará una mirada al nacimiento de la teoría y a su desenvolvimiento hasta llegar a la propuesta de la investigadora Nancy Fraser y el complemento de José Henrique de Faria, quienes debido a sus criterios fueron seleccionados para el análisis.

En un cuarto momento se desarrollará el análisis y discusión de los datos reuniendo los testimonios de las entrevistadas con la investigación teórica previa. El análisis está dividido en cada una de las dimensiones de justicia a explicar por Nancy Fraser y el profesor Faria, así mismo se está utilizando de forma transversal el análisis crítico del discurso.

Finalmente se concluye con las consideraciones finales recapituladas a lo largo de toda la investigación y sugerencias de próximos desafíos con la comunidad afrobrasileña del sur.

2 JUSTIFICACIÓN

De acuerdo a la Organización de las Naciones Unidas ONU 2015, la población afrodescendiente representa a un grupo poblacional específico cuyos derechos humanos deben ser protegidos y visibilizados. Así también, la ONU inició en el año 2015 el Decenio Internacional de los Pueblos Afrodescendientes 2015- 2024 con la resolución 68/237 de la Asamblea General⁴. El decenio de los Pueblos afrodescendientes recomienda a los países generar acciones para el reconocimiento, el desarrollo y la justicia para esta población.

Países como el Perú, en el que la población afrodescendiente no es reconocida en la Constitución Política⁵ necesitan de lineamientos, orientaciones, marcos legales y guías que orienten una adecuada identificación de la población afrodescendiente y muestren la necesidad de establecer un trabajo especializado para esta población, a fin de cubrir sus demandas, que como población históricamente invisibilizada se perpetúan a través del tiempo.

La investigadora, así como otras mujeres afrodescendientes, desde la infancia, tuvo que vivenciar dificultades que son características de una mujer afrodescendiente. El impacto de los estereotipos, en una sociedad racista, sexista y clasista, es una situación que enfrentan millones de mujeres afrodescendientes en las Américas. En este contexto se despierta la necesidad de analizar las perspectivas que las mujeres afrodescendientes construyen sobre su realidad y sobre su participación en espacios de trabajo colectivo, como organizaciones, asociaciones, entre otros que buscan contribuir con la lucha por su reconocimiento. Por ejemplo, en Perú esta situación se presenta

⁴ Las Naciones Unidas tienen plena conciencia de la necesidad de realizar acciones de reparación con la población afrodescendiente a nivel mundial, por ese motivo en el año 2011 se designó el año Internacional de los Afrodescendientes, con la resolución 64/169 a fin de motivar las acciones de cooperación internacional para con la población afrodescendiente. Así mismo la resolución 68/237 declara el Decenio Internacional de los Afrodescendientes 2015-2024. Mayor información al acceder al siguiente portal online: <http://www.un.org/es/events/africandescentdecade/>

⁵ En la Constitución del Perú (1993) vigente se habla de Comunidades Campesinas y Nativas, por ellas se entiende a comunidades indígenas y amazónicas dejando de total desprotección e invisibilidad a las comunidades afroperuanas.

como una necesidad, ya que se encuentra en una fase de consolidación de un Movimiento Afroperuano, en el cual las mujeres cuentan con iniciativas importantes, pero que aún no se consigue construir un movimiento concreto y funcional de mujeres afroperuanas. Particularmente en el caso de Perú, es un país que socialmente construyó un imaginario del ciudadano(a) indígena y/o mestizo(a), en el cual las identidades consideradas minorías como la afrodescendiente (8% de Afrodescendientes para Ramírez, 2006) no merecen visibilidad ni acciones específicas. A diferencia de Perú y otros países de la región, Brasil, tiene mucho tiempo luchando y a raíz de la asociatividad se han conseguido muchos triunfos y se han ganado espacios políticos y sociales para la población afrodescendiente en este país. El interés es mostrar también el importante proceso de empoderamiento y de incidencia social y política que las mujeres desarrollan al participar en estos espacios colectivos. La investigación aspira además a brindar algunos lineamientos que sirvan de guía al movimiento de mujeres afrodescendientes en las Américas, buscando constituir una línea base para desarrollar estrategias de incidencia integral, información que va ser útil los demás países de la región. Desde hace mucho tiempo el modelo de movimiento de lucha afrodescendiente en Brasil es referente en las Américas, y necesitamos plasmar esa relevancia para evidenciar la importancia de la asociatividad.

Así mismo, la investigación podrá impactar de forma importante al movimiento de mujeres del Sur Brasileño, siendo un análisis en base a la teoría de reconocimiento de Nancy Fraser, en el cual se plantean lineamientos para identificar el reconocimiento social, la redistribución económica, la representación política, así como el desenvolvimiento personal por Faría. De la misma forma; se estará gestando un aporte valioso para el espacio académico y se podrá identificar lo que sucede con estas mujeres “luego de”, luego de participar en un espacio social, en un espacio político, de ser activista, de tener la oportunidad de participar en espacios de intervención, de representar a todo un movimiento, ¿cómo cambia la vida de esas mujeres? Nancy Fraser en complemento con José Henrique de Faria, brindarán las herramientas para analizar este proceso y con ello valorar con mayor fundamento teórico la

importancia de la participación y organización social comunitaria para el desarrollo de las mujeres afrodescendientes en América Latina.

3 CARACTERIZACIÓN DEL CASO

La investigación se encuentra enfocada en la Zona Sur de Brasil, que comprende los Estados de Paraná, Santa Catarina y Rio Grande del Sur. A diferencia de las otras regiones del país esta región presenta datos históricos de ser constituida por el menor porcentaje de población afrobrasileña en el país, así como de tener particularidades exclusivas de la zona, por tal motivo, el desarrollo de las mujeres afrobrasileñas de esta región contiene características singulares y propias a comparación de las otras regiones del país. A continuación brindaremos una explicación detallada sobre las características de la población afrobrasileña en cada uno de los Estados mencionados.

3.1 Población Afrobrasileña del sur de Brasil

La Región Sur, históricamente ha sido identificada como una de las regiones con el menor porcentaje de población indígena y afrodescendiente, debido a que entre los siglos XIX y XX las tierras de la región fueron ocupadas por inmigrantes provenientes del continente europeo (LEITE, 2012).

En la investigación hecha por Ilka Boaventura Leite (2012) por los años 1988 se mapearon 32 localidades en el Estado de Santa Catarina habitadas exclusivamente por población afrobrasileña, de las cuales 10 se encontraban en áreas rurales, la mayoría viviendo en parte o totalmente del cultivo de la tierra y en espacios provisorios o no legalizados, esta situación se explica por los orígenes históricos de la población mencionada.

El o la habitante de la Región del Sur está generalmente caracterizado en el ideario social como un único tipo social, el gaucho, caballero/dama y peones de las haciendas. Así sean denominados también como brasileños o brasileñas, se muestra diferenciado de las otras regiones del país, siendo más similares al fenotipo de Argentina y de Uruguay (LEITE; OLIVER, 1996).

Así también para Martins (1989) en su libro "Un Brasil diferente" retrata la conformación de un nuevo personaje en el sur brasileño, una especie de

“mestizo euro- brasileño” lo cual en definitiva intervino en las relaciones sociales para con las demás regiones brasileñas.

Para Leite (1996), a través de las investigaciones relacionadas con la presencia de población afrodescendiente al Sur de Brasil se identificaron dos características específicas, que serían las teorías que ocultarían un racismo entre líneas de la región. La primera es que, debido a la ausencia de un gran sistema esclavista en esta región, la presencia de la población afrodescendiente en la actualidad es inexpresiva; y la segunda es que al haber un débil sistema esclavista en la región sur se encontraban más casos en los que dueños de haciendas trabajaban a la par y junto a las y los esclavizados, por ese motivo las relaciones serían más democráticas e igualitarias y supuestamente no hay un histórico de racismo. Leite intenta visibilizar estas teorías que fueron socializadas e instaladas en el imaginario de la población de la región, para que se oculten y escuden las situaciones racistas.

Sin embargo, las élites políticas e intelectuales buscaban consolidar la nación brasileña bajo un proyecto de orientación liberal. Se promovieron condiciones favorables para la migración de grupos de países desarrollados que vuelvan al país “racialmente más blanco”, sin embargo, este proyecto profundizó las desigualdades sociales presentes, éste proceso se llama “blanqueamiento”.

Se desarrolló una fuerte creencia de que la migración sumada al mestizaje contribuirían a que se termine con la descendencia africana e indígena y futuramente volver al Brasil más blanco. Esta búsqueda tuvo un importante impacto en la sociedad del sur, pues incluso en los libros e informaciones sobre el éxito y prosperidad de estos estados se menciona que fueron gracias, exclusivamente, a la inmigración europea y su dinámica de trabajo (MARTINS, 1989). Para Leite (2002) la teoría del blanqueamiento, es una posición falsa y reaccionaria.

Después de prestada la ayuda, el hombre blanco será preponderante hasta mostrarse hermoso como en el viejo mundo. Será ese momento cuando

ya esté aclimatado para el resultado buscado: por un lado la extinción del tráfico africano y la constante desaparición de los indígenas; y por otro lado una mayor inmigración europea (ROMERO, 1880, p. 53, apud LEITE, 1996, p.39) (Traducción propia).

Es así como Romero (1880, apud LEITE, 1996), al igual que otros investigadores de la época respaldaban el proceso de blanqueamiento, como una forma de elevar mental y socialmente al fenotipo brasileño. Hasta este momento se puede observar el respaldo político e intelectual que se tiene al proceso y su consecuente impacto en las poblaciones afrodescendientes e indígenas.

Una estrategia utilizada, que justifica y explica la ubicación de comunidades afrodescendientes en la región es la generación de una frontera étnica, a través de la cual se naturalizaban las diferencias y legitimaban la segregación. En ese sentido la población indígena y afrodescendiente fueron constituyéndose como “los otros” socialmente, una población diferente y retrógrada amparada en la historia de la esclavitud y colonización; sumada a su ubicación periférica que planeaba olvidar la existencia de esos “otros” en las ciudades, fortaleciendo un sentido de enajenación de las comunidades para con la ciudadanía “europea-brasileña”. Según Leite (2002) en los primeros 50 años del siglo XX la población descendiente de la migración europea creció un 74% más que la población afrodescendiente.

El desarrollo de la Región Sur de Brasil fue desarrollándose bajo el objetivo de ser un modelo europeo, su identidad fue construida desde el inicio negando la presencia de la población afrodescendiente. En muchos registros oficiales de la región no son mencionados pues se homogeneizó a la población de la región, incluso alegando a una idealizada igualdad social. Leite (2002) afirma en estudios antiguos de la ciudad de Florianópolis-SC, del año 1950, que la población afrobrasileña habitaba en las periferias y en las comunidades pobres, generalmente eran quienes constituían aquel grupo de trabajadores ínfimamente remunerados.

Justamente la invisibilidad de la población afrodescendiente en los

registros nacionales es preocupante. Los registros históricos del Sur del Brasil subestiman la presencia afrodescendiente (LEITE, 2012).

El Estado no dependió de la mano de obra esclava. (...) Los negros que quedaban fueron suplantados por el contingente de inmigrantes. (...) Gracias a la inmigración, regiones antes sumidas en el retraso y estancadas se desarrollaron y progresaron. (...) Fueron la raza, el vigor y la superioridad del migrante europeo, así como su trabajo y su inteligencia las que construyeron un sur desarrollado. (...) A diferencia de otras regiones, fue la no dependencia de la mano de obra esclava, principalmente, la que posibilitó todo eso. (...) El llenar este espacio con una raza superior (...) su vocación europea puede desarrollarse gracias a la ausencia de lo negro (LEITE; LEITE, 1996, p. 49) (Traducción propia).

Esta información retrata el racismo y desprecio que se tiene a la población afrodescendiente y que se encuentra arraigada, en hasta por lo menos, tres generaciones, e incluso reafirmada por la misma población afrobrasileña. Es importante también resaltar que mientras la identidad brasileña es retratada como inclusiva contemplando la diferencia y mestizaje de su población (lo describía Munanga con la teoría de la “democracia racial”), a través de los testimonios y registros históricos previos se muestra que la identidad del sur de Brasil se construye por la negación de lo negro.

Así mismo, se evidencia una pseudo - competencia entre los tres estados del Sur por ser identificados como los más blancos o más europeizados. Tanto en Paraná como en Santa Catarina se mantienen argumentos de realce a la población migrante europea y se niega una presencia afrodescendiente, en el caso de Rio Grande del Sur también se mantiene la constancia en los elogios de una “civilización blanca”. En este sentido al existir esta relación entre los estados mencionados se observan también intenciones de separar la región sur de todo el país, bajo el lema de “El

Sur es mi país”⁶ (MORAES; SOUZA, 1999).

A modo general e introductorio se brindó información sobre la percepción que se tiene de la población afrobrasileña en la zona sur de Brasil, a continuación desagregaremos las características en base a cada uno de los estados envueltos en la presente investigación.

3.2 Población Afrobrasileña en el Estado de Paraná

Se tienen registros que en la primera mitad del siglo XIX el número relativo de esclavizados y esclavizadas africanas en el estado de Paraná llegó a ser un 40% de toda la población. ¿Cómo desaparecieron? Pues, luego de la abolición, a partir de la segunda mitad del siglo mencionado, comenzó a disminuir el sistema económico basado en la esclavitud, a consecuencia aumentaron las y los ex-esclavizados sin labores, marginados y maltratados por la misma condición de ex-esclavizados/esclavizadas. Muchas personas murieron en el proceso de acoplarse a una “nueva” realidad y otros se fueron agrupando en busca de alimentos y labores a las periferias de las ciudades, conformando inclusive los grupos autónomos de quilombos (JUNIOR, SILVA Y COSTA, 2008).

Fue solo hasta el final de la década del 1990 que se comenzaron a identificar y agudizar las investigaciones a la existencia de comunidades quilombolas en el estado de Paraná. Y sólo en el año 2005 se realizó el primer mapeo oficial, por el Grupo de Trabalho Clóvis Moura⁷, de todas éstas comunidades en el estado. Hasta antes de ese momento, prácticamente en Paraná no existía ninguna historia sobre estas agrupaciones debido al intenso

⁶ Existe un movimiento denominado “O sul é o meu pais” que tiene el objetivo de dividir los tres estados del sur del país brasileño, mayor información sobre el movimiento se encuentra en su página web: <https://www.sullivre.org/>

⁷ Se creó el Grupo de Trabalho Clóvis Moura (GTCM) por el Gobierno del Estado de Paraná, instituido por la Resolución Conjunta 01/2005-SEED-SEEC-SEAE-SEMA-SECS y posteriormente ampliado con la participación de otras Secretarías y con plazos prorrogados por las Resoluciones Conjuntas 01/2006 y 01/2007-SEED-SEEC-SEAE-SEMA-SECS-SESU-SEAB-SEJU-SETI-SETP-PMPR. Es un espacio de investigación que rompe con el silencio de las elites que mantenían institucionalizado el mecanismo de invisibilización de las cuestiones étnico-raciales de Paraná. Para mayor información acceder al siguiente enlace: <http://www.gtclovismoura.pr.gov.br/>

foco en la investigación de la inmigración europea (OLIVEIRA, 2007; apud SOUZA Y LARA, 2011).

Gracias a las investigaciones del Grupo de Trabajo Clóvis Moura, es que el Estado de Paraná deja de ser reconocido como un estado sin comunidades afrobrasileñas y/o quilombolas. Sin embargo los resultados también demostraron que las comunidades afrobrasileñas se encuentran viviendo en situaciones precarias, que no difieren a las condiciones en las que vivían bajo la esclavitud, esta información por el año 2005 (SEED; BOTH, 2006).

Un dato interesante es que existían hasta mediados del 2006 ochenta comunidades tradicionales afrobrasileñas o Comunidades remanescientes de Quilombos en las zonas rurales y urbanas. Las comunidades se encuentran distribuidas por aproximadamente 23 municipios del estado de Paraná⁸ (SEED; BOTH, 2006). Con este dato se puede reflexionar sobre el importante flujo humano quilombola presente en el estado de Paraná, constituyéndose, entre los estados del sur, como el que tiene mayor población afrobrasileña y quilombola.

Por otro lado, se cuentan con registros de que entre los siglos XVIII y XIX la cantidad de población esclavizada aumentaba debido a las labores especializadas que realizaban: carpintería, cultivo de la tierra, herreros, entre otros. Es interesante cuando mencionan que las y los descendientes de pueblos africanos trajeron con ellos conocimientos del trabajo en las tierras y en comunidad que fueron muy útiles para los hacendados de la época (SEED; CRUZ; et, al, 2006). Así también, en la misma investigación se resalta que el desenvolvimiento de las y los esclavizados en esas áreas llevó consigo una serie de construcciones sociales que fueron manteniéndose a través del tiempo, en relación a las funciones que tendría el/la descendiente de las y los esclavizados en la sociedad paranaense (SEED; CRUZ; et, al, 2006).

En relación a la religión, a través de un estudio realizado en la ciudad de Maringá- PR sobre las manifestaciones culturales y afrobrasileñas en la zona,

⁸ Los Municipios son: Castro, Dr. Ulysses, Ponta Grossa, Campo Largo, Curiúva, Adrianópolis, Arapoti, Candói, Tibagi, Guarapuava, Cantagalo, General Carneiro, Guaraqueçaba, Jaguariaíva, Lapa, Piraí do Sul, Antonina, Turvo, Palmeira, Ivaí, Contenda, Foz do Iguaçu, Guaira.

se evidenció la constante negación de la presencia afrodescendiente en la ciudad, así como la invisibilidad a sus posibles manifestaciones. En la mencionada tesis se reflexionó también que en Maringá se desconoce, por la mayoría de sus habitantes la existencia de “terreiros” y espacios en los que se desarrollan las religiones como el Candomblé y Umbanda (GONZAGA Y SERAFIM, 2015).

En el libro titulado “*Não houve escravatura no Paraná*”⁹ de Wilson Martins (1989, p.128, apud GONZAGA Y ZERAFIM, 2015, p.10) resalta:

[...] Ese bello físico, dorado y de cabellos castaños se distingue entre los brasileños, y un dato importante era que: No se mezclaban con los negros, quienes estaban en una cantidad mínima en toda la provincia, por ese motivo es que no llegó a invadir sexualmente con sus rústicos hábitos. Al lado de la migración, es la inexistencia de la esclavitud el aspecto más importante de la historia social de Paraná, distinguirse indiscutiblemente de otras regiones brasileñas [...]. (Traducción propia)

Martins complementa: “Así es el Paraná. Un territorio que desde el punto de vista sociológico, brindó al Brasil una nueva dimensión, la de una civilización original construida con pedazos de todas las demás. Sin esclavitud, sin descendientes africanos, sin portugués y sin indígenas, se podría decir que su definición humana no es brasileña” (MARTINS, 1989, p. 446, apud GONZAGA Y ZERAFIM, 2015p. 10) (Traducción propia).

En ese sentido, se tienen claras dos percepciones de la población de Paraná sobre la población afrobrasileña, nos encontramos primero con la idea generalizada de que en esta región no hubo presencia de esclavitud y por ello no se cuenta con descendencia africana en el estado; segundo, que debido a la falta de afrodescendientes es que no hubo mestizaje con esta población y por ende se preserva el mito de la democracia racial, pues Paraná se encuentra poblado por migrantes europeos. Warchowicz (1988, apud MORAEZ Y SOUZA, 1999) menciona que se considera a Paraná como el mayor laboratorio étnico de Brasil.

⁹ Nombre en español: No hubo esclavitud en Paraná.

A pesar de todo el mencionado discurso de blanqueamiento y europeamiento del estado de Paraná, la afrodescendencia continuó creciendo y es parte importante en la economía de la misma. En el mismo sentido, Leite (1996) menciona que no es que el afrobrasileño no sea visto, la población afrobrasileña es vista, sin embargo, es identificada como no existente, como no afrodescendiente, por ende no debería existir el racismo.

En la ciudad de Curitiba, que es la capital del estado de Paraná se cuentan con importantes monumentos que representan la importante contribución de cada una de las comunidades migrantes, sin embargo Moraes y Souza (1999, p.8) evidencian una clara muestra de la invisibilidad de la población afrobrasileña para la construcción de la ciudad:

Existe un “monumento” a la población afrobrasileña, como nos contó un joven negro integrante de un grupo de valorización de la cultura afro-brasileña: “Se crearon muchas plazas, [...] con el nombre de las razas, también se creó la “Praça do Zumbi”. Y complementando: “me dice, donde queda?”. La plaza está localizada “Dentro del Pinheirinho, hay un barrio, luego se encuentra una favela y después de la favela están unos muros y luego de los muros se encuentra la plaza”. Además de periférica, la plaza se encuentra abandonada, es claro que no es parte de la ciudad, o de cualquier circuito o programa cultural o conmemorativo. Así como al grupo racial al que representa, la plaza es invisible. (Traducción propia).

Hasta el año 2008 aproximadamente la sociedad paranaense tenía un 24% de población afrobrasileña, en ese sentido, se convierte en el estado con la mayor población afrobrasileña de la región sur del Brasil. Sin embargo, tanto la ubicación de las comunidades afrobrasileñas en las zonas periféricas y en las ciudades con el más bajo Índice de Desarrollo Humano, así como la aparente baja densidad de la población en la región, son características que siguen sometiendo a la población afrobrasileña en la marginación (JUNIOR, SILVA Y COSTA, 2008).

Paraná es un estado que concentra un gran activismo social, político y cultural dirigido por diversas organizaciones afrodescendientes en la búsqueda de su reconocimiento como parte de la sociedad, es interesante encontrar a

artistas y escritoras paranaenses afrobrasileñas que a través del arte y sus investigaciones buscan manifestar ese punto débil del estado paranaense. El libro *Paraná Preto* (REIS; SCHERNER, 2015) intenta trazar el desenvolvimiento del movimiento afrobrasileño en el Estado, se resalta la participación y articulación de la Red de Mujeres Negras de Paraná, la influencia y organización de las mujeres de la Red alrededor de todo el Estado para su participación en la histórica Marcha de Mujeres Negras en Brasilia (2015), las alianzas con las articulaciones de mujeres del candomblé, tanto como las de jóvenes mujeres afrobrasileñas que comienzan a accionar en el estado.

La Red de Mujeres Negras de Paraná es una de las máximas articulaciones en el estado paranaense que busca una participación efectiva y acompañamiento a las mujeres afrobrasileñas en los consejos y fóruns que influyen en la generación de políticas públicas del Estado. Inicialmente se enfatizó en la atención a la salud integral de la población afrobrasileña y por ello se encuentran monitoreando la Política de Atención Integral a la Salud de la Población Afrobrasileña, es la única organizaciones pionera que lucha en la cuestión, buscando de esta forma asegurar el cumplimiento de sus derechos.

3.3 Población Afrobrasileña en el Estado de Santa Catarina

Tal como el estado de Paraná, Santa Catarina también mantiene la imagen, enfatizada por los medios de comunicación, de un estado compuesto por descendencia europea (blanca) con una insignificante presencia afrobrasileña (BRITO, 2005).

Una característica, tal vez, diferencial es que Santa Catarina muestra en sus relatos históricos las labores que la población esclavizada o alforriados tenían en las ciudades, se muestra como responsables de la construcción de los edificios más antiguos, el trabajo de las mujeres lavanderas en los ríos, el transporte del agua o el mantenimiento de las casas. Sin embargo, es la única época en la cual se menciona a la población afrobrasileña. Posteriormente, según Brito (2005) hasta ese entonces no figuraban en la historia de la ciudad

del siglo XIX.

Leite (1996) menciona la fuerte resistencia de la población afrobrasileña y las intenciones de que su “territorio negro” aparezca en los registros del Estado. Leite (1996, p. 50), escribe:

La tradición negra ha sido, comprobadamente, el propio enfrentamiento, la resistencia cotidiana, la lucha por la recuperación de su autoestima. Tanto en las áreas rurales como en las periféricas y urbanas, las y los afrobrasileños consolidaron su identidad social, a través de la demarcación simbólica expresa por una frontera étnica que se construye a lo largo de los años de resistencia y en contextos específicos: en la casa, en la villa, en el barrio, en el club, en la calle, en el bar. (Traducción propia)

En ese sentido la resiliencia y el enfrentamiento fueron las características que motivaron a la población afrobrasileña de la región a continuar luchando, en primer lugar por su sobrevivencia y también por su visibilidad.

Según datos del IBGE (2000), la población afrobrasileña de Santa Catarina representa aproximadamente el 11,7%, ello hace una cantidad de 600 mil habitantes en la región. Para Brito (2005) a pesar de la lejanía y ubicación periférica inter-municipios, las y los afrocatarinenses se organizan y juntan para desenvolver actividades dirigidas a legitimar su espacio en la historia y en la sociedad actual.

La población afrobrasileña ha sido receptora de la discriminación racial y tienen una brecha muy amplia en cuanto a la estructura económica en relación a la población blanca, esta brecha limita sus chances de ascensión social (DOMINGUES, 2011). Este dato es interesante para entender el mantenimiento de las brechas, las cuales no son entendidas por la sociedad al criticar acciones de reparación del Estado para esta población.

Leite (1996, p.40) afirma que la invisibilidad marca la trayectoria de la población afrobrasileña en Santa Catarina:

La gran mayoría de las investigaciones que enfocan la contribución de los afrobrasileños del Sur de Brasil, afirman su diferencia frente a los demás Estados del Brasil. [...] Al analizar esos textos, concluí que

también en la literatura científica, lo negro es invisibilizado, ya sea porque no hay interés por conocer su verdadera contribución o porque los textos sólo se detienen y enfatizan la ausencia de información, insertando la idea de una supuesta inexpresividad (Traducción propia).

En otro sentido, Florianópolis, al ser la ciudad capital del Estado, buscó reestructurar su ciudad, utilizando medidas que envolvían la expulsión de la población afrobrasileña pobre del centro de la ciudad, se eliminaron sus casas, sus precarias instalaciones y se creó una avenida principal. El hecho de tener a la población afrobrasileña apartada de la ciudad central, ya era un símbolo de modernidad (BITTENCOURT, 2004, apud, BRITO, 2005).

Frente a esta situación, para Domingues (2011, p.122), la población afrobrasileña decidió resistir:

Construyeron sus propios territorios, como las comunidades (da Coloninha, no Continente, e do Morro da Caixa D'água); los *footings* (puntos de encuentro) de la *Praça XV*, de la *Rua Arcipreste Paiva* y de la *calçada do Palácio do Governo*; las hermandades católicas (*Nossa Senhora do Rosário* y *São Benedito dos Homens Pretos*); los *terreiros* de culto afro-brasileño (como el *terreiro da Malvina*) y los clubes (*União Recreativa 25 de Dezembro*, *Brinca Quem Pode*, *Flor da Mocidade*, *Flor do Abacate*, *Tiramão*).

El comienzo organizativo de la población afrobrasileña en el Estado de Santa Catarina tiene influencia de las organizaciones parroquiales, religiosas, católicas, ellas organizaban grupos de trabajo, de desarrollo y asistencia para la población pobre, indudablemente, la población pobre era la población negra, así fue germinando un sentido organizativo.

Se cuenta con el registro del 1º *Encontro Catarinense da Comunidade Negra* en el año 1984 que reunió a un grupo significativo de dirigentes afrobrasileños del Estado. Lima (2009, p. 205) cita la noticia en la prensa local:

Comienza hoy en la Capilla el 1º Encacone – Encontro Catarinense da Comunidade Negra que reunirá representantes de comunidades de todo el Estado, buscando discutir su situación en el espacio político y social, una oportunidad para generar reflexiones de valores, sacando lo negro de la pasiva acomodación e volviéndolo un agente de transformación social, según explica la comisión organizadora del

evento. El encuentro se dará en el Instituto Estadual de Educação hasta mañana, con palestras, debates y presentaciones artísticas culturales de origen africanas (JORNAL O ESTADO, 01/06/1984, p. 13) (Traducción propia).

Esta primera iniciativa, aunque no consiguió una inmediata organización, fue el precedente para que la población afrobrasileña de ese estado se movilizará y comenzara a discutir el tema de la raza en sus respectivas ciudades.

Ya por el año 1993, promovido por la *Pastoral do Negro de Lages*, se organizó el *III Congreso Estadual de Militantes Negros e Negras de Santa Catarina*. Ese encuentro tuvo un especial énfasis por la coyuntura de una reforma constitucional y en ese sentido, la pastoral se mostraba interesada en que se realicen acciones como un movimiento afrocatarinense. A partir de este congreso se constituyeron nuevas organizaciones afrobrasileñas descentralizadas que ya mostraba intereses en participar de espacios políticos partidarios (BRITO, 2005). Hasta este momento no se cuentan con registros de organizaciones específicas de mujeres:

En Criciúma la historia registra la existencia del Grupo Étnico *IAKEKERE*, cuyo nombre significa “*mãe pequena*” en la lengua *ioruba*, fundado en el 1993, cuya marca es presentar temas de la historia africana y de sus descendientes, tanto en la kermesse, como en el carnaval de ese municipio (ZAMPOLLI, 2006, p. 37). Del punto de vista de una acción más “política”, es decir, que no se dirijan a manifestaciones culturales, se tiene el proyecto *Anarquistas Contra o Racismo* (ACR), que apuesta por la movilización social, debates y eventos sobre la temática. En 1993, se constituye la *Entidad Negra Bastiana* (ENEB), que también actúa con enfoque en la movilización de la comunidad negra local en el sentido de la búsqueda de la ciudadanía, con especial atención al debate de las mujeres negras (LIMA, 2009, p, 189) (Traducción propia).

Para Brito (2005), los temas en los que se desenvolvían las organizaciones afrobrasileñas en esta época se dirigían a luchar en contra de las desigualdades raciales, visibilizar a la población afrobrasileña en el espacio social, económico y educativo.

En la década de 1990 comienzan a surgir organizaciones de mujeres

afrobrasileñas en el Estado de Santa Catarina, con el objetivo de elevar a la discusión debates sobre su especificidad como mujeres y afrodescendientes. Se fundó el Grupo de Mulheres Negras Cor de Nação el 03 de marzo del 1991 con el objetivo de: “Combatir y reaccionar frente a cualquier forma de discriminación. Estudiar, orientar y divulgar la cultura afrobrasileña, además de garantizar espacios a nivel profesional, económico y social a las mujeres afrobrasileñas” (SCHERER-WARREN, 1996, p. 69; apud LIMA, 2009, p, 207) (Traducción propia).

En la investigación realizada por Brito (2005) se realizaron entrevistas a algunas mujeres participantes de esta organización, una de ellas resalta las referentes que como mujer afrobrasileña de Santa Catarina desarrolló en su vida. Las referencias que las mujeres afrobrasileñas de la zona manifiestan sobre empoderamiento femenino, ancestralidad, son las mujeres que ellas observan en su cotidianidad, sin necesidad de discutir teorías sobre el feminismo negro y/o intelectuales de la rama, la construcción que tienen en sus vidas está basada en sus experiencias empíricas y en los modelos más cercanos.

Otro punto importante es sobre el papel de la mujer afrobrasileña en el movimiento negro y/o organizaciones mixtas creadas en Santa Catarina, la concepción que se tenía sobre ellas en estos espacios era prácticamente nula, hasta llegar a pensar que no habían mujeres en esos espacios mixtos, cuando eran ellas quienes organizaban los encuentros y viabilizaban todos los espacios de discusiones (BRITO, 2005).

La forma en la cual las mujeres afrobrasileñas de esas organizaciones se organizaban para contar con un espacio físico de reuniones, así como contar con el material logístico para sus actividades, era básicamente a través de solicitudes y respaldo de otras personas y/o instituciones, debido a los limitados recursos que ellas poseían, la mayoría era ama de casa, mujeres jubiladas y vendedoras, así que recurrían a amistades y personas comprometidas con el tema que pudieran contribuir con la organización. Así también, se visibiliza a las mujeres como las responsables por transmitir la importancia de la lucha de las generaciones anteriores, a aquellas mujeres que

comenzaron a luchar por espacios y a problematizar la posición de la mujer afrobrasileña en la sociedad de Santa Catarina, las matriarcas del empoderamiento y lucha de la mujer afrodescendiente (BRITO, 2005).

La participación en organizaciones sociales ya era un reto para las mujeres afrobrasileñas, en una sociedad machista y racista, más aún lo sería la participación política, un espacio dirigido para hombres blancos. Antonieta de Barros (1901-1952) es una de las mujeres afro-catarinenses más célebres del movimiento afrobrasileño en Florianópolis, fue la primera mujer afrobrasileña en asumir un cargo político por votación popular en el año 1934 (DOMINGUES, 2011).

A raíz de la visibilidad de Antonieta de Barros, se comenzó a cuestionar si es que no hay otras mujeres que con la misma vocación están generando cambios importantes para la población afrobrasileña, es el cuestionamiento que se plantea Domingues (2011).

3.4 Población Afrobrasileña en el Estado de Rio Grande del Sur

En 1814 el porcentaje de población esclavizada en Rio Grande del Sur fue de 29%. Para Cardoso (1977, apud LEITE; OLIVER, 1996), así la cantidad de esclavizados no haya sido predominante en el Estado, el número de cautivos africanos fue decisor para la actividad económica de Rio Grande.

En el año 1996 ya se hablaba de una impresionante actividad umbandista y del batuque, sin embargo, continúa siendo poco mencionada la presencia de la cultura afrobrasileña en las características del estado, así como en su historia y desarrollo (LEITE; OLIVER, 1996).

Para el año 2015, Rio Grande del Sur se constituye como un estado con 82,3% de descendientes europeos y con una presencia afrodescendiente de 17,3%. Al ser una cantidad mínima en comparación a la descendencia europea se generan situaciones de segregación social y cultural, así como las denuncias de parte de la población afrobrasileña (SANTOS, 2016).

En Rio Grande del Sur la situación de la población afrobrasileña tuvo una realidad también dramática. En la ciudad de Porto Alegre, a inicios del

siglo XX era un centro próspero industrial, una zona ítalo-germánica, fue aquí que se inició una ideología *anti-negro*. Para Cardoso (1962, apud JESUS, 1999) en cuanto legalmente no se podía explotar a las y los esclavizados se comenzó a definir un conjunto de representaciones sobre la negritud: la idea de un esclavizado sumiso, fiel y trabajador va desapareciendo y se fortalece el estigma de la pereza, violencia e indolencia. Así se fue constituyendo la idea del ex-esclavizado como un problema social y ya no como la mano de obra.

Zubaran (2016) recopiló diferentes relatos sobre denuncias de mujeres afrobrasileñas ante abusos durante la primera década del siglo XX. En Porto Alegre se mostró una denuncia de violencia de la policía administrativa golpeando a mujeres y hombres afrobrasileños de forma arbitraria; se mostraba una fría falta de respeto en público cuando alguna mujer u hombre afrobrasileño caminaba por las calles de noche. El 11 de diciembre de 1892, se denunció la invasión en espacios sociales en los cuales se reunían a bailar y la policía los invadía por una supuesta “falta de licencia”. Una denuncia por no querer aceptar matricular a un niño en el colegio *Nossa Senhora do Rosário*, porque era muy moreno; otro caso de unas niñas afrobrasileñas huérfanas que fueron obligadas a trabajar como empleadas en una casa porque las casas de albergue no las aceptaban al ser muy oscuras. El racismo que denunció un diputado afrobrasileño carioca al visitar Porto Alegre por el año 1910; el rechazo de la marina Nacional de recibir a dos jóvenes afrobrasileños. Así también se resaltan los calificativos y estereotipos vertidos por la prensa porto-alegrense, en especial por el *Correio do Povo*. Según la investigadora, lo más sorprendente era que estas denuncias y comentarios se manifestaban en una época en la cual “legalmente” no se admitía que en Brasil existía racismo y/o discriminación racial.

En el proceso de resistencia de la población afrobrasileña del Estado de Rio Grande del Sur, Santos (2016) identifica cuatro momentos de relevancia: El primero de 1892 a 1930, con la fundación de los primeros diarios dirigidos por afrobrasileños que circularon por gran parte del estado, hasta que desaparecieron. Un segundo momento de 1933 a 1971 con la fundación de los

que serían las más importantes organizaciones afrobrasileñas¹⁰, en términos de expansión. El tercer periodo identificado es de 1971 al 2001, en este transcurso es que se consiguió, a través de la presión del movimiento afrobrasileño constituir el día 20 de Noviembre como el Día Nacional de la Conciencia Negra. Esta época también fue importante para el movimiento de mujeres afrobrasileñas, ellas se desligaron del movimiento feminista y del movimiento afrobrasileño, es el caso de *Maria Mulher - Grupo de Mulheres Negras*, que se fundó en Porto Alegre en 1987. Finalmente el cuarto momento, que es desde el 2001 a la actualidad, se actúa en base a las emergencias surgidas de las comunidades remanescientes de quilombos, así como una serie de iniciativas que miran a la ejecución de políticas afirmativas tanto en el espacio educativo como el laboral (SANTOS, 2016).

Las experiencias de las mujeres afrobrasileñas bajo su identidad de mujer se muestran de forma desigual frente a las demandas de género dentro de las organizaciones mixtas del estado. En ese sentido, en base a lo investigado por Lopez (2009), las mujeres militantes narraron que encontraban mucha dificultad entre conciliar las actividades de la militancia con el de madres, para participar de las organizaciones se tenía que asistir a reuniones y ellas llevaban a sus hijos e hijas también. Un dato importante es que además de que lo hacían por continuar participando de estos espacios, también tenían la motivación de que sus hijos e hijas asistan, vean esos modelos de activismo y de formarlos como futuros líderes de los movimientos. Surgieron dos organizaciones importantes de mujeres afrobrasileñas en Porto Alegre, la organización *Maria Mulher* y la *Associação Cultural de Mulheres Negras* (ACMUN).

La Organización *Maria Mulher* que nació como un pequeño grupo de mujeres se consolidó como la primera organización de mujeres afrobrasileñas de Rio Grande del Sur, así como una de las primeras de todo el Brasil. A continuación algunos extractos de sus primeras publicaciones:

¹⁰ Se fundaron el Frente Negra Pelotense, el Grupo Palmares, en Porto Alegre se fundó la União dos Homens de Cor, por João Cabral Alves, esta última llegó a tener presencia en los 11 estados brasileños (SANTOS, 2016).

Somos fruto del peor genocidio de la historia brasileña, pues si nuestros antepasados vivían en senzalas, hoy nosotras continuamos viviendo en las villas y favelas, ocupando el estrato social más bajo, impuesto por el sistema capitalista. (...) En cara a esta realidad social, económica y cultural de la población afrobrasileña, el grupo entiende que debemos actuar, socializar el conocimiento, rescatando y valorizando nuestra cultura y así contribuir para la construcción de una sociedad justa e igualitaria, garantizando el respeto a las especificidades raciales y sexuales del conjunto de la población. (...) dentro de las propuestas planteadas estamos lanzando nuestro primer boletín, generando abiertamente un vínculo con las demás organizaciones así como para sumarnos a ellos y de forma organizada garantizar nuestros derechos (Marça Mulher – Boletim, Ano 1 POA, Novembro 87 nº 1) (PEREIRA, 2007, p. 150)(Traducción propia).

Es resaltante que la mencionada organización de mujeres afrobrasileñas tenía muy claro el norte desde que se fundó, mencionado en su mensaje, el objetivo de organizarse con otras asociaciones, de una lucha junta para garantizar sus derechos. En este sentido, resalto el importante papel de la mujer para las movilizaciones sociales y políticas.

Para concluir, se brindó una mirada en las percepciones que se tienen de las mujeres y hombres afrobrasileños en cada uno de los estados, con la finalidad de entender bien a la población con la que se va a trabajar. A continuación se describirán las estrategias metodológicas con las cuales abordaremos la presente investigación.

4 PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

El tema central de la propuesta es conocer las percepciones de las mujeres afrodescendientes activistas en el sur del Brasil, partiendo del análisis de la teoría del reconocimiento de Nancy Fraser, buscando responder al siguiente cuestionamiento: ¿Cuál es la percepción en cuanto mujer afrodescendiente activista del sur de Brasil, considerando las categorías de representatividad política, redistribución económica, reconocimiento social y realización emocional?

5 OBJETIVOS

5.1 OBJETIVO GENERAL

Analizar la situación de las mujeres afrodescendientes activistas del sur brasileño: Paraná, Santa Catarina y Rio Grande del Sur, considerando las categorías de representatividad política, distribución económica, reconocimiento social y realización emocional.

5.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- 5.2.1 Identificar las acciones desentendidas por las mujeres afrodescendientes al sur de Brasil.
- 5.2.2 Conocer la dinámica de las mujeres afrodescendientes del sur de Brasil: Paraná, Santa Catarina y Rio Grande del Sur.
- 5.2.3 Identificar la percepción de las mujeres afrobrasileñas en cuanto al reconocimiento de ellas mismas como mujeres afrodescendientes en relación a las categorías de la teoría del reconocimiento.

6 PROCEDIMIENTOS METODOLÓGICOS

La metodología es un proceso en el cual se interseccionan diferentes estrategias, para Minayo (2010) la metodología consigue abordar simultáneamente aspectos de la teoría con la realidad empírica de la situación u objeto a ser investigado, así mismo estos dos aspectos se unen en el análisis y pensamiento del autor o autora. Es este carácter de articulación de los tres componentes el que brinda trascendencia e importancia a una investigación científica de este nivel.

La presente investigación es de carácter descriptiva interpretativa (SADÍN, 2003), que permite tener una visión amplia de la situación y percepciones de las mujeres afrodescendientes, así como describir su desenvolvimiento bajo las líneas de la teoría del reconocimiento.

Así también, se utiliza el análisis del discurso social desarrollado por Norman Fairclough (2001) con la intención de analizar y reflexionar sobre las construcciones de los posicionamientos de cada participante mediante sus recuerdos y descripciones de sus vivencias. Este tipo de análisis también permite profundizar en el fenómeno de la memoria individual y colectiva, las reconstrucciones vivenciadas y los fenómenos sociales.

Se desenvuelve el abordaje de forma cualitativa, brindando una asistencia especial en la población con la que se realizó la investigación, el presente abordaje permite una observación profunda a este tipo de investigación social y al ser de forma circular se viabiliza una comunicación horizontal permitiendo mayor veracidad de la información, así mismo no sólo se centra en registrar todos los momentos e informaciones necesarias, también, y con la misma relevancia, el diálogo entre observadora y observada tiene un aspecto confidencial de reflexión analítica permanente, permitiendo un mayor acercamiento y entendimiento de los procesos (RUIZ OLABUÉNAGA, 2012).

Así también, en este tipo de investigación cualitativa se tiene la posibilidad de generar una mayor profundidad en el análisis de los datos, dispersión, crear una riqueza interpretativa, contextualizar el ambiente o

entorno, los detalles y las experiencias únicas. También aporta un punto de vista fresco, natural y holístico de los fenómenos, así como flexibilidad (GRINNELL, 1997).

El recojo de información cuenta con datos primarios y datos secundarios. Los datos primarios brindan la información central de la investigación, que son principalmente las entrevistas semiestructuradas con personajes identificadas como claves: investigadoras, activistas y dirigentes de organizaciones de mujeres afrobrasileñas en el sur brasileño: Estados de Paraná, Rio Grande del Sur y Santa Catarina; así mismo, los datos secundarios brindan el soporte teórico sobre las investigaciones previas, reportes, proyectos de tesis, manuscritos sobre el tema investigado (KAUARK, 2010). Esta estrategia según Triviños (1987) favorece a la descripción de los hechos, a la explicación y sobre todo a la comprensión de la situación en su totalidad, así como, incita a una presencia activa y consciente de la persona investigadora durante todo el proceso de recolección de información.

En cuanto a los datos primarios, se elaboraron entrevistas semi estructuradas, con una previa guía de asuntos relevantes, además de las cuestiones demográficas que abarcan la edad, grado de instrucción, estado civil, entre otros, se buscan comprender cuál es la situación de la mujer afrodescendiente en las dimensiones de justicia: participación política, situación económica, social y desarrollo personal; así como en su desenvolvimiento como mujeres investigadoras, activistas y dirigentes en sus ciudades. Las mujeres afrobrasileñas activistas participantes de la investigación fueron identificadas principalmente por el acercamiento y nivel de activismo en sus comunidades.

La primera participante es una líder comunitaria reconocida en toda la región de Santa Catarina, fue sugerida por diferentes investigadoras locales como un punto focal importante y de gran accionar al haber sido la primera mujer en presidir una Escuela de Samba reconocida en la región, así como por la labor educativa comunitaria en uno de los principales barrios afrobrasileños de la ciudad, el barrio de Mont Serrat en la ciudad de Florianópolis/SC. Mujer, docente de educación básica, viuda de 79 años de edad que hasta la

actualidad dirige una organización de mujeres afrobrasileñas y continúa ejerciendo como educadora en su hogar para alfabetizar a mujeres que lo soliciten. La entrevista duró aproximadamente dos horas y media contando con las pausas que la participante realizaba, la entrevista fue grabada con la confidencialidad del caso y se llevó a cabo en su hogar.

En el estado de Paraná se entrevistó a una joven de 25 años, investigadora y activista radicada en Irati/PR, psicóloga de profesión y cursando actualmente una maestría en Educación en la Universidad UNICENTRO/PR. La entrevistada fue sugerida por profesores de la universidad identificándola como una referente en las discusiones étnico-raciales en la ciudad, así como por su participación con la Red de Mujeres Negras de Paraná y activismo en el posicionamiento de las discusiones raciales en la universidad como en la sociedad. La entrevistada participa del Núcleo de Estudios Africanos y Amerindios de la UNICENTRO, participa en la Red de Psicólogos de la región bajo el estandarte de género y raza, participó del colectivo INSPIRA SUS, es participante en actividades específicas de la Red de Mujeres Negras de Paraná y actualmente labora en el *Núcleo de Estudos de Defesa e Direitos da Infância e da Juventude*, que es un programa perteneciente a la universidad UNICENTRO en alianza con el Municipio de Irati. La entrevista duró aproximadamente una hora y media y fue grabada bajo el consentimiento de la participante, fue realizado en un espacio descontractado y con total conciencia de la investigación.

La tercera entrevista representa un complemento y contraste que la investigadora consideró interesante para fines de la investigación. Se entrevistó a una mujer joven de 34 años de edad, economista y actualmente estudiante de la maestría en antropología de la UFSC, y es natural de la ciudad de Salvador en el Estado de Bahía, Estado con la mayor presencia afrodescendiente de Brasil. La selección de la cuarta entrevistada fue relevante para identificar las diferencias y el impacto en esa mujer al migrar de una ciudad con una gran población afrodescendiente, a otra predominantemente blanca. La entrevistada fue sugerida durante el III COPENESUL, debido a su investigación sobre la resistencia y desarrollo de las mujeres afrobrasileñas en

la comunidad de “el pastinho”, comunidad que guarda históricamente el inicio de la población afrobrasileña de la ciudad. La entrevista se realizó al finalizar su presentación, duró aproximadamente dos horas y se efectuó en las instalaciones de la UFSC. La entrevistada pertenece a la organización “Cores de Aidê” organización que ressignifica la posición de la mujer en la ciudad de Florianópolis a través del uso del samba y la batucada, también es parte de un colectivo estudiantil en la UFSC “4P Poder Para o Povo Preto”, una de las principales organizaciones universitarias que se moviliza para el respeto de estudiantes afrobrasileños en la universidad, además, participa del núcleo de estudios de antropología de la universidad y es redactora de artículos de opinión en el portal “Catarinas” de la ciudad de Florianópolis. Es reconocida como una joven referente en la lucha en contra de la discriminación y el machismo en la ciudad.

La cuarta participante es una profesora de 65 años, natural de la ciudad de São Leopoldo estado de Rio Grande del Sur. La profesora fue participante del III Congreso de Pesquisadores Negros y Negras del Sur de Brasil que aconteció del 10 al 13 de Julio en las instalaciones de la Universidad Federal de Santa Catarina, ciudad de Florianópolis. La profesora presentó en el congreso su investigación de maestría sobre las mujeres afrobrasileñas en el estado de Rio Grande del sur, posteriormente a su presentación accedió a brindar la entrevista que duró aproximadamente una hora y fue realizada en las instalaciones de la Universidad al finalizar las actividades del programa del Congreso. La profesora es parte del Núcleo de Estudios Africanos y Afrobrasileños de la universidad particular UNISINOS Universidad de Vale do Rio dos Sinos. Además de participar de los programas de extensión de la universidad que trabajan directamente con las poblaciones afrobrasileñas de la ciudad.

Para Canales (2006), la entrevista semi estructurada es un instrumento técnico que adopta la forma de un diálogo coloquial. Canales la define como la comunicación interpersonal establecida entre el investigador y el sujeto de estudio, a fin de obtener respuestas verbales a las interrogantes planteadas sobre el problema propuesto.

Las entrevistas fueron gravadas con las autorizaciones previas, consecuentemente fueron transcritas y editadas conforme la norma lo manifiesta, manteniendo las informaciones, el sentido y las expresiones de los testimonios, posteriormente las grabaciones fueron eliminadas. Se continuó con la división de las entrevistas en cada una de las dimensiones categóricas buscando identificar contribuciones desde cada experiencia que respondan a cada una de ellas; se procedió con el análisis desde cada categoría buscando relaciones entre los testimonios con la teoría del reconocimiento detallada en la fundamentación teórica. Paralelamente se realizó el análisis crítico del discurso, con la finalidad de analizar las construcciones discursivas más resaltantes. Luego de concluida la investigación, la transcripción también fue eliminada. La identidad de las entrevistadas se encuentra reservada y, para su identificación, se utilizaron números en referencia a cada sujeto participante.

Con respecto a los datos secundarios, se realizó un análisis de documentos bibliográficos e históricos. En este sentido se coincide con Oliveira (2008), quien enfatiza los beneficios de obtener una amplia diversidad dentro de estos datos secundarios, lo cual va a permitir explorar los discursos sociales y políticos de la época, analizar interpretaciones sociales sobre el objeto de estudio, analizar la comunicación entre los sujetos de forma histórica y moderna, entre otras informaciones relevantes para el sustento teórico de la investigación.

El análisis de los datos contuvo dos componentes relevantes, la primera es el uso de forma transversa del análisis crítico del discurso y la segunda es la desagregación de la Teoría del Reconocimiento, ejecutando un análisis por cada una de las dimensiones planteadas por la teórica Nancy Fraser y el profesor investigador José Henrique de Faria.

7 FUNDAMENTACIÓN TEÓRICA

7.1 MUJERES AFRODESCENDIENTES EN BRASIL

*“Além disso o seguinte: sou negra e mulher. Isso não significa que eu sou a mulata gostosa, a doméstica escrava ou a mãe preta de bom coração. Escreve isso aí, esse é o meu recado pra mulher preta brasileira. Na boa.” Lélia Gonzalez**

Qué factores hacen que una persona tenga que esforzarse y luchar porque se le reconozcan derechos básicos como el derecho a la identidad, a la educación, a un trabajo digno, al acceso a una salud de calidad, a ejercer libremente su propia religión y/o lengua. Qué sistema social y político es el que reafirma y perpetúa la negligencia en el acceso a derechos básicos para determinados grupos poblacionales.

Las mujeres afrodescendientes en Latinoamérica han invertido sus vidas enteras en hacer que la sociedad las reconozca como personas dignas de derechos, derechos que a otros grupos poblacionales les corresponde innatamente. La discriminación vertida en las mujeres afrodescendientes es la expresión de una compleja telaraña de intersecciones manifestadas en la exclusión de estas mujeres en los diferentes espacios sociales, una telaraña que se teje socialmente en la base de estructuras hegemónicas que asumen a estas identidades como una “otredad”, como lo extraño, aquello que no es normal. Así se manifiestan las exclusiones frente a identidades no privilegiadas, frente a aquellas que no cuentan con los beneficios hegemónicos de una normatividad social, insertando un discurso dominante denominado “igualdad entre todos los sectores”, estos sectores son los dominantes y los dominados, es decir, se intenta acreditar que con tal solo manifestando un discurso de igualdad se ubica automáticamente a todo el mundo en el mismo espacio de oportunidades y derechos (CEPAL, 2010).

Leonardo Reales, investigador afrolatino, en su libro Pobreza y

discriminación racial en América Latina (2015), plantea que la situación socioeconómica en países como Perú, Colombia, Brasil y Ecuador evidencia la situación de pobreza y pobreza extrema en la que se encuentran las comunidades afrodescendientes “son los más pobres entre los pobres”, así como la exclusión social y política que se muestra en la falta de equidad frente al acceso a la salud, educación y a los espacios laborales y de crédito.

Sin lugar a dudas la historia de Latinoamérica le debe mucha visibilidad al aporte de la mujer afrodescendiente en la consolidación de una Latinoamérica unida así como en el desarrollo de cada uno de sus países.

En el presente capítulo se desarrollarán dos secciones, la primera estará dirigida al proceso histórico por el que la mujer afrodescendiente en Brasil tuvo que atravesar hasta conseguir su emancipación, con el objetivo de entender el proceso social, cultural y político en el que se encuentra actualmente. La segunda sección mostrará la situación de la mujer afrodescendiente en el Brasil contemporáneo.

7.1.1 De la esclavitud a la emancipación

El tráfico trasatlántico de esclavizados y esclavizadas de África a América tuvo un aproximado de 35.000 viajes de los denominados “barcos negros”, entre los siglos XVI y XVII. Esclavizados y esclavizadas de diferentes países de África, con sus propias costumbres e idiosincrasias fueron secuestrados con violencia de sus comunidades y trasladados de la forma más deplorable en la historia de la humanidad. El desplazamiento hacia las américas y el uso de los principales puertos marítimos, utilizados para el comercio y distribución de las y los esclavizados, explican la ubicación territorial actual de las comunidades afrodescendientes, quilombolas, palenqueras en los países del continente americano. Sin embargo el proceso de esclavitud tuvo sus particularidades en cada uno de los países de América, su propio desenvolvimiento económico y cultural, por ese motivo no se puede confirmar que las experiencias de las y los afrodescendientes de América son las mismas (MOYA, 2011).

La sociedad esclavista brasileña del siglo XIX, fue el escenario de luchas, resistencias e intereses sociales a costa de acciones deshumanas, un espacio en el cual la sumisión y obediencia de quienes ocuparon el rol de esclavizados y esclavizadas, ocultaban estrategias de resistencias que garantizarían la supervivencia de esos hombres y mujeres.

Según Giacomini (1988), ser mujer y ser esclava en una sociedad extremadamente prejuiciosa, opresora y sexista significaba reunir todos los elementos que favorecen a la explotación de esa mujer, una explotación económica, social y sexual, así como también ser el blanco de humillaciones de la sociedad en sus diferentes clases sociales.

Las mujeres africanas esclavizadas eran principalmente distribuidas en trabajos domésticos, a la cocina, limpieza de los hogares e incluso como “amas de leche”. El servicio doméstico fue muy común en la vida de las mujeres esclavizadas en las ciudades, ellas asimilaban que esas labores, en algunos casos, eran la puerta para el mercado de trabajo e incluso que era su única forma posible de ocupación laboral dentro del sistema esclavista (PERREIRA, 2011).

Según Perreira (2011), las esclavas “más bonitas”, que generalmente eran las menos oscuras y jóvenes, eran escogidas por los jefes del hogar con la excusa de que sean sus domésticas y tenerlas también como concubinas, siendo así esclavas sexuales de los hacendados y jefes de los plantíos. De esta forma se comienza a generar el sentimiento de odio y violencia contra la mujer negra de parte de las esposas de los hacendados, la mujer blanca castigaba a la mujer esclavizada, quien también era violada por el hacendado y violentada por el hombre esclavizado, que replicaba la violencia machista aprendida en las haciendas.

Se encuentran también registros de casos de negligencia y juicios de las esclavas a sus amos, los más comunes eran debido a las nulas condiciones que brindaban a las mujeres esclavizadas que quedaban embarazadas, la mayoría de estos embarazos producto de la violación del amo, sin embargo poco importaba a los hacendados el estado de embarazo de esta mujer, no se le brindaba la mínima condición para el desarrollo del embarazo, puesto que el

único interés de los hacendados era explotar la fuerza de producción de sus propiedades, las esclavizadas, en ese sentido, una mujer embarazada o con hijos pequeños era una pérdida de mano de obra y dificultaba la producción. Por ese motivo también se registraron relatos de abortos, abandono de hijos e hijas e incluso de filicidio. Así mismo, se identifica al filicidio y a la práctica del aborto como una trágica forma de resistencia de la esclavizada, debido a las terribles condiciones en la que se encontraba y con una herencia esclavista para sus hijos e hijas, estas acciones significan un acto de rebelión y buscaban “liberar” a su descendencia de la realidad esclavista. Es importante también observar que a pesar de encontrarse en una situación infrahumana, las mujeres esclavizadas mantenían la esperanza de la libertad, por el deseo de la libertad, al menos para su descendencia, es que mataban a sus hijos e hijas, fue su forma de resistirse a contribuir con el sistema esclavista, rehusándose a entregarles más esclavizados, luchando con sus vientres por la libertad (PIORE DEL, 2000).

Guimarães (1995, 2002) en su análisis sobre la raza y el racismo en Brasil, describe el proceso en el cual la sociedad esclavista comienza a estructurarse de forma rígida y vertical, en la que cada individuo ocupaba un lugar determinado, un requisito indispensable para generar esta estructura fue el color de piel, diferenciando así la condición e importancia de las personas en cada uno de estos niveles. Esta jerarquía ubicaba a las personas denominadas blancas¹¹ de un lado, y a las y los afrodescendientes e indígenas considerados como inferiores. En esta división, las mujeres esclavizadas eran colocadas en el último escalón a nivel social por el hecho de ser africana o su ascendente, por ser mujer y además estar en la condición de esclavizada.

Un ejemplo ilustrativo de la violencia ejercida en contra de las mujeres esclavizadas se mostró con Souza (1881), en el municipio de Sertão. Un amo de esclavos y esclavas- Teniente Antonio José de Sá Barreto -se dedicaba a violentar y acosar sexualmente a sus esclavizadas y a las hijas de las mismas. La primera en experimentar esta desastrosa situación fue la mujer Josepha,

¹¹ Se utilizará el término persona blanca, para definir a las personas que tienen el fenotipo europeo, caucásico, denominado socialmente como el más aceptado.

madre de tres niñas (Vicente, Isabel y Maria), todas ellas murieron en manos de la brutalidad de tal amo. Los actos deshumanos del Teniente Antonio José de Sá Barreto, trascendieron a los comúnmente observados, sus métodos eran los más brutales y ni las niñas eran inmunes a ello. Su crueldad era estremecedora y vale resaltar también el caso de una niña que murió al ser separada de su madre y vendida luego de nacer, era hija de una esclavizada del mencionado señor, la mujer se llamaba Appolonia (ROCHA, 2001).

Este tipo de relatos evidencian la crueldad de la esclavitud para con las mujeres africanas y sus ascendentes, un sistema que brindaba el pleno poder a los amos, quienes controlaban las vidas de las esclavizadas de la forma más cruel y deshumana. En ese sentido al tratarse de la mujer, que además del papel de esclava, no deja de ser mujer, por ende, a diferencia del hombre, la mujer esclavizada era violentada sexualmente, así como también se desarrollaron castigos sexualizados para satisfacer los bajos instintos sexuales de sus amos (ROCHA, 2001).

Diversos casos de violencia se van difundiendo en esta etapa, los casos de brutalidad también son publicados en los diarios de la época, como el caso del diario El Emancipador, que el 5 de mayo de 1883 publica la siguiente nota:

Los diarios ya están cansados de anunciar que en varios lugares los abolicionistas están raptando de sus familias, a mujeres negras esclavas honestas, a quienes prometen manumisión casi gratuita, escogen siempre a las más bonitas y jóvenes para aprovecharse de sus cuerpos y luego de saciados sus brutales instintos sexuales, las exponen a la prostitución bajo la condición de que les den una comisión por su trabajo (Instituto Histórico y Geográfico Paraibano. Parahyba 05 de mayo de 1883) (Traducción propia).

Es importante destacar que el anuncio en el diario citado evidencia que las mujeres esclavizadas tuvieron una ardua lucha en contra de la violencia, no sólo contra sus amos, sino también, contradictoriamente, con quienes “deberían defender la libertad”, los abolicionistas. Estos abolicionistas tenían el papel de luchar por la eliminación de la violencia y arbitrariedades del régimen esclavista, sin embargo, un grupo específico dentro de ellos utilizaban esa imagen de confianza y lucha para aprovecharse sexual y económicamente de las mujeres esclavizadas que veían en ellos una esperanza de libertad y

justicia.

Otro lamentable dato está relacionado a la expectativa de vida de las mujeres esclavizadas, el cual no pasaba de los 30 años de edad, luego de 10 años consecutivos de trabajo, las mujeres quedaban muy enfermas y morían sin esperanzas de cambios, inmediatamente sus hijas e hijos serían los sustitutos. Cualquier error era motivo para los más terribles castigos, castigos “ejemplares” que buscaban imponer el miedo para las y los demás (PIORE DEL, 2000).

Sobre la resistencia de la población esclavizada, se cuentan con registros de que ésta fue constante y en general organizada. Las fugas eran parte de protestas por la libertad y de una constante resistencia al sistema esclavista, así como también, una forma de desafiarlo, puesto que la fuga era una aventura y un gran riesgo para quienes se sumaban a ella. La fuga era la forma de cumplir el sueño de la ansiada libertad, era el deseo de librarse de los malos tratos, del trabajo abusivo y de los castigos, se encontraron también muchos relatos sobre mujeres esclavizadas que escaparon acompañadas de sus hijas e hijos (PIORE DEL, 2000).

La noche del día 10 del presente año desapareció del “Engenho Jardim”, de esta comarca de bananeiras, la esclava Dionisia, negra gorda; de regular estatura, facciones groseras, ojos pequeños, registrada en este municipio en 1872 con 25 años de edad; un hijo de la misma esclava llamado Fernando, cabello oscuro y encaracolado, nariz pequeña, tartamudo y con una cicatriz de quemadura en el estómago, en medio de las costillas (Diario de Parahyba, 23 de noviembre de 1881) (Traducción propia).

Las fugas representaban un alto grado de complejidad, escapar y mantenerse a salvo de forma oculta y en cautiverio, eran situaciones demasiado complejas, en las que al final las mujeres fugitivas sufrían tanto e incluso más que las mujeres que se mantenían cautivas. Según Gomes (2003): “Las fugas eran parte de la experiencia cotidiana de las esclavas y constituyen un aspecto revelador de los mecanismos de resistencia, destacando la constitución de ellas como comunidad, identidades y culturas.”

A pesar de las experiencias negativas, los abusos y el arduo trabajo, la vida diaria de las mujeres esclavizadas no estaba compuesta sólo por tiranías y sumisión, la situación de esclavizada y la búsqueda de su libertad la hizo desenvolverse en espacios sociales, comunitarios, negociando, exigiendo sus derechos y construyendo sus redes de solidaridad, muchas de sus acciones sociales se organizaron en torno a pequeños negocios, los cuales llamaban la atención por sus características, en general, clandestinas y que según Silva Dias (1984, p. 114), estas actividades sociales de las mujeres esclavizadas eran reprimidas:

Muchas de esas medidas represoras se enfocaban, en especial, en la movilidad de las mujeres esclavas, debido al importante papel que desempeñaban en la vida comunitaria de los esclavos (Traducción propia).

Así mismo, se cuentan con ejemplos de mujeres forras¹² que buscaban integrarse en la sociedad así como, proteger su derecho de continuar disfrutando de la libertad, el caso de la criolla Gertrudes, que luego de ser, bajo algunas condicionantes, alforriada. Cuando ella sintió su proyecto de libertad amenazado, tuvo que recurrir a la justicia para probar su condición como liberta, iniciando un proceso judicial contra los curadores de su ex amo que la exigían como pago de una deuda del ex-amo:

El proceso comenzó el 08 de julio de 1828, cuando dos curadores presentaron una petición de embargo contra José Carlos da Costa, buscando que le entreguen a la supuesta esclava para que ella sea el pago por las deudas del amo (ROCHA, 2001, p.84) (Traducción propia).

Para Rocha (2001), Gertrudes emprendió una serie de acciones que respaldaron su libertad, transmitiendo sobre todo que ella ya se sentía parte de

¹² La alforría, era la libertad que ganaban las y los esclavizados en tres modalidades: 1) Un documento firmado legalmente por el amo brindando la libertad a su esclavizado(a); 2) Otorgarle la libertad por medio de un testamento, y; Frente a un bautizo cristiano denominado *pia batismal*. Mayor información sobre este proceso se puede encontrar en *Mulheres forras: Riqueza e estigma Social* de Castro Faria, Sheila de, 2000.

la sociedad. Frente a esta situación para las mujeres esclavizadas una estrategia prioritaria fue el hecho de fortalecer las redes de solidaridad, construir fuertes relaciones para que así las mujeres puedan dejar de ser esclavizadas y las forras se mantengan libres y asciendan socialmente.

Otra forma interesante que rescata Pereira (1987), es que las mujeres esclavizadas se enfrentaron para mantener algo de su cultura originaria, ese algo fue la religión y la magia. Este acceso a un mundo espiritual que desarrollaban las mujeres, era a través de las plantas, hojas y raíces, tratadas según sus costumbres oriundas de sus comunidades africanas. De esta forma las mujeres que practicaban estas costumbres eran vistas por las y los demás esclavizados como las responsables de dar continuidad a sus tradiciones así como quienes unían a las tribus con sus acciones en la vida comunitaria. Además, existía un pequeño grupo que eran denominadas las curanderas y hechiceras, eran quienes a través de insumos naturales invocaban a sus dioses y diosas, esta función era realmente importante ya que las mujeres utilizaban este medio de comunicación divina para complacer a sus dioses a cambio de que intercedan en sus amos y no las sigan maltratando ni violando, para brindar alimentación para sus hijos e hijas, así como para preservar su salud. Sin embargo, estas actividades ponían en alerta a los amos, quienes reconocían a las curanderas/hechiceras y temían que los envenenen, frente a ello se impartían severos castigos a las sospechosas de hechicería.

En 1865, en una hacienda en Campinas, la esclava Rosaura, quien fue acusada de hechicería, fue atada a la mesa de seleccionar café y azotada hasta la muerte. En la misma época, tres esclavas de la misma hacienda, Joana, Verônica y Lourença, también fueron acusadas de hechicería y murieron azotadas a manos de su amo (PEREIRA, 1987, p. 43)

Una experiencia rescatada y relevante sobre la lucha por la libertad de las mujeres esclavizadas, es que independientemente de la condición jurídica que tengan, siempre se encontraban remitiendo procesos judiciales contra sus amos, ex-amos e incluso contra sus tutores.

Rocha (2001) rescata el caso de Cândida “africana libre” que desembarcó en Pernanbuco en 1831, cuando la embarcación que la llevaba

fue descubierta y detenida. Según la ley vigente, por haber sido transportada de forma ilegal debería ser liberada de inmediato, pero, según esa misma ley, debería también pasar por un proceso de aprendizaje y adaptación para luego ser incluida al grupo de personas libres. Candida fue considerada libre en octubre del mismo año (1831) y el año siguiente fue subastada y acogida por un sujeto de nombre Marcolino José Ferreira, quien según los términos del contrato sería el responsable de enseñar a Candida algún oficio, alimentarla y adoctrinarla en la fe cristiana. En contrapartida Candida debería producir \$480 reales diariamente para su “amo”. Hasta ese momento todo parecía estar de acuerdo a la ley, hasta que en 1842, fallece Marcolino, Cándida inició un proceso de justificación, pues tenía el interés de comprobar que era capaz de desenvolverse por sí misma, y ya no necesitaba de ningún tutor. En ese momento se inicia una acción judicial entre la viuda de Marcolino, disputa que acabó favoreciendo a la viuda, vista socialmente como honrada y de prestigio, a diferencia de la africana libre, una persona sin prestigio, no solo por el color de piel, sino también por la profesión que ejercía, puesto que para mantenerse económicamente Candida necesitaba estar en el “mundo de la calle”, lugar de las mujeres indecentes. Así como Gertrudes pretendía continuar gozando de su libertad como forra, Candida también tenía una lucha ardua para conseguir su autonomía.

Los enfrentamientos y desafíos entre las esclavizadas y sus amos fueron comunes, muchos de ellos de forma silenciosa con la finalidad de que no perjudique la honra e imagen de los “amos honrados”, pero también se encontraban algunos esclavizados y esclavizadas que se declaraban pública y abiertamente en contra del sistema y demostraban esa contrariedad de diferentes formas. Fue el caso de las y los esclavizados de Engenho Santana al sur de Bahía a fines del siglo XVIII, quienes asesinaron al supervisor, escaparon y se ocultaron en los campos durante un largo periodo. No toleraron la inanición y circunstancias como fugitivos y decidieron regresar y negociar con el dueño del Engenho e intentaron firmar un denominado “Tratado de paz” con disposiciones que en caso fueran violadas se volvería al estado de esclavitud original. Es un documento que no sólo es resultado de una revuelta

de esclavizados. Para Schwartz (2001, p. 108):

Se destaca que entre las condiciones mencionadas en el tratado estaban las relacionadas a la naturaleza del trabajo realizado, a las cuotas exigidas en el sistema de tareas y al acceso de las y los esclavos a espacios de tierra para el cultivo independiente. (Traducción propia)

El autor no menciona la participación de mujeres esclavizadas en la revuelta de Santana, pero sí deja explícita la iniciativa de los esclavos de percibir y entender la política dominante, ellos no tuvieron el éxito que buscaban, pero sus acciones fueron importantes en el sentido de que hablaron directamente sobre el funcionamiento del sistema esclavista y sobre las injusticias que vivían. Considerando que la esclavitud, como relación social de producción, determinaba claramente el lugar de los elementos que componían la sociedad de aquel periodo, se torna necesario resaltar que la referencia básica que el sistema daba a las y los africanos en forma de “socialización”, estaba marcada por dos condicionantes: la condición de esclavo/esclava y el hecho de tener ascendencia africana.

¹³La historia oficial de Brasil, durante el siglo XIX, periodo de las revoluciones sociales, resume la participación de las mujeres a *Anita Garibaldi*, en la guerra de los Farrapos en Rio Grande del Sur y a *Ana Nery*, en la guerra de Paraguay. Ambas mujeres eran blancas. Sin embargo, las mujeres afrobrasileñas también lucharon en esta época, lo hicieron por su independencia y la de las y los demás afrobrasileños. Schumacher y Brazil (2000, p. 116) detallan:

a) *Francisca Ferreira y Mendecha Ferreira*, en el siglo XVIII, fueron líderes comunitarias que fundaron la comunidad conocida como *Conceição das Crioulas* en Pernambuco; b) La esclava *Francisca*, en

¹³ Una de las dificultades encontradas en el proceso de la presente investigación es la escasa y poco accesible información enfocada en las mujeres afrodescendientes en la etapa de la esclavitud y colonial, no se encontraron muchas informaciones sobre figuras femeninas importantes en la lucha de los Quilombos de Palmares, por ejemplo, como Acotirene, Aqualtune y Dandara, entre otras. La investigación *Dicionário mulheres do Brasil: de 1500 até a atualidade*, por Schuma Schumacher y Erico Vital Brazil (2000) evidencia esta escasez

el siglo XIX, participó de rebeliones en esa época en el Salvador-BA;
c) *Luiza Mahim*, tuvo una participación activa en la *Revolta dos Malês*
en 1835 en Bahia. (Traducción propia)

Así también Schumacher y Brazil (2000) aseguran la importancia de no dejar pasar por alto una nueva interpretación de la historia de Brasil, brindando el lugar que le corresponde a estas mujeres afrobrasileñas, para los mencionados autores no se tiene que olvidar a *Brandina*, una abolicionista afrobrasileña que participó del Movimiento Abolicionista de Santos (SP) a mediados del siglo XIX. Brandina fue la líder de uno de los más grandes quilombos¹⁴ de esa región. Ella tenía una pensión y lo usaba para brindar ayuda a esclavizados y esclavizadas fugitivas, les facilitaba comida, medicamentos y un espacio para descansar. Brandina se resistió a prostituirse con un señor del Ingenio que le ofrecía ascender socialmente si lo hacía, por su negación ella fue perseguida, torturada y obligada a usar una máscara de flandes¹⁵, murió como una mártir.

En otro sentido, para Gomes (2003), el sistema esclavista, no consiguió seguir el ritmo del desarrollo de las estrategias y tácticas de la población esclavizada, juzgando sus actitudes como acciones momentáneas y propias de su cultura, sin embargo las y los esclavizados se encontraban siempre atentos y expectantes al momento oportuno para entrar en acción. En ese sentido, se pueden identificar a hombres y mujeres esclavizadas involucradas en los acontecimientos sociales, políticos y económicos.

Una observación con respecto a la táctica usada por los amos, que detalla Gomes (2003), era la de mezclar a las y los esclavos de diferentes

¹⁴ El quilombo o mocambo, fue un movimiento típico de fuga y resistencia a la esclavitud de las y los esclavizados, podía ser pequeño o grande, temporal o permanente. Se encuentra mayor información en *Quilombos e revoltas escravas no Brasil*, Joao José Reis, 1995.

¹⁵ La máscara de flandes, era una máscara de hierro colocada en la boca de las y los cautivos para impedir que coman o beban, dejándolos así morir de inapetencia. Mayor información en *O passeio dos quilombolas e a formação do quilombo urbano* de Silva Djalma Antonio da, 2005.

etnias, pero a diferencia de lo que se buscaba, tuvo como consecuencia una explosión de riqueza cultural, así, lo que fue impuesto para prevenir posibles rebeliones, resultó en una mezcla de culturas, pues las rebeliones continuaban a pesar de ser de diferentes tribus, así fue como se creó una red de solidaridad. Al separar a las y los africanos de sus tribus, resultó en una mezcla de culturas, lenguas, religiones, creencias y prácticas, las cuales a pesar del esfuerzo de los colonizadores y amos por eliminar, las y los esclavos africanos buscaron los medios para mantenerla, enseñarlas y continuar practicándolas. Riqueza cultural que ha influenciado en las actuales prácticas de la sociedad brasileña y sobre todo en el papel de la mujer negra en estas prácticas.

Un año después de la abolición de la esclavitud, fue proclamado el establecimiento de la República en Brasil, en el año 1889. Sin embargo, el nuevo sistema político no aseguró un fructífero desarrollo simbólico para la población negra. Al contrario, ésta fue marginada políticamente, dentro de las limitaciones de la República, en lo que se refiere al sufragio y a otras formas de participación política; así como social y psicológicamente, dirigida por la doctrina de un racismo científico y de la “teoría del blanqueamiento”; así como también económicamente, debido a las preferencias, en términos de empleo, a favor de las y los migrantes europeos (GEORGE, 1991, p.102/103) (Traducción propia).

Partiendo de esta situación, la población afrobrasileña se desarrolló sin expectativas, sin preparación y se vio segregada; esto resultó en el surgimiento de dos extremos, por un lado se encontraban las mujeres y hombres blancos, ubicados en un buen espacio en el mercado de trabajo; y por otro lado las mujeres y hombres afrobrasileños, al margen de la sociedad, con derechos de acceso a la educación, habitación y renta reprimidos y violados, situación que obligó a este segundo grupo a vivir en lugares insalubres, sin saneamiento básico, periféricos y marginales, segregados a vivir en los límites de los cerros y ríos, donde el peligro e insalubridad es abrumadora:

Con la abolición de la esclavitud, en 1888, y la proclamación del estado de República en 1889, la élite brasileña implementó políticas públicas conectadas con los postulados de “racismo científico” y del darwinismo social y envolvió a Brasil en una campaña nacional (...) para sustituir a la población mestiza brasileña por una población “blanqueada” y “fortalecida” por inmigrantes europeos (GEORGE,

1991, p. 32) (Traducción propia).

Finalmente, luego de la oficial abolición de la esclavitud en Brasil, las mujeres libres encontraron nuevas dificultades para integrarse a la sociedad en condiciones dignas. Tenían muchos obstáculos para traspasar sus bienes para sus descendientes y prejuicios debido a su color de piel y ser mujer. Tantas fueron las dificultades que en el año 1890 se aprobó una ley que prohibió que madres solteras críen a sus hijos e hijas, generando una separación judicial de estas familias y entregando a sus descendientes a casas de crianza particulares. Según Maria Jose Papali (2009, p.209) “era un modo de prolongar el trabajo esclavo”.

A pesar de esta nueva situación de prejuicios, discriminaciones y violencia que experimentaban las mujeres afrobrasileñas, ellas sobrevivieron a una etapa muy cruel como lo fue la esclavitud y por ese motivo se abrieron camino y afirmaron con sus actos nuevos espacios ganados. Uno de sus papeles más marcados dentro de esta nueva sociedad fue en la economía de subsistencia, en las ferias y en los mercados internos de abastecimiento en diferentes regiones del país (DIAS, 2012).

En este sentido, a fin de que las mujeres consigan desenvolverse en un ambiente tan hostil debido a su pasado histórico, a modo de resiliencia ellas crearon sus propias formas de generar ingresos económicos, esto a través de venta de alimentos y utensilios en las calles. Sin embargo para esta sobria sociedad brasileña la mujer idealizada de la época era quien se dedicaba exclusivamente a las funciones del hogar, por ello la mujer afrobrasileña que marcaba su presencia en el espacio incomodaba y era comúnmente el objetivo de las autoridades del estado, quienes las aprisionaban y violentaban (DIAS, 2012).

A fin de construir una República moderna y que deje atrás la fase de la esclavitud y rebeliones, y en la búsqueda del renacer de una nueva etapa del Brasil, la élite desarrolló acciones fundamentales para conseguir una sociedad moderna, limpia, ordenada y “bonita”; y con este fin debían eliminar cualquier

práctica urbana que recuerde la historia de guerras del Brasil, aspectos como las formas de vestir, de vivir, de trabajar, de curar y de divertirse, que tenían una alta carga de la memoria africana y esclavista, fueron reprimidas por las fuerzas armadas nacionales, aquellos elementos culturales, populares se consideraron incompatibles con la imagen civilizada y moderna que se pretendía alimentar. Un ejemplo claro de las represiones fueron las incursiones policiales contra los terreiros de algunas religiones africanas como el Candomblé¹⁶, a quienes apresaban y eliminaban todos sus instrumentos, esto se dio hasta inicios del 1940 (DIAS, 2012).

En Brasil, el racismo aún se encuentra muy presente en el cotidiano de la población y en las fuerzas represivas del Estado, es frecuente que el movimiento afrobrasileño relate situaciones en las que la población afrobrasileña sufre agravios a causa de su tonalidad de piel y de los prejuicios vertidos contra ella (CUELLAR; SANT'ANA; PENA. 2017).

En ese sentido, luego de haber descrito lo que significó el proceso de esclavitud para la mujer afrobrasileña, así como de detallar también sus estrategias de lucha, mecanismos de sobrevivencia y la resiliencia mostrada en cada una de las etapas en la historia del Brasil, se seguirá analizando cómo se encuentra ella actualmente, cuánto influyó el proceso de emancipación y la concepción prejuiciosa en la que la envuelve la sociedad, en su desarrollo en el espacio social político, económico, educativo e incluso religioso.

El siguiente capítulo nos brindará la información necesaria para entender esta relación entre la historia y la situación actual de la mujer afrobrasileña.

¹⁶ El candomblé, así como el Umbanda son religiones que tienen influencia africana y que se han arraigado fuertemente en la historia y la cultura del Brasil moderno, a pesar de las constantes represiones hasta la actualidad se mantienen los espacios en los cuales se desenvuelven estas tradicionales religiones. El espacio físico es denominado como terreiro, la casa en la cual se concentran las personas seguidoras y/o fieles. Para mayor información sobre estas religiones se puede acceder al libro *Candomblé e Umbanda: Caminhos da devoção brasileira*, de Vagner Gonçalves da Silva (2005).

7.1.2. La mujer afrodescendiente en el Brasil contemporáneo

En el primer capítulo de esta investigación brindamos un análisis del proceso en el cual se generan los primeros conflictos entre las personas (ROUSSEAU, 1750), se dio una mirada a cómo nacen las desigualdades a raíz de la propiedad privada y el sentimiento de inferioridad/superioridad. En la primera parte de este segundo capítulo dimos una mirada al proceso histórico que atravesó la población africana esclavizada en tierras brasileñas, el papel de la mujer en este proceso y posteriormente a la abolición cómo ella se fue desarrollando. El presente capítulo intentaré mostrar a la mujer afrobrasileña actual, con sus problemáticas contemporáneas y haciendo una ligación al proceso histórico.

Coincidiendo con Silva (1999), la situación de la mujer Afrobrasileña de hoy es una situación prolongada de la realidad vivida en el periodo de la esclavitud, con cambios en la forma, pero el fondo se mantiene tal cual. La mujer afrobrasileña aún se encuentra en ese último lugar de la escala social y es ella quien carga con las mayores desventajas de un sistema injusto, machista y racista en Brasil. Diferentes investigaciones realizadas en los últimos años demuestran que la mujer afrobrasileña presenta el menor nivel de educación, trabaja más, pero no tiene una remuneración económica adecuada, y las pocas que consiguen romper las barreras del prejuicio y de la discriminación racial y ascienden socialmente tienen menos posibilidades de encontrar pareja para establecer un lazo afectivo y de vida en común.

La mujer negra se encuentra envuelta en la intersección de una triple discriminación, Ricardo Henriques (2001), desagrega esta afirmación con el siguiente análisis: La primera discriminación es por ser mujer; no es ninguna novedad que la mujer sufre diariamente por su condición de género y es rechazada de puestos altos laborales ubicándola en los espacios menos remunerados y menos reconocidos socialmente. La segunda discriminación es por el hecho de ser pobre, infelizmente según la información de investigaciones de instituciones brasileñas, la población afrobrasileña se encuentra en la base de la pirámide social y económica, ubicando los peores puestos de trabajo

que son socialmente dirigidos a esta población. La tercera y más cruel de todas es por el color de piel, por ser descendientes africanas, esto las obliga a tolerar y tener la paciencia de enfrentar situaciones diarios de rechazo, discriminación y prejuicios.

En ese sentido Kimberlé Crenshaw (1989), pone en el análisis el término de Interseccionalidad (*Intersectionality*) en el que se refiere a los procesos – complejos, irreducibles, variados y variables– que en cada contexto derivan de la interacción de factores sociales, económicos, políticos, culturales y simbólicos. Concluyendo la idea, la interacción de ser mujer, de ser negra y de ser pobre en una sociedad con diferentes orígenes y relaciones va a influir en la forma en que es percibida, en que es ubicada en el espacio social, económico y político, esa múltiple identidad la hará experimentar situaciones diferentes, a diferencia, por ejemplo, de una mujer blanca de posición socioeconómica media, o a la de un hombre afrodescendiente.

Hasta el año 2014, se tenían 49 millones de mujeres negras en Brasil, todas ellas componiendo el 25% de la población brasileña. En las investigaciones realizadas por Nascimento (2003) se resalta un dato histórico válido en la actualidad como herencia de los colonizadores, la percepción de que la mujer afrodescendiente es un objeto sexual. En su análisis de la trayectoria de discriminación y subalternidad de la mujer negra brasileña se menciona la objetivización, expresada en el siguiente dicho: “Blanca para casarse, Negra para trabajar, Mulata para fornicar” (NASCIMENTO, 2003, p. 126) (traducción propia).

Nascimento menciona también que el discurso político vigente en la sociedad brasileña destinó los lugares inferiores para la población negra, es así como reafirma lo mencionado en líneas anteriores, sobre las acciones políticas en contra de las poblaciones afrobrasileñas e indígenas, para conseguir una ciudad moderna.

Así también, Riveiro (2015), destaca la figura de la mulata, como resultado del mestizaje. Es una tendencia presente en el imaginario de la sociedad mundial, lo cual se puede observar en las imágenes internacionales que se muestra en los medios de comunicación sobre la “mujer brasileña”

(mujer en singular pues sólo se muestra un tipo de mujer, invisibilizando a la variedad de mujeres y costumbres brasileñas), aquella mujer sensual, de piel tostada ligeramente, alegre, semidesnuda, que deslumbra sensualidad.

En la Copa del Mundo 2014 en Brasil, la Federación Internacional de Fútbol Asociado - FIFA, lanzó un folleto "*FIFA Weekly*" (2014) con orientaciones para los visitantes extranjeros, sobre una buena convivencia con el pueblo brasileño. Para efectos de mayor claridad se transcribieron algunos trechos del folleto titulado "Brazil For Beginners" (2014, apud Nascimento, 2003), en traducción libre, Brasil para principiantes:

Contacto físico: Los hombres y mujeres brasileñas no están familiarizadas con la costumbre europea de mantener distancia como norma de cortesía y conducta. Ellos hablan con las manos y no dudan en tocar a las personas con quienes conversen. En un club, eso puede transformarse fácilmente en un beso, pero eso no debe ser malinterpretado. Un beso en Brasil es una forma de comunicación no verbal y no una invitación para algo más.

No hay toples: La imagen de mujeres con poca ropa es muy común en el carnaval, pero eso no se verá en el día a día de Brasil. Es cierto que los bikinis brasileños son más pequeños que los europeos, pero las brasileñas nunca se los quitan en las playas en las cuales hacer toples está prohibido y puede terminar en una multa. (Traducción propia)

Lo contradictorio del extracto mencionado, es que el folleto tenía una figura de dos mujeres negras, recostadas de espalda en una playa. Un conjunto de placeres para atraer al turista: sexo, playa y fútbol. Siguiendo el análisis de Nascimento (2003) se muestra claramente una radiografía de la "democracia racial", en cuyo contexto el hombre y la mujer negra sólo pueden ingresar repentinamente y a escondidas por la puerta de atrás.

¿A qué nos referimos cuando hablamos de la Democracia Racial? en la línea de reflexión de Munanga¹⁷ (1999), la democracia racial es un factor que

¹⁷ Kabengele Munanga, antropólogo y doctor en Ciencias Sociales nacido en Congo. Es una de las máximas referencias modernas de los análisis alrededor de la democracia racial, un crítico acérrimo de la sociedad brasilera y su énfasis en

actúa en el sentido de esconder el racismo y sumarse al debilitamiento del proceso identitario del pueblo afrodescendiente y africano en Brasil. Este mito, educa al brasileiro con la total seguridad de que en su país no existe el racismo, que mira a los países como Estados Unidos y Sudáfrica como racistas pues tuvieron leyes segregadoras a diferencia del Brasil, que nunca tuvo ese tipo de legislación, por ende el pueblo brasileño no es racista.

Para Munanga (1999), el mito de la democracia racial es parte de la educación básica del pueblo brasileño, desde ese momento se implanta, menciona que en las escuelas se profundiza más en la historia griega, anglosajona, europea, pero no se le brinda la misma importancia a la historia de las y los africanos en Brasil, a la etapa de la esclavitud, a la población indígena oriunda, en ese sentido se busca anular esta parte de la historia del Brasil para que no se tenga memoria sobre estas poblaciones.

Es en ese sentido que la democracia racial se convierte en un mito para las poblaciones afrodescendientes e indígenas, así como en un arma para el sector que intenta continuar colonizando las mentes de la sociedad brasileña.

Por otro lado, la notable presencia de las mujeres afrobrasileñas entre las personas pobres es el reflejo de un proceso histórico de (re)producción de desigualdades sociales. Estas desigualdades tienen como eje estructural los marcadores sociales como género y raza/etnia, los cuales orientan la construcción de la ciudadanía y la efectuación de derechos en el Occidente. Por lo tanto, sexo y color son también decisores de las desigualdades sociales (PINHEIRO, 2008).

Pinheiro (2008) afirma que en el 2007, mientras las mujeres blancas ganaban, en media, 62,3% de lo que ganaban los hombres blancos, las mujeres afrobrasileñas ganaban el 67% de lo que recibían los hombres del mismo grupo racial, los cuales ganaban solo un 34% del rendimiento medio de los hombres blancos. Con respecto a la ocupación, en sus palabras, constata

blanquear a su gente y negar la discriminación. Se pueden encontrar sus análisis en su libro *O negro no Brasil de Hoje* (2006).

una vez más que “se mantiene el hecho de que el trabajo doméstico remunerado en el Brasil es una actividad tradicionalmente desempeñada por mujeres negras” (PINHEIRO, 2008, p. 27).

En ese sentido, se entiende que a nivel económico, la población afrobrasileña se mantiene por debajo de la población blanca, además de ello que la mujer afrobrasileña sigue manteniéndose en la ubicación más baja de este sistema económico, y en vista de que la sociedad brasileña es una sociedad con estructura capitalista; se muestra a una mujer afrobrasileña con limitado acceso económico que debe generar estrategias para al menos conseguir sobrevivir. Un dato importante que resalta Pinheiro (2008) es también sobre el trabajo doméstico, que sigue siendo característico de las mujeres afrobrasileñas, frente a esto se puede deducir que es una ampliación del rol de cuidado de la casa y amas de leche en la sociedad esclavista.

En el año 2015 se publicó un estudio denominado “*Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça*” con base en estadísticas históricas de 1995 hasta 2015 de la *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios*, del *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística* - IBGE. Este estudio resumió en que a pesar que, de forma proporcional, el rendimiento laboral de las mujeres negras se valorizó en mayor cantidad entre los años 1995 y el 2015 (80%), a comparación con el de los hombres blancos que creció solo en un 11%, la escala de remuneración se mantuvo inalterada en todo este lapso histórico: hombres blancos tienen los mejores rendimientos económicos, siguen las mujeres blancas, hombres afrobrasileños y mujeres afrobrasileñas. La diferencia de la tasa de desocupación entre ambos sexos también merece ser resaltada: en el año 2015, la tasa de desocupación de mujeres era de 11,6%, mientras que la de los hombres era de 7,8%. En el caso de las mujeres afrobrasileñas, la tasa llegó a 13,3% y 8,5% para los hombres afrobrasileños.

Así mismo este estudio también resaltó que las mujeres afrobrasileñas trabajan en media 7,5 horas más que los hombres afrobrasileños por semana. En el 2015, la jornada total media de las mujeres era de 53,6 horas, en el caso de los hombres era de 46,1 horas. En relación a las actividades no

remuneradas, más del 90% de las mujeres declararon realizar actividades domésticas, proporción que se mantuvo casi inalterable a lo largo de 20 años, así como la de los hombres (alrededor de 50%).

La cantidad de trabajadoras domésticas con hasta 29 años de edad disminuyó en 30 puntos porcentuales en el periodo analizado: de 51,5% en 1995 a 16% en el 2015. Sin embargo, los empleos domésticos aún seguían siendo la ocupación del 18% de las mujeres afrobrasileñas y del 10% de las mujeres blancas en Brasil en el 2015. El ingreso económico de las trabajadoras domésticas subió en un 64% en esos 20 años, llegando a un valor medio de R\$ 739 en 2015. No obstante, a pesar de ese crecimiento, aún se encontraba por debajo del salario mínimo, que, en la época, era de R\$788.

El número de trabajadoras formalizadas también aumentó: si en 1995 el 17,8% tenían *carteira*¹⁸, en el 2015 la proporción llegó a 30,4%. El análisis de la información que realizó la *Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios Contínua* - Pnad señaló la tendencia del aumento de la cantidad de trabajadoras domésticas en el país. Ellas eran 18,3% dentro de la categoría en 1995 y llegaron hasta 31,7% en el 2015.

El estudio también arrojó información en cuanto a la educación, en los últimos años, una mayor cantidad de brasileñas llegaron a estudiar un nivel superior. Entre 1995 y 2015 la población adulta afrobrasileña que contaba con 12 o más años de estudios pasó de un 3,3% a un 12%. Sin embargo esa base alcanzada en el 2015 por la población afrobrasileña era el mismo que la población blanca tenía en el 1995. La población blanca, considerando el mismo tiempo de estudios, prácticamente dobló en esos 20 años, pasando de un 12,5% a un 25,9% (PNAD, 2015).

Así mismo se mostró que de los 5,3 millones de jóvenes de 18 a 25

¹⁸ Se denomina *carteira de trabalho*, a un documento similar al pasaporte, que todo ciudadano/ciudadana brasileña posee durante su vida, en este documento se registran todas las actividades económicas que la persona realizó, cada trabajo al que asistió, cada negocio realizado, todo se encuentra registrado, es como una hoja de vida que el/la persona que labora tiene.

años que no trabajan ni estudian en el país, la llamada *geração nem nem*, mujeres pretas, pardas, negras e indígenas forman parte de esta mayoría, suman 2,2 millones, es decir son el 41,5% de este grupo. Frente a estos datos, la realidad que se impone para muchas de ellas es el crimen, tráfico, encarcelamientos, muertes por resistencia policial, trabajo precario, marginación, sometidas a todo tipo de abusos por parte de la policía en las favelas con una libertad cercenada (PNAD, 2015).

En este sentido, la educación básica y secundaria es un aspecto relevante para la inclusión social de las mujeres afrobrasileñas y para garantizar un futuro desempeño laboral/económico, si bien es cierto que hay una brecha aún muy amplia entre el acceso a la educación de las mujeres afrobrasileñas con respecto a las mujeres blancas, se puede cuestionar qué acciones realiza el Estado Brasileño para contrarrestar estos datos (Pnad, 2015).

El profesor e investigador Jose Jorge de Carvalho, en su libro “Inclusión Étnica y Racial en Brasil” (2005) reflexionó sobre la situación de la población afrobrasileña en la educación superior y el establecimiento de las cuotas. El profesor menciona que el racismo institucional¹⁹ impide una formación de calidad de la población afrobrasileña cuando le brinda una educación primaria de baja calidad y/o nula, y cuando no presenta la formación superior como una posibilidad real, relegándolos a puestos de trabajo precarios y mal remunerados que continuamente van disminuyendo los salarios, pues existe un enorme mercado de hombres y mujeres que pueden trabajar por un sueldo mucho menor. Si no hubiese lucro sobre el racismo, esta no sería la forma.

Aún con muchas limitaciones, la creciente oferta en el nivel superior se dio a partir de la ampliación de la red federal y, sobre todo, de la red privada. En el 2000, ganaron fuerza las acciones afirmativas en las universidades

¹⁹ El racismo institucional, es un término utilizado de forma pionera en el año 1967 por los activistas Stokely Carmichael y Charles Hamilton, integrantes de la organización norteamericana Panteras Negras, para especificar como se manifiesta el racismo en las estructuras de organización de la sociedad y en las instituciones. (GELEDÉS, 2013, p. 11)

públicas, con la implementación de cuotas o bonos para estudiantes de escuelas públicas, afrodescendientes e indígenas. La ley de cuotas pasó a ser implementada en el 2012. Sin embargo, las universidades de prestigio, como la *Universidade de Sao paulo - USP* y la *Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP*, tuvieron resistencia a la implementación de esta ley y de cualquier política de inclusión de esas poblaciones. Existe poca población negra estudiando en esas universidades a consecuencia de años de educación precaria. En la USP, por ejemplo, que reunía en el 2005 a 4,5mil profesores, el número de profesores afrodescendientes no llegaba a diez (0,2%).

Coincidiendo con el análisis del profesor Carvalho (2005), las cuotas raciales cumplen el importante papel de desenmascarar la falacia de la democracia racial, de que no existe racismo y que refuerza una política de más de 500 años de genocidio que muestra como incompetente al pueblo negro. Las cuotas raciales son una medida de reparación y de alinear las oportunidades de la población afrodescendientes al mismo nivel que la población indígena y blanca, sin embargo se tiene una crítica en masa muy potente en contra de ellas.

Según un estudio del *Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada - IPEA* en el 2009, la matrícula de mujeres en instituciones de educación superior pública creció acerca de 12%, mientras que en el caso de los hombres creció aproximadamente en 25%. Frente a este dato se puede evidenciar que el ingreso de la mujer al espacio de formación educativa sigue siendo el último, sigue avanzando lentamente y mostrando los índices más bajos, incluso dentro de su propio grupo étnico.

Históricamente, el ingreso de estudiantes afrobrasileños en las instituciones de educación superior público es en base a una constante persistencia o a través de programas como el *Programa Universidade para Todos - ProUni* y el *Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior - FIES*. Sin duda la existencia de los variados programas para población de bajo ingreso y poblaciones de comunidades étnicas han sido un gran avance y referencia en la inclusión de estas poblaciones así como en la búsqueda de

una igualdad de oportunidades.

“Las mujeres que comienzan a moverse a ocupaciones de nivel superior son predominantemente blancas, mientras existe una fuerte concentración de mujeres afrobrasileñas y pardas en el servicio doméstico” (traducción propia), apunta la misma investigación del IPEA, confirmando los datos de la mayor ocupación doméstica de las mujeres afrobrasileñas mencionado líneas arriba.

En noviembre del 2015 la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales - Flacso publicó un estudio llamado Mapa de Violencia 2015 - Homicidios de mujeres. En este estudio se evidenció un constante incremento de la violencia contra la mujer afrobrasileña, de acuerdo con el mencionado, se muestra un aumento del 20% en relación a las mujeres afrobrasileñas y una reducción del 12% en mujeres blancas. En el año 2003 la tasa de homicidios de mujeres afrobrasileñas en Brasil era de 4,5 por cada 100 mil habitantes, once años después, en el 2013, esta tasa subió a 5,4 por cada mil habitantes. A diferencia de la tasa de homicidios de mujeres blancas, que cayó de 3,6 a 3,2 por mil habitantes en el mismo periodo de tiempo. Es decir, en el periodo de 2003 a 2013 la tasa de homicidios de mujeres afrodescendientes en Brasil aumentó un 19,5% mientras que la tasa de homicidios de la mujer blanca disminuyó en un 11,9%.

Los datos citados son cifras demasiado alarmantes que evidencian que se sigue manteniendo socialmente la idea de que la mujer afrodescendiente es merecedora de agresiones, de que es muy fácil matarlas pues su vida como mujeres afrobrasileñas no tiene tanto valor. Resalto en este sentido un caso muy resonado y desgarrador en la sociedad brasileña, es el caso de la mujer afrobrasileña Claudia Silva Ferreira de 38 años de edad que vivía en una favela en la ciudad de Congonha - SP. Claudia fue baleada por miembros de la policía militar, aparentemente por error, al trasladarla al hospital para socorrerla, su cuerpo cayó del carro quedando un trozo de su ropa colgado, por lo cual su cuerpo fue arrastrado por alrededor 250 metros, una persona grabó el momento y fue difundido por internet. A pesar de que muchas personas alertaron de lo sucedido a los conductores de la camioneta, ellos

continuaron conduciendo. Una de sus declaraciones fue: “ella ya estaba muerta”. Este caso no es uno alejado del peligro en el que se encuentran las mujeres que viven en las favelas, que en su mayoría son afrodescendientes²⁰.

Silva (2007) reflexiona alrededor de una realidad marcada por una mujer negra subalterna, la cual, principalmente en la actualidad, tiene la necesidad de mostrar su potencial para ser respetada, y uno de los canales utilizados para ello es la organización: los Movimientos sociales y el Movimiento Negro, éstos abren el camino a la discusión en la perspectiva de contribuir con una sociedad igualitaria.

En el siguiente capítulo se mostrará el proceso organizativo de la mujer afrobrasileña, sus logros y desafíos en este proceso de lucha por sus derechos.

7.2 MOVIMIENTO DE MUJERES AFRODESCENDIENTES EN BRASIL Y EL FEMINISMO NEGRO²¹

Las personas se encuentran inmersas en las relaciones de clase, sin embargo, como se ha descrito en el capítulo anterior, existen otros sistemas de opresión que son fundamentales y determinan la vida de este grupo de personas, en su construcción de valores, en sus relaciones sociales y personales.

Según la investigadora Marta Elena Alvarez (2008) la opresión de las mujeres, si bien es cierto que no surgió con el capitalismo, fue bastante bien

²⁰ Noticia difundida en el portal brasileño Geledés, el 18 de marzo del 2014, accedida el 26 de junio de 2017. Se puede leer la nota completa en el siguiente link: <http://www.geledes.org.br/claudia-silva-ferreira-38-anos-auxiliar-de-limpeza-morta-arrastada-por-carro-da-pm-2/#gs.8BYVAvU>

²¹ El término *Feminismo Negro*, sí se mantendrá con el término negro, debido a que es una corriente teórica, fue iniciada en Estados Unidos como el “Black Feminism” y reafirma un feminismo desde las identidades creadas socialmente sobre las “mujeres negras” sin ciudadanía ni derechos que retrata los sistemas de opresión clasista, racista y machista que recaen sobre la mujer afrodescendiente a causa de su ascendencia. Será profundizado en el siguiente subcapítulo.

asimilado por él como uno de sus más grandes pilares de dominación. Es así como la lucha por la libertad de las mujeres se torna un componente fundamental en la lucha de todos y todas las oprimidas.

En el presente capítulo se describe el desenvolvimiento de las mujeres afrodescendientes en Brasil, a través de las prácticas de asociatividad, así como también se explicará el proceso de lucha de la mujer dentro del movimiento negro y dentro del movimiento feminista consolidando, posteriormente el denominado feminismo negro.

7.2.1 Recorrido histórico del Movimiento de Mujeres Afrodescendientes en Brasil

El Movimiento Afrodescendiente Brasileño²² se fue estableciendo desde diferentes formas de acción y estrategias de lucha, en ese sentido, las mujeres determinaron que era insuficiente contar con un único plan estructural y político (BISPO, 2011).

Como estrategia para confrontar el cuadro de marginación al inicio de la República, las y los libertos, ex-esclavizados y sus descendientes, según Domingues (2007), se organizaron en un movimiento de movilización racial afrodescendiente en Brasil, se crearon inicialmente decenas de grupos (gremios, clubes o asociaciones) en algunos estados de la nación.

En ese contexto, de acciones asociativas y organizativas de un naciente movimiento, surgen diferentes definiciones sobre lo que es el Movimiento Afrodescendiente, por un lado, Regina Pahim (1993, apud Domingues, 2007, p. 101), menciona que “El Movimiento Afrodescendiente es la lucha de las y los afrodescendientes en la perspectiva de resolver sus problemas en una sociedad integral, en particular los problemas provenientes de prejuicios y discriminaciones raciales, que los marginan del mercado laboral, del sistema educativo, político, social y cultural”. (Traducción propia)

²² El término encontrado en los registros y políticamente referido para el Movimiento en Brasil es Movimiento Negro Brasileño, para efectos de una mejor comprensión de la lectura en español se utilizará el término Movimiento Afrodescendiente Brasileño, debido a la connotación del término Negro en los países hispanohablantes.

Así mismo otra definición del Movimiento Afrodescendiente Brasileño planteada por Joel Rufino dos Santos (1994, p. 157, apud DOMINGUES, 2007, p. 102) es:

Todas las entidades, de cualquier naturaleza, y todas las acciones, de cualquier tiempo (ahí comprendidas también aquellas que buscaban la autodefensa del negro) fundadas y promovidas por pretos y negros (...). Entidades religiosas (como terreiros de candomblé, por ejemplo), asistenciales (como las cofradías coloniales), recreativas (como “clubs de negros”), artísticas (como los innumerables grupos de danza, capoeira, teatro, poesía), culturales (como los diversos “centros de investigación”) y políticas (como el Movimiento Negro Unificado); y acciones de movilización política, de protesta anti discriminatoria, de *aquilombamento*²³, de rebeldía armada, de movimientos artísticos, literarios y “folclóricos” - toda esa compleja dinámica, visible o encubierta, esporádica o cotidiana, constituye el movimiento negro. (Traducción propia).

En la investigación realizada por Domingues (2007) se identificó registros de creación de 72 asociaciones afrobrasileñas en Porto Alegre entre los años 1889 a 1920, de 10 asociaciones en Loner, 53 en Pelotas/RS entre 1888 y 1929. Más tardíamente en São Paulo aparecieron seis organizaciones afrobrasileñas²⁴; en Rio de Janeiro solo una, el *Centro da Federação dos Homens de Cor*, en Pelotas/RG, la *Sociedade Progresso da Raça Africana* (1891); en Lages/SC, el *Centro Cívico Cruz e Souza* (1918). En São Paulo, el gremio negro más antiguo de ese periodo fue el Grupo Dramático e Recreativo

²³ *Aquilombamento*, término fruto de un abordaje relativo o incluso resemantizado de los procesos históricos por los cuales han atravesado las comunidades quilombolas, es decir, es una construcción teórica y también histórica derivado del concepto de territorio, entendido como movimiento social, practicado por comunidades quilombolas que han protagonizado hasta la actualidad nuevos movimientos socioterritoriales (FERNANDES, 2005). Así mismo, para Furtado (2012), es el proceso en el que las comunidades salen de una condición de “en ellos mismos” a la conquista de redefinir su historia “para ellos mismos”. Ese movimiento, en esa perspectiva, es entendido como el *aquilombamento*, que se desarrolla históricamente mediado por las relaciones socioeconómicas, culturales y políticas, y determina la tentativa de resistencia de esas comunidades (y otras minorías) a las estructuras dominantes.

²⁴ La organizaciones de São Paulo fueron: El Club 13 de Maio dos Homens Pretos (1902), el Centro Literário dos Homens de Cor (1903), la Sociedade Propugnadora 13 de Maio (1906), el Centro Cultural Henrique Dias (1908), la Sociedade União Cívica dos Homens de Cor (1915), la Associação Protetora dos Brasileiros Pretos (1917).

Kosmos y el Centro Cívico Palmares, ambos fundados en los años 1908 y 1926, respectivamente. En ese momento también había ya asociaciones formadas estrictamente sólo por mujeres afrobrasileñas, como la *Sociedade Brinco das Princesas* (1925) en São Paulo, y la *Sociedade de Socorros Mútuos Princesa do Sul* (1908) en Pelotas.

Con finalidades únicamente asistencialistas, recreativas o culturales, las asociaciones afrobrasileñas consiguieron congregarse a un número nada despreciable de “hombres y mujeres de color” como se denominaban comúnmente en la época. Algunas de ellas tuvieron como base de formación “determinadas clases de trabajadores negros, tales como: “portuarios, ferroviarios y ensacadores”, constituyendo una especie de entidad sindical.

Sin embargo, Bispo (2014) resalta que un hito importante y unificador del Movimiento Afrodescendiente, fue la fundación en 1978 del *Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial* (MNUCD) que posteriormente se llamaría solo *Movimento Negro Unificado* MNU. En el estado de Bahía, específicamente en El Salvador, el MNU, como organización política, así como en otras localidades del país - como São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais - surge de la necesidad de combatir las diferentes experiencias de exclusión simbólica, económica, social y política de la población afrobrasileña. En 1978 es la fundación del MNU/Salvador, con una participación efectiva de mujeres activistas afrobrasileñas de Bahía.

Así mismo Claudete Gomes Soares (2012) ya evidenció que en la literatura sobre las varias fases de los movimientos negros tradicionales, desde la Frente Negra (1931) al Movimiento Negro Unificado (1978), se encontraron dificultades en establecer vínculos orgánicos con la mayoría de la población afrobrasileña de base, esto se explica por la diferencia de intereses que llevaron a la organización de los mencionados movimientos - generalmente dirigidos por afrobrasileños que se encontraban ascendiendo a espacios de clase media - con los miembros del universo de la población afrobrasileña, quienes pertenecían a la clase trabajadora o de sectores sometidos a situaciones de privación material más intensa.

En la misma investigación de Soares (2012) se detalla que se crean y establecen varias frentes de resistencia y lucha con una postura explícitamente intervencionista, las cuales se esparcen por todo el territorio nacional. Mientras se va desarrollando el proceso organizativo en la población afrobrasileña, también lo hacen las relaciones de poder, las diferencias de ideas, las subordinaciones sexistas y diferencias de género, que nunca estuvieron ausentes del contexto de los movimientos sociales y esa contradicción fue también parte efectiva de las experiencias vividas por las mujeres. Sobre esas prácticas de subyugación dentro del movimiento en la capital Bahiana, la activista Arani Santana, citada por Bispo (2013, p. 6) considera que:

[...] las mujeres se sentían excluidas, al margen del movimiento. Existía dentro del movimiento una división sexual del trabajo que se reflejaba en actitudes prejuiciosas. Los hombres creían que nuestro trabajo era el panfleteo en las calles y los ensayos en los bloques. Las mujeres que hasta llegaron a fundar la *Frente Feminina*, presentaron en la época una propuesta concreta de actuación en el área de educación [...] y la propuesta no recibió la debida atención del colectivo predominantemente masculino [...] Nosotras éramos conscientes de que éramos capaces. (Traducción propia)

Así mismo, para Soares (2012), es importante destacar que la expresión de “*servir cafezinho*”²⁵ y/o la noción de la fijación de las mujeres negras como simples “*ejecutoras de tareas*” (SUDBURY, 2003; SOARES, 2012) imprimieron la marca de la reproducción de una división sexual de trabajo tradicional y la normalización de prácticas machistas dentro de la organización política afrobrasileña, ya que tanto el sexismo como el racismo son dimensiones estructurantes de opresión.

Complementando la moción anterior, Petrônio Domingues (2009, p.37) se refiere también a la postura sexista del MNU, resaltando que:

²⁵ *Servir Cafezinho*, es una expresión bastante utilizada para referirse a la función de preparar y servir el café que tenían las mujeres afrobrasileñas. También mantenemos el término original.

De parte de los hombres del MNU y del Movimiento Afrobrasileño en general se identifica la incoherencia entre el discurso de exaltación de las mujeres negras y la práctica de relegarlas o confinarlas a las esferas de apoyo dentro de estas organizaciones, negándoles así representatividad en las instancias de decisión del movimiento. (Traducción propia)

Como respuesta, muchas mujeres se negaron a aquellas acciones que las descalificaban. El espacio de militancia dentro de la organización mixta negra mostró un territorio fuertemente delimitado por las relaciones de poder, pues los hombres acababan por querer delegar a las mujeres el ejercicio del “tareísmo”, las actividades consideradas “femeninas”, y/o ligadas a la esfera del cuidado. De cierta forma se confirma que el movimiento afrobrasileño padecía del mal que él mismo criticaba de la izquierda: la centralidad de la lucha de clases como eje organizador de la agenda política, el que en el movimiento afrobrasileño se traducía por la centralidad del eje raza y clase (SOARES, 2012).

Por otro lado, el espacio en el que las mujeres afrobrasileñas podían haber encontrado empatía y la oportunidad de manifestar su realidad como mujeres afrodescendientes sería el movimiento feminista. En ese sentido Soares (2012) detalla que la actuación de las mujeres afrobrasileñas dentro del feminismo - en su gran mayoría de origen blanca/burguesa - se mostró también conflictiva. La “alternativa” vislumbrada por las mujeres afrobrasileñas como una estrategia eficaz para la construcción de una agenda en torno del enfrentamiento de las discriminaciones a través de la aproximación con el movimiento feminista también se mostró como una estrategia política frágil e igualmente conflictiva, como apunta Eliane Silva (2005, p. 11):

La contribución de las mujeres negras en la afirmación de los principales postulados feministas nunca fue ampliamente reconocido por el status feminista. Hecho que, por sí solo ya se constituyó en un segundo problema para la integración de las mujeres negras al movimiento feminista, pues, además de mostrar una relación marginal y discriminatoria, reflejaba la dificultad de las mujeres feministas

blancas²⁶ a relacionarse con las no-blancas en el mismo nivel de igualdad. Una vez más se tocaban las cuestiones mal resueltas para la grande mayoría de las y los brasileños que es la (in)formación que desconoce la desigualdad racial, creyendo u ocultándose en el mito de la igualdad racial. (Traducción propia)

En este proceso, se terminan por catalizar banderas de insurgencias desde las mujeres afrobrasileñas:

[...] edificadas históricamente por los movimientos afrobrasileños y de las mujeres en Brasil, ennegreciendo, de un lado, las reivindicaciones de las mujeres y por otro, impulsando la feminización de las propuestas y aspiraciones del Movimiento Afrobrasileño (DOMINGUES, 2009, p. 46-47) (Traducción propia).

El feminismo, como movimiento social, se ha ido modificando a lo largo de los años, adaptándose e incorporando nuevos cuestionamientos, proposiciones y demandas de diferentes grupos de mujeres. El inicio del movimiento, sin embargo, hasta la segunda mitad del siglo XX, se marcó por la afirmación de una entidad común a todas las mujeres. A partir de ese análisis, la categoría “mujer” se usó para afirmar todas las reivindicaciones en nombre de las mujeres, como si todas pasaran por el mismo tipo de subordinación, opresión e invisibilidad. Ese abordaje crítico al movimiento, surgió principalmente, entre las mujeres afro-americanas. Las mujeres negras, en particular, cuestionaron “de qué mujer” hablaban las feministas blancas de la época, considerando que no se sentían incluidas en el debate (BAIRROS, 1995).

Joana Pedro (2005, p.85), resalta que:

²⁶ Se entiende como mujeres blancas, a las mujeres que no pertenecen a la población afrodescendiente e indígena, que en su mayoría cumplen con las características fenotípicas eurocéntricas.

[...] todo este debate hizo entender que no había una “mujer” y que sí existían las más diversas “mujeres”, y que aquello que marcaba la pauta de las reivindicaciones de unas, no era necesariamente la pauta de las otras (Traducción propia).

A consecuencia, Maria Consuelo C. Campos (2001, apud DOMINGUES, 2009) resalta la importancia de la creación de este espacio específico de la mujer afrobrasileña. Este movimiento evidencia la forma en la que se operan ambas dimensiones de forma interseccional dentro de cualquier espacio social, político y familiar. De forma política el movimiento de mujeres afrobrasileñas afirma y se manifiesta como un sujeto único y específico en la lucha en contra del racismo y el sexismo. Así mismo el autor afirma la importancia de la generación de este espacio como un fuerte que cobija esas identidades mutiladas, utilizadas y violentadas históricamente, contrarrestando la violencia con empoderamiento y visibilidad de la mujer afrobrasileña en todos los espacios sociales, económicos y políticos.

Debido a las particularidades históricas de estos dos movimientos - afrodescendiente y feminista - las mujeres afrobrasileñas, como sujetos de su historia, trazan trayectorias que envuelven simultáneamente choques, aprendizajes, y ruptura junto a ambos movimientos, vivenciando una dimensión segregadora de una relación que potencial y constantemente descalifica sus demandas y su compleja realidad, teniendo en vista, innegablemente que “[...] ellas constituyen el segmento más bajo de subalternidad en la sociedad brasileña” (DOMINGUES, 2009, p. 17) (Traducción propia).

El descontento con esta posición llevó a las mujeres afrobrasileñas a buscar formas de organizaciones más autónomas en las cuales ellas puedan ser reconocidas en sus pautas y en sus potencialidades políticas. A inicio de la década de 1980 el proceso de organización autónoma de las mujeres afrobrasileñas puede ser ilustrado por medio de la creación de Nzinga Coletivo de Mulheres Negras en 1983, bajo la coordinación de Lélia Gonzales, y de la realización del *I Encontro Nacional de Mulheres Negras* en diciembre del 1988 (SOARES, 2012).

Las mujeres afrobrasileñas han elaborado una crítica sistemática a los movimientos afrobrasileños y feministas en relación a la invisibilidad y a la secundarización de las cuestiones específicas. Esa perspectiva fue fuertemente mencionada en el texto *A mulher negra na década: a busca da autonomia*, como insumo previo a la Conferencia de Beijing; y luego después de la Conferencia explícita esas situaciones de conflicto político, abriendo nuevos caminos y ampliando los horizontes de lucha por la igualdad y la justicia (RIBEIRO, 2008).

En las investigaciones de Claudete Gomes Soares (2012), se pudo encontrar una compilación a modo de resumen de la trayectoria de la mujer afrobrasileña en los espacios sociales y políticos.

En esta investigación Soares (2012) critica la constante subordinación que la cuestión de la mujer negra ha tenido en las pautas de reivindicaciones o en las propuestas generales encaminadas tanto por el Movimiento Afrobrasileño como por el Movimiento Feminista, actitud que se viene modificando en los últimos años debido la llamada de atención cada vez más efectiva que hacen las mujeres afrobrasileñas. A consecuencia que no se sentían contempladas en las propuestas del movimiento feminista, se desarrolló una actitud de rechazo de las propuestas de este movimiento en determinados grupos de militantes afrobrasileñas. Fue así que surgió la búsqueda de un nuevo posicionamiento político que tiene como estrategia la redimensión de la cuestión de la mujer afrobrasileña a partir de una perspectiva propia. El testimonio de la militante Alzira Rufino²⁷ ofrece un ejemplo del contexto en el cual emerge el Movimiento de Mujeres Negras y una de las respuestas existentes a ella:

Durante el 9° Encontro Feminista em PE (set/87), nosotras del Coletivo de Mulheres Negras da Baixada Santista, no vamos a deixar

²⁷ Elzira Rufino fue la primera escritora afrobrasileña en tener su trabajo grabado en el Museo de la Literatura Mario de Andrade, en Sao Paulo/SP. El abstracto citado es de su libro de poemas "Yo, mujer negra, resisto", que fue lanzado en la III Feria Internacional del Libro en 1988, Canadá.

nuestra postura feminista, apoyadas en la tradición de las orixás que nos dejaron otra dimensión de ser mujer: la libertad que no reconoce en el hombre a su señor; la osadía que no se acomoda en la llamada fragilidad femenina, la sensualidad sin culpa, tan natural como la danza y el ritmo que la mujer negra lleva a la perfección (GELEDÉS, 1993, p. 14).

Se constata claramente que la insuficiencia con que es tratado el tema de la mujer negra por el Movimiento Afrobrasileño y el Movimiento Feminista es el elemento determinante para que la situación específica de la mujer negra se constituya en una plataforma puntual de acción política. Sin embargo, aun así, todos los grupos de mujeres afrobrasileñas comparten esta crítica, esto no es suficiente para crear una unidad en términos de estrategia de lucha que se divida en diferentes perspectivas. Se identificaron algunas posiciones que a través del tiempo y los aprendizajes atraviesan hoy el emergente Movimiento de Mujeres Afrodescendientes de Brasil (GELEDÉS, 1993).

Según el análisis de Soares, (2012), este Movimiento de Mujeres Afrodescendientes de Brasil se da para contrarrestar al feminismo y su idea abstracta de mujer, así como para refutar al movimiento negro que también partía de una idea igualmente abstracta de afrobrasileño sin considerar que la intersección raza y género, particularizan la inclusión de la mujer negra en los procesos de subordinación, explotación y opresión racial. En ese sentido, las mujeres tuvieron que organizarse teniendo en cuenta esta doble invisibilidad. Para Teixeira (2003b, apud SOARES, 2012), el surgimiento de Organizaciones No Gubernamentales - ONGs negras, es parte de un proceso modificado del campo de los movimientos sociales, que incluso trajo consigo las dudas de si estas nuevas organizaciones podrían o no ser clasificadas como movimientos sociales en razón de la prestación de servicios que brindan y de la tendencia a la profesionalización. Así mismo, es preciso señalar también que las ONG's negras pasan a disputar el espacio político tanto con la militancia negra presente en los partidos y sindicatos como con las organizaciones e entidades más tradicionales del movimiento negro, con el aumento considerable de esas organizaciones en la década del 1990.

El protagonismo femenino afrobrasileño estuvo presente tanto por el

lado de la sociedad civil como por el lado del Estado. Por el lado de la sociedad civil se destaca el papel de la *Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras Pró-Durban* (ALBERTI Y PEREIRA, 2007; BAIROS, 2002), como se puede identificar en el comentario de una de sus protagonistas:

La III Conferencia constituyó un momento especial de creciente protagonismo de las mujeres negras en el combate al racismo y la discriminación racial, tanto en el plano nacional como en el internacional. Entre las diferentes iniciativas desenvueltas, se destaca la *Articulação de Organizações de Mulheres Negras Brasileiras Pró-Durban*, compuesta por más de una decena de organizaciones de mujeres negras del país y coordinada por *Criola*, organización de mujeres negras de Rio de Janeiro, por *Geledés/Instituto da Mulher Negra*, de São Paulo y por *Maria Mulher*, de Rio Grande do Sul (CARNEIRO, 2002, p.2) (Traducción propia).

Para Soares (2012), las tres organizaciones detalladas son el resultado de la mencionada situación de disputa por el reconocimiento del género en el movimiento afrobrasileño y de la raza en el movimiento feminista: *Maria Mulher: organização de mulheres negras* (1987); *Geledés: instituto da mulher negra* (1988); *Criola* (1992), y que las tres tienen como referencia la afirmación política de las mujeres afrobrasileñas, en el siguiente relato se extiende sobre cada una de ellas:

Fue con la idea del reconocimiento del lugar de lo femenino en la construcción del mundo que nosotras pensamos en esta entidad [Geledés: Instituto da Mulher Negra], es decir, de una organización de mujeres, liderada por mujeres, que pueda contar también con líderes masculinos, siempre que el liderazgo femenino sea respetado, que fuera un instrumento para dar voz, visibilidad y promover positivamente a las mujeres afrobrasileñas en la sociedad brasileña. Fue esa la concepción inicial del nombre. Buscamos en esa tradición los contenidos para construir un instrumento de afirmación de mujeres afrobrasileñas (ALBERTI Y PEREIRA, 2007, p.278).

La organización *Criola*, nació de la posibilidad de juntar a esas mujeres, con todas sus experiencias, en otro tipo de acción política. Ya no se encontraban en una organización mixta, sino, una organización únicamente de mujeres, dirigida por mujeres, fundada por ellas, dirigidas a la construcción de un espacio para discutir ese feminismo negro y al mismo tiempo, pensar en formas alternativas de superar diferentes situaciones. Básicamente nació brindarle a la mujer los instrumentos para enfrentar las situaciones racistas, el racismo, el

sexismo y de la homofobia, que era otro nuevo tema a relucir (ALBERTI Y PEREIRA, 2007, p.302)

Maria Mulher - Organização de Mulheres Negras se fundó el 8 de marzo de 1987 por mujeres que eran parte del movimiento afrobrasileño. En su fase inicial alertó de forma pionera al Movimiento Afrobrasileño y Feminista de Porto Alegre sobre la necesidad de ser abordados temas específicos relacionados a las mujeres afrobrasileñas. En los encuentros con las Organizaciones Sociales Afrobrasileñas, la organización propuso que fuesen identificadas y trabajadas las especificidades relativas al género, ya que hasta ese momento se veía de forma general la reivindicación de las y los afrobrasileños (hombres y mujeres). En el movimiento de mujeres y feministas, también se alertó sobre la importancia de la inclusión temática sobre raza y clase (SOARES, 2012).

Por el lado del Estado también se identificaron liderazgos de mujeres afrobrasileñas en diferentes sectores. Se identifica a la líder Dulce Pereira, que fue la jefa de la delegación brasileña en la primera Conferencia preparatoria en Ginebra (2000), pero que también fue identificada como parte del movimiento social negro. Se identifica también a la líder Edna Roland, que, a pesar de ser presidenta de una organización de sociedad civil, la organización “Fala Preta”, se integró al proceso de Durban, como consultora de la delegación oficial, siendo propuesta por el Estado Brasileño para ser relatora general de la Conferencia. Así también la autora identificó los nombres de algunas mujeres negras que fueron mencionadas en los debates sobre Durban y en el post-Durban. Son nombres identificados como figuras claves en ese espacio organizativo y político debido al papel líder que ejercieron: Alzira Rufino, Dulce Pereira, Edna Roland, Jurema Batista, Jurema Werneck, Lúcia Xavier, Luiza Bairos, Nilma Bentes, Sueli Carneiro, Wânia Santanna (ALBERTI Y PEREIRA, 2007; Estudos Feministas, 2002, apud SOARES, 2012). Se incluyó también en esta lista el nombre de Matilde Ribeiro que dirigió desde marzo del 2003, cuando fue fundada, hasta febrero del 2008 la Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial - SEPPIR, creada durante el primer gobierno de

Lula da Silva (2003-2006).

En esta etapa surge, lo que denominaría como el posicionamiento político nacional de la mujer afrobrasileña. Según Soares (2012), las mujeres que se estaban organizando como movimiento, entendieron que era importante disputar un espacio en el *Conselho Feminino*²⁸ con las mujeres no afrobrasileñas, legitimando la institucionalización del eje género y raza.

Según el testimonio de Sueli Carneiro (ALBERTI Y PEREIRA, 2007), el primer consejo de la mujer de Brasil se creó con 32 consejeras, entre las cuales no tenía ni una mujer afrobrasileña. Por esa disputa es que surgió el Colectivo de Mujeres Negras en 1984, creado por Sueli Carneiro y otras mujeres afrobrasileñas.

Ese Colectivo consiguió por medio de la presión social y política, incluir a dos mujeres afrobrasileñas en el Consejo que con el respaldo del Colectivo de Mujeres Afrobrasileñas se inició una disputa de espacios en el cual se observaba al género desde la perspectiva de las relaciones raciales. La presión de las mujeres afrobrasileñas forjó la ampliación del espacio para la representación de la mujer afrobrasileña con la creación del Consejo de la Comisión para Asuntos de la Mujer Negra²⁹ que llegó a contar con la presencia de veinte mujeres afrobrasileñas y que llevó a Sueli Carneiro como Consejera y después como Secretaria General del Consejo. En 1987, en base a esa experiencia ella fue invitada a ser coordinadora del Programa da Mulher Negra do *Conselho Nacional dos Direitos da Mulher*³⁰, órgano del Ministerio de

²⁸ Se mantiene el nombre original por ser un nombre propio, la traducción es: Consejo Femenino. El Consejo Femenino. Se creó inicialmente el primer Conselho da Condição Feminina del Estado de São Paulo (1982) como fruto de la movilización y organizaciones de sectores del movimiento de mujeres/feministas en los procesos electorales y en la configuración partidaria. Este consejo tiene el objetivo de conectar el poder público con la sociedad civil en la elaboración de políticas públicas para mujeres, así como fiscalizar las políticas ya existentes.

²⁹ Este Consejo se creó como parte del Consejo Femenino con el objetivo específico de velar por las políticas públicas y acciones gubernamentales dirigidas focalmente a las mujeres afrobrasileñas.

³⁰ Se mantiene el nombre original por ser un nombre propio, la traducción es: Consejo Nacional de los Derechos de la Mujer. Se encuentra vinculado al Ministerio de Justicia y busca promover políticas que promuevan la eliminación de la discriminación contra la mujer y asegurar su participación en las actividades políticas, económicas y culturales

Justicia.

La activista afrobrasileña, Doctora Edna Roland, que participó de esa inclusión institucional de la mujer afrodescendiente por el camino de la interseccionalidad entre género y raza evalúa la acumulación de esas experiencias para la organización de la mujer negra:

¿Qué pasó con nuestro paso por el Consejo de los Derechos de la Mujer y por el Consejo Estatal de la Condición Femenina? Nosotras aprendimos ciertas cosas. Primero aprendimos algunas prácticas administrativas: cómo se organiza una institución, comisiones, grupos de trabajo, entre otras. Segundo, entramos en contacto con algunas agencias financiadoras (ALBERTI Y VERENA, 2007, p.283).

Siendo así, se considera importante la formulación de Rosália Lemos (2000, apud BISPO, 2013) cuando menciona que de forma histórica y empírica la mujer afrodescendiente ha desenvuelto la resiliencia de generar un movimiento específico, con una bandera compleja que dirigió la lucha por su reconocimiento, en ese sentido la mujer afrobrasileña ya estaba desarrollando de forma tácita un feminismo negro. El término es reciente, sin embargo las mujeres afrodescendientes ya lo han estado desarrollando y transmitiendo entre generaciones, fue la herramienta de liberación y lucha de estas mujeres.

En medio de una gran diversidad de organizaciones, no se exagera al argumentar que es por medio de la militancia y del activismo político de las mujeres negras y a partir de sus acciones que se nutre y se formula lo que hoy se puede llamar de pensamiento feminista negro. Aun así que en algunos momentos se puede hablar de un “movimiento de mujeres afrobrasileñas” y en otros de “movimiento de mujeres afrobrasileñas feministas”, en verdad, esa diferencia está demarcada por una línea bastante delgada, pues el movimiento

del país. De 1985 al 2010, el Consejo tuvo sus funciones y atribuciones bastante alteradas. En el 2003, pasó a contar en su composición con representantes de la sociedad civil y del gobierno, ampliando significativamente el proceso de control social sobre las políticas públicas para las mujeres.

feminista negro se caracteriza por la lucha contra la opresión de la mujer afrobrasileña, pero no pierde la perspectiva de la lucha contra el racismo que impacta a la población afrobrasileña en general. Sin embargo, es cierto que aún no todas las organizaciones o grupos de mujeres afrobrasileñas se declaran feministas - y eso se demuestra abiertamente a las heterogeneidades existentes entre estos sujetos - , sus prácticas cotidianas alrededor de la llamada emancipación de las mujeres negras hacen que las convergencias en torno de un proyecto feminista negro permanezcan como puntos de contacto tácitos, aunque no se hayan explicado políticamente por todas, en una adhesión a un proyecto eminentemente feminista.

7.2.2 Feminismo Negro de las mujeres afrobrasileñas

A nivel internacional y específicamente en Estados Unidos, al final del año 1970, se comenzó a cuestionar una identidad femenina en común construida por las feministas y se introdujeron discusiones alrededor de las diversidades. En ese sentido, Rachel Soihet y Eni de Mesquita Samara (1997, apud BAIROS 1995, p. 57) resaltaron:

La fragmentación de una idea universal de “mujeres” por clase, raza, etnia y sexualidad se asocia a diferencias políticas serias en el seno del movimiento feminista. Así, de una postura inicial en la que se creía en una identidad única entre las mujeres, se pasó a otra en la que se afirma la existencia de múltiples identidades (Traducción propia).

En la época, las contribuciones de las feministas afrodescendientes estadounidenses como la activista Patricia Hill Collins³¹, comenzaron a construir nuevas perspectivas feministas, introduciendo la diversidad en la

³¹ Patricia Hill Collins es investigadora y catedrática de Sociología en la Universidad de Maryland, parque College, ex- jefa del Departamento de Estudios afroamericanos en la Universidad de Cincinnati y ex-presidenta del Consejo de la Asociación Sociológico americano. Una de sus mayores contribuciones fue con su libro el Pensamiento Feminista Negro: Conocimiento, Conocimiento y la Política de Obtención de poder, publicada en 1990.

teoría feminista, debido a que la inicial afirmación de una identidad femenina homogénea no conseguía identificar y sobre todo visibilizar demandas específicas de mujeres que sufrían con la intersección de condiciones como el género, raza, clase, etnia, orientación sexual, etc. En ese sentido Collins identificó que las mujeres afrodescendientes sí eran conscientes de estas intersecciones y las vivenciaban (COLLINS, apud BAIROS, 1995).

Para las investigadoras Alcántara y Sardenberg (1987), el pensamiento feminista comienza a ser problematizado en Brasil por Nísia Floresta Brasileira Augusta con sus obras "*Conselhos à Minha Filha*" (1842), "*Opúsculo Humanitário*" (1853) y "*A Mulher*" (1856), así como de la obra traducida de Mary Wollstonecraft "*A vindication of the Rights of Women*" (1832), lecturas que despertaron un abordaje crítico sobre la condición de la mujer en la sociedad. Desde ese momento el feminismo en Brasil comienza a asumir diferentes formas de lucha, banderas y fases. Ese movimiento ya fue sufragista, anarquista, socialista, comunista, burgués y reformista. Así también con la finalidad de garantizar el acceso a la educación formal de la mujer ya luchó en el parlamento, en las calles y en las casas, y continúa luchando por la igualdad de salarios y condiciones dignas de trabajo, por la valoración del trabajo doméstico, por el derecho inalienable de todas al control sobre nuestro propio cuerpo y el gozo pleno de nuestra sexualidad, en fin, por la construcción de una sociedad más justa e igualitaria donde la mujer pueda desenvolverse plenamente como ser humano y ciudadana.

Alambert (1987; citada por ALCÁNTARA Y SARDENBERG, 2008) también afirma que las luchas del movimiento feminista han acompañado continuamente el proceso histórico del país, que el movimiento feminista estuvo perfectamente engranado e incorporado a la dinámica de la sociedad brasileña:

La lucha que tenemos, de colocar como importante el carácter subjetivo de la opresión, los aspectos emocionales de la conciencia, etc... es la continuidad de una lucha constante de nuestras bisabuelas y abuelas por los derechos de la mujer al trabajo y a la formación en una época en la cual el espacio individual era neutral y sólo se definía

como político el espacio público (ALCÁNTARA Y SARDENBERG, 2008, p. 32).

Desde el análisis de Lélia González las concepciones del feminismo brasileño inicialmente eran: por un lado la mirada eurocentrista del feminismo brasileño el cual omitía las discusiones en torno a la raza y, dentro de ello, a las jerarquías de género presentes en la sociedad; así como al universalizar los valores de una cultura en particular (la occidental) para un conjunto de mujeres sin tomar en cuenta los procesos de dominación, violencia y explotación que se encuentran en la base de la interacción entre la población blanca y la no blanca, esto se constituye como otro eje articulador del mito de la democracia racial y del ideal del blanqueamiento. Por otro lado, también se revela el distanciamiento de la realidad vivida por la mujer afrodescendiente al negar toda una historia llena de resistencias y de luchas, de la que esa mujer ha sido protagonista gracias a la dinámica de una memoria cultural ancestral, que nada tiene que ver con el eurocentrismo ejercido por el feminismo.

Estos análisis van promoviendo el involucramiento de las mujeres afrodescendientes en las luchas de los movimientos populares generales y en las emprendidas por el Movimiento Afrodescendiente y el Movimiento de Mujeres en el plano nacional e internacional buscando incluir en ellos la agenda específica de las mujeres afrodescendientes. El mencionado proceso generó la creación de diversas organizaciones de mujeres afrobrasileñas que hoy se encuentran dispersas a nivel nacional; en espacios específicos de discusiones a partir de los cuales los temas fundamentales de la agenda feminista son investigados por las mujeres afrobrasileñas bajo los efectos del racismo y la discriminación racial (CARNEIRO, 2003).

Al igual que en Estados Unidos, al evidenciarse que las diversidades (poblaciones afrodescendientes, indígenas, LGTBI) eran ignoradas y puestas como secundarias dentro del Movimiento Feminista, las mujeres afrobrasileñas comenzaron a cuestionarse afirmaciones populares que las mujeres de estos movimientos mencionaban y que ellas no asimilaban como propias.

Por otro lado, Luiza Bairros (ALCÁNTARA Y SANDENBER; BAIROS, 2008) sustenta que el enfrentamiento con el poder y el machismo que marcó un hito para la mujer afrobrasileña se dio a partir de sus relaciones con los militantes hombres dentro del Movimiento Afrobrasileño, pues ellas identificaron una distancia y falta de coherencia entre el discurso de los hombres afrobrasileños militantes, que en general, fue un discurso de exaltación a la mujer afrobrasileña, con la común práctica de mantener a la mujer militante al *tareísmo*³², a la nula representatividad en las instancias de dirección del Movimiento Afrobrasileño. Además de ello, en ese punto se instala una disputa sorda en el cual el hombre afrobrasileño ve a la mujer afrobrasileña militante como alguien que compite con él dentro del mismo espacio que él juzgaba salvo de cualquier obstáculo, obstáculos del mismo tipo con el que él se confronta dentro de una sociedad blanca.

Desde el momento en el que la mujer afrobrasileña percibe que su vivencia e identidad merecen un espacio específico de atención, ella mira al Movimiento Feminista como una forma de armarse con toda una teoría, que ese movimiento feminista ya venía construyendo a lo largo del tiempo y de la cual las mujeres afrobrasileñas estaban distanciadas. En ese momento se coloca su búsqueda en otro nivel de dificultad. Si se examina aquella fase inicial del Movimiento Feminista, al final del 1970, cuando el Movimiento Afrobrasileño crecía en todo Brasil se encuentran cuestiones que son extrañas y fuera de lugar, en la cabeza de la mujer afrobrasileña.

Se hablaba de la necesidad de que la mujer trabaje fuera de la casa como una forma de facilitar su proceso de autonomía; cuando por otro lado históricamente la mujer afrobrasileña siempre estuvo atada al trabajo para sobrevivir y para sostener a su familia. Se denunciaba la esclavización a las tareas domésticas que sometían a la mujer solo y únicamente a esas funciones; pero la mujer afrobrasileña es la empleada doméstica de la mujer

³² *Tareísmo*, es un término utilizado comúnmente en el movimiento que se refiere al hecho de delegar tareas, en su mayoría mecánicas, a las mujeres, limitando su participación en estos espacios.

que elabora estos discursos, no se la respeta y es mal remunerada. Se identificaba la necesidad de que la mujer piense en su propio placer, en el autoconocimiento de su cuerpo, pero esto mismo se le niega a la mujer pobre, que en general es la mujer afrobrasileña. Se pedía por la ampliación de espacios laborales para la mujer, sin cuestionar el requisito de la “buena presencia”³³ para la mujer negra, entre otras (ALCÁNTARA Y SANDENBER; BAIROS, 2008).

Carneiro también se refiere a lo mismo:

Quando se habla del mito de la fragilidad femenina, que justificó históricamente la protección paternalista de los hombres sobre las mujeres, ¿de qué mujeres estamos hablando?, nosotras las mujeres negras somos parte de un contingente de mujeres, probablemente mayoritario, que nunca reconocieron en sí mismas este mito, porque nunca fuimos tratadas como frágiles. Somos parte de un contingente de mujeres que trabajaron durante siglos como esclavas en los cultivos y en las calles, como vendedoras, cocineras, prostitutas... Mujeres que no entendieron nada cuando las feministas dijeron que las mujeres deberían apoderarse de la calle y trabajar! Somos parte de un contingente de mujeres con una identidad de objeto. Ayer a servicio de las frágiles amas y de sus señores (CARNEIRO, 2013, p.2)(Traducción propia).

Carneiro critica el denominado mito de la reina del hogar para las mujeres, el mito de que las musas dejen de ser las musas de los poetas, pues las mujeres afrodescendientes jamás fueron musas de nadie, por lo contrario, su fisionomía era detestada y catalogada como fea, son las anti-musas. Las mujeres afrobrasileñas no podían entender por qué se luchaba por la inclusión de más mujeres al espacio laboral, cuando a ellas, que también son mujeres se les cerraban las puertas con el pedido de la “buena presencia”. Las mujeres afrobrasileñas no se sentían parte de ese movimiento, para ellas no era el llamado ni la lucha.

Así mismo, había discrepancias en cuanto al debate con respecto al

³³ La “Buena presencia”, es una estrategia de convocatoria laboral común utilizada para segregar a las mujeres que no cumplan con el patrón de belleza eurocentrista, dejando de lado en primer lugar a las mujeres afrodescendientes e indígenas.

cuerpo y la sexualidad, sobre la afirmación “mi cuerpo me pertenece”. En este aspecto, las mujeres afrobrasileñas, lo vivenciaban desde otra perspectiva. Para ellas, la cuestión no se limitaba a la propiedad privada de ese cuerpo, ellas recordaban las marcas escritas sobre ese cuerpo: sexualizado, racializado, castigo, y además de esas cuestiones históricas, ese cuerpo también recordaba la necesidad de alimentarse bien, de vestirse, entre otras cosas (BARRETO, 2005).

Además de ello, otro punto que se resalta y es importante discutir es la resistencia a autodenominarse como feminista, considerando toda la carga peyorativa presente en el nombre y en lo que se atribuye a ello - que las feministas son lesbianas, mujeres que no fueron “bien amadas” y atribuciones similares, además, para Jurema Werneck, otro aspecto que agravaba esta negación a auto reconocerse feminista era:

Las mujeres afrobrasileñas lo rechazaban (...), no reconocían en sus banderas al feminismo, porque el feminismo era una cosa fea, de Betty Friddan, de mujer fea que se quitaba el sostén, con la cual muchas personas no se quieren identificar (BARRETO, 2005. p. 53) (Traducción propia).

Jurema también refiere a la visita de la conocida feminista estadounidense Betty Friddan a Brasil en 1971 para el lanzamiento de su libro. En la ocasión, el polémico periódico Pasquim, le realizó una entrevista con el fin de ridiculizarla, resaltando su supuesta “fealdad” e sobre todo para disminuir al feminismo. La entrevista marcó una imagen negativa del feminismo ya que nadie se quería identificar con aquello. En ese contexto es importante resaltar las dificultades que muchas mujeres tenían para identificarse con el feminismo, y sobre todo las mujeres afrobrasileñas, tradicionalmente parte de familias conservadoras que tenían como visión que sus familias sobrevivieran y prestaban poco o nulo interés al feminismo (BARRETO, 2005).

Dentro del grupo limitado de mujeres afrobrasileñas que comenzaban a tener acceso al movimiento feminista, también identificaron situaciones que afirmaban la incomodidad que su presencia, como mujeres afrobrasileñas, generaba para con las mujeres blancas del movimiento, ante ello Lélia

Gonzáles afirmó que las mujeres afrobrasileñas eran vistas como:

(...) creadoras de problemas, que ellas no se consiguen adaptar. Al interior del movimiento había un discurso establecido en relación a las mujeres afrobrasileñas, un estereotipo. Las mujeres afrobrasileñas son agresivas, crean confusiones, no se puede entablar un diálogo con ellas, etc. Y yo me coloqué justamente y a propósito en esa perspectiva, porque para ellas la mujer afrobrasileña tiene que ser, antes que todo, una feminista por los cuatro lados, preocupada por las cuestiones que ellas, las otras, estaban colocando (BARRETO, 2005, p.51) (Traducción propia).

Para Viana (2011; citada por CARVALHO 2014), en Brasil el feminismo negro comenzó a ser discutido por Lélia Gonzáles (1935-1994)³⁴, quien inició las discusiones sobre la situación de la mujer negra en el espacio laboral, educativo y de la salud. A su vez, la filósofa Sueli Carneiro es quien plantea el término de “*ennegreciendo el feminismo*” para discutir un nuevo movimiento que emerge para visibilizar las condiciones de las mujeres afrodescendientes en la sociedad brasileña.

Para Carneiro (2003) quien cita a Sebastiao (2010, p.66) el feminismo negro es un concepto “que viene siendo forjado en la lucha del movimiento de mujeres negras por el reconocimiento de las especificidades del grupo en el contexto de la lucha feminista y del combate al racismo”. Esta nueva perspectiva feminista propone la lucha en contra del aniquilamiento físico, mental y cultural de las poblaciones afrodescendientes. En ese contexto el discurso de Sueli Carneiro para pensar en nuevas formas, coaliciones y variaciones de los feminismos en Brasil es el siguiente:

³⁴ Lélia Gonzales, fue una militante afrobrasileña y feminista, uno de los personajes más importantes y gestora del Movimiento Negro Brasileño. Participó de la creación del *Instituto de Pesquisas das Culturas Negras (IPCN-RJ)*, del *Movimento Negro Unificado (MNU)* a nivel nacional, del *Nzinga Coletivo de Mulheres Negras-RJ*, de *Olodum-BA*, entre otros. Referente en la lucha del movimiento negro y feminista de Brasil.

Ennegreciendo el feminismo³⁵ es la expresión que venimos utilizando para designar la trayectoria de las mujeres afrobrasileñas al interior del movimiento feminista brasileño. Se busca destapar, por un lado, la identidad blanca y occidental de la formulación clásica feminista, y por otro, revelar la insuficiencia teórica y práctica política para integrar las diferentes expresiones de la construcción del “femenino” en sociedades multirraciales y pluriculturales. Con esa iniciativa se genera una agenda específica que combatió simultáneamente las desigualdades de género e intragénero; afirmamos y visibilizamos una perspectiva feminista negra que emerge de la condición específica del ser mujer, ser negra y en su mayoría pobre, delineamos finalmente el papel que esa perspectiva tiene en la lucha en contra del racismo en Brasil (CARNEIRO, 2003, p. 118) (Traducción propia).

En síntesis el término Ennegreciendo el feminismo es la expresión que se viene utilizando para designar la trayectoria de las mujeres negras al interior del movimiento feminista brasileño (CARNEIRO, 2003).

Por lo tanto, esta nueva perspectiva feminista se impone a la tradicional en la que la variable género es una variable teórica común para todas, y como afirman Linda Alcoff y Elizabeth Potter, el género no puede ser separado de otros ejes de opresión y no es posible un único análisis. Si el feminismo debe liberar a las mujeres, debe enfrentar virtual y físicamente todas las formas de opresión. Desde ese punto de vista, es posible afirmar que un feminismo negro construido en el contexto de sociedades multirraciales, pluriculturales y racistas - como lo son las sociedades latinoamericanas - tiene como principal eje articulador el racismo y su impacto sobre las relaciones de género, ya que éste determina la propia jerarquía de género en nuestras sociedades (CARNEIRO, 2003).

Para Carneiro (2003), al integrar al movimiento feminista original esa nueva mirada feminista y anti-racista a las discusiones, se van uniendo dos tradicionales luchas, la del movimiento afrobrasileño, con la lucha del movimiento de mujeres. Afirma que esta nueva identidad política decorre en la condición específica de ser mujer afrobrasileña y de hecho, al visibilizar en la

³⁵ Ennegreciendo el feminismo, es un término acuñado por la filósofa y activista mujer afrobrasileña Sueli Carneiro, en relación a incluir dentro del movimiento feminista a las mujeres afrobrasileñas y sus realidades como sujetos activos y líderes con visibilidad.

escena política las contradicciones de la articulación raza, clase y género por parte del actual movimiento de mujeres afrobrasileñas, se está promoviendo ennegrecer por un lado las reivindicaciones de las mujeres, siendo más representativas; así como por otro lado, promover la feminización de las propuestas y reivindicaciones del movimiento afrobrasileño.

Ennegrecer el movimiento feminista brasileño significa concretamente, demarcar e incluir en la agenda del movimiento de mujeres el peso que la cuestión racial tiene en la configuración. Incluir, por ejemplo, políticas demográficas; caracterizar la violencia contra la mujer desde el concepto de la violencia racial como un aspecto determinante de las formas de violencia sufridas por la mitad de la población femenina del país que no es blanca; introducir la discusión sobre las enfermedades étnicas/raciales o las enfermedades con mayor incidencia en la población afrobrasileña como postulados fundamentales en la formación de políticas públicas en el área de salud; criticar los mecanismos de selección en el mercado de trabajo con la común práctica de la “*buena presencia*”, que mantienen las desigualdades y los privilegios entre las mujeres blancas y afrobrasileñas.

Carneiro (2003) resalta como un aspecto importante para el movimiento afrobrasileño, la importancia de la discusión de estos temas para las poblaciones consideradas descartables, como son las afrobrasileñas, así como el creciente interés de organismos internacionales por el control del crecimiento de esas poblaciones, ya que se encuentran en la línea de pobreza y era necesario controlar su desbordante crecimiento, llevó al movimiento de mujeres afrobrasileñas a desarrollar una perspectiva internacionalista de lucha. Esa visión internacionalista promueve la diversificación de las temáticas, a través, además, del desarrollo de nuevos acuerdos y asociaciones y la ampliación de la cooperación interétnica.

Para Rago (1998) citado por Bispo (2011), al desarrollar un modo “feminista de pensar” se busca romper con las jerarquías de poder y estructuras de control. Como lo menciona Collins (2012, p.114): “como miembros de un grupo oprimido, las mujeres afrodescendientes han generado

alternativas prácticas y conocimientos que tienen el objetivo de promover el empoderamiento”.

En ese sentido y coincidiendo con Bispo (2011) un modo feminista negro de pensar, como parte de las varias posibilidades de feminismo contemporáneo, puede ser desenvuelto como teoría o como acción política, busca desembocar en conquistas individuales y colectivas puntuales para las poblaciones afrobrasileñas, a través del empoderamiento; además de ello a través de esta nueva corriente se puede percibir el proceso en el que las mujeres afrobrasileñas entran a los estudios sobre las relaciones de género, étnico-raciales y feministas.

Una de las principales contribuciones de los estudios producidos por las intelectuales negras brasileñas bajo la denominación de Feminismo Negro, es que mostraron a la platea por primera vez, las condiciones de esas mujeres en Brasil; por medio de la intersección entre raza, género y clase, demostrando sus experiencias específicas a través de la historia y resaltando la presencia de las mujeres afrobrasileñas en los espacios públicos desde el periodo colonial, además se levantaron informaciones sobre la importante jefatura de las mujeres negras en los hogares afrobrasileños. En ese sentido, esos análisis facilitaron la construcción de una identidad dentro del movimiento de mujeres afrobrasileñas, legitimándose a partir de la experiencia histórica que llevó a escena la articulación de las categorías de género, raza y clase a partir de los años 1970. Esa intersección de categorías se volvió fundamental para comprender las especificidades de las discriminaciones y de las desigualdades que afectan a las mujeres negras en la sociedad brasileña (CARNEIRO, 2003).

Para Carvalho (2014), existe una inmensa lista de aspectos que fueron levantados por Léila y Sueli Carneiro, sin embargo la dificultad llegó al intentar encaminar estas discusiones desde la perspectiva racial dentro del Movimiento Feminista. La autora no duda que el hecho de formar e institucionalizar un Movimiento Feminista, fundamentalmente por mujeres blancas de clase media, coloca un mayor grado de dificultad para este análisis o para la inclusión de las

mujeres afrobrasileñas. El Movimiento Feminista es una contribución importante para discutir sobre la visión femenina del mundo, sin embargo son esas mismas mujeres las que están formadas para desconocer las desigualdades raciales, adiestradas para pensar a un Brasil con democracia racial, es en este punto de la historia que contradictoriamente el Movimiento Feminista consigue identificar hasta qué nivel la desigualdad sexual es utilizada en la producción de inequidades, pero no consigue identificar este mismo proceso con respecto a los mecanismos de discriminación racial.

En ese sentido, para Carvalho (2014), fue una etapa y proceso difícil para las mujeres afrobrasileñas el hecho de querer adherirse al movimiento feminista sin sufrir de invisibilidad constante y anulamiento de sus necesidades particulares, resultando en que no se genere una alianza del movimiento feminista con las mujeres afrobrasileñas.

Para la investigadora Luiza Bairros (ALCÁNTARA Y SANDENBER; BAIROS, 2008, p. 145):

La sociedad es de clases y es racista, y nosotras no podemos hacer nada al respecto, hasta que se construya un debate más coherente y más consecuente sobre nuestras contradicciones, considero éstas diferencias absolutamente perversas y brutales, preferimos continuar organizándonos en nuestros grupos de mujeres afrobrasileñas, en nuestros encuentros de mujeres afrobrasileñas, en los cuales buscamos rescatar los análisis más interesantes producidos por el Movimiento Feminista en los últimos años. Al mismo tiempo, estamos fortaleciendo nuestra identidad como raza y las percepciones de nosotras mismas como parte de un grupo social extremadamente discriminado, como nosotras mujeres afrobrasileñas.

Suely Carneiro (2003), cita a Ângela Gilliam³⁶: “Se ha negado el papel de la mujer afrobrasileña en la formación de la cultura nacional; la desigualdad entre hombres y mujeres es erotizada y la violencia sexual contra las mujeres

³⁶ Angela Gilliam, es una intelectual negra americana, que articuló políticas y respaldó al Movimiento Negro Americano articulando al Movimiento Afro Brasileño desde inicios de la década de los 70's. Así también a final de los años setenta articuló con Lélia Gonzalez el apoyo al Movimiento Negro de Brasil.

afrobrasileñas fue convertida en un romance”.

Es en ese sentido que la historia de Brasil ha sido vendida, ha sido ofrecida a las y los ciudadanos, una tergiversación de las desigualdades, del racismo de los abusos sexuales ante esta población afrobrasileña. El discurso clásico sobre la opresión de la mujer no ha reconocido la experiencia histórica diferenciada de la mujer afrobrasileña; así como no se tienen registros de la diferencia cualitativa con la que la opresión sufrida, en sus diferentes espacios y variantes, impactó y continúa impactando en la identidad femenina de las mujeres afrobrasileñas (CARNEIRO, 2003).

Para Collins (2012) como para Carneiro (1995), el feminismo negro tiene en su base, la herencia de lucha de las mujeres afrobrasileñas, sus experiencias históricas, sus luchas en contra de ser objetos sexualizados, la marca de la lucha contra el racismo, sexismo y clasismo en la política; la lucha por el empoderamiento cotidiano, independencia política y teórica; la negación a silenciar su historia. Los diálogos desenvueltos dentro del pensamiento feminista sobre el sexismo son fundamentales para el pensamiento feminista negro. La opresión sexista se manifiesta por la posición que ocupan las mujeres en una matriz de dominación, en el cual los ejes que estructuran el poder como la raza, el género y la clase social se interceptan en diferentes niveles: Es así como una mujer afrobrasileña trabajadora no es triplemente oprimida o más oprimida que una mujer blanca de la misma clase social, sino que, experimenta la opresión a partir de un lugar en específico, que le proporciona un punto de vista diferente sobre lo que es ser mujer en una sociedad desigual, racista y sexista (BAIRROS, 1995).

Bell Hooks, destacada feminista afroamericana, afirma que las mujeres no comparten la misma opresión, ya que parten desde vivencias diferenciadas, pero sí comparten la lucha por acabar con el sexismo, es decir, por el fin de las relaciones basadas en las diferencias y subyugaciones de género socialmente construidas. Para las mujeres afrodescendientes es necesario enfrentar esta cuestión, no sólo porque la dominación patriarcal conforma las relaciones de poder en las esfera personales, interpersonales e incluso las íntimas, sino

también, porque el patriarcado reposa en ideologías semejantes a las que permiten el racismo, esa creencia de la dominación construida en base a nociones de inferioridad y superioridad (BAIRROS, 1995).

Frente a esas especificidades, ya lo mencionaba Carneiro (2003), los grupos de mujeres indígenas y grupos de mujeres afrodescendientes, por ejemplo, poseen demandas específicas que, esencialmente, no pueden ser tratadas exclusivamente, bajo la rúbrica del género sin considerar las especificidades que definen el ser mujer en cada una de esas identidades. Eso es lo que determina el hecho de que combatir el racismo sea una prioridad política para las mujeres afrodescendientes, de forma asertiva ya enfatizaba Lélia Gonzalez (1988, apud BARRETO, 2005), la toma de conciencia de la opresión ocurre antes de todo, por lo racial.

Otro tema levantado al debate por las mujeres afrobrasileñas estaba relacionado con las desigualdades económicas que las mujeres feministas blancas propugnaban y que las mujeres afrobrasileñas no conseguían identificarse. Lélia (1986, apud BARRETO, 2005), visualizó que los registros del desarrollo económico obtenidos por las mujeres de los años 1970 hasta el inicio de 1980 no contemplaba a las mujeres afrobrasileñas. La investigadora y militante del movimiento negro Sueli Carneiro apunta:

(...) se generaron análisis de algunos indicadores socio-económicos para ofrecer a las mujeres en general un perfil en cuanto a las desigualdades sufridas socialmente, sin tomar en cuenta las evidentes ventajas significativas de las mujeres blancas en cuanto al acceso a la educación, a la estructura ocupacional y a la obtención de ingresos económicos frente a las mujeres afrobrasileñas e indígenas. Se supone, en ese sentido, que ellas han sido las principales beneficiarias de la diversificación de posiciones ocupacionales desarrolladas en el país en las últimas dos décadas, debido al incremento de la división técnica del trabajo y el consiguiente expresivo aumento de la PEA femenina especialmente en la década de los 70s (BARRETO, 2005, p. 52)(Traducción propia).

Retomando a Lélia (1979, apud BARRETO 2005), éste fue uno de los temas más polémicos levantados por las mujeres afrobrasileñas, la afirmación

de que la emancipación económica y social de las mujeres blancas se debió, en gran medida, gracias a la explotación de las mujeres afrobrasileñas como empleadas domésticas. Lélia afirmaba:

El atraso político de los movimientos feministas brasileños es flagrante, en la medida en que son liderados por mujeres blancas de clase media. También aquí se siente la necesidad de dejar fuera de las discusiones una cuestión crucial: La liberación de las mujeres blancas se dio sobre la explotación de la mujer negra (GONZALES, 1979 p. 20, apud, BARRETO, 2005, p.54).

Gonzales (1979, apud BARRETO, 2005) aseguraba que afirmar esta tesis frente a las mujeres del movimiento feminista les causaba un gran malestar e irritación. Algunas llegaban a considerar el tema como una revancha. Las acusaban de tener un discurso emocional. Las intelectuales negras afirmaban lo siguiente:

(...) es importante resaltar que la emoción, la subjetividad y otras atribuciones que son parte de nuestro discurso no implican anular la razón, todo lo contrario, de alguna forma lo vuelve más concreto, más humano y menos abstracto y/o metafísico. Se trata en nuestro caso, de razones añadidas. (...) Lo que no se percibe es que en el momento en el que denunciamos las múltiples formas de explotación del pueblo afrobrasileño en general y de la mujer afrobrasileña en particular, la emoción, por razones obvias, impacta de forma negativa en quienes se sientan aludidas. En la medida en que el racismo, como discurso, se sitúa entre los discursos de exclusión, el grupo por él excluido es tratado como objeto y no como sujeto. Consecuentemente es infantilizado, no tiene derecho a una voz propia, hablan por él. (GONZALES, 1979, p. 21, apud BARRETO, 2005, p. 54)

Las feministas afrobrasileñas como Lélia Gonzalez y Luiza Bairros entendieron también que la aparente liberación de las feministas blancas se encontraba relacionada a la subordinación constante de las mujeres afrobrasileñas: el servicio doméstico de las afrobrasileñas en las casas de familias blancas permitió a las mujeres blancas entrar cada vez con mayor fuerza al campo laboral (CALDWELL, 2000). Sin embargo debido a la negación por parte del movimiento feminista, Gonzales criticaba y las acusaba de ignorar

la explotación sexual que además atormentaba a las mujeres afrobrasileñas que trabajaban en el servicio doméstico (GONZALES, 1982; BAIRROS 1991).

Como un tema a parte también se generaron debates entre las mujeres afrobrasileñas y las intelectuales sobre todo, debido al escaso acceso que las mujeres afrobrasileñas tenían con la élite intelectual. Collins (1991, apud BAIRROS, 1995), traza el perfil de una tradición intelectual subyugada a criterios “epistemológicos” que niegan la experiencia como base legítima para construir conocimientos, es así como se anulaban testimonios, documentos, letras de canciones, autobiografías, novelas y textos académicos de las mujeres afrobrasileñas. El pensamiento Feminista Negro se manifiesta justamente a partir de un conjunto de experiencias e ideas compartidas por mujeres afroamericanas que comenzaron ofreciendo un ángulo particular de la visión del “yo” en la comunidad y en la sociedad, las cuales envuelven interpretaciones teóricas de la realidad que estas mujeres viven (BAIRROS, 1995).

En ese sentido, para Barreto (2005), una de las grandes herramientas utilizadas por la escritora Lélia Gonzales en la construcción de sus ideas, fue la apropiación que tuvo del lenguaje al estructurar su narrativa. La forma en la que la escritora construía sus estrategias narrativas revela su postura contestataria, transportó el lenguaje cotidiano y consiguió estructurar una narrativa escrita con esas características que enfrente al formalismo, sin que ello signifique no mantener el rigor académico. Barreto (2005) resalta que Lélia usaba expresiones como “*e gente sabe*”, “*algumas escritazinhas próprias*”³⁷, y expresiones que serían políticamente incorrectas: la “*negrada*”, el “*criolêu*”, “*o mulhero*”, entre otros términos. Esa estrategia muestra la preocupación que tenía la escritora de ser entendida por la comunidad afrobrasileña, quienes se encontraban en gran parte alejada a los códigos de lenguaje académico, esa normalización y el uso del lenguaje académico también están dentro de las

³⁷ Los llamados brasilerismos se están manteniendo en su idioma original debido a que son expresiones culturales que marcan una identidad.

discusiones de la hegemonía.

El relato de Luiza Bairros (2000, p, 43, apud BARRETO, 2005, p. 34) ilustra esta característica de Lélia:

(...) el lenguaje popular, así como es el modo de hablar *carioca*, con algunos momentos de expresiones académicas, que permitía que nosotras, las militantes más jóvenes entendamos lo que es epistemología! (Traducción propia).

Finalmente para Barreto (2005), esa característica ejercida por la activista y escritora Lélia se vincula a una práctica de las narrativas del feminismo negro, el utilizar ejemplos personales para ejemplificar las teorías, se observa ello en algunos textos de Lélia, ese carácter más íntimo de la producción es desconsiderado por la producción académica que se orienta a la neutralidad y por el uso impersonal. Lélia utilizó estas estrategias conscientemente, para justamente contrarrestar esa posición: La academia define el uso de la lengua como reproducción, tradición; y para las mujeres afrobrasileñas ella debe significar: subversión, lucha, conquista y derecho a hablar.

Las organizaciones de mujeres afrobrasileñas, así como la conformación de un movimiento articulado de mujeres afrobrasileñas es una muestra de la necesidad de esta población por visibilizar sus demandas particulares y mostrarse como sujetos con la misma importancia en la construcción de una sociedad Brasileña. La motivación para la articulación se dio a consecuencia de una lucha constante y luego de atravesar situaciones que redujeron sus identidades, ese proceso de alguna manera impacta en la forma en la que son retratadas las mujeres afrobrasileñas actualmente. Pasar de ser una mujer esclavizada, a ser la mujer del aseo del hogar y actualmente a ser activistas y poner en evidencia las situaciones racistas debería generar un cambio social, político, económico y personal.

A continuación, se desenvolverá la teoría que facilitará el análisis de la situación de la mujer afrodescendiente en el territorio ya descrito. La Teoría del

reconocimiento que detallará cada una de las dimensiones de justicia en la que se colocará a la mujer afrobrasileña.

7.3 TEORÍA DEL RECONOCIMIENTO³⁸

El mundo contemporáneo del siglo XXI se caracteriza por una suerte de movimientos sociales y disputas entre las diferentes identidades culturales, intentando demostrar que una identidad es tan digna de derechos como la otra, independientemente del espacio terrestre oriundo o no que ocupen, todos y todas son dignas de gozar de los mismos derechos y oportunidades. Es complejo en estos momentos para todos los países latinoamericanos satisfacer la necesidad de reconocimiento en la búsqueda por tener una sociedad democrática, se encuentra una paradoja entre el hecho de tener una política para reconocer particularidades culturales y la idea generalizada de que todos y todas somos iguales ante la ley; así también nace una interrogante sobre cómo se debería ejecutar este reconocimiento sin afectar la identidad de las “minorías”, que muchas veces son mayorías y se encuentran constantemente en desventaja.

Es en base a esa discusión que esta sección se va a dirigir a realizar un recorrido sobre el nacimiento y desarrollo de una teoría de reconocimiento que viene desde el revolucionario pensamiento de Jean-Jacques Rousseau hasta las principales discusiones de las y los pensadores de la era post moderna y sus actuales discusiones.

7.3.1 La necesidad de “consideración” según Rousseau

Rousseau plantea un análisis sociológico del proceso de formación de la sociedad, desde su estado natural como ser humano único en la tierra, hasta el establecimiento de roles en la sociedad. A través de sus publicaciones buscó explicar los siguientes cuestionamientos: ¿cómo el ser humano corrompió su estado natural con la injerencia del avance de las ciencias y artes?; ¿cómo se

³⁸ Se utilizará en esta investigación la perspectiva sociológica de la teoría, comprendiendo que existen otras perspectivas sobre el reconocimiento que podrían ser desarrolladas, como la antropológica, psicológica, entre otras.

generan las desigualdades sociales a través de la historia de la humanidad?; ¿cuáles son los rezagos socioculturales que al pasar el tiempo se vieron perpetuados en la creación de, como él las denomina, sociedades artificiales actuales? (FIGINI, 2016).

Es Rousseau, quien introduce la premisa de la necesidad de “consideración” desenvuelta por el ser humano, pensamiento que desenlaza las futuras discusiones sobre el reconocimiento canalizándose posteriormente en una teoría. Plantea inicialmente un escenario en el cual se muestra al ser humano en su estado natural y se identifican las acciones y reacciones de esta persona sin tener algún tipo de interferencia y/o nociones previas sobre el ser parte de un Estado, comunidad, normas y restricciones. En el análisis de Rousseau (2003), el ser humano en su estado natural está caracterizado por ser inocente, solitario, libre e independiente, con apareamientos casuales, en el que las relaciones madre e hijo/hija duran solo hasta que los hijos e hijas pueden valerse por sí solos de forma independiente. Una característica predominante es que solo se buscan satisfacer las necesidades básicas, las cuales están alineadas con el desenvolvimiento de la naturaleza, solo extraen de ella lo que necesitan para su supervivencia, se vive en el presente, sin mayores preocupaciones que su conservación, así es que se satisfacen naturalmente y sin afectar a su entorno, los sentimientos comunes son el de empatía, amor y respeto por el otro. En este momento Rousseau identifica una transición de este estado natural a un estado de conflictos, explica con una lógica sociológica cómo este estado natural se rompe dando inicio a los conflictos sociales.

A efecto de la natural reproducción de la especie, evidentemente, los recursos naturales comienzan a escasear dando paso a que sea necesaria la cooperación entre los seres humanos más cercanos geográficamente, y para que se realice una justa distribución de los recursos, los seres humanos están obligados a comunicarse y generar un lenguaje común entre todos y todas, constituyéndose el génesis de una sobria y primitiva sociedad. Posteriormente van apareciendo diferentes formas de trabajo siendo la agricultura y la metalurgia las principales, lo cual inserta en la sociedad el interés de acumular

poder y riquezas, es decir, se da el nacimiento de la propiedad privada, abriendo camino así a la desigualdad. Aquellas personas que poseen mucho quieren tener más y quienes no tienen desean los bienes de la otra persona; es así que se manifiesta la transición de una pacífica convivencia a la competencia por acumular más riquezas y por ende tener el poder, así también, nacen sentimientos como el egoísmo, la vanidad, envidia y el odio.

Todo este proceso de transición de un estado de calma convivencia a un estado de propiedad privada genera un conflicto violento entre las personas, lo cual se torna insostenible, es en esta etapa que nace la figura del Estado, como un pequeño grupo de personas que “resolverán” todos los problemas, los individuos firman un tipo de tratado con el “Estado” con la finalidad de que éste garantice la paz social, las personas renuncian así a sus derechos naturales, en este punto el Estado se compromete a eliminar los conflictos manteniendo la estructura social existente, una estructura basada en las desigualdades económicas, Rousseau (2003) manifiesta que este orden es injusto pues toma de base las inequidades causadas por la propiedad privada legitimando así el uso de la fuerza y el poder económico.

Una de las más cuestionadas afirmaciones de Rousseau (2003) es cuando confirma que el progreso científico y técnico no trajo consigo el progreso moral, al contrario, trajo la corrupción y sentimientos que perpetúan las desigualdades, partiendo del origen y fortalecimiento de las ciencias, se manifiestan nuevos vicios como la ambición, avaricia, ego y supersticiones, resultando así en una sociedad artificial, es con ello que se torna necesaria una reconfiguración de la sociedad.

Para Rousseau (2003) la primera fuente de desigualdad generada entre los hombres fue la “idea de consideración”, de ser reconocidos entre la multitud, lo cual también generó vicios que destruyeron un ambiente de convivencia amable y empática.

El canto y la danza... llegaron a ser la diversión, o más bien, la ocupación de hombres y mujeres ociosas y agrupadas. Cada uno comenzó a mirar a los demás y a querer ser mirado, ya la estimación pública tuvo un precio. Quien cantaba o bailaba mejor, el más hermoso, el más fuerte, el más diestro o el más elocuente llegó a ser

el más considerado y éste fue el primer paso hacia la desigualdad y al mismo tiempo hacia el vicio...” (ROUSSEAU, 2003, p. 332)

Es en este momento en el que nacen los sentimientos de necesidad de ser vistos, se pasa de una “existencia absoluta” a una “existencia relativa”, buscando ser reconocidos para ser felices, siendo esclavos de la estima pública.

Fue necesario en pro de la superioridad mostrarse distinto de lo que efectivamente se era. Ser y parecer llegaron a ser dos cosas por completo diferentes (ROUSSEAU, 2003, p. 339).

En esa concepción Rousseau plantea el concepto de “consideración”, lo cual será tomado por Hegel para profundizarlo y analizarlo desde otra perspectiva.

7.3.2 Concepto Hegeliano de Reconocimiento

Lo que catapultó a Hegel como uno de los pensadores que brindó la base teórica de la discusión al concepto del reconocimiento es que retomó la idea germinante de “la consideración” y la desarrolló como un tema principal. El concepto del reconocimiento es considerado en amplios y variados círculos de la filosofía contemporánea como uno de los principales aportes de Hegel, la reflexión sobre la identidad personal, la intersubjetividad y la estructura normativa de la sociedad.

En el pasaje de su obra llamada “Dialéctica del amo y el esclavo” (1991) Hegel describe cuál sería la motivación para la generación de conflictos sociales y la necesidad del reconocimiento. Se mencionan a dos seres, ambos con la misma ambición de ser reconocidos por el otro, de ser respetados y de ser admirados, uno de ellos mantiene esas ansias de forma más potente y tras una lucha a vida o muerte conseguirá que el otro se doblegue, en este momento se crean dos figuras, la del amo y la del esclavo, siendo este último

el que va a satisfacer el deseo humano del reconocimiento del otro, denominado como un “auténtico reconocimiento”, es en este momento, según Hegel, que se da inicio a la historia humana, esta representación afirma la historia de la humanidad como el desarrollo de la confrontación entre amos y esclavos, una lucha orientada por la dominación y el poder.

Para Hegel, el origen del concepto del reconocimiento se encuentra en primer lugar, en el concepto de la eticidad (DE LA MAZA, 2009). Para entender este término se presentará el análisis desarrollado por Carlos Ruiz Schneider (2000, p. 204):

Ahora bien, justamente estas dos ideas, la tesis de que el comportamiento ético tiene sentido solo en el interior de una totalidad histórica y social que conforma su contexto, y la de que "la libertad ha devenido un mundo existente" o que " lo racional es real", para decirlo con las palabras de la Filosofía del Derecho, conforman el núcleo significativo básico de lo que Hegel entiende por moralidad, realidad a la que denominará desde esta época "eticidad" o "vida ética" (Sittlichkeit), para diferenciarla de la moral más abstracta, a la que identifica con la visión de Kant.

Así mismo, para De La Maza (2009), el concepto eticidad es esencialmente la mediación entre una comunidad subjetiva y los sujetos particulares. De igual forma, ésta comunidad es primero, natural, expresando unidad familiar y determinada por el amor; y en segundo lugar es también absoluta, supone una relación negativa del sujeto particular con su individualidad natural, y todo lo referente a él (sus inclinaciones, deseos e instintos); para, finalmente, con todo lo mencionado constituir una comunidad universal determinada por la razón, en plenitud organizativa, social y política, es decir, con un Estado.

Hegel también habla sobre el amor, dentro de él plantea a la reconciliación como una forma desconfigurada de comunicación en la lucha por el reconocimiento (DE LA MAZA, 2010). El amor sería la primera forma de reconocimiento intersubjetivo, que constituye una condición para la eticidad, sin el sentimiento del amor, la eticidad no llegaría a concretarse. El amor entre

hombre y mujer³⁹, se objetiva en sus herederos, las y los hijos, por ende sienten el reconocimiento a través de ellos, siguiendo con el ciclo de la vida, las y los hijos cobrarán independencia, se separarán del núcleo familiar e iniciarán su propia lucha por el reconocimiento (DE LA MAZA, 2009).

Por otro lado, Hegel también refuerza la idea de que el trabajo constituye una humanidad universal, generando un sentimiento de reciprocidad entre aquellos que participan del proceso productivo, en ese sentido el intercambio como resultado del trabajo requiere una interacción basada en el reconocimiento.

En ese sentido también enfatiza el reconocimiento a través de las posesiones:

En la lucha por el reconocimiento el individuo toma conciencia de ser distinto de lo que creía ser: cada vez que toma posesión exclusiva sobre algo, en el acto mismo de excluir al otro en el saber de sí, en vez de referirse puramente a sí mismo, remite también al saber del otro que excluye, justamente en tanto que lo excluye (DE LA MAZA, 2009, p. 235).

Es muy interesante el análisis que realiza pues el reconocimiento no se limita a la posesión, sino al valor que tiene esta persona o sus posesiones para la otra persona, es una lucha por incomodar al prójimo.

Complementando, esta relación entre trabajo e interacción, Hegel utiliza el concepto de espíritu real, referido a las interacciones reguladas de forma jurídica entre personas, en ese sentido, el estatus depende de un reconocimiento que no tiene que ver con la identidad, que es básicamente la capacidad de disponer cosas, es decir su carácter como propietarios. Es así como la relación del recíproco reconocimiento queda normado en el intercambio de productos (DE LA MAZA, 2010).

El reconocimiento sólo se puede conseguir de forma recíproca, es el resultado de la conexión simétrica entre la reflexividad y la subjetividad. Es

³⁹ En este sentido para la autora sería relación entre cualquier ser humano, independientemente de su sexo, sin embargo lo cito tal cual en los análisis vertidos por el filósofo citado.

una lucha en la cual el otro yo tiene que ser superado pero a la vez mantenido, para que no me reduzca a un objeto suyo y para que al mismo tiempo me reconozca como sujeto de la relación. Es justamente la dialéctica del amo y el esclavo que expone Hegel.

Sin embargo, Hegel también tuvo detractores, Ludwig Siep (1979, apud DE LA MAZA, 2010) detectó una asimetría en la relación entre los individuos con el Estado:

La autonegación de la voluntad general institucionalizada en el Estado y sus organizaciones a favor del individuo está en relación asimétrica con la autonegación de éste (p. 279).

Recordando, para Hegel el Estado no representa una forma superior del reconocimiento, pues para él, el espíritu, que es lo más absoluto que tenemos es mayor que cualquier institución. En la religión, como en la filosofía todos los hombres se saben idénticos a Dios y por ende cada ser humano tiene un valor absoluto (DE LA MAZA, 2009).

Es en ese sentido que no concuerda Siep, para él, no es posible que tanto el individuo como la comunidad política mantengan una relación horizontal, pues el Estado no considera al individuo en sus determinaciones particulares, sino a un individuo que se identifica con la voluntad general de la sociedad, que mantiene costumbres, leyes e instituciones de la comunidad (DE LA MAZA, 2010).

Finalmente, el concepto de reconocimiento desvelado por Hegel, ha ido evolucionando desde la formación de una conciencia individual y de una conciencia en común, que determina distintas formas de interacción y relaciones sociales como el amor, la lucha, la política, la religión, etc.

Así mismo, se pueden identificar elementos específicos que determinan el concepto de reconocimiento: eticidad, lucha, espíritu, voluntad general, autoconciencia, reconciliación, formación (DE LA MAZA, 2010).

Los análisis al respecto fueron continuando su curso y fortalecidos con

pensadores críticos de la Escuela de Frankfurt en Alemania.

7.3.3 Una nueva generación: La Escuela de Frankfurt⁴⁰

En la Escuela de Frankfurt se formó la generación que retomó las discusiones sobre una germinante idea del reconocimiento, se desarrolló en la Escuela de Frankfurt siendo reforzada en el año 1970 con la aparición de Alex Honneth, Nancy Fraser y Charles Taylor (DE LA MAZA, 2010).

7.3.3.1 La política del Reconocimiento de Charles Taylor: El Multiculturalismo

La tesis sobre el reconocimiento desarrollada por Taylor, tiene como base la unión del reconocimiento y el multiculturalismo. Taylor entiende que un tipo de opresión es justamente la ausencia del reconocimiento, o un falso reconocimiento, lo cual moldea la concepción que las personas tienen sobre sí mismas.

Taylor expone la noción del Multiculturalismo, del cual se entiende el reconocimiento de los grupos minoritarios o subalternos (TAYLOR, 1993). En ese sentido, un ser multicultural es cuando éste reconoce a los grupos que se encuentran sometidos a un minoritario grupo dominador y segregador.

Así también, Taylor desarrolla la idea de una dignidad inherente al ser humano, que no depende de la posición social o las capacidades naturales, por lo tanto debe ser respetado por todas las personas por igual. Señala también un carácter dialógico entre los seres humanos, por ello es que la realización de su identidad depende del reconocimiento de los otros, en caso no se le reconozca surge el desprecio por sí mismo (DE LA MAZA, 2010).

Una característica relevante de Taylor, es que dirige sus discusiones al reconocimiento de las identidades diversas, es decir, reivindicar las

⁴⁰ El Instituto de Investigación Social de Frankfurt, más conocido en español como la Escuela de Frankfurt, es un espacio alemán de alta investigación sobre la teoría crítica social, estas teorías críticas tienen la influencia de pensadores como Kant, Hegel, Karl Marx, Max Weber y Freud. Es la actual cuna de los más grandes pensadores críticos sociales como Habermas, Axel Honneth, Karl Otto Apel, entre otros. Se encuentra mayor información en su plataforma virtual: <http://www.ifs.uni-frankfurt.de/english/>

particularidades que generalmente son rechazadas, precisamente por ser invisibilizadas dentro del intento de homogeneizar al sujeto que busca reconocimiento:

A una comprensión homogeneizadora de la cultura pública (que no es, no obstante, incongruente con el mencionado relativismo débil), Taylor contrapondrá un mosaico cultural de diferencias, una perspectiva multicultural en la cual el acento no está tanto en los individuos (y, por ejemplo, en sus mestizajes) cuanto en las comunidades en las que estos se constituyen. De nuevo aquí encontramos una peculiar e irresuelta tensión en los análisis de Taylor: por una parte, que entiende que es la ya insustituible e imprescindible demanda de autenticidad de los individuos; por otra, la también imprescindible exigencia de protección y de fomento de las condiciones comunitarias de las identidades individuales (THIEBAUT, 2001, p. 222, apud FORERO, 2015, p.33).

Taylor, coloca en discusión el término “Política del reconocimiento de las diferencias”, en un esfuerzo por comprender y reconocer las diversas identidades que se encuentran dentro del espacio público, como las minorías étnicas y lingüísticas, las comunidades e incluso el movimiento feminista. El autor citado rechaza todas aquellas políticas e intentos políticos por generalizar a las y los ciudadanos y que no atienden las demandas diferenciadas. Ésta política del reconocimiento de las diferencias, sin embargo, no anula una política de igualdad, desde la afirmación de que todos y todas tienen los mismos derechos, pero sí afirma que no se pueden desconocer las diferencias textuales de las identidades sociales (MÁIZ; THIEBAUT, 2009). Un ejemplo clásico y práctico de este proceso es la idea de la “Democracia Racial” desenvuelta en Brasil, explicada en capítulos anteriores, a través del cual se busca homogeneizar las identidades y ocultar las diferentes muestras de discriminación social e institucional basadas en las diferencias étnicas y culturales.

Así mismo Thiebaut (MÁIZ; THIEBAUT, 2009) también afirma que la percepción de Taylor es societaria, ésta asegura primero, que no debe existir distancia entre la sociedad civil y la vida institucional del Estado; y segundo que ésta vida cívica o cívico-política debe tener como eje el reconocimiento de

las diferencias, es decir, percibir las particulares identidades, brindar atención a sus demandas y aceptar sus diferencias.

Por otro lado, señala que, a diferencia de Hegel, el ejercicio democrático permite el desarrollo de las políticas de reconocimiento, es así que éste no es el caso del amo que reconoce al esclavo; si no, es el reconocimiento de dos seres iguales que pueden reconocer sus propias diferencias y peculiaridades, modulando así una vida democrática (MÁIZ; THIEBAUT, 2009).

Es en ese sentido que Taylor desenvuelve una teoría del reconocimiento que se enfoca en el ámbito del reconocimiento cultural y de respeto de las identidades, a continuación se expondrá la teoría desde el pensamiento de Axel Honneth que comienza a abrirse hacia otras esferas del sujeto.

7.3.3.2 El reconocimiento como ideología de Axel Honneth

Quien hasta el momento se encuentra generalmente referenciado con la teoría del reconocimiento es el investigador y filósofo Alex Honneth. Para Honneth los conflictos sociales son una búsqueda del reconocimiento. En su análisis se resalta la importancia del reconocimiento como el primer paso para desdoblar todos los consecuentes fenómenos sociales.

Para Honneth (1997), una persona despreciada, humillada y sin reconocimiento pierde su integridad y sus derechos, así como su autonomía personal y moral. Esta humillación se basa en la negación del reconocimiento por parte de los otros, de la sociedad. Al mismo tiempo afirma, que este no reconocimiento produce una radical limitación en la autonomía de la persona, además del sentimiento de no ser moralmente igual a los demás. Este proceso se puede articular al proceso de deshumanización que se impuso en la población afrodescendiente, se explicaba en la caracterización del caso el proceso histórico de los estados del sur brasileño y la invisibilidad establecida hacia la población afrobrasileña, la negación de sus identidades y pertenencia a la sociedad.

La teoría de Honneth identifica tres esferas, las cuales están

denominadas como “esfera del derecho”, “esfera del amor” entendida con un sentido de cuidado y atención y “esfera de la solidaridad” o también de reconocimiento (HONNETH, 1997).

Hegel parece estar convencido de que el tránsito entre estas diferentes esferas de reconocimiento se produce en cada caso por medio de una lucha en la que los sujetos combaten entre ellos con el objeto de que se respeten sus concepciones de sí mismos, las cuales a su vez también crecen gradualmente: la exigencia de ser reconocido en dimensiones cada vez nuevas de las personas proporciona, en cierta medida, un conflicto intersubjetivo cuya disolución sólo puede consistir en el establecimiento de otra nueva esfera de reconocimiento (HONNETH, 1999, p. 24, apud, TELLO 2011, p. 49).

En ese sentido, Honneth avanza en sus discusiones sobre el reconocimiento añadiendo esferas al análisis del sujeto y su lucha por ser reconocido en la sociedad.

La esfera del amor de Honneth, es ubicada como la más elemental del ser humano, se refiere al nivel de relación primaria, a la que surge entre la madre/padre y las/los hijos, en el cual se comparten componentes físicos y psíquicos para el desarrollo de cada uno. Es una esfera más particularista, en la cual solo caben las personas más cercanas, es decir, el círculo de la familia e incluso de las amistades de primer nivel. Dentro de esta esfera se identifican también dos tipos de relación, una simétrica, que es la desenvuelta por el círculo de amistad, de pares, y la relación asimétrica, es el caso de la relación padres e hijos, pues es una relación también de respeto hacia estas imágenes superiores de obediencia. Para Honneth, esta esfera muestra al reconocimiento en su esencia y naturaleza indigente, es decir, una relación de necesidad afectiva, la más básica y oriunda.

La esfera del Derecho; es una esfera universal, se expresan aquí los derechos universales en el cual las personas se reconocen a través de sus deberes y derechos, se puede identificar como la vida cívica. Así mismo se identifica que el daño en esta esfera es el no reconocimiento de la capacidad moral del sujeto de ser considerado, a través de sus actos, como un sujeto autónomo digno de esos derechos y deberes.

Hoy, la forma del reconocimiento del derecho, no sólo contempla las capacidades abstractas de la orientación moral, también lo hace con las capacidades concretas necesarias para una existencia digna (HONNETH, 1992, p. 190, apud ROSENFELD Y SAAVEDRA, 2013, p. 21).

En ese sentido, por ejemplo, esta esfera del derecho debe ser vista como una expresión simbólica en el proceso de un juicio legal en el cual se le permite al actor social ser reconocido. Éste tipo de reconocimiento del derecho pone en relevancia las propiedades generales del ser humano (ROSENFELD Y SAAVEDRA, 2013).

La tercera y última esfera es la de la solidaridad social; tiene su base prácticamente en la percepción social que se tiene sobre determinadas características físicas y/o culturales, por eso se denomina como contextual. Responde a la interpretación que cada grupo social tenga sobre determinada identidad. Esta valoración es presentada en la forma de la remuneración y el prestigio. Honneth señala que en la interacción de estos tres tipos de reconocimientos se constituye la posición moral del ser humano (HONNETH, 1997).

Cada una de las esferas mencionadas tiene principios de reconocimiento diferenciados, no deberían entrar en conflicto, y en caso suceda algún conflicto o interactúen de alguna forma, Honneth no puede establecer un criterio claro sobre cuál debe ser el prioritario. Honneth apunta (1999, p. 35, apud TELLO, 2011, p. 50):

Cuál de las diversas relaciones de reconocimiento haya de preferirse en cada caso cuando, en un mismo momento, mis diferentes relaciones sociales me confronten con pretensiones en conflicto entre ellas, no puede estar de ningún modo decidido de antemano (...) no se ha establecido aún ninguna jerarquía desde algún punto de vista por encima de ellas.

Además de las esferas mencionadas, en general, la teoría del reconocimiento desarrollada por Honneth, marca el atravesamiento de forma obligatoria de las cuestiones relativas a la justicia social. Según Honneth, no

existe justicia sin el reconocimiento. En ese sentido, el autor afirma que lo que las personas esperan de la vida en sociedad es la posibilidad de que sus capacidades y su ser integral sean reconocidas (HONNETH, 1997).

En esta afirmación concordamos, sin embargo, en los últimos escritos por Honneth y Fraser (2006) se desarrolló la tesis de que el reconocimiento cultural subordinaría a la redistribución económica. Para los autores citados, con la abolición de las desigualdades culturales, se tendría como consecuencia una mejor y equitativa distribución de los bienes, siendo suficiente las acciones en esta dimensión. Es decir, basta un reconocimiento público social de las mujeres afrobrasileñas. En Perú se realizó el Perdón Histórico⁴¹ de parte del presidente del Perú en ese entonces Alan García (2009), un perdón y reconocimiento público de la población afrodescendiente frente a toda la ciudadanía peruana, sin embargo, no fue suficiente para garantizar una mejora e inclusive reconocimiento de la comunidad afrodescendiente en los programas y planes nacionales.

Justamente en este sentido es que la teoría de Honneth no cubre a cabalidad las dimensiones a desarrollar en la presente investigación. La siguiente autora Nancy Fraser, a diferencia de Honneth trasciende en el análisis al tornarlo más integral y sin jerarquizar la importancia de las motivaciones de luchas sociales. En lo inferido por Fraser, la búsqueda del reconocimiento y de la redistribución equitativa de las riquezas van de la mano, una no subordina a la otra, ambas deben trabajarse y analizarse de forma conjunta pues una tiene que ver con la otra, así también, Fraser añade una nueva categoría denominada de “representación” la cual está referida a la representación política paritaria, como una esfera de la vida humana que se encuentra presente y determina las oportunidades en la sociedad y de alguna forma apalanca el desarrollo en las dos dimensiones previas.

⁴¹ Mayor información sobre el Perdón Histórico en Perú y su impacto en la población afrodescendiente se puede encontrar en el siguiente documento: <https://www.slideshare.net/escuelaelectoral/mas-alla-del-perdon-historico-un-informe-sobre-la-situacion-de-ddhh-de-los-afroperuanos>

7.3.4 Teoría del Reconocimiento de Nancy Fraser

En el último decenio, a raíz de los constantes conflictos sociales y la generación- evolución de movimientos sociales (mujeres, afrodescendientes, indígenas, comunidad de Lesbianas, Gays, Transexuales, Bisexuales e Intersexuales - LGTBI, movimiento de ambientalistas, etc.) en la búsqueda porque se escuchen sus necesidades y demandas específicas, se han enfatizado los análisis e investigaciones sobre las motivaciones y reales intereses de estos movimientos históricamente y socialmente invisibilizados.

El reconocimiento se ha convertido en una palabra clave de nuestro tiempo. Esta idea, una venerable categoría de la filosofía hegeliana, resucitada no hace mucho por los teóricos políticos, está resultando fundamental en los trabajos para conceptualizar los debates actuales acerca de la identidad y la diferencia. [...] Si la relevancia del reconocimiento es, en la actualidad, indiscutible, su relación con la 'redistribución' sigue a falta de un tratamiento teórico suficiente (FRASER, 2006, p. 13).

La investigadora y catedrática Nancy Fraser inicialmente desarrolló el sentido de la justicia en base al reconocimiento y a la redistribución, apostando por una dualidad de estas esferas en sus análisis junto a Honneth, sin embargo, Fraser consiguió profundizar en los desdoblamientos e integrar el aspecto de la representación política a modo de complejizar e identificar a las poblaciones en su diversidad.

Al analizar la justicia, inicia el cuestionamiento sobre el ¿"quién" sería el sujeto de la justicia? Frente a ello Fraser se enfoca en aquellos grupos sociales que no se encuentran dentro de los parámetros de justicia según las necesidades de los Estados, es decir, va a analizar a aquellos grupos que no se encuentran amparados como aptos en recibir justicia social, económica y política.

Se debe asumir de entrada que es posible que algunas formas de delimitar el "quién" de la justicia son injustas, ya sea porque excluyen

a algunos que merecen consideración o porque incluyen a algunos que deberían ser excluidos (FRASER, 2010, p. 315).

Como lo anuncia Fraser (2010), invita a una teorización reflexiva que cuestione la justicia en sí, así como todas las ideas de justicia difundidas socialmente, de-construir la justicia, es la búsqueda de aquellas configuraciones no hegemónicas del espacio político.

Para conseguir esa de-construcción la autora propone una estrategia que conseguirá ampliar la visión de justicia. Es una denominada visión tridimensional que evidenciará ese “quién” de la justicia, lo cual va abarcar las dimensiones de redistribución económica, el reconocimiento legal-cultural y la representación política, estas tres dimensiones regidas desde el principio normativo de la paridad participativa.

En este sentido, la paridad participativa para Fraser se impone como norma de justificación, la cual debería ser aplicada de forma democrática, por medio de un enfoque dialógico que permita el dinamismo de las tesis. Es decir, con este nuevo término, Fraser explica que para entender a las sociedades es necesario mirarlas de forma global, como mínimo junto al aspecto económico y cultural, así, no sólo el culturalismo, ni sólo el economicismo pueden definir una sociedad de forma completa, es necesario un análisis transversal y dinámico entre las tres dimensiones (FRASER, 2006).

El interés de la autora citada previamente es plantear la necesidad constante de diseñar una teoría integral de la justicia, sin dejar de lado su propia dimensión crítica. Para poder identificar las posibles soluciones se debe mostrar qué polo predomina en ella, si son injusticias derivadas de un reconocimiento fallido o de una mala distribución o de una inadecuada representación, de ese lado Fraser, estaría confrontando el análisis inicial de Honneth, para quien el concepto de reconocimiento sería suficiente para terminar con todas las injusticias sociales.

En ese sentido, Fraser busca el enfoque integrado que pueda resolver ambas esferas, el reconocimiento erróneo y la mala distribución, esta

reparación transversal consistiría en:

Utilizar medidas asociadas con una dimensión de la justicia para remediar desigualdades asociadas con la otra, es decir, utilizar medidas distributivas para reparar el reconocimiento erróneo y medidas de reconocimiento para reparar la mala distribución. La reparación transversal explota la imbricación de estatus y clase social con el fin de mitigar ambas formas de subordinación al mismo tiempo (FRASER, 2006, p.80).

Lo que plantea Fraser, es entonces, encontrar una orientación para conseguir reconciliar la redistribución y el reconocimiento, ambos bajo el respaldo de la representación política, serían posteriormente los garantes de la justicia.

Con esa mira es que la autora citada, brinda un papel relevante al tercer polo que detallará con su obra “Escalas de Justicia” (2008), la justicia a través de la representación política. A continuación detallaremos sobre qué se basa cada una de las dimensiones de justicia desarrolladas por Fraser.

7.3.4.1 Dimensión de la redistribución

Para Nancy Fraser, la dimensión de la redistribución considera que las injusticias son socio-económicas. Se ejemplifican en base a situaciones de explotación laboral, marginación económica, remuneraciones por debajo de la media o incluso por debajo de lo necesario para la subsistencia, privación de bienes materiales vitales. Se encuentra arraigada a la estructura político-económica, así como a la privación de bienes materiales indispensables para una vida digna.

Así también Faria (2011) menciona que, a pesar de que los procesos de formación productiva generados dentro del espacio laboral respondan a procurar beneficios para el sistema del capital, esta dimensión puede analizar además cómo el sujeto accede a estos servicios, si dentro de este espacio tienen igual acceso todos los sujetos que componen el sector laboral o si es que algunos son excluidos por su nivel educativo o adquisitivo en ese espacio.

Pues estos procesos de formación de alguna forma también aportan al desenvolvimiento profesional y laboral del sujeto como individuo.

El objetivo de la redistribución es la eliminación de las desigualdades:

Únicamente tenemos que suscribir una comprensión general y a groso modo de la injusticia socioeconómica conformada de acuerdo con su compromiso con el igualitarismo (FRASER, 1995, p.5).

Como solución para este tipo de justicia económica, se plantea una reestructuración de la base político-social⁴², así se puede atacar la inadecuada distribución desde las bases, se reorganizaría la división sexual del trabajo, así como se brindarían las diferentes oportunidades laborales a los grupos encasillados en determinadas acciones, de este modo comenzaría a aplicarse la redistribución.

En esta dimensión está incluida la clase obrera, grupos raciales que pueden ser etiquetados por sus ingresos económicos, así también pueden estar los grupos marcados por el género, quienes cargan con una injusticia económica derivada de la responsabilidad por las tareas del hogar y el cuidado de la familia que no es remunerado y que confina a la mujer, así también se incluyen los grupos que se encuentren dentro de la intersección de las características mencionadas, raza, género y clase social.

7.3.4.2 Dimensión del reconocimiento

El reconocimiento está relacionado con los patrones culturales de representación, interpretación y comunicación. En ese sentido, estas situaciones se desarrollan por la dominación cultural, en base a los patrones de interpretación de cada cultura, el no reconocimiento en sociedad, invisibilidad, el irrespeto basado en los estereotipos y el desprecio.

En ese sentido, ya no sólo se tiene la bandera del socialismo que quiere

⁴² Se puede profundizar más sobre la reestructuración de la base político-social y la efectivización de la redistribución de los recursos en el libro de Nancy Fraser sobre las fronteras de pertenecimiento y no pertenecimiento (2010).

abolir la diferencia de clases sociales, ahora surgen luchas de grupos sociales que tienen las banderas de nacionalidad, raza, género y diversidad sexual. A diferencia de la redistribución, esta dimensión busca acomodar, visibilizar las diferencias.

Sobre las soluciones identificadas para la falta o el nulo reconocimiento se sostiene la base de una modificación valorativa y cultural, es decir, una nueva mirada a las identidades que han sido irrespetadas e invisibilizadas. Esta identificación implica reconocer y valorar positivamente la diversidad cultural de todas las sociedades, así como garantizar una transformación total de los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación.

Esta dimensión se extiende a gays y lesbianas, quienes son interpretados socialmente como desviados e inmorales, desvalorados por una cultura dominante, así como a los grupos raciales, como las y los afrodescendientes quienes son los diferentes, los otros, y a las mujeres por ser trivializadas y cosificadas sexualmente.

Hasta este momento y concordando en la base con Honneth, Fraser (2008) desarrolló la idea de la importancia de ambas dimensiones como imbricadas entre ellas, negando, a diferencia de Honneth, que una pueda ser más importante que otra o que baste sólo trabajar una dimensión para consecuentemente conseguir abolir la otra. Además, la autora citada, al analizar las diferentes comunidades, minorías, históricamente invisibilizadas, entendió que hacía falta identificar una tercera dimensión para conseguir esa justicia.

Nos dice quién está incluido en y quién está excluido del círculo de los que tienen derecho a una justa distribución y al reconocimiento mutuo. Al establecer las reglas de decisión, la dimensión política establece también los procedimientos para escenificar y resolver los conflictos en las otras dos dimensiones, la económica y social: no dice no sólo quién puede reivindicar redistribución y reconocimiento, sino también cómo han de plantearse y arbitrarse esas reivindicaciones (FRASER, 2008, p. 41-42).

Se plantea una tercera dimensión que sostendrá a las dos previamente descritas, la dimensión de la representación política, de la participación

paritaria, la dimensión que establece la forma de actuar con determinadas poblaciones y la que moldeará las condiciones sociales y económicas para toda la población.

7.3.4.3 Dimensión de la representación.

Fraser añade la tercera dimensión de justicia: lo político. Ella considera que la naturaleza de jurisdicción del Estado y las reglas de decisión pueden sentar las bases para un camino de justicia. En ese sentido, la paridad de representación obtiene un significado completo de justicia. Esta dimensión política contiene dos niveles, una primera denominada “política ordinaria” y la segunda como “meta-política”.

En cuanto a la dimensión de la política ordinaria se fundamenta en una representación como función de orden interno en una comunidad, con normas básicas establecidas y un legítimo poder político sin pasar de sus fronteras, un sistema político que es mediador entre el ejercicio de manifestar las demandas y entre el ejercer el poder en una comunidad determinada que como parte de una sociedad les pertenece. Este nivel establece las condiciones para que determinados grupos incluidos en la comunidad puedan o no expresar sus demandas, así, se entienden las fronteras que limitan las participaciones y son aceptadas como normativas ya establecidas e incambiables.

En base a lo mencionado, Fraser (2008) identifica que la política ordinaria tiene un nivel incuestionable de justicia, sin embargo la autora se hace un cuestionamiento sobre el cómo se ejerce esa justicia, si es que estas relaciones de representación política son justas, si es que la inclusión/exclusión⁴³ de ciertos grupos dentro de la comunidad permite una

⁴³ El concepto de inclusión/exclusión que se tiene de base en la presente investigación se encuentra relacionada con la tesis de José de Souza Martins, quien define a la exclusión como no existente pues ellas no existen en la práctica, lo que se practica son formas degradantes de inclusión. El sistema capitalista contiene un proceso propio de inclusión/exclusión de una forma precaria y residual, de tal forma que la persona “excluida” resuelve sus problemas en una reproducción del capital y no en base a una transformación social profunda “Rigorosamente falando, só os mortos são excluídos, e nas nossas sociedades a completa exclusão dos mortos se dá nem mesmo com a

participación integral y libre en los espacios políticos y de toma de decisiones, si es que realmente todos y todas participan en igualdad. En caso de que estas respuestas sean negativas se estarían refiriendo a “injusticias políticas ordinarias”, estas injusticias son las que surgen dentro de una comunidad política y se normalizan como un orden establecido.

En este sentido, la falta de representación se efectúa cuando este sistema político niega a un grupo dentro de su comunidad, grupo que pertenece oficialmente a ella, la oportunidad de participación plena con igualdad. Este tipo de injusticias son las que generarían demandas de cambios en la representación política, las cuales son cuotas de género en partidos políticos, derechos multiculturales, representación proporcional.

Para Fraser (2008) el nivel “meta-político” completa la dimensión política de la justicia. Este nivel afecta al diseño del espacio político más amplio y profundo, se analizan las cuestiones sentadas en el nivel anterior, por ejemplo si en la dimensión de la política ordinaria se trata de la asignación de voz política entre aquellos que cuentan como miembros, en este segundo nivel se profundizara en el establecimiento previo de quién cuenta como miembro, identifica quienes están excluidos y quienes se encuentran incluidos en este círculo de justicia de participación social y política, quienes tienen derecho a una justa distribución económica y a un reconocimiento recíproco.

Este nivel levanta los cuestionamientos sobre si aquellas relaciones establecidas son injustas, si aquellos criterios establecidos de pertenencia política excluyen de formas injustificadas a aquellos que también merecen ser oídos, si estas divisiones privan a algunos miembros de la comunidad la posibilidad de participar en igualdad de condiciones en asuntos de interés. Cuando las respuestas son positivas se refiere a una “injusticia meta-política”. Éstas surgen cuando se establecen límites en la comunidad política que excluye de forma absoluta la posibilidad de participación plena y justa de algunos miembros de la comunidad. Son en estos casos que a los excluidos de formas injustificadas se les niega el derecho a participar en el sistema político

morte física; ela só se completa depois de lenta e complicada morte simbólica.” (MARTINS, 2007. p. 27).

en materia de distribución, reconocimiento y representación política.

Es en este momento que Fraser (2008), ingresa otro término denominado “des- enmarque” (misframing) como una idea reflexiva, la cual permite cuestionar la configuración del espacio político desde el punto de vista de la justicia, con este concepto se consigue analizar si el “quién” objeto de la justicia es de facto justa, nos permite también cuestionar todos los conflictos enraizados alrededor del “quien”. Sin embargo, a pesar que estas herramientas de análisis van a proporcionar la capacidad de análisis, cuestionamientos y de-construcción de la idea de justicia, no constituyen la solución por sí solas, son necesarios medios que complementen la teoría del des-enmarque que determinen cuándo y dónde existen estas injusticias en realidad. En estos tiempos de cambios y movimientos sociales se requiere de un principio normativo y discriminador para la evaluación de los marcos implantados.

[...] Satisface la interpretación de la justicia presentada aquí. [...] Al definir los conceptos del des-enmarque y de representación fallida metapolítica, desvela las profundas injusticias omitidas por las teorías estándar. Centrada no sólo en el ‘qué’ de la justicia, sino también en el ‘quién’ y el ‘cómo’, nos capacita para comprender la cuestión del marco como cuestión central de la justicia en un mundo en globalización (FRASER, 2008, p. 64).

Finalmente, se identifica a lo largo de las obras de Fraser la intensa manifestación de las injusticias sociales de determinados grupos, y en específico reivindicar las luchas sociales como el movimiento feminista. Fraser (2008, p. 208) se plantea una cuestión política actual: “¿cómo podemos integrar las reivindicaciones de redistribución, reconocimiento y representación para desafiar el amplio abanico de injusticias de género en un mundo en globalización?”.

En el siguiente apartado, se ejemplificará la tesis presentada por Fraser (2011), la aplicación de su teoría del reconocimiento, con las tres dimensiones en grupos sociales en los cuales se intersectan las injusticias.

7.3.5 El género y la raza como ejemplos de un enfoque tridimensional de justicia

La investigadora Nancy Fraser, realiza diversos escritos y profundiza en el tema de género y/o feminismo, así como en las discusiones sobre la raza⁴⁴, debido a que son ejemplos clave al querer analizar la complejidad, así como las intersecciones, de las dimensiones de justicia, de igual forma, permite identificar el enfoque tridimensional e impacto en una población en específico.

Fraser (2011) menciona que las mujeres, como grupo poblacional históricamente ligado a luchas sociales con la finalidad de conquistar derechos civiles, políticos, sociales y económicos pueden estar ubicadas en una perspectiva distributiva, pues pone de relieve la diferenciación en cuanto a la división del trabajo, estableciendo aquellas labores menos remuneradas económicamente denominadas de “cuello rosa” para las mujeres, así como también se estereotipan ciertas labores económicas como labores de o hechas para las mujeres, las que justa y casualmente son las peores remuneradas. El resultado de esta situación es una estructura económica que genera formas específicas de injusticia distributiva con base en el género.

Por otro lado se encuentra la perspectiva del reconocimiento, en las cuales las diferencias de género se encuentran enraizadas en el orden del estatus de la sociedad, de una forma más cultural. Estas denominadas “normas de género” integran los patrones culturales de interpretación y valoración esenciales para mantener un sistema estratificado basado en el estatus. Mencionado ello, una de las características es el androcentrismo, que es el patrón institucionalizado de valor cultural que privilegia todos los rasgos asociados a la masculinidad, y al mismo tiempo, devalúa aquello que interprete como femenino. Estos valores androcéntricos también se pueden identificar en

⁴⁴ En este sentido y bajo el enfoque sociológico utilizaremos para fines de la investigación el término raza. Para la investigadora es importante resaltar que el término será utilizado desde la perspectiva de que a través del racismo se identifican socialmente las “razas”, es decir, social y culturalmente se encuentra arraigada la idea de que existen razas superiores e inferiores y en base a ese pensamiento se desenvuelve el racismo en la sociedad. Así como, para generar una provocación para los futuros términos que discutiremos como el mito de la “democracia racial”.

las políticas públicas, las cuales no incluirían políticas de reproducción por el hecho de ser secundarias (vistas como secundarias por tratarse de las mujeres), así como las prácticas profesionales comunes identificadas culturalmente para mujeres y para hombres, siendo políticamente reconocidas mayormente las ejercidas por varones. Como resultado de ello las mujeres experimentan formas específicas de subordinación de estatus basada en el género, ingresando aquí el acoso, abuso sexual, violencia doméstica, la trivialización, cosificación y degradación a través de estereotipos marcados en los medios, es en este sentido que se busca el reconocimiento.

Menciona Fraser también (2006), un dilema análogo es la lucha en contra del racismo. La raza por un lado se asemeja a la lucha de clases, en este aspecto la raza estructura y delimita la división capitalista del trabajo, estructura la división del trabajo remunerado, ubica a la población afrodescendiente en las ocupaciones de baja remuneración y bajo estatus siendo interiorizada y mantenida a través del tiempo las labores denominadas de “collares blancos” para personas no fenotípicamente afrodescendientes y las demás funciones que involucran explotación laboral y menores sueldos para las personas con fenotipo afrodescendiente, fortaleciendo el legado histórico colonial.

Así mismo, se establece una estructura político económico, que crea mecanismos de explotación marginando a determinadas poblaciones identificadas, según el fenotipo eurocentrista, de inferiores y sólo aptos para el trabajo subproletariado y degradado.

En este sentido se estaría identificando que una dificultad de la población afrodescendiente y/o indígena es la inadecuada re-distribución de los recursos económicos, por lo cual se exige eliminar esta división de trabajo, la división del trabajo que explota y del que se encuentra dentro del trabajo asalariado.

Sin embargo, así como con el género, la raza no es sólo atraviesa por un problema económico, también se encuentra en ella la dimensión cultural-valorativa. En ese sentido se identifica al racismo como resultado del

“eurocentrismo”⁴⁵ cultural e institucional, basado en normas y principios que privilegian a las personas con rasgos europeos, o por el simple hecho de ser blanco. Así también este racismo cultural se desenvuelve con la desvalorización y el desprecio a todas las identidades denominadas como negras, marrones o amarillas (FRASER, 1995).

Se incluyen representaciones estereotipadas y humillantes en los medios masivos de comunicación, que identifican a lo no blanco como, criminales, violentos, tontos, agresivos y feos. Esta violencia en los medios se va masificando a todas las esferas sociales, laborales y personales de las personas no blancas. Así también, estos prejuicios vertidos socialmente se trasladan al espacio laboral y de realización profesional, en las cuales se evidencia la exclusión, marginación y negación del ingreso o aspiración a participar de esos espacios.

Es así como se manifiesta también, la necesidad de tener un reconocimiento positivo de este grupo en particular, así como con el género, la raza no solamente lucha por un reconocimiento y justicia económica y política, también lo hace por un reconocimiento y valor cultural-valorativo (FRASER, 2006). El racismo cultural genera también estereotipos sociales y culturales que impactan fuertemente en la identidad de las y los afrodescendientes, fortalecido por los medios de comunicación y las políticas públicas.

Género y raza son paradigmas de colectividades bivalentes. Aun así cada una tenga sus particularidades específicas, ambas abarcan dimensiones económicas y dimensiones culturales-valorativas. Género y raza, por lo tanto, implican tanto redistribución como reconocimiento (FRASER, 2006, p. 233).

Cada una de las dimensiones mencionadas, la del reconocimiento y la de la redistribución, son relativamente independientes pues manifiestan formas

⁴⁵ Eurocentrismo es un término utilizado para la internalización y convicción de que todo aquello que se asemeje con el fenotipo europeo (piel blanca, ojos claros, cabello rubio o rojo) es superior y por ende bonito y aceptado. Para profundizar sobre este término se recomienda leer *El eurocentrismo: Crítica de una ideología* de Samir Amir, 1989, México.

específicas de injusticia y supresión, sin embargo, no pueden superarse si se tratan y analizan individualmente, se encuentran interrelacionadas y es en este punto en el cual se observa la bi-dimensión. Cuando estas dos perspectivas se unen, tanto el género como la raza, pasan a ser bidimensionales, conteniendo ambas caras, la de la política económica y la dimensión cultural-discursiva, la distribución y el reconocimiento interactúan.

7.3.6 El reconocimiento por José Henrique de Faria: Dimensión de la realización emocional

Si bien es cierto, la teoría del reconocimiento de Nancy Fraser, aparentemente impacta en las esferas de desarrollo del ser humano, el espacio personal aún no es colocado como un espacio en el cual también se busca el reconocimiento.

Ante esta necesidad y de forma complementaria José Henrique de Faria (2011) desarrolla una cuarta dimensión, que es la dimensión de la realización emocional, en este apartado se relacionan los análisis interseccionados de la sociología crítica con una psicología con base en el psicoanálisis.

Faria (2011) comienza a desarrollar la cuarta dimensión complementaria a Fraser, para ser analizado el impacto de la realización emocional en los espacios laborales y organizativos, en ese sentido el autor, resalta la importancia de analizar el impacto del sistema capitalista y sus mecanismos en el desarrollo personal y emocional de las y los trabajadores y/o miembros de las organizaciones en todos los niveles.

Si bien es cierto, el objetivo de Faria (2011) con esta adhesión se encuentra dirigida a un análisis en torno al desenvolvimiento laboral en estructuras administrativas y organizacionales, para fin de la presente investigación va a brindar una base teórica de la necesidad de reconocimiento desde el aspecto personal y emocional de las mujeres afrobrasileñas.

El vínculo o necesidad de reconocimiento se desarrolla como una categoría analítica, al igual que las dimensiones de redistribución, reconocimiento y representación; se desenvuelve una dialéctica entre el

reconocerse y ser reconocido (FARIA, 2011).

La realización emocional es reconocida a través de cuatro situaciones típicas propuestas por Zimmerman (1999, apud, FARIA, 2011), la (i) primera se refiere al reconocimiento propio, encontrarse con uno mismo y reconocerse como un ser individual en busca de experiencias propias; (ii) la segunda se relaciona con el reconocimiento del otro como un ser diferente, íntegro y autónomo, en este sentido se entiende que además del propio ser también se encuentran otros con los mismos deseos y búsquedas; (iii) la tercera situación es reconocerse en la otra persona, es decir, reconocer la capacidad de relacionarse con la otra persona, demostrar agradecimiento por ella y por los lazos que se establezcan; y la última (iv) es ser reconocido por el otro, en este sentido se establece el reconocimiento mutuo como personas individuales o como grupos, entenderse en sus identidades y autonomías, buscando empatía y comprensión.

Para fines de aplicar esta cuarta dimensión se utilizará la cuarta situación citada, la del reconocimiento por el otro. El ser humano tiene la necesidad de ser reconocido por el otro, ya lo explicábamos al inicio del capítulo, la necesidad del reconocimiento con Hegel, si no existe el reconocimiento del otro o una afirmación de existencia e importancia por el otro, el ser humano o grupo social pierde la condición de establecer relaciones con el exterior, excluyéndose de un desarrollo social próspero (FARIA, 2011).

Las personas buscan constantemente ser reconocidas en su espacio propio en la sociedad y en este sentido, buscan ser parte de un conjunto, sea organización, institución o agrupación de cualquier tipo. Para comprender estos procesos grupales se toman en cuenta también, las construcciones de los sistemas de valores, los mecanismos de identificación e idealización, así como la construcción del imaginario social (FARIA, 2011).

Para Enriquez (1994, apud, FARIA, 2011), la identificación e idealización son procesos fundamentales para establecer las relaciones entre un individuo y un espacio grupal. La identificación muestra la importancia de tener referentes, modelos que puedan guiar la construcción de la personalidad, así, el identificarse con un grupo social va a servir de orientación para el desarrollo de

una identidad. La idealización, por su lado, va a concretar que el sujeto sea parte de un grupo social, a través de idealizar este espacio y asumirlo como propio. Estos dos procesos van a fortalecer una identidad necesaria para el ser humano, la cual va guiarlo a un proceso organizativo.

La adición de esta cuarta dimensión complementaría un entendimiento general de la necesidad de reconocimiento del sujeto, a modo de presentar las cuatro dimensiones Faria (2011, p. 29) (traducción propia) generó un esquema explicativo:

CUADRO 1

A lo que el sujeto aspira	Categorías correspondientes de análisis	Elementos que constituyen las categorías del análisis
Ser socialmente reconocido	Reconocimiento Social	<ul style="list-style-type: none"> -Objetivación de las normas -Inclusión en los espacios colectivos de poder (relación de pertenencia) -Definición de un proyecto social en común
Ser económicamente recompensado	Redistribución de la riqueza material	<ul style="list-style-type: none"> -Distribución igualitaria de la riqueza -Acceso a los bienes públicos y a la infraestructura urbana y social. -Retribución justa por su trabajo -Acceso a los resultados de la producción social
Ser políticamente representado	Representación política paritaria	<ul style="list-style-type: none"> -Acceso a las esferas públicas de decisión -Prácticas políticas colectivas -Inclusión literal en la concepción de justicia
Estar emocionalmente realizado	Realización emocional	<ul style="list-style-type: none"> -Aceptación colectiva -Deseo de reconocimiento del deseo -Afirmación de su identidad -Recompensa emocionalmente evaluada

Fuente: Faria (2011, p.29)

A fines de la presente investigación, se aplicarán las cuatro dimensiones de la presente teoría para identificar la situación de justicia en la que se encuentran las mujeres afrobrasileñas que participan o han participado de organizaciones sociales de mujeres afrobrasileñas en los tres estados del sur brasileño. Las dimensiones de reconocimiento, redistribución, representación y realización emocional brindarán un entendimiento general de cómo se presentan en la real situación de la mujer afrobrasileña.

8 ANÁLISIS Y DISCUSIÓN DE LOS RESULTADOS

A continuación, se desarrollará el análisis de las entrevistas realizadas distribuidas en cada una de las categorías del reconocimiento.

8.1 REDISTRIBUCIÓN EQUITATIVA DE LOS RECURSOS PARA LAS MUJERES AFROBRASILEÑAS

La categoría de redistribución económica, tal como fue explicado anteriormente se refiere a la validación de una justicia distributiva de las condiciones de reproducción y acumulación capitalista, así como de las fuerzas colectivas organizadas de resistencia o enfrentamiento de los procesos de exclusión social por el sistema capitalista (FARIA, 2011).

En ese sentido, para fines de los cuestionamientos abordados en la investigación se dividieron en los siguientes cuatro elementos: 1) Acceso a bienes, infraestructura social, urbana y rural; 2) Relaciones laborales con sus pares; 3) Ocupación laboral y estabilidad; 4) Acceso a los servicios básicos de vida: salud, seguridad, saneamiento, vivienda, educación. Los elementos identificados guiarán el análisis enfocado en visibilizar la situación de la mujer afrodescendiente del Sur de Brasil.

8.1.1 Acceso a bienes, infraestructura social, urbana y rural

Nancy Fraser (2008) identifica que la justicia económica comprende una mala distribución de las riquezas, así como de, a raíz de esta primera cuestión, una impregnada desigualdad de clases. En ese sentido la entrevistada E1 menciona la dificultad encontrada en su comunidad en cuanto a la infraestructura del servicio educativo, vale resaltar que la E1 se localiza en un

“morro”⁴⁶ al centro de la ciudad capital del Estado de Santa Catarina. El morro es históricamente un espacio que congrega una alta afluencia de población afrodescendiente, en cuanto a la infraestructura la entrevistada menciona lo siguiente:

[...] Então comecei a imaginar como é que eu ia dar para as dois aulas juntas [...] Era lá acima da caixa [...] o quadro era do tamanho do notebook, era pequenininho, [...] A escolinha era uma escolinha pequena, tinha duas salas, aumentou o número de alunos e alugamos mais uma, mais duas, eram todas dispersas, eram aqui acima e ali abaixo da caixa [...] a demanda ia crescendo né, e alugamos uma sala na Copa Lord [...] Ali fomos no são Francisco, a aluna de ali sempre chegava tarde, e eu falei X., aquela nessa casa nesse lugar que está nos custando descer mora essa menina pequenina, baixinha, aqui que ela morra, e tu já imaginaste ela subir nesse morro, e quando chove com o escorregado que é [...] E1

La E2, que participa de un Núcleo de Estudios Amerindios y Africanos en la Unicentro/PR, también resalta una limitación en cuanto a infraestructura y fondos para el desarrollo de las actividades del Núcleo de Estudios.

[...] No NEAAB antes tinha a questão do bolsista, nesse ano não tem bolsa, então a coisa está mais parada mesmo [...] quem era bolsista acabava ficando muito mais no espaço, a gente tem uma salinha no departamento de pedagogia, na Unicentro de santa cruz e a sala ficava aberta de segunda a sexta 8 horas por dia. Mas hoje como o NEAAB está sem a questão dos bolsistas ela abre quando o J. está lá mesmo, o professor coordenador, são esses momentos que ela esta aberto [...] E2

En el relato, la E1 detalla algunos aspectos esenciales de la escuela de su comunidad, en la cual no se muestran las condiciones básicas para un desarrollo educativo de calidad y sin carencias. La entrevistada menciona el tamaño de la pizarra diminuta para un grupo amplio de estudiantes, así como una demanda creciente de alumnos y alumnas, que no se adecuaban a una oferta que no cubría las necesidades básicas. Además de ello, la distancia de

⁴⁶ Morro, tendría la validación de colinas pobladas, inicialmente informales, para pasar a ser, luego de una conquista de derechos, un espacio formal, se caracteriza por el hacinamiento, limitados sistemas de saneamiento y generalmente un gran imaginario social de insalubridad, peligrosidad y desorden.

la escuela también es un aspecto importante, para niños y niñas que deben trasladarse todos los días, así como las limitadas condiciones de movilidad.

En ese sentido, se puede evidenciar la carente infraestructura de la escuela en el morro, surge el cuestionamiento sobre el porqué de la diferencia de infraestructura educativa entre la escuela ubicada en un morro afrobrasileño con la infraestructura de una escuela en el centro, que como menciona la entrevistada, sería una “*escola de ricos*”. Las condiciones para el desarrollo educativo no parten equitativamente, Frankenberg (1993) mencionaba que cualquier sistema de diferenciación de clases, como lo es el sistema capitalista, modela a quienes se benefician de los recursos, así como a quienes son oprimidos y segregados. En ese sentido, el sistema capitalista determina el grupo social que merece tener las mejores condiciones materiales para un desarrollo pleno y, a su vez, niega los mismos recursos para el grupo social oprimido. A consecuencia, la formación académica y futuro desenvolvimiento de la población afrobrasileña del morro en la sociedad ya comenzaría con una clara desventaja desde la educación fundamental.

Así mismo la E2 resalta la importancia de contar con un espacio disponible para el fortalecimiento de las investigaciones que se refieren a los temas afrodescendientes e indígenas, el hecho de que la Universidad no se encuentre comprometida con esa área de investigaciones envía el mensaje de la poca importancia que simboliza para Universidad. Los Núcleos de Estudios deben presentar proyectos a la *Fundación Araucaria*⁴⁷, en base a ellos se envían bolsistas, los cuales tienen un compromiso integral con las investigaciones dentro del Núcleo, en el caso de la Unicentro/Santa Cruz, ese espacio se encuentra habilitado limitadamente debido a que no se presentaron más proyectos y al cambio de coordinador. Esta situación de cambios impacta definitivamente en el interés de estudiantes universitarias a involucrarse en el área de investigaciones raciales, las y los estudiantes afrobrasileños pierden la oportunidad de conocer más sobre su historia, se pierden intervenciones

⁴⁷ La Fundación Araucaria es una institución de Apoyo al desarrollo Científico y Tecnológico del Estado de Paraná, busca financiar investigaciones y/o proyectos relacionados a ciencias tecnológicas e investigación.

necesarias del Núcleo, así como se debilita su presencia en la universidad.

Por otro lado, la E1 menciona la confluencia masiva de estudiantes que pertenecen, es decir nacieron y viven, en el morro, este hecho es debido a la cercanía, accesibilidad, que de por sí es lejos pero más cerca que la de las otras escuelas de la ciudad, y sobre todo por la confianza de no tener que salir de su comunidad para estudiar, y de la relación con profesoras que son de la misma comunidad y por ende les tendrá más respeto.

[...] Eu consegui dar aula para todos eles, por ser no morro estavam todas felizes lá, por ser do morro eles sabiam respeitar. Era engraçado, que não descia uma criança para estudar lá em baixo, nas outras escolas. A gente morava encima e todos iam estudar no morro, nós tínhamos da primeira até a quarta série 500 alunos, todos eram de aqui, era maravilhoso [...] E1

En base a lo mostrado se podría afirmar el aspecto positivo de que las y los estudiantes que pertenecen al morro estudien y transiten en el morro, sin necesidad de exponerse a malos tratos ni al racismo prejuicioso de la ciudad; sin embargo, esta situación también puede ser un factor de segregación de la población afrodescendiente, en la cual las generaciones van desarrollándose en el mismo círculo social y de forma separada de la “sociedad blanca”.

González (1982) mencionaba en su Libro Lugar de Negro sobre esta segregación socio-cultural-política aplicada al país brasileño, en el cual, al nacer en una posición social elevada, la población blanca se beneficia en mayor cantidad y heredan el estatus que les brinda tranquilidad económica y social. Es así como el hecho de que las escuelas tengan esa marcada división en la ciudad de Florianópolis refuerza la manutención de las diferencias sociales, económicas y políticas entre las poblaciones, se mantiene la inequidad y se perpetúa inter- generacionalmente el simbolismo de dominados y dominadores.

En ese sentido, desde una mirada crítica se puede pensar que una estrategia política utilizada por una ciudad que busca, como se ha detallado al comienzo, mantener el estatus de una ciudad blanca, es el limitar el acceso del

servicio educativo en la ciudad para la población que vive en el morro, población afrobrasileña, y con ello mantener de facto las divisiones socio-económicas.

Una situación parecida detalla la E4:

[...] Em São Leopoldo a população negra encontra-se em todos os bairros. Existe um bairro (Bairro Feitoria), que se destaca pelo nº de negros existentes e que representam significativamente para a cidade de São Leopoldo, que é uma cidade tipicamente alemã. É considerada o "Berço da Colonização Alemã", pois em 1824 no dia 25 de julho os alemães aportaram às margens do Rio dos Sinos [...] E4

La E4 vive en la ciudad de Sao Leopoldo/RS, es un Estado que tiene también un contingente de población afrobrasileña, que, a diferencia del morro de la E1, debido a la movilización en la época de la esclavitud, se mantuvieron en la comunidad y se desarrollan en sociedad juntamente con la población "blanca". Sin embargo, la situación manifiesta un nivel de exclusión racial diferente, pues los prejuicios y estereotipos ubican a la población afrobrasileña en posiciones inferiores, sumisas e invisibles, es así que la ciudad de Sao Leopoldo se hace llamar "berço da colonização Alemã", negando completamente la presencia histórica de una población afrobrasileña.

Esa estrategia política ya la mencionaba Mészáros (2002), al describir los intereses del sistema capitalista, que busca mantener el "estatus quo" de las clases sociales, mantener las desigualdades y limitaciones en el acceso a los derechos humanos, pues de esta forma se perpetua el imaginario social de la supremacía de unos sobre otros, el lugar del pobre y el lugar del rico, generando la continuación de un círculo generacional de pobreza y desigualdades. Un beneficio para el sistema capitalista imperante.

Sobre esta posición que tiene la población afrobrasileña en la sociedad, la E2 menciona las dificultades que atraviesan al querer desarrollar el Núcleo de Estudios en la universidad:

[...] Por exemplo se a gente fosse a pensar no NEAAB da UEPG ele tem muito mais tempo, tem muitas mais pessoas envolvidas, e tem

muitos mais recursos, é muito isso né, dos professores que estão encabeçando, que atividades estão sendo realizadas? as parcerias que tem, quem que está concorrendo? e a universidade pequena é mais difícil a gente sabe desde essa questão de zoquetamento das universidades principalmente estaduais, isso interfere muito também para pensar nos editais e do professor que coordena né [...] E2

El hecho e encontrarse en ciudades del interior y de no ser parte de las prioridades de la universidad e incluso para la sociedad limitan la inversión de profesionales y recursos para las investigaciones dirigidas a las relaciones étnico- raciales. Teóricamente la Universidad se encuentra al servicio de la comunidad, es un espacio enfocado para la formación de profesionales que van a actuar en la comunidad y sobre todo en poblaciones de mayor vulnerabilidad. Pero, ¿Para qué sociedad está dirigida esta universidad? Para una sociedad con privilegios, para una sociedad que no sufre racismo, pues no existen investigaciones sobre el racismo en la ciudad de Guarapuava, para una sociedad que no tiene población afrobrasileña. La invisibilidad niega la posibilidad de que una población históricamente vulnerabilizada se desarrolle y refuerce sus conocimientos sobre sus orígenes y dificultades actuales, se le niega el reconocimiento como población relevante para la ciudad.

En el marco de acceso a los servicios, la E1 comenta sobre la pavimentación del morro, sobre el arduo trabajo cooperativo desarrollado por construir su dignidad como comunidad afrobrasileña, construir una dignidad en base a los servicios y condiciones básicas de vivienda:

[...] Como conseguiram o calçamento? [...] Trabalho do conselho comunitário, antes de ter o asfalto era o paralelepípedo né, nós pessoal do Copa Lord tem também um pouquinho do seu suor no calçamento, o meu esposo, o meu vizinho, todos os diretores do Copa Lord trabalharam pelo calçamento [...] E1

La acción colectiva desarrollada por el Consejo Comunitario del morro buscó el reconocimiento y atención de sus demandas puntuales. Agnes Hellen (1978) reforzaba que la fuerza de las organizaciones y movimientos sociales son las carencias y necesidades insatisfechas, en ese sentido, la situación

precaria, invisible y de segregación que se mostraba entre los morros periféricos como el morro de Mont Serrat y la ciudad de Florianópolis, tuvo la suficiente potencia para esa organización.

Müller (1992) describe en su trabajo el proceso de formación de esos consejos comunitarios que nace como una iniciativa gubernamental, es relevante la formación de estos consejos para la identificación del morro Mont Serrat como referentes de lucha social y política en la ciudad. Los consejos comunitarios fueron pensados inicialmente para actuar en las cooperativas del centro de la ciudad, se ignoraron los morros y cooperativas de las periferias, que se encontraban habitadas mayormente por población afrobrasileña. El morro Mont Serrat fue uno de los pocos en los que se incluyó un Consejo Comunitario, debido a su ubicación estratégica, en este sentido se explica la fuerte acción de la iglesia católica en los barrios periféricos, cubriendo las necesidades de la comunidad por medio de sus proyectos sociales e interés de organización de sus representantes.

Müller describe que el Consejo Comunitario de Mont Serrat participó gradualmente de otras redes de trabajo, incidencia social y política, fueron parte de organizaciones como las *Associações de Moradores (da periferia)*, *Movimento Sem-Teto*, *Movimento de Meninos e Meninas de Rua*, *Movimento Negro*⁴⁸, así como con organizaciones que se enfocan en la educación. Fue bajo la estrategia de alianzas y redes de soporte que el Consejo del morro fue ganando presencia en los espacios de decisiones, por medio de una presión social, así como mediática.

Si bien es cierto la generación de este consejo en la comunidad pudo ser también un medio de control del gobierno para con las agrupaciones ubicadas en el centro de la ciudad, al final el interés era más político que social. Sin embargo, en el caso del morro de Mont Serrat, se consiguió también que la población conviva y que resalten la importancia de trabajar juntos en beneficio de toda la comunidad, así mismo, a través de su trabajo, las y los mismos habitantes se van reconociendo como actores sociales, como los

⁴⁸ Se mantuvieron las denominaciones originales, en una traducción simple son: Asociaciones de Viviendas (las que se ubican en las periferias), Movimiento de los Sin Techo, Movimiento de niños y niñas de la calle y el Movimiento Afrobrasileño.

sujetos que están generando un cambio y movilidad dentro de su comunidad, muy por sobre las etiquetas que les coloquen las instituciones gubernamentales, son ellos y ellas, líderes de la comunidad quienes están trabajando por ella misma.

Ese es el sentir que la E1 menciona y expresa al relacionarse al Consejo Comunitario, resalta el sentimiento de orgullo por el trabajo comunitario realizado, sin ese trabajo comunitario no se habría conseguido la pavimentación, así como el servicio potable:

[...] Água conseguimos também assim trabalhando juntos. Água não tínhamos, pegávamos da caixa, quando não tinha tínhamos que caminhar mais acima a minha mãe dizia assim olha, esse dor das costas do joelho é devido a trazer esses potes de barro, descendo com eles nas costas, não foi fácil. Para lavar roupa, não tinha maquina né, a roupa era lavada lá conhecido como pastinho, subia o morro, descia o morro e lá em baixo tinha uma fonte donde todos lavavam roupa [...] E1

La situación del agua es un tema de interés en la experiencia de esta comunidad afrobrasileña, pues en el punto más alto del morro se encuentra la caja de agua que alimenta de agua potable a toda la ciudad, sin embargo, ese servicio se otorgó primero para la ciudad y posteriormente la población del morro tuvo que auto-gestionar que el agua potable llegue a sus casas, lo cual aconteció mucho tiempo después. En este sentido, surge el cuestionamiento del ¿Por qué a pesar que en esta comunidad se encontraba el corazón del agua, la misma no tenía acceso a ese derecho?

Nancy Fraser (2008) menciona que en la dimensión redistributiva existe una estructura político-económica que genera modos específicos de explotación, marginalización y privación, que están basados en el género, clase, raza y en la orientación sexual. En el caso específico de la comunidad afrobrasileña de Mont Serrat en Florianópolis, se acopla el desinterés e incluso invisibilidad de esta comunidad para el gobierno local. La entrevistada menciona el sentimiento de lucha comunitaria, para esta comunidad no es un derecho tener agua y pavimentación de calidad, para esta comunidad, así como para esta mujer entrevistada fue necesaria la lucha, la presión, la

actividad comunitaria con la finalidad de ser vistos y obtener un derecho negado.

Un aspecto resaltante de lucha y trabajo comunitario mencionado por la entrevistada es referente a la Escuela de Samba Embaixada Copa Lord, un espacio que conecta diferentes variables de vital reconocimiento de la población afrobrasileña, y en especial del morro de Florianópolis y sus habitantes. Para Ikeda (1997) las escuelas de samba son elementos de la población afrobrasileña con mayor relevancia, espacios en los que se constituye la sociabilidad, momentos de distracciones y sobre todo de identidad social. Es una excusa para que alrededor de la samba, música, baile se congregue a la familia y amistades a fortalecer los lazos de identidad grupal, así como, enfrentarse a una hegemonía dominante que establece qué tipo de manifestaciones son aceptadas y cuales relegadas. La escuela de samba le brinda un espacio de libertad, reconocimiento y lucha.

Ikeda menciona la trascendente importancia de las escuelas de samba para la población afrobrasileña, en ese sentido, la entrevistada menciona también un profundo sentimiento y reconocimiento en la construcción y el significado de su escuela de samba.

[...] O meu marido ficou 18 anos como presidente da Copa Lord, ele construiu o salão [...] Aqui trabalharam muito com os vizinhos para construir esse salão. Aqui antes não tinha nada, não tinha estrada, era barro só, pedras, não tinha, não sei como é que a gente conseguiu tudo isso [...] Era uma escola de samba mas era vida, descia todo o mundo do morro cantando, alegre do morro [...] E1

La entrevistada menciona en reiteradas oportunidades la importancia de la escuela de samba Embaixada Copa Lord para la comunidad afrobrasileña de Florianópolis, además de que la existencia de esa escuela es gracias al trabajo colaborativo de las familias del morro, hombres y mujeres en la búsqueda de un espacio que los congregue y en el que puedan desarrollar todas las expresiones culturales y sociales de su comunidad. En ese sentido, se resalta que, a pesar de las difíciles condiciones de vida de las y los habitantes, así como de los problemas estructurales retratados, se cuenta con un gran contingente de dirigentes que muestran estrategias que promueven de

forma autónoma y auto-gestionada el desarrollo y visibilidad de su comunidad.

Una de las características de las escuelas de samba que se crearon en Florianópolis es que surgen de la articulación de las comunidades segregadas, situación similar en todo el país, tiene la visión de contar con una opción propia culturalmente de tener su propio carnaval. En ese sentido el morro de Mont Serrat se vuelve referente debido a la fundación de la escuela de samba Embaixada Copa Lord, una referencia en la ciudad y con reconocimientos debido a la fuerza y compromiso de la comunidad con sus creaciones, una comunidad afrobrasileña que observa en la samba una especie de libertad de las carencias y tristezas. El trabajo comunitario se hace presente también a través de la cooperación para crear los carros, vestuarios, los ensayos, convocar a más personas, los instrumentos, es toda una creación en la que la población afrobrasileña de Mont Serrat son las y los protagonistas.

Hasta el momento se va identificando una clara despreocupación del gobierno local, así como contrastando los intereses de un sistema capitalista para con la población afrobrasileña. Desde el testimonio de la entrevistada E1 se podrían confirmar condicionamientos enmascarados que mantienen una segregación física, en cuanto al espacio que se ocupa en la ciudad, así como una segregación de servicios y derechos que el gobierno tendría que garantizar para todos los y las ciudadanas, como fue evidenciado en la relación entre las y los habitantes del morro para con las y los habitantes de la ciudad. Da paso a confirmar la interpretación de la teoría del “lugar natural” de Aristóteles. Una segregación que se fue naturalizando desde la época colonial hasta la actualidad bajo el planteamiento de un espacio físico ocupado por dominadores y dominados. Un lugar reservado naturalmente para la población blanca dominante con acceso a todos los servicios, con mejor infraestructura y todos los derechos cumplidos por leyes para quienes habitan en el centro de la ciudad de Florianópolis. Y, por otro lado, el lugar natural de la población afrobrasileña, los morros, que no cuentan con los servicios básicos de subsistencia, periféricos y con escasas oportunidades de salir del círculo de la pobreza, una población que tiene que luchar para conseguir que sus derechos humanos sean garantizados.

8.1.2 Acceso a los servicios básicos de vida: salud, seguridad, saneamiento, vivienda, educación

Las entrevistadas mencionan además sobre las condiciones en el acceso a la educación, la distancia, así como una segregación y dificultades en este proceso de formación:

[...] Só tinha o grupo São Jose que era perto do Departamento ali, nós do morro estudávamos e tinha o grupo Diaz velho, mas aquele, essa escola era mais para os mais ricos e os pobres estudavam lá no grupo São Jose, mas boa escola, onde todos aqui do morro acho que estudavam lá, tinha muita criança, de aqui dos morros. (E1)

[...] Eles colocam a evasão escolar em quanto uma expulsão realmente né, se a gente for a ver pelos índices em quanto as crianças negras que vão saindo e em quantas não chegam ao ensino superior, a gente vai questionando e em muitos discursos isso não é concebido em quanto racismo, é colocado na questão da pobreza mas não que essas questões estejam interligadas, ou que sejam produto do racismo também [...] E2

[...] Quando eu me inscrevi no mestrado eu disse ah, não vou passar, porque, sei lá, não achava aquele espaço possível para mim, assim eu fui olhar os concorrentes que tinham passado, os lattes, e eu sofria muito porque eu tinha visto que tinha gente que tinha publicação, que tinha morado fora, e eu não tinha, porque eu tinha trabalhado a minha vida toda [...] E3

En base al testimonio de la E1 se puede confirmar que, al perpetuar esas condiciones segregadoras, el sistema capitalista busca beneficiarse, pues de esa forma se garantiza una mano de obra de reserva que va a contribuir a las necesidades del sistema, no es difícil entender que la educación impartida en ambas escuelas es diferente, así mismo, que los y las docentes tienen diferentes estrategias y metodologías pedagógicas en ambas escuelas. Es decir, esta estrategia capitalista se ejerce a fin de favorecer sus patrones y represiones. Meszaros (2002) se refería a que el sistema de capital se consolida y articula únicamente en base a sus necesidades, es así que

también las oportunidades de vida son determinadas de acuerdo a su posición en la estructura jerárquica del capital.

En ese sentido, la E2 hace una reflexión sobre la vinculación del racismo con la evasión escolar de la población afrobrasileña. El racismo se encuentra velado y perpetuado en las relaciones sociales que expulsa de forma sigilosa a las poblaciones “diferentes”, se les niega un tránsito común, como es la educación en todos los niveles. El racismo es una herramienta del sistema capitalista que oprime y resignifica el “ser afrodescendiente” en las ciudades fundadas en las jerarquizaciones y homogeneizadoras. Es reflejado en el comentario de la E3, la necesidad de trabajar, la necesidad de subsistir, como afrodescendiente, limita el desarrollo del sujeto en otros aspectos importantes para su desarrollo intelectual, como es la universidad, el post-grado. Se les hace entender que como no tuvieron el tiempo para dedicarse exclusivamente al estudio, y por ende no tienen las habilidades intelectuales necesarias, no merecen estar en determinados espacios de producción intelectual. El racismo busca internalizar el sentimiento de no- pertenencia con el fin de mantener el statu quo y que la población afrodescendiente, continúe en condiciones de pobreza, de desinformación y de conformidad.

[...] Ahh era pior porque não tinha ônibus não tinha nada, nem carro mesmo. Então saia de aqui correndo para chegar lá e muitas vezes dava com o portão fechado... e eles não deixavam entrar e tinha que voltar, mas para não voltar mais a gente saia mais cedo de casa, mas sempre correndo para chegar lá a tempo, chegava lá quase desmaiando [...] E1

La E1 resalta las dificultades relacionadas al funcionamiento del sistema de transporte. Tal vez sea esta la muestra de un claro y perfecto mecanismo de separación y manutención del “estatus quo” dentro de la ciudad de Florianópolis. La E1 relata las limitaciones en cuanto a movilidad para acceder al centro educativo, actualmente la ciudad cuenta con una línea de ómnibus, sin embargo los horarios son irrisorios para una comunidad viva que necesita movilizarse constantemente al centro a sus centros de labores, educativos y recreativos. La E2 complementa en este sentido:

[...] O mais surpreendente por exemplo, o acesso a água, ali é o lugar onde está a primeira caixa de água da cidade, de todo Florianópolis, da ilha, a primeira caixa de água que abastecia a cidade [...] mas a água encanada para o morro não aconteceu no mesmo período, então demorou muitos anos se eu não me engano, eu não sei se foi no mesmo período do ônibus que eu sei que foi no 93, o ônibus só chegou lá no 93, é muito recente [...] E3

[...] Fui no aplicativo do ônibus né, ali eu olhei 38 horários durante a semana para o morro, geralmente concentrado nos horários de trabalho né, de manhã e na noite 18 horas, aí durante o dia ele é mais espaço assim até as 11 horas, mas sábado cai, domingo cai para 15 [...] mas se uma pessoa que mora no morro e quiser ir para a praia da Joaquina, quiser fazer turismo, ou curtir na praia com a família, ela ia ter que acordar num sábado as 8 de amanhã, pegar “pão de ação” do terminal central para o terminal da lagoa, de terminal de lagoa para Joaquina, dava um trajeto mais ou menos, que sairia das 8 de manhã chegaria lá quase 1 hora da tarde, para fazer um percurso de 13 quilômetros [...] Então eu disse, gente por isso que as pessoas falam, porque o povo não desce, eu também não estou com intensão nenhuma de descer mais, porque final de semana não tem ônibus, é todo muito bem estruturado para que o pessoal fique mesmo no morro, é tudo mesmo muito bem elaborado para que o morro não desça [...] E3

La movilidad es básica para el pleno desarrollo de una comunidad, así como un derecho fundamental al libre tránsito, en ese sentido el establecimiento de un sistema de movilidad que segrega a la población afrobrasileña de la ciudad es una muestra verídica de la violencia y el racismo estructural. El racismo estructural es un sistema que normaliza acciones segregadoras amparadas en políticas y reglamentos locales, regionales e incluso nacionales. En referencia al pensamiento de Foucault (1996), social y políticamente se establece una perspectiva nominalista sobre el concepto de raza, frente a ella los efectos prácticos de los dispositivos de poder se articulan con discursos locales para constituir configuraciones naturalizadas del poder-saber.

En cuanto al proceso de movilidad durante la estadía de la investigadora en la ciudad se evidenció una separación incluso geográfica entre el morro y la ciudad. Se resalta el papel simbólico que representa la Avenida Mauro Ramos para la comunidad de Mont Serrat, una avenida que se ubica al pie del morro, entre el morro y la ciudad, las diferencias en cuanto a saneamiento, limpieza,

vegetación y seguridad son visibles, aparenta una cierta división que limita el tránsito y desarrollo de la población afrobrasileña del morro.

Nancy Fraser (2008) identifica como una de las dimensiones que conforman en lo concreto la justicia social, a la dimensión redistributiva, sobre ella menciona que se muestra al negarse a una determinada población los recursos que permitirán que se desarrolle de forma integral y libre en la sociedad, esta es la dimensión económica, hasta el momento se ha detallado a una mujer afrobrasileña que manifiesta no tener acceso libre a la educación, pues la infraestructura y oportunidades son segregadas, así como al desinterés político por brindar las condiciones básicas de vivienda de la población afrobrasileña, a pesar de estar ubicados estratégicamente en el centro de la ciudad. En ese sentido, frente a la invisibilidad y el racismo estructural vivenciado, la participación organizada, articulada y consensuada de la población afrobrasileña fue y continúa siendo vital para el desarrollo e incluso posicionamiento de esta comunidad en la sociedad de Florianópolis.

[...] O ônibus tem tarifa social, é mais barato, eu não achei muito caro, mas por exemplo não tem supermercado ali, tudo é embaixo, ai pensa trazer tudo, eu comprava coisas aos pouquinhos para pegar o ônibus, gás o preso normal da cidade, a água também [...] E3

Las condiciones de movilidad y servicios se mantienen de forma limitada para la población afrobrasileña, definitivamente, quienes se ven más impactadas son las mujeres afrobrasileñas, son ellas las que mayormente se trasladan a hacer las compras al supermercado, son ellas quienes llevan a las y los hijos a la escuela, son ellas las que además deben ir a sus centros de labores, ese movimiento en la comunidad genera un fuerte desgaste emocional y físico que se manifiesta en enfermedades e incluso en fortalecer estereotipos alrededor de la fortaleza de la mujer afrobrasileña. Retomo en este aspecto el testimonio de Sojourner Truth: *“Pero a mí nadie nunca me ha ayudado a subir a las carretas o a saltar charcos de lodo o me ha dado el mejor puesto! y ¿Acaso no soy una mujer? ¡Mírenme! ¡Miren mis brazos! ¡He arado y sembrado, y trabajado en los establos y ningún hombre lo hizo nunca mejor que yo! Y ¿Acaso no soy una mujer? ¡Puedo trabajar y comer tanto como un*

hombre si es que consigo alimento y puedo aguantar el latigazo también! Y ¿Acaso no soy una mujer?». Esas mujeres afrobrasileñas son las que canalizan todas las desigualdades del acceso a servicios y labores, son ellas las que van batallando y resistiendo ante el sistema capitalista.

Como se mencionó líneas arriba, es bastante recurrente el sentimiento de trabajo comunitario, prácticamente esa comunidad afrobrasileña se construyó y estableció su reconocimiento debido al trabajo constante de sus habitantes y en especial debido al papel de las mujeres en ese proceso organizativo.

[...] O ônibus, criação nossa também, não tinha, a primeira vez que subiu o ônibus 6 horas da noite né, ahh que emoção [...] Mas nós o conselho comunitário era bem respeitado né [...] Tudo era a pé [...] Aqui era só lama, barro. Como eu diz, fizemos trabalho, mas tudo o que a gente conseguiu foi através do trabalho do conselho comunitário, o conselho comunitário eram pessoas que eram eleitas pela comunidade para trabalhar em pro da comunidade e eu estava sempre [...] E1

Vale recalcar que todas las gestiones se realizaban con el municipio local, sin embargo, el trabajo fuerte, de construcción, fue con la mano de obra gratuita de las y los habitantes del morro, el papel del municipio se limitaba a aprobar las propuestas del consejo comunitario y, a veces, a viabilizar materiales de construcción.

Considero importante mencionar una particularidad en este Consejo y proceso de visibilidad: Los “mutirões”⁴⁹. Son un proceso de organización comunitaria que tiene la finalidad de contribuir a la autogestión, ayuda mutua y gestión popular. Sin embargo, en una sociedad capitalista, en la cual el sistema se aventaja de todas las expresiones en contra de su hegemonía, este sistema de mutirões comenzó a ser utilizado por el gobierno para buscar la participación de los movimientos, que se sientan parte e incluidos a través de su mano de obra gratuita, generando una nueva forma de explotación laboral, pero evitando brindar una participación efectiva en las decisiones. La E1 menciona el orgullo que siente al haber sido parte del Consejo y haber

⁴⁹ Para mayor información sobre los “mutirões” se puede acceder al libro *Movimentos sociais e lutas pela moradia*, de Maria da Glória Marcondes Gohn (1991).

construido con sus manos y trabajo su comunidad, pero no reconoce que ese trabajo que ellos hicieron no fue retribuido. Por otro lado, el Consejo Comunitario de Mont Serrat, así como la población del morro ganaron un reconocimiento y mayor integración, al ser parte de las jornadas, al contribuir con su comunidad, al dejar su esfuerzo en cada piedra acoplada, se fortaleció una identidad con el morro y entre sus habitantes.

En la exclamación “*mas nós o conselho comunitario era bem respeitado né*” la entrevistada evidencia con una oración afirmativa dos situaciones; la primera es la determinación que muestra en sus palabras, tanto como en la entonación al referirse al Conselho Comunitario, que era respetado, de alguna forma esa institución brindó una fuerte presencia a la entrevistada tanto en su morro como en toda la ciudad; la segunda es la continua concepción de pertenencia, a pesar de ya no ser parte del Conselho, la entrevistada muestra una transitividad reforzada, el ser parte del conselho en su juventud fue un aspecto importante para su desarrollo personal como social, debido a ello la entrevistada es considerada como una líder en su comunidad. De alguna forma, el Conselho es parte de su identidad y de la construcción de su identidad como mujer afrobrasileña de renombre.

En relación a la percepción que tiene la entrevistada sobre las mujeres afrobrasileñas que habitan en el morro actualmente:

[...] São mais independentes, elas trabalham, primeiro trabalhavam lavando roupa para fora, era o que se tinha nos serviços [...] E1

La E1 menciona un dato bastante reconocido y afirmado por el movimiento afrodescendiente, “*era o que se tinha nos serviços*”, reafirma la función a la que se destinaban a las mujeres afrobrasileñas, sobre todo, como una característica de las mujeres que habitaban el morro, dedicarse a lavar ropa “*para fora*”. A partir de esta mención se podría graficar la interseccionalidad y ubicación de la mujer afrobrasileña en la sociedad desde su identidad como mujer y como afrobrasileña. El único espacio para desarrollarse económicamente es lavar ropa, esa acción como único medio de

subsistencia perpetúa socialmente un lugar reservado para la mujer afrobrasileña pobre, reservando los demás espacios para las mujeres no afrodescendientes.

Guimarães (2004) mencionaba hace más de una década que fue en el Sur en que se desarrollaron campañas de “sanidad e higienización” públicas, las cuales privilegiaban las acciones de salud pública, educación y empleabilidad a la población no afrodescendiente, con el fin de no perder el estatus de “ciudades blancas”, por ende, “ciudades desarrolladas”. Es en esa relación de ideas que se explicaría la reserva de esos espacios laborales para las mujeres afrobrasileñas, manutención del sistema de opresión sin chance de desenvolverse en cualquier otro espacio laboral.

Otro aspecto para el análisis es la credibilidad que le da a esa situación la E1, menciona “*era o que se tinha*”, muestra una arraigada concepción de que en ese momento era lo que se tenía para la mujer afrobrasileña del morro, la realidad era así y ellas debían seguirla pues no tenían otras opciones. Así mismo esta idea naturalizada podría ser un desencadenante de mantenimiento de las mujeres afrobrasileñas en esa labor, una función que se transmita entre generaciones. Y ¿Por qué queda internalizada como una labor natural para la mujer afrobrasileña?, porque no es sólo esa acción, se une al fortalecimiento de los medios de comunicación que muestra a la mujer afrobrasileña en esas funciones, así como en los mensajes de marketing. Es, nuevamente, todo un sistema capitalista que impregna en la sociedad el lugar al que cada población pertenece basado en sus orígenes y características fenotípicas. En ese sentido las políticas públicas generadas no son pensadas para el beneficio de la comunidad afrobrasileña del morro Mont Serrat, generando que esa población se mantenga en una proyección de las mismas actividades que antes, básicamente las mujeres afrobrasileñas sirviendo de mano de obra doméstica para las clases medias y altas; así como los hombres afrobrasileños como mano de obra en la construcción civil contribuyendo al desarrollo en infraestructura de la ciudad. Sin embargo, en ninguna de esas funciones se evidencia una remuneración consiente y justa.

Nancy Fraser (2001) detalla las “oposiciones asimétricas”⁵⁰, las cuales ejemplifican la negación del reconocimiento a determinadas poblaciones, negándosele su autonomía moral y humanidad, es decir, la capacidad de participar de las interacciones sociales y económicas como un igual. Se institucionalizan políticamente y distribuyen los recursos de acuerdo a lo que simboliza una comunidad para esa sociedad, una comunidad afrobrasileña, como la del morro Mont Serrat, como la de la ciudad de Guarapuava, Irati, Sao Leopoldo, no simbolizan una población a ser considerada y mucho menos en la cual se necesite invertir. La E1 relata una situación carente y de poco acceso de la comunidad, esas situaciones tienen todo un trasfondo de prioridades que son canalizadas por las instituciones gubernamentales, prioridades a las que solo privilegiadas poblaciones pueden y merecen acceder.

[...] A minha mãe lavava roupa para fora, para a sociedade, nós levávamos roupa com trouxa na cabeça, nos braços e levávamos para a sociedade. As mães lavavam e nós entregamos a roupa [...] Tinham umas mulheres que iam lavar roupa lá embaixo na fonte, e elas eram muitas submissas pelo marido né, hoje não né, hoje já é mais flexível, mas ainda tem muitas mulheres que precisam ser orientadas [...] E1

En este trecho la E1 menciona, que las mujeres afrobrasileñas de la época, incluían también a sus hijas en los servicios, así ellas también colaboraban con la sustentación económica del hogar, sin embargo, también, de alguna forma, se instituye en el imaginario de las niñas lo que van a continuar haciendo en el futuro como mujeres afrobrasileñas, van internalizando su lugar en la sociedad.

Se genera una reproducción de las funciones y acciones de estas mujeres afrobrasileñas dentro de la ciudad, las reproducciones se van extendiendo en las relaciones de trabajo y educativas que desembocan,

⁵⁰ Oposición asimétrica cultural: el Otro es definido por la falta o negación de sus hábitos, costumbres y de las instituciones del Yo colectivo. Oposición asimétrica temporal: el Otro es definido por la falta de sincronía con el presente histórico del Yo colectivo, falta de capacidad histórica propiamente dicha. Oposición asimétrica racial: el Otro es definido por la falta o mal-formación de atributos físicos y psicológicos propios del Yo colectivo.

nuevamente, en una limitada movilidad social. Desde el momento en el que las hijas e hijos continúan dentro de un sistema educativo carente, sin infraestructura adecuada ni los servicios básicos, se tiene como consecuencia de ello limitado acceso a un nivel elevado de calificación profesional en el mercado de trabajo, manteniendo las relaciones establecidas en la época colonial para su realidad moderna, se ejerce una mano de obra doméstica y subalterna.

Gonzalez (1982) afirmaba que la participación de la población afrobrasileña no es sólo un legado del pasado, es una perpetuación desde una estructura desigual de oportunidades sociales y económicas a las cuales la sociedad se encuentra expuesta en la actualidad. La participación de la y el afrobrasileño se caracteriza por la concentración desproporcional en los sectores de trabajo, que absorben una mano de obra menos calificada y peor remunerada, a consecuencia se determina una alta desigualdad en la distribución de la renta.

Por otro lado, la entrevistada menciona también, que ellas lavaban ropa “*para a sociedade*”, manifiesta en ese texto, la falta de pertenencia de la mujer afrobrasileña para con “la sociedad”. La E1 muestra claramente que la mujer afrobrasileña no se siente parte de una sociedad, que absolutamente, la excluye de todos los espacios que como ciudadana le corresponden, ella no se siente parte. Podríamos entender también como una metáfora gramatical, en la cual la sociedad sería la ciudad que no pertenece al morro, ya en otros comentarios la E1 menciona el hecho de salir y entrar al morro, no menciona salir a donde, o entrar desde donde, pero se asume que, en ese sentido, se tiene en el imaginario que la ciudad de Florianópolis está compuesta por la sociedad y las y los de los morros.

Se observa que la E1 se refiere a las mujeres, antiguamente, como sumisas, en este punto también se puede analizar de forma interseccional el hecho de ser una mujer afrobrasileña en una sociedad blanca, o al menos, que pretende tener una imagen de sociedad blanca. Es interesante porque Silva Santos (2009) refuerza la importante participación de la mujer africana en sus comunidades, y que esta representación fue, de facto, replicada e internalizada

por la diáspora africana en el Brasil, las mujeres africanas, además de dedicarse a las labores del hogar, eran las responsables de abrir las casas de candomblé o casas de santos, para preservar la tradición del culto religioso mediante las religiones de matriz africanas. En ese sentido, mientras que en la visión colonizadora se ubicaba a la mujer en una posición inferior de sumisión, en la cosmovisión africana la mujer tenía un lugar destacado en su comunidad. Frente a este choque de representatividad de la mujer, en el caso de Florianópolis, se puede entender que el hecho de estar en una sociedad “blanqueada”, la imagen de sumisión de la mujer fue ganando peso y estableciéndose en el imaginario también de la mujer afrobrasileña.

La E3 menciona otra situación de la mujer afrobrasileña en el morro de Mont Serrat:

[...] A gente sai do morro lá do Mont Serrat, ensaia todos os sábados lá, e as mulheres do morro não descem, elas não participam, porque elas têm uma vida durante a semana de trabalho e o final de semana é para tripla, sei lá, as múltiplas jornadas delas [...] a mulher negra durante a semana está trabalhando, está indo a estudar, em fim ela está equilibrando os pratos né, e durante o final de semana ela tem que fazer uma escolha de custo de oportunidade né, ou eu vou lá e toco percussão por três horas, ou eu vou arrumar minha casa, lavar a minha roupa, cuidar do meu filho, sair por ali, passear, namorar, tomar uma cerveja com as minhas amigas, enfim, tudo isso é muito legitimo [...] E3

La realidad de la mujer afrobrasileña se encuentra conformada por una multi- funcionalidad, el papel de madre, hija, trabajadora, amiga, esposa, colega, entre otros, la obligan a tener un ritmo de vida agitado y a responder ante todas las expectativas que se esperan de ella. Es una mujer afrodescendiente que ya el color de piel la posiciona como una mujer fuerte, resistente, aguerrida y pobre. Ante esa situación de pobreza debe esforzarse el triple, pues los prejuicios le dicen a la sociedad y a ella misma, que no es capaz de salir de su círculo vicioso de pobreza. La interseccionalidad busca evidenciar la situación diferenciada que tiene en la sociedad una mujer afrodescendiente, el hecho de cruzar esos dos aspectos (raza y género) la ubica en una clase social inferior para el sistema capitalista, a consecuencia, el

esfuerzo por nivelarse social y económicamente es mayor, así como el desgaste.

Así también la E2 reflexiona sobre la situación laboral de las mujeres afrobrasileñas en la ciudad de Guarapuava:

[...] O que eu vejo na Guarapuava muito a questão de domesticas né, no ônibus mesmo, mas é muito inferência, não tenho conhecimento de uma pesquisa que tenha uma informação mais real. E dentro do NEAAB vai ter uma pesquisa sobre a quantidade de negros que estão entrando e que estão terminando né, dentro de Guarapuava tem também a comunidade quilombola Paiol de Telha né, então, em alguns colégios também a população negra é maioria, geralmente perto de essas comunidades [...] E2

[...] Eu estava trabalhando até há pouco tempo, numa associação de estudos, pesquisas e ajuda as pessoas com Alzheimer e também né [...] me chamava muito à atenção que tinha muita cuidadora negra né, elas estavam em esse lugar e eu me interessava em qual era a qualidade de vida de elas nesse lugar, e que não era uma reprodução da lógica né, de essas mulheres negras cuidadoras que trabalhavam e permaneciam nesses lugares de trabalho né [...] E2

Se retrata la permanencia de las mujeres afrobrasileñas en los espacios laborales estereotipados y acuñados en la época esclavista. Las funciones de cuidadoras y domésticas reafirman el lugar de la mujer afrobrasileña en la sociedad, que es el de servicio, servir a una ciudad elitista, servir a la aristocracia y mantenerse en esa posición subalterna, contribuir con el mantenimiento de las clases sociales. El hecho de que no se conozcan investigaciones que reflejen la situación de las mujeres afrobrasileñas en la ciudad de Guarapuava también muestra el mensaje de la poca relevancia que significa esta población para la ciudad e incluso para la academia perpetuando también la limitada movilidad de la mujer en los espacios laborales.

8.1.3 Ocupación laboral y estabilidad.

Las entrevistadas comentan sobre sus procesos personales de formación profesional:

[...] Então, eu terminei a graduação em 2016, fiz toda a graduação aqui em Irati, me formei psicóloga em maio e comecei o mestrado em abril, então em abril me mudei para Guarapuava no ano 2016 e fiquei lá até agosto e setembro do mesmo ano, e ai depois as disciplinas algumas eram aqui em Irati e outras em Guarapuava, quando mudaram duas para Irati e uma em Guarapuava de 15 em 15 dias, se tornava mais viável eu morar em Irati [...] E2

[...] Depois que eu fiz pedagogia, em 2007 que me formei eu conheci a outra professora [...] então eu estava lá e fiquei dois anos, eu era secretária, ai depois disseram que terminou o projeto e eu sai, ali quando sai eu não voltei mais e a professora D. me estava procurando para eu começar a trabalhar com ela, até que me acharam, ali ela me chamou para trabalhar com ela até agora, desde o ano 2007 [...] E4

En base al testimonio de la E2, se coloca al sujeto en una posición de búsqueda se superación y por cumplir un determinado nivel de formación para contribuir con su comunidad. Es importante resaltar que, dentro del movimiento afrodescendiente, el aspecto educativo mantiene un valor relevante y es utilizado como herramienta para fortalecer a los sujetos y enfrentar a la desinformación y discriminación operada por un sistema educativo que las y los excluye. En ese sentido, la necesidad por buscar una formación superior es una prioridad. La E4 consiguió terminar la formación universitaria aproximadamente a los 50 años, antes de ello la entrevistada laboraba en la búsqueda por mantener un equilibrio económico, la decisión de retomar su educación y de invertir su tiempo a ese espacio es una acción que define como un proyecto de transformación que le va a permitir contar con las herramientas para visibilizar y evidenciar las diferencias y desequilibrios en una sociedad capitalista frente a la comunidad afrodescendiente.

Sin embargo, el espacio educativo tanto básico como superior es un espacio hostil, en el cual el racismo actúa como operador de exclusión y enajenación de las mujeres afrobrasileñas en esos espacios:

[...] O racismo é isso mesmo, porque eu tenho que subsistir e tenho que estudar, mas tem gente que só estuda e isso é privilégio, eu chorei, eu chorava direito e tinha o meu companheiro tentava-me consolar, calma calma, mas eu não conseguia porque isso de ali era

cair ao piso do que era o racismo, não é ninguém te chamar de macaco, é você saber que você está numa condição diferente porque tem uma estrutura social elaborada para te botar ali naquele lugar e ficava assim, depressiva [...] E3

[...] Depois na universidade quando eu fiz pedagogia, eu fiz com mais idade já tinha uns 50 anos, aí as alunas brancas não gostavam de me convidar para o grupo, ali eu sentia uma discriminação pela minha idade e pela cor [...] E4

El racismo es la herramienta más utilizada y fortalecida por el sistema capitalista para discriminar y segregar a las poblaciones históricamente vulnerabilizadas al nivel más bajo de su escala social, así como para perpetuar su posición en la sociedad. Una justicia distributiva manifiesta la libertad de acceder a todos los servicios y bienes con respeto y justicia, para la realidad de la mujer afrobrasileña, esa afirmación no se aplica, ya que los diversos mecanismos de represión buscan mantener las estructuras básicas de subordinación del sistema del capital.

La E1 hace referencia a la dificultad que tuvo para encontrar trabajo luego de formarse como docente, generando una sensación de pérdida de tiempo en ella, “¿Para qué estudié tanto?”, sentimiento de frustración y con ánimos de desenvolverse en otras áreas donde la aceptarían fácilmente. Uno de los motivos mencionados por la E1 para no encontrar trabajo fue por ser joven, era una mujer joven afrobrasileña buscando enseñar en centros educativos y los prejuicios sobre su potencial siempre estaban presentes. Lo cual nos muestra que, aun teniendo un nivel de educación superior las mujeres afrobrasileñas continúan experimentando dificultades en una inserción con igualdad en el mercado laboral. Si bien es cierto, las oportunidades de acceder a un nivel educativo son con el pasar del tiempo mayores, así como la motivación de las mujeres afrobrasileñas a desarrollarse académica y profesionalmente, ellas se topan con una sociedad que no consiguió avanzar en ese nivel de análisis, una sociedad que no consigue entender que las mujeres afrobrasileñas pueden desenvolverse en cualquier espacio y son igual de capaces, que el color de la piel no debería determinar cómo ser tratadas ni en qué espacios deben transitar.

[...] Para conseguir uma vaga aqui no morro não foi fácil, depois de me formar, eu batia de porta em porta nas coordenadorias para ver se tinha vaga né, não tem vaga, não tem vaga né, para que eu estudei tanto então [...] E1

Baltar y Leone (2007) afirmaban que el mayor nivel de formación de las mujeres no les ha garantizado el acceso a un mejor rendimiento económico en sus ocupaciones, o al menos rendimientos similares a los hombres. Con relación a la última afirmación, y en base a las conversaciones obtenidas con diferentes activistas del movimiento afrobrasileño durante el III Congreso de Investigadores Afrobrasileños del Sur de Brasil (2017), el peso de ser mujer afrobrasileña, en los procesos de selección de personal, es discriminatorio e incluso directo, desde la solicitud de “buena presencia” en anuncios de empleo, e incluso en actitudes directas con respecto al cabello y cuerpo de la mujer afrobrasileña al momento de las entrevistas.

Camargo y Ferreira (2011) afirman una desvalorización de las características fenotípicas de la población afrodescendiente en la sociedad. Esa desvalorización se evidencia en situaciones comunes, sobre todo las laborales, en las cuales, en un proceso selectivo, por ejemplo, se favorece y valoriza a las personas que tengan la piel clara, el cabello liso tal cual el patrón de belleza eurocéntrico, aceptado como bello.

En ese sentido, una mujer afrobrasileña, puede ser discriminada varias veces dependiendo del área de trabajo, si se presenta a áreas que son socialmente identificadas para los hombres, será discriminada por ser mujer, si se presenta a áreas identificadas para mujeres, se apelará a la “buena presencia” y no conseguirá ingresar por ser afrobrasileña. Es de esa forma en la que el racismo y el sistema capitalista en su totalidad accionan, manteniendo a las mujeres afrobrasileñas con escasas posibilidades de ascender en el mercado laboral.

[...] No espaço de trabalho já perguntaram assim “você não gosta de prender o cabelo?” E ali eu até respondi na época, “que não, eu

“passei a grande parte da minha vida com cabelo preso e quanto mais eu evitara prendê-lo eu me sinto melhor” né e as pessoas tem que ver como é que é o meu cabelo né [...] E2

[...] A bibliotecária ela está sentada aqui, ela está no lugar da bibliotecária oficial mas ela responde pela outra mulher, e a outra no vai a trabalhar, a outra faz outra coisa, ela só chega para assinar, então eu perguntei para a menina, tu não te sentes mal fazendo outras coisas para a menina, ela disse ai, em quanto isso não me traga problemas eu to bem, enquanto me paguem certinho e tudo faço tranquila [...] E4

[...] A maioria dos funcionários não querem participar porque eles tem medo de que vão ser colocado para a rua, ser demitidos, porque eles deixariam os seus trabalhos para participar de sua causa negra, então tem muitos chefes brancos que não deixam eles ir, ou falam tá, tu tens trabalho mas se queres vai, entende, põe a pessoa nessa saia justa apertada, então o que vai fazer o pessoal não vai [...] E4

La presión social por encajar en los estereotipos creados alrededor de los cuerpos afrodescendientes se fija en esas identidades como sujetos que no merecen respeto ni posesión por sus cuerpos. En el caso de la mujer afrodescendiente el cabello es una muestra clara de cómo los medios de comunicación y la sociedad en general manipulan el desarrollo de estas mujeres, despojándolas de sus identidades y características que la componen. El hecho de que el cabello liso o sujetado signifique la aceptación o negación a un centro laboral, es un atropello al derecho universal de la identidad, pues el cabello rizado, crespo, black o con dreads, no componen un look ni un estilo de llevar el cabello, son cabellos naturales que representan una cultura e identidad. Y el sistema capitalista busca reprimir esa identidad en los espacios laborales comunes.

La E4 menciona situaciones cotidianas en las cuales aún la explotación laboral se manifiesta de forma directa y clara, esas continuas acciones alteran la percepción colectiva que tienen las mujeres afrobrasileñas sobre ellas mismas. Se coloca a la población afrobrasileña a escoger entre su centro de labores y entre su lucha como miembros de una comunidad, se condiciona una participación que les pertenece como ciudadanas. Es una estructura económica-política que no les permite desenvolverse como ciudadanas libres y

si a estar todo el tiempo con una labor condicionada, sin la seguridad de que merecen respeto por la labor que hacen.

Por otro lado, las entrevistadas relatan cómo sus acciones como parte de una organización aperturan espacios y beneficio para la población afrobrasileña:

[...] Participei num coletivo chamado “Inspira SUS”, e nesse coletivo a gente tinha, o que a gente falava né “a bandeira dos saberes populares na saúde” [...] então o que é que a gente fazia, desenvolvíamos os estágios, que eram na verdade um projeto do ministério da saúde já, para inserir profissionais da saúde na saúde pública, no SUS, então durante esses estágios que eram por 15 dias a gente não abria só para estudantes, a gente abria também para a comunidade que não estava vinculada além de alguma instituição mas que estava vinculada a algum movimento social, então assim, a gente que vinha de movimentos sociais também podiam participar, então nesse estágio participaram faxinalenses [...] teve uma mãe de santo do candomblé também que participou numa vivencia [...] E2

[...] A Unisinos - Universidade do Vale dos Sinos, a partir deste semestre (2º semestre de 2017) está iniciando com o Curso de Medicina. O Hospital Residência será o da cidade chamado Hospital Centenário, onde os alunos farão a residência de suas especialidades. Com isso, a população negra estará melhor servida, na questão da saúde [...] E4

Las entrevistadas tienen conciencia de las debilidades y posición estigmatizada de la población afrobrasileña, así como de sus rasgos culturales, en ese sentido, a partir de su reconocimiento y activismo se ocupan de su población, por medio de la inclusión en programas educativos, así como de brindar servicios de salud básicos. Son espacios que van a contribuir a un desarrollo económico amplio y a presentar mayores oportunidades.

La E1 a través de diferentes comentarios muestra una posición bastante firme sobre la política.

[...] Ali foi que o meu pai conhecia o senhor D. S., era político, infelizmente tinha que ter um político no médio né, e consegui com ele [...] E1

Ella manifiesta un discurso en el que la vinculación política le es negativa, la articulación de ideas que muestra en esta y en otros trechos rechazan cualquier conexión política, esto debido a la coyuntural situación política del país, debido a la poca participación de representantes políticos para su comunidad y a las constantes estrategias que buscaban utilizar a la población del morro para sus fines políticos sin ningún retorno. Se evidencia aquí una evolución del discurso en el que la idea tradicional de política y sus representantes es rechazada e identificada por la población afrobrasileña.

8.1.4 Relaciones laborales con sus pares

La E1 identifica la carente visibilidad de las mujeres afrobrasileñas en los espacios de formación profesional:

[...] Passei vestibular, um curso que prepara professores, diretores né, fiz administração escolar, estudei quatro anos. Só tinha eu de negra no curso, engraçado né nesses cursos [...] E1

Para Pinto (2006) el hecho de ingresar a la formación superior requiere una formación de alta competitividad, en la cual las mujeres afrobrasileñas son extremadamente presionadas pues vienen arrastrando una formación carente desde el nivel primario y secundario, que las coloca en una situación de desventaja frente a otras mujeres de su mismo grupo etario. En ese sentido, las mujeres afrodescendientes se enfrentan a nuevas barreras incluso en la búsqueda por una especialización superior o universitaria. También se desprende otro factor, en el caso de ingresar a estos espacios, la lucha por mantenerse económicamente, emocionalmente (mediante el respaldo de mujeres como ellas, pues en su mayoría, tal como la E1, son las únicas mujeres afrobrasileñas) e intelectualmente en esos espacios, es una tarea que exige fortaleza y mucho respaldo.

Frente a esta realidad, se vuelve a retratar una debilidad en cuanto al

respaldo institucional para las mujeres afrobrasileñas, que permitan equiparar las bases de formación entre todas las mujeres en ese espacio. Las brechas de ingreso y permanencia son, también, una herramienta que continúa marginando a las mujeres afrobrasileñas en las áreas menos remuneradas y con menos calificación profesional, una perpetuación de la mano de obra barata e incapaz de salir del ciclo de exclusión.

Sobre la organización AMAB *Associação de Mulheres Negras Antonieta de Barros* en la que participa la E1, menciona:

[...] Então tem elas, o grupo de mulheres, catequeses, espiritualidade da criança, como há necessidade, e tá difícil, eu dou aula porque eu gosto e tenho tempo. E tem outros locais que têm cursos de crochê, rendas, tricota, pinturas, pinturas de pano, é isso que nós queremos desenvolver. Hoje temos esse projeto de vida AMAB para poder orientar aos pais e eles orientar aos seus filhos [...] E1

Las mujeres que participan de la organización se han centrado en generar actividades de formación para otras mujeres, que permita que ellas tengan diferentes opciones de generar ingresos económicos, así como, que, de una forma colaborativa, entre mujeres afrobrasileñas, se genere un espacio de escucha grupal y de cubrir las principales demandas de las mujeres del morro. La E1 mencionaba la importancia de como mujeres afrobrasileñas que no son escuchadas por la sociedad, tener un espacio entre ellas para reflexionar sobre lo que les pasa en sus hogares, trabajos, espacios sociales, etc.

En una investigación justamente sobre el desarrollo comunitario del morro de Mont Serrat de Barbosa (2007) se resalta el desarrollo de la vida en comunidad, así como el significativo papel de la mujer como sujeto de resistencia ante las dificultades inherentes al estilo de vida impuesto de pobreza y restricciones (de movilidad, relaciones sociales, laborales, etc.), la mujer afrobrasileña es la representante de la subsistencia de las familias en el morro. Son mujeres que pasan toda su vida resistiendo, que a pesar de que las más adultas no tuvieron la oportunidad de formarse académicamente fueron quienes participaron de una forma más activa en la construcción de su comunidad. Es esa fuerza la que representa a la mujer afrobrasileña del morro,

la fuerza representada por la E1, mujeres que se encargaban de la alimentación de sus familias, se dedicaban a los servicios domésticos, trabajaban y además de todo, conseguían ayudar a transformar su comunidad, elementos económicos y políticos importantes para el morro. En ese sentido, el tener un espacio de escucha mutua y de distracción para estas mujeres garantiza al menos una calidad mental de vejez.

Sin embargo, por otro lado, se encuentra nuevamente el panorama en el que las acciones que deberían ser responsabilidad del Estado, son asumidas por las organizaciones sociales, incluso aquellas como AMAB que no cuentan con recursos, sólo su mano de obra, que nuevamente es colocada a disposición de la comunidad sin ninguna retribución económica. Es el Estado y sus diferentes poderes quienes deberían generar acceso laboral a las mujeres afrobrasileñas del morro, es desde el gobierno local, estatal e incluso nacional que se deberían canalizar las demandas e implementar acciones puntuales de reparación y a largo plazo, en esta línea de ideas De Souza Filho (2001) establece un concepto de Estado que calza perfectamente con la dinámica que aplican a la comunidad afrobrasileña del morro de Mont Serrat, para el autor el Estado establece un sistema de prácticas con las cuales la clase dominante justifica y mantiene su dominio, dejando un gran bagaje de demandas desatendidas, las cuales la sociedad y comunidades afrobrasileñas van a entender que son ellas mismas las que tienen que ocupar esas funciones. De esa forma el Estado se desentiende y la comunidad asume funciones que deberían exigir como ciudadanos y ciudadanas.

El concepto que nos trae Souza, el estado que se encuentra representado para esta comunidad afrobrasileña, es un estado que se encuentra a favor de una hegemonía dominante aún blanca, clasista, machista y racista, que no tiene interés por representar y garantizar oportunidades para la población afrobrasileña.

Finalmente, el ideal de la distribución de los recursos materiales y/o económicos, buscan asegurar una independencia en los sujetos sociales, así como a la exclusión de la desigualdad material y dependencia económica. Fraser (2008) menciona esos factores como indispensables para garantizar la

justicia y participación plena de las poblaciones segregadas en la sociedad.

En ese sentido, la mujer afrobrasileña evidenciada en la primera dimensión, no encuentra garantizado su desarrollo pleno económico. A seguir, continuaremos con el reconocimiento social que complementa a este primero, enfocándose a la contraparte del imaginario social alrededor de la mujer afrobrasileña.

8.2 RECONOCIMIENTO SOCIAL DE LAS MUJERES AFROBRASILEÑAS

La categoría del reconocimiento social, se refiere al tipo de injusticia cultural, el cual se encuentra arraigado a los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Souza (2011) identifica dentro de esta categoría a la dominación cultural, proceso en el cual una cultura dominante se impone frente a otras; el no reconocimiento, la invisibilidad de específicas culturas en la sociedad; la falta de respeto y la difamación constante por medio de estereotipos culturales masificados en el imaginario social. Se refiere a una opresión socio-cultural que fortalece el sistema económico retratado en el capítulo anterior.

8.2.1 Actividad y posición en su comunidad y movimiento afrodescendiente

La perpetuación del machismo en las sociedades genera estigmas alrededor de la mujer, sobre todo estigmas de tono sexual, así como de una arraigada cosificación y negación de la mujer como ser de derechos. Los estigmas interfieren en la construcción de su identidad y en el ejercicio de sus derechos humanos, los cuales van acentuándose por los prejuicios derivados de factores como la región de origen, el color de su piel, la edad, entre otros. Es esa línea la cuestión racial y étnica se encuentran profundamente interconectadas con el género, sea por la opresión de género, o por las especificidades que envuelven la vida y lucha de mujeres afrodescendientes, indígenas, trabajadoras rurales, migrantes, entre otras, me refiero a la

actualmente denominada interseccionalidad, catalogada así por Kimberlé Crenshaw.

Comienzo explicando la interseccionalidad en este apartado, pues el reconocimiento social de las mujeres afrobrasileñas, se ha construido en base a la posición socio-cultural en la que se la ubica. Moscovici (1978) considera que las representaciones sociales se constituyen en el sentido común de los individuos y son elaborados a partir de imágenes, mitos e ideologías. Para el autor la representación social es una preparación para la acción, las representaciones sociales no sólo guían el comportamiento humano, sino que, son, sobre todo las que remodelan y reconstruyen esos elementos del medioambiente que van dirigiendo el comportamiento.

[...] Quando na graduação eu fazia parte de um grupo que era da formação para país que queriam adotar, e um pai me fala assim, “a sabe que eu acho que vou mudar o meu perfil, contigo eu percebi que uma menina negra, ela pode ser inteligente” [...] E2

En ese sentido, para las entrevistadas la sociedad brasileña del sur fortalece un imaginario social de la mujer afrobrasileña respaldado en los episodios esclavistas de la colonia, así mismo, siempre negó insistentemente la existencia del racismo y del prejuicio racial, sin embargo, en las investigaciones que demuestran las relaciones de género en el mercado de trabajo, en la educación básica y en la universidad la población afrobrasileña aún es discriminada y viven en una condición de profunda desigualdad racial al ser comparadas con otros segmentos étnico raciales del país.

Al preguntar sobre esas representaciones las entrevistadas mencionan episodios de racismo en su cotidianeidad:

[...] Mas em todo lugar que você vai ter isso né, tinha uma professora de educação física, 4ta série, negra, tinha um menino que começou a chorar quando olhou para a professora, e ali eu fui ver lá, ele falou, eu tenho medo dela porque ela era bem escura [...] E1

[...] Eu já ouvi experiências de amigas minhas que já foram seguidas nas lojas por uma vendedora né, e entre outras coisas, você entrar

numa loja e não ser atendida porque acham que você não tem dinheiro para comprar né, todo isso faz parte do nosso cotidiano [...] E2

[...] Eu tinha oito anos, e eu tive um embate com uma menina branca, no final do ano alguém tirava [...] o primeiro lugar, então no primeiro ano eu tirei, e ela não aceitou, então ela disse assim, olha, tu é menina negra e os negros eles não aprendem, não sabem e tu não vãs conseguir tirar de novo o meu lugar [...] E4

Es en ese sentido que se explica que las diferencias, más que impregnadas por la naturaleza, son construcciones sociales, culturales y políticas. Se aprende desde la infancia a identificar la diversidad humana, es decir, las semejanzas y diferencias a partir de las peculiaridades: diferentes formas de cuerpo, colores de piel, tipos de cabello, formas de los ojos, formas lingüísticas y así sucesivamente. Esas identificaciones dentro de una sociedad establecida en las relaciones de poder y dominación política y cultural, generan que asimilemos las diferencias de forma jerarquizada: perfecciones e imperfecciones, belleza y fealdad, inferioridad y superioridad.

Es bajo toda esa concepción que en el testimonio de las entrevistadas se ubica a la mujer afrobrasileña como sujetos que no merecen derechos ni respeto, e incluso como objetos. Cuando se aplica este tipo de pensamiento a la población afrodescendiente se reproduce el racismo y se resalta un concepto biológico de raza, es de esta forma que se utiliza el término racial, para justificar pensamientos y posturas de dominación, discriminación y opresión.

Las entrevistadas relatan frases que se fortalecen en la institucionalidad del racismo y la forma en que éste impacta en sus vidas como mujeres afrobrasileñas “*Mas em todo lugar você vai ter isso*” y “*ai eu sentía, claro que sim*” “*todo isso faz parte do nosso cotidiano*”, son fragmentos que reflejan la constancia y potencia del racismo en la vida de las mujeres afrobrasileñas. Está muy profundamente arraigado en el subconsciente, e incluso consiente, de las entrevistadas que vivenciar el racismo es un suceso normal, que toda persona afrobrasileña va a experimentar en su vida y que es parte de su día a día, sin embargo, también se identifican esas situaciones como racismo, es

decir las mujeres tienen conciencia y son críticas ante estas acciones.

Las entrevistadas también identifican que el racismo puede ser mucho más oculto e incluso no se consigue identificar una situación racista por lo arraigada que está en las relaciones interpersonales.

[...] Então, eu acho que você acaba percebendo aquele racismo muito fluido muito maquiado, muito velado né, então na própria discussão, principalmente quando a gente fala para um público como a universidade que é maioritariamente branco [...] E2

[...] No curso de ginastica, tínhamos a professora de história, ali a professora de história durante os quatro anos no dia 13 de maio, que é o dia da abolição da escravatura aqui no Brasil, ali ela pedia que nós levantássemos para ler a história da escravidão do livro, para ler para todos os colegas, durante os quatro anos isso aconteceu [...] E4

La E4 menciona un episodio de racismo velado. Para que éste se identifique no basta que únicamente la sociedad verbalice y reaccione de forma racista directa, también lo es al automáticamente pensar que una población tiene una determinada posición por su color de piel y/o características culturales. Ese racismo velado es el que deja rastros profundos y perpetúa inconscientemente las etiquetas sociales, reforzando el acceso de determinada población a los círculos laborales y sociales.

Desde la teoría del reconocimiento socio-cultural de Nancy Fraser, se afirma que, para mantener la hegemonía política y económica, el grupo dominante, construye ideologías y representaciones sociales étnico-centradas y jerárquicas, utilizando las instituciones del estado para reproducirlas. La saturación de esas ideologías y representaciones las convierte en hegemónicas y a consecuencia, las mismas son internalizadas, en gran medida, por los grupos subordinados en la sociedad y representados de forma recalcada en materiales audiovisuales como en los medios de comunicación, materiales didácticos en las escuelas, entre otros.

[...] Em 2013 a gente teve o caso de um estudante de engenharia não negro, que publicou, um cara negro na rede social, uma gif né, de um cara negro oferecendo casca de banana para uma mulher negra num

grupo chamado UFSC, choveram comentários racistas assim, de escarnio com os estudantes negros de aqui, que eram os cotistas [...] E3

Las representaciones sociales son un conjunto de conceptos, proposiciones y explicaciones originadas y manifestadas en la vida cotidiana a raíz de las comunicaciones interpersonales. Ellas son el equivalente, en nuestra sociedad, de los mitos y sistemas de creencias de las sociedades tradicionales, pueden también ser vistas como una versión contemporánea del sentido común.

Así también, concuerdo con la tesis de Moscovici (1978) al referirse a las representaciones sociales, el autor menciona que en la vida social hay situaciones en las que cada persona es una representación de su colectividad, por ejemplo, como hijos e hijas de personas ricas, de artistas, etc., las reacciones de los individuos externos no son sólo con esas personas específicamente, sino, con el nombre y posiciones que ocupan. Cuando se trata de un individuo o grupo extraño, ellos no son juzgados por ser individualmente ellos mismos, sino, son juzgados por su grupo étnico, raza, clase social, nación, por pertenecer a determinadas poblaciones como los judíos, gitanos, afrodescendientes, pobres, entre otros. Para Moscovici el racismo es el caso extremo en el que cada persona es juzgada, percibida, vivida, como representante de una secuencia de otras personas o de una colectividad.

Al respecto del racismo, las entrevistadas continúan con sus relatos:

[...] Porque nós na escola ninguém explicava, o que a gente aprendia na escola era só sobre a escravatura, as ações afirmativas que nem hoje se falam nas escolas, a gente não sabia isso, não sabíamos que existia um outro lado, que podia ser diferente, que a gente podia brigar pelas suas coisas, pelo contrário afirmavam que nós não podia brigar, porque claro é a fala de uma elite branca né, então a gente não tinha voz nem venda [...] E4

[...] Mas estar no sul, eu sou do nordeste né, lá na minha cidade tem um contingente muito grande da população negra, então muitas questões vieram me pegar aqui, muitas vezes estive em sala de aulas e eu era a única estudante negra, isso nunca tinha sucedido no

nordeste por exemplo, eu nunca precisei ser a única negra num espaço em Salvador, e aqui eu tive que me elaborar nesse sentido, até por sobrevivência né [...] E3

[...] Racismo eu tive quando fui trabalhar, o governador me convidou a trabalhar na secretaria da família, eu era a única negra que tinha ali, a secretaria era loira, toda loira, ai eu sentia, claro que sim [...] E1

El primer testimonio muestra el racismo institucional, aquel que se encuentra en los órganos del gobierno y que va construyendo diferencias entre las poblaciones. La E4 menciona la importancia de que su historia y aportes sean mencionados en la escuela básica, de cómo ello impacta para su reconocimiento como mujer afrodescendiente, la importancia del fortalecimiento, reconocimiento, conocimiento y voz para expresar emociones y frustraciones que las anulan como sujetos. Recordando que es esta mujer que se consigue descubrir y sentir el orgullo por su historia y ascendencia a los 50 años de edad. Son los espacios sociales más cercanos como las escuelas las responsables de transmitir los conocimientos que forjen y fortalezcan las identidades en cada uno de los y las estudiantes.

El segundo testimonio resalta el espacio educativo superior, en el cual se ve reflejado de forma visual la desigualdad y segregación de las y los jóvenes afrobrasileños. La universidad es de la comunidad, sin embargo, no todos los y las ciudadanas pueden acceder a ese derecho y servicio. En un estado como el de Santa Catarina que hasta el año 2000 tenía 600 mil habitantes afrodescendiente, que sea solo una e incluso en otros casos, ninguna joven afrodescendiente por aula es una respuesta a las limitadas oportunidades de formación, así como al racismo institucional que no les permite acceder o al menos aspirar a este nivel de educación.

En el tercer testimonio resalta la situación en el espacio laboral, el porqué de la aclaración de “*a secretaria era loira, toda loira*”, remonta a entender que por el hecho de que la otra persona sea blanca, es que recibía actitudes racistas de su parte: la ideología del blanqueamiento. Esta ideología causa un sentimiento de inferioridad, auto rechazo, la no aceptación del otro y la búsqueda de internalizar una imagen negativa sobre las personas con la piel

más oscura, lo cual las lleva a alejarse, ser rechazadas, así como a generar cierta indiferencia e insensibilidad a la situación de carencia y anulación de derechos humanos, atribuyendo que la población afrobrasileña son las y los únicos responsables de la situación desfavorable en la que viven.

Se internaliza entre la población no afrobrasileña que actualmente, con las políticas de reparación y oportunidades, con la modernidad y acceso a recursos de formación para toda la ciudadanía, la persona que tiene la intención de superarse en cualquier espacio, puede hacerlo sin problema, por ende, si la población afrobrasileña se mantiene en situación de carencia, es por el conformismo y por su propia “cultura racial”.

[...] Quando saíram os resultados, eu falei, cara agora, eu não vou olhar para trás, porque eu não vou conseguir isso de novo assim, e isso é muito cruel, porque eu comemorei tanto cara, geralmente esse é o caminho natural das pessoas né, sair da graduação e vão para o mestrado e normal, ninguém faz festa, é o caminho natural da academia, como isso é de outra ordem para a gente né, a gente fala assim, tem que comemorar pequenas vitórias, tem que comemorar passar no vestibular, estar vivo na academia, tem que comemorar apresentar trabalho no congresso, qualificação, meu deus [...] E3

Bento (2002) fundamenta sobre la tendencia del blanqueamiento, como un proceso en el que la población blanca brasileña aparece como representante de la humanidad y modelo universal a ser imitado. El blanqueamiento considera que el racismo es ocasionado por la población afrobrasileña “*es el propio negro que genera el racismo*”, es un posicionamiento que aparece dentro de los espacios intelectuales, así como en las ciudades. La búsqueda por identificarse como blanco o blanca, la negación de sus características fenotípicas, los intentos por aclarar la piel y tener cabellos alisados a causa de productos químicos, de la plancha caliente, alisamientos definitivos, adopción de una determinada cultura y rechazo de la propia por no ser identificados con una elite del país que tiene la piel blanca, no es solo un problema de las mujeres afrobrasileñas, no se ejerce porque ellas lo quieran así, es una imposición de todo un sistema eurocéntrico que las obliga a cambiar o a ser invisibles.

Así mismo la E1 menciona la importancia de la formación y el conocimiento al afrontar el racismo en las esferas de la sociedad:

[...] Mas hoje, se naquela época que eu fui convidada para trabalhar na secretaria, com o conhecimento que tenho hoje! Nossa a coisa seria bem diferente, eu engolia muita coisa sempre [...] E1

[...] Então, eu acho que é muito muito isso mesmo, quanto você vai buscando formação, porque a gente vê que sem a formação a gente acaba falando de uma experiência que é nossa, mas não tem a mesma reflexão se você tiver uma formação. E quanto você se vai formando, mais crítica você vai ficando e algumas coisas que pareciam pequenininhas e passavam despercebidas ganham uma dimensão muito maior [...] E2

Los testimonios evidencian con firmeza que la formación para la población afrobrasileña es importante, y sobre todo para las mujeres específicamente. Los sistemas de representación que generan construcciones ideológicas reducen a las mujeres afrodescendientes a una humanidad distorsionada y humillante, ante eso las mujeres van ganando fortaleza y viabilizando estrategias para responder a los ataques directos e indirectos. Así mismo, el conocimiento, formación y reconocimiento desvelan situaciones racistas y de discriminación que se encuentran arraigadas en las relaciones interpersonales, ellas son evidenciadas y a raíz de esa identificación se puede ir trabajando en erradicarlas.

La E1 formula “*com o conhecimento que tenho hoje! Nossa seria bem diferente*”, refleja un posicionamiento que mantienen muchas mujeres afrodescendientes líderes en espacios sociales y políticos, que es la determinación y potencia en sus discursos, discursos directos, muchas personas los podrían considerar agresivos, discursos que van directamente al problema y no tienen reparos. En una conversación informal una mujer adulta blanca en la ciudad de Florianópolis/Santa Catarina que asistía a la organización de la E1 mostró un sentimiento de ofensa e incluso agresión hacia ella como mujer blanca, dentro de los espacios de organización de las mujeres afrobrasileñas. La mujer relató una situación hostigante de parte de las

mujeres afrobrasileñas, aludiendo que ellas deben luchar en contra del racismo, y contando sucesos discriminatorios que ellas vivenciaron, testimonios que la mujer blanca ponía en duda pues ella no creía que hoy exista ese nivel de racismo, desacreditando a las mujeres de la organización.

Para entender este proceso de resignificación de la mujer afrobrasileña, basta con referirnos a que la mujer afrobrasileña ha sido invisibilizada en un comienzo y posteriormente definida sistemáticamente como “la otra mujer”. Se ha interiorizado que las diferencias del color de piel tornan a las mujeres afrobrasileñas en “seres limitados” e “inferiores intelectual y culturalmente”, han sido representadas constantemente como salvajes y primitivas, personas con una humanidad incompleta, y las imágenes, referencias y modelos sociales juegan un papel crucial en la definición y el control del poder político y social. En ese sentido, la potencia, fuerza, agresividad y determinación que las mujeres afrobrasileñas que se manifiestan son, en respuesta, igual de directas, potentes y firmes.

Durante el Encuentro Estadual de Mulheres Heroínas Negras en la ciudad de Curitiba (Julio, 2017)⁵¹ una historiadora relató la historia de la imagen de Tereza de Benguela. Históricamente el movimiento afrobrasileño utilizó una imagen de una mujer guerrera encontrada en internet como referencia de esa mujer líder de rebeliones esclavistas, era una imagen que transmitía poder, fuerza y determinación en una mujer afrobrasileña. Llegó un pintor francés aludiendo que esa imagen no era la propia y que él pintaría el retrato de la heroína, el resultado fue una mujer de las cavernas, con sus trajes rotos, en un entorno que no transmitía en lo absoluto la imagen de una mujer heroína como lo es para el movimiento afrobrasileño. Cuán importante es que sean las propias mujeres las que levanten su voz, las que manifiesten sus incomodidades, y que lo hagan con toda la potencia que, a su vez, reciben del racismo, como Audre Lorde (1984) señala: «Es axiomático que si nosotras mismas no nos definimos a nosotras mismas, seremos definidas por otros

⁵¹ *El Encontro Estadual Heroínas Negras Brasileiras* fue realizado durante los días 21 y 22 de junio del año 2017, en la sede del APP-Sindicato, ciudad de Curitiba/PR. Un Encuentro organizado por la *Rede de Mulheres Negras do Paraná*, la *APP-Sindicato*, la *Central Única dos Trabalhadores de Paraná (CUT-PR)* y el *Núcleo de Direitos Humanos* de la *Pontifícia Universidade Católica (PUC-PR)*.

—para su uso y en nuestro detrimento».

[...] Quando recebo um convite para se discutir a relações de gênero, eu não falo só de relações de gênero, a gente tem que colocar a questão do racismo como um atravessamento também então acaba sendo uma postura que você vai assumindo para qualquer coisa que está falando, está falando de uma coisa que não tem uma relação direta mas tem que fazer o atravessamento [...] E2

Sin embargo, llama la atención también la imagen que transmiten estas mujeres afrobrasileñas al contingente de ciudadanos blancos y blancas que no entienden aún el impacto del racismo en esa población y que interpretan toda esa potencia como agresividad, resentimiento e incluso racismo inverso. También es muy común el hecho de que familias blancas que no pertenecen a las clases de poder económico y político asuman que las prácticas políticas de reparación como cuotas y programas sociales del Estado sean innecesarias a estas alturas del siglo XXI. Tanto así, que a pesar que las cuotas para el ingreso de la juventud afrobrasileña a los centros educativos superiores es una política de Estado, no se cumple en todos los centros educativos superiores, aludiendo por un lado, que en las ciudades del Sur de Brasil, no son necesarias, pues la situación de la poca población afrobrasileña de esas ciudades es la misma a la de muchas familias blancas.

[...] Quando eu falei com outras professoras das escolas, eu perguntei para elas, vocês falam sobre a cultura negra aqui na grada de educação, vocês falam? Ela disse ah sim sim, as alunas fazem trabalhos né, que falam sobre, a gente orienta, assim bem faceira, mas não era isso que eu queria saber, eu queria saber se a cultura negra estava nas disciplinas, ai ela disse ah não está nas disciplinas mas nem precisa porque a gente sempre orienta... tá... ali com outra professora branca que eu falei, ela desconhece a cultura, é uma coisa que ela não quer saber, assim, eu sou branca, sou negra e vou por lá, tu es negra e vãs por outro lado, assim, bem dura assim [...] E4

Por otro lado, sobre el imaginario social creado alrededor de las características y condiciones de la población afrobrasileña, la E1 menciona:

[...] Ai quando dizia assim, eu moro lá no morro, éramos discriminadas, a gente que ia trabalhar lá no centro, e falava que morava no morro falavam ahh lá, nossa. Hoje não, nosso morro nossa [...] E1

Recordando la segregación económica y de movilidad que se detalló en la categoría de redistribución económica, ella tiene la contraparte social, pues esas condiciones de vida de la comunidad afrobrasileña, reflejan diferentes condicionantes psicológicos que deben ser resaltadas. Los índices de dominación de los estilos de producción económica existentes en Brasil coinciden en un punto: la reinterpretación de la teoría del “lugar natural” de Aristóteles.

[...] Durante a fala você acaba vendo caras difíceis, mas é ali onde você tem que estar falando, e assim, sempre vai ter um comentário: “Hai de novo esse assunto”. Mas se está incomodando é porque está acontecendo alguma coisa também, então a gente tem que incomodar mesmo [...] então não é só a pessoa negra que sofre de racismo, é toda uma população em geral que sofre a questão realmente de essa desigualdade racial [...] E2

Desde la época colonial hasta los días de hoy se percibe una evidente separación en cuanto al espacio físico ocupado por dominadores y dominados.

Gonzales (1979) describe que el lugar natural de la población blanca dominante son las viviendas saludables, ubicadas en los mejores espacios de la ciudad, debidamente protegidas por diferentes formas de seguridad, desde una casa grande con terraza hasta los bellos edificios y residencias modernas. Por otro lado, el lugar de la población afrobrasileña es todo lo opuesto, evidentemente, las favelas, invasiones, conjuntos habitacionales, con una marcada división racial del espacio. El grupo dominado se compone por familias numerosas, hacinadas, con precarias condiciones de higiene y salud. Además de ello, también se cuenta con presencia policial, pero no es una seguridad que busca proteger, como si lo es con el primer grupo, es una seguridad que busca reprimir, violentar y amenazar⁵², es en ese sentido

⁵² Para mayor información sobre los casos de violencia y asesinatos en las comunidades afrobrasileñas se puede acceder al portal Geledes: <https://www.geledes.org.br/>

también que las cárceles se vuelven el segundo lugar natural de la población afrobrasileña.

Gonzalez (1979) también desenmascara una tesis del porqué de la constante presencia de la policía militar en las viviendas de la población afrobrasileña, la sistemática represión policial, con una base ideológica racista, tiene como objetivo instaurar una sumisión psicológica a través del miedo, lo que se busca a largo plazo, es impedir cualquier forma de asociación y/o organización del grupo dominado, y estas acciones son fundamentadas en un discurso que lo asume como orden y seguridad social.

En ese orden, la relación entre población afrobrasileña con la delincuencia, insalubridad e ignorancia son reforzados por el imaginario colectivo de la población “blanca dominadora”, la E1 menciona:

[...] Agora os carros, os táxis não querem subir ao morro né, porque antes se tinha muita bala, bala perdida, mortes [...] E1

Los taxis no llegan a los morros, con la excusa de que es peligroso, los ómnibus tienen horarios limitados para la movilidad de la ciudad hacia los morros, en este aspecto se cruza con el análisis de distribución económica, que están profundamente correlacionados para establecer un imaginario social fortalecido en desventaja de la población afrobrasileña. Se concuerda con Fernández (1989) cuando afirma que el sistema de poder delimita la extensión del peligro representado por una masa enorme de enemigos públicos del orden. Éste solo puede conjugar el peligro manteniendo y reforzando la exclusión, es decir, impidiendo o limitando su inclusión en el mercado laboral, en el régimen de clases y así sucesivamente, dejando a la población dominada sumirse en la impotencia y desorganización.

[...] Neste bairro tem dois fortes clubes carnavalescos que abrilhantam os desfiles na cidade, na época de carnaval. Existem também várias terreiras que cultuam as Religiões de Matriz Africana [...] A população negra que existe em São Leopoldo são vistos como "intrusos", numa cidade que é considerada o "Berço da Colonização Alemã". A maioria

das pessoas não sabem ou "não quer saber" que os escravos foram os primeiros a habitar a cidade de São Leopoldo [...] E4

Las condiciones visibles de exclusión fortalecen el imaginario social que se establece en todos los niveles de la sociedad, la E1 menciona el posicionamiento de profesores y profesoras externos al morro sobre las y los alumnos de la escuela:

[...] Antes de eles julgar, conhecer bem, eles pensavam, ah U., eles são malandros, não querem nada com nada [...] E1

El racismo se encuentra impregnado en frases como esas “*eles sao malandros*” naturalizando una posición en la sociedad a niños y niñas afrobrasileñas desde las escuelas, es tácito el hecho de que el racismo atraviesa a colectivos que se encuentran en clases bajas y medias, tanto como a colectivos que tuvieron acceso a la educación superior. En este caso son profesores y profesoras en la Universidad Federal de Santa Catarina UFSC, son directores, así como estudiantes. Durante el *Congreso de Pesquisadores Negros e Negras do Sul COPENESUL* (Julio, 2017) realizado en la UFSC se resaltaron dos casos de violencia directa hacia las y los alumnos afrobrasileños de la zona, en ambas situaciones no se dio seguimiento institucional y se efectuaron solo boletines de ocurrencias, sin más trabajo por realmente atacar al racismo en el centro educativo, para ejemplo, el portal Catarinas muestra una entrevista a las alumnas afrobrasileñas agredidas: “*No RU, um homem estudante racista e machista, jogou água numa mana do nosso grupo, o mesmo homem estudante racista e machista cuspiu comida na cara de outra mana preta e nela ainda deu um tapa na cara. Nós não tivemos outra reação senão ser nós por nós sempre. Mexeu com uma mexeu com todas.*”⁵³

⁵³ Se encuentran más registros sobre casos de racismo y sexismo en la UFSC como en el Estado de Santa Catarina en el Portal Catarinas: <http://catarinas.info/estudante-branco-agride-mulheres-negras-durante-virada-antirracista-na-ufsc/>

Son sobre todo las jóvenes afrobrasileñas presentes en la UFSC quienes afirman la segregación y racismo que vivencian constantemente en la Universidad, institución que no hace nada al respecto, institución que solo levanta Boletines de ocurrencias⁵⁴. Estas situaciones reafirman que el racismo es ejercido con naturalidad y que generalmente no es percibido. Gonzales (1979) afirma la constante y arraigada posición que se muestra entre académicos de las universidades, rechazo de las cuotas para población afrobrasileña, rechazo a los programas sociales del gobierno y rechazo a todas las políticas de acción afirmativas del estado brasileño. Situación de rechazo que se repite en la universidad UNICENTRO/PR también:

[...] Na universidade a gente acaba vendo mais pessoal negro do que via antes, mas a questão racial é muito gritante, a questão da discriminação racial é muito gritante, assim enquanto a população indígena né [...] uma própria indígena fala que os indígenas acabam sendo mais quietos e isso é colocado como uma barreira, então como é que a população universitária recebe né, então, não está pronto para receber essa população não [...] E2

Esta situación genera un clima agresivo y tenso para las y los jóvenes afrobrasileños que aspiren a tener una educación superior, así como a aventurarse a posicionarse como “negras y negros” dentro del espacio académico y social en general.

Hay un tema relevante y específico de la población afrobrasileña del sur de Brasil, que fue mencionado en el Encuentro de Heroínas Negras de Paraná como en el COPENESUL de Santa Catarina, es el mito de la democracia racial, en el cual se afirma que no existe el prejuicio racial en Brasil, no existe discriminación racial, en ese sentido, si existe un movimiento afrobrasileño al sur del Brasil, es porque son las y los propios activistas quienes observan racismo en todo y lo denuncian para obtener beneficios diferenciados sobre la sociedad. Teixeira (1992) resalta que es necesario entender que el racismo se muestra en los procesos sociales, políticos y psicológicos, y que van más allá de construcciones individuales, son procesos construidos y perpetuados desde

⁵⁴ Sobre los boletines de ocurrencia y la acción de la UFSC contra los sucesos racistas: <http://maruim.org/2017/04/07/ufsc-casos-de-racismo-tem-ocorrido-com-frequencia-e-universidade-precisa-repensar-suas-estrategias-de-combate/>

una colectividad. En ese sentido, en la región específica del sur de Brasil, construida en base a la supremacía blanca y europea, en la cual la “mínima” población afrobrasileña se ha adecuado y visto invisible en todos los espacios, se generaliza y refuerza la tesis de una región sin afrodescendientes y sin racismo, y en caso existiese, son sucesos alejados que no afectan en lo absoluto a toda una población.

[...] Eu acho que eu tive muitos momentos de esquizofrenia sabe, porque quando eu fui para o morro, é uma auto identificação né, eu me vejo na pesquisa, em muitos momentos porque eu vim de um lugar também de um bairro periférico, sem presença do Estado, onde as mulheres estão sempre chefiando as famílias [...] E3

[...] Então assim, na realidade a vida da mulher negra no Rio Grande do Sul é muito difícil, e assim na academia a mulher negra, ela não é reconhecida. Essa é a fala de uma sociedade branca, eurocêntrica né [...] E4

Por otro lado, la E1 retoma el tema del consejo comunitario del morro de Mont Serrat/SC, que, como fue mencionado durante la categoría de redistribución económica, trabajó por conseguir la infraestructura y servicios básicos de vida para toda la comunidad, así también, su trabajo fue desarrollado en el aspecto social, para eliminar la imagen de delincuencia y peligro con la que socialmente se estigmatiza a la ciudadanía del morro.

[...] Nosso morro hoje é diferente, eu falo sempre, para mim não tem comunidade como a nossa, a nossa comunidade serve de exemplo para outras comunidades, eu tenho um respeito muito grande [...] Nós temos um Club social o Copa Lord, temos igrejas, vários tipos de igrejas, temos um padre que mora dentro de nossa comunidade, temos creche, o que queremos mas se temos todo, temos uma população que aumenta ano a ano [...] E1

La E1 retrata y se emociona al referirse al trabajo del Consejo Comunitario por cambiar la situación del morro de Mont Serrat, es un reconocimiento que incluso es objeto de diferentes investigaciones a nivel regional, en base al trabajo y representación del morro hacia la sociedad de

Florianópolis. En base a los testimonios hasta el momento se puede inferir que la desigualdad es fruto de una estructura racista que se suma a la exclusión social y a la desigualdad socioeconómica que afecta a toda la población brasileña, y de una forma específica a la población afrodescendiente. Frente a ello el Consejo Comunitario y el trabajo de toda la comunidad del morro fortalecieron sus vínculos y con un objetivo claro por redimir a su comunidad.

[...] Aqui no morro não, aqui todos somos iguais. A maioria era todo negro né, então [...] E1

[...] Agora teve a mostra do cinema infantil a gente foi a tocar com eles e foi assim, um deslumbramento para mim com eles, é bom poder perceber uma possibilidade de crianças que vão a ter um outro percurso né, que vão ter contato com outras histórias, ai eles foram ao cinema infantil, um curta-metragem que usa stop-motion para contar o mito da criação ioruba [...] é importante também, a gente precisa trabalhar essa questão de identidade, de positividade de identidade com todos, isso faz com que a gente elabore melhor a conceição do outro né, da conceição da positividade do outro também [...] E3

Esa comunidad y unidad como morro es una característica que las entrevistadas externalizan en sus testimonios, se busca transmitir una imagen que aplaque al simbolismo de violencia y delincuencia de las poblaciones afrobrasileñas en los morros como en las ciudades periféricas, identidad y orgullo de ser parte de una comunidad luchadora que se hizo reconocer a través de constante trabajo y esfuerzo. El antropólogo Kabengele Munanga (1994) comenta que la lógica de formación de la identidad es un proceso por el que pasa cualquier ser humano, que a través de su sistema axiológico va seleccionando aspectos pertinentes de su cultura para definirse de forma contraria a lo ajeno. Para las comunidades afrobrasileñas, lo ajeno sustituye a la ciudad blanca, ciudad que los excluye de sus espacios. La definición de sí mismas, la auto-definición, y la definición de los otros (una identidad atribuida) tiene funciones conocidas: la defensa de la unidad de un grupo, la protección del territorio contra enemigos externos, las manipulaciones ideológicas por intereses económicos, políticos, psicológicos, etc.

[...] A gente tem mais embates com os outros professores, que eles não entendem que a nossa cultura é diferenciada, eles querem falar sobre a cultura que não é apropriada para eles e não sabem falar né, e não convidam nós a falar [...] A mesma coisa é com os outros três professores, um de eles escreveu um livro até, ele é uruguaio, tanto que uma vez a gente discutíamos com eles, eu era do grupo de pesquisa dele, ele não queria que a gente falasse [...] E4

Es a través de esta dinámica de enfrentamiento que se van formando las identidades de cada uno de estos grupos. La antropóloga Silvia Novaes (1993) también reafirma que la identidad solo puede ser usada en el plano del discurso y aparece como un recurso para la creación de un “nosotros” colectivo – nosotros indígenas, nosotras mujeres, nosotros homosexuales, nosotros hombres, nosotras afrodescendientes, nosotras profesoras. En este sentido, se muestra constantemente en los testimonios un sentimiento integrador de un nosotras dentro de la comunidad, la misma posición se muestra en los testimonios de líderes de ambos Encuentros citados, en el cual existe un nosotras dentro del movimiento afrobrasileño y sobre todo un específico nosotras dentro del movimiento afrobrasileño de la región sur del Brasil. De acuerdo con la mencionada autora, ese “nosotras” se refiere a una identidad, en el sentido de igualdad. Es así que se percibe al movimiento afrobrasileño organizado de la región sur, constantemente es mencionado dentro de los discursos de las y los investigadores de la región la necesidad de articularse y visibilizar a su población.

Se organizó el *2º Pré Encontro de Negras Jovens Feministas PR*⁵⁵ en la ciudad de Foz de Iguazú, una articulación en la cual se buscó organizar a las jóvenes afrobrasileñas del Estado de Paraná, en los comentarios de las organizadoras se manifestaba una incomodidad debido a la potencia y visibilidad de la organización nacional en las mujeres de las regiones del Noreste, reforzando la imagen de que es por esas regiones que existen mujeres afrobrasileñas y no en el sur de Brasil, que por historia tiene una

⁵⁵ El *2º Pré Encontro de Negras Jovens Feministas PR* se realizó durante los días 26 y 27 de agosto del 2017 en la Universidad UNIOESTE/PR en la ciudad de Foz de Iguazú. Fue un encuentro organizado por la *Rede de Mulheres Negras do Paraná* con el objetivo de por primera vez articular a las jóvenes afrobrasileñas del Estado de Paraná.

fundación “blanca”. Esta invisibilidad de la organización de las jóvenes afrobrasileñas al sur dificulta en cierto sentido el impacto e incidencia en generar acciones importantes para la comunidad, como conseguir que universidades de la región asuman la implementación de cuotas raciales, como el compromiso de los gobiernos locales para brindar atención especializada a la población, entre otros. Pero también dificulta en la propia construcción de un “nosotros” desde las jóvenes afrobrasileñas que crecieron en un espacio en el cual no se sienten representadas y son obligadas a adecuarse a patrones europeizados para ser aceptadas.

Por otro lado, las entrevistadas resaltan que su participación activa en la comunidad refuerza el reconocimiento de sus liderazgos como de los liderazgos de mujeres líderes de las comunidades:

[...] Então se o morro votar para que eu seja, eu aceito. Meu deus, desceu o morro toda menina, engraçado, coisa boa, eu ai! Rsrtrs [...] então aceitei [...] E1

[...] Então a gente insere também dessas coisas nas oficinas para que rompa um pouquinho dessa coisa assim, essas mulheres são lideranças mas a gente também tem lideranças na comunidade e que a gente não valoriza, então a gente vai inserindo muito essa questão de fazer mesmo com alunas mas é muito mais com foco na representatividade, para pensar o próprio empoderamento e discutir também do empoderamento estético e político [...] E2

El reconocimiento como mujeres afrobrasileñas que representan una lucha, que han construido conjuntamente con otros y otras activistas la comunidad que tienen ahora, es un factor importante para el desarrollo de las aspiraciones de las siguientes generaciones, el verse reflejados y reflejadas en personalidades que son respetadas y reconocidas les brinda ejemplos de fuerza y lucha en los cuales también se van a proyectar.

[...] Nossa foi olha, o período de vida que eu tinha ali, foi maravilhoso [...] ahh sabes que era gostoso porque eu tinha um respeito muito grande eu era nova, tinha 32 anos [...] E1

Ese reconocimiento dentro de la comunidad afrobrasileña, es resaltante, pues viene de mujeres, en una sociedad machista conservadora que mantiene el pensamiento Roussonianos para quien las mujeres tienen naturalmente características físicas y morales como la pasividad y subordinación, pertinentes para las funciones maternas y de la vida doméstica. Pensamiento fundado desde el siglo XVIII y que lamentablemente se perpetuó hasta los tiempos modernos, a pesar de los avances tecnológicos que impulsan el desarrollo de la sociedad, este profundo simbolismo sobre el lugar de la mujer se mantiene. Peor aún es al atravesar las relaciones étnico-raciales con la mujer afrodescendiente, pues se suman todos los estigmas de un pasado histórico esclavista, el cual perpetúa la posición desvalorada de la mujer afrodescendiente en la sociedad y que se fortalece con una ideología dominadora.

Pacheco (2013), plantea que la raza se expresa a través del “color”, del fenotipo, de la estética (cabello), en ese sentido entendemos también que el status es una forma de capitalismo simbólico que se establece también a través del color de piel, como lo mencionaba ya Carneiro (1995) es el color el que se define como un símbolo de ascenso o retroceso social.

[...] Então isso no espaço de trabalho e tal, mas com os pacientes é algo que sempre chama a atenção, eles olham muito mesmo, pero não chegam a verbalizar, mas a gente sente no próprio olhar, olham mesmo que é bonito mas ao mesmo tempo tem o estranhamento né [...] E2

[...] A primeira vontade que eu tive de me libertar, foi fazer a transição, eu tenho dois anos de cabelo crespo, e para mim foi o momento mais importante, porque me marca muito, porque eu começo-me a sentir bonita, de uma outra forma [...] E3

Dentro del COPENESUL (2017) se generaron discusiones alrededor del tema, sobre todo desde las mujeres activistas afrobrasileñas, afirmando que la preferencia afectiva está regulada por los distintivos raciales, el color de piel, las características fenotípicas y estéticas (corporales) marcan un conjunto de factores que regulan esas elecciones. La concepción de raza se encuentra

entrelazada a los atributos físicos y estéticos que representan, es una visión predominante en la sociedad brasileña. La mujer afrodescendiente no es valorada para relaciones afectivas estables, es una percepción que la investigadora posiciona luego del contacto con diferentes mujeres adultas activistas del movimiento. Para Pacheco (2013) raza y color forman una escala clasificatoria, en la que la preferencia se mueve de acuerdo a los colores.

De igual forma se resalta la constante actividad de las entrevistadas, al ser parte de diferentes espacios, liderando procesos de cambio social y creando un respeto y ejemplo constante:

[...] Morro da Dona U. (risos), eles tinham um carinho muito grande pela gente porque fui a primeira professora, então eu falava não me chamem de Dona U. e eles diziam ahhh a senhora é a professora dos meus filhos, é Dona U., mas também nunca me incomodei com isso [...] E1

[...] Então no primeiro momento a gente discute um pouquinho do que é a desigualdade de gênero e a desigualdade racial, sempre relacionadas, então a gente discute muito sobre isso, como é que as mulheres são percebidas no cotidiano. E aí na segunda parte a gente fala um pouquinho dessas mulheres, quantas pessoas conhecem ou não conhecem e ali a gente insere realmente apresentar um pouquinho da história de essas mulheres [...] E2

[...] E eu vivo mais nesses médios assim, na igreja, na casa com a família o meu marido e no meu trabalho, então tem lugares nos que a gente vai avançando, agora tem mais lugares que é mais difícil a gente tentar sabe, estar construindo isso [...] E4

Estos testimonios se apoyan en un efervescente protagonismo de las mujeres afrodescendientes, que viene orientado en un primer momento en un profundo deseo de libertad, por rescatar la humanidad negada por la esclavitud y, en un segundo momento, por identificar la realidad y necesidades de las mujeres afrobrasileñas y sus articulaciones nacionales, de esa forma se van diseñando nuevos escenarios y perspectivas para las mujeres afrodescendientes.

Las mujeres afrodescendientes buscan que con su trayectoria se pueda marcar una nueva realidad para las siguientes generaciones, el lema del

Encuentro de jóvenes Negras PR era “*Nós por nós*”, lo cual refiere y motiva a que sean las propias mujeres afrobrasileñas quienes se comprometan a accionar y movilizar a otras mujeres. Es un compromiso colectivo. A consecuencia de esta movilización se busca obtener mayor representatividad de esta mujer en diferentes espacios, en espacios que socialmente no son dedicados para ellas, en esta función son esenciales los medios de comunicación y las instituciones del Estado.

Fortalezco el entendimiento de que los medios de comunicación no solo transmiten representaciones sociales sedimentadas en el imaginario social, sino que también, son agentes que operan, construyen y reconstruyen en el interior de su lógica de producción a sistemas de representación, pues ellos ocupan una posición central en la cristalización de imágenes y sentidos sobre la mujer afrodescendiente. La imagen socio-cultural que se proyecta es básicamente la que llega a toda la sociedad y fortalece el sistema capitalista segregador, racista y machista.

[...] Eles faziam uma festinha de celebração, uma cerimônia, e ali na hora de recreio, as crianças brancas não brincavam com a gente, isso foi mais ou menos em 1961, 1962, que isso aconteceu, então a gente brincava sozinha, então nós íamos no cantinho e brincávamos só nós duas [...] E4

Los medios de comunicación refuerzan a una población blanca como representante de la humanidad y del ejercicio de la ciudadanía, saturan de imágenes hegemónicas de una población eurocéntrica. Silva (2007) desarrolla la tesis de una ideología de supremacía de un grupo social blanco, en base a su teoría las imágenes transmiten una representación, un reflejo del ideal de ser humano, se reproduce una realidad que no representa todas las diversidades e intenta, por ende, amoldar a la sociedad en base a su ideología dominante. Es en ese sentido de vital importancia la representatividad de mujeres afrodescendientes para contraponer a un intento de homogeneizar a las sociedades.

[...] Eu tinha várias críticas diante os movimentos culturais que tem em Floripa porque são uns movimentos afro, sem os corpos negros, então eu ficava inquieta, aqui na UFSC mesmo tem vários de dança afro, de percussão, e é muito difícil você encontrar um corpo negro em esses espaços [...] E3

Las entrevistadas mencionan a mujeres afrodescendientes que las representan y son referentes en su constante lucha:

[...] Antonieta de Barros era a diretora da escola, uma senhora forçada, a gente aprendeu muito com ela, até pela sua postura. Ali eu tinha 10 ou 12 anos, então como eu era negra e ela também era, então o pessoal perguntava, ela é a tua parente? Eu dizia não, mas parecia a parente dela pela cor né, éramos muito poucas negras lá, eu não me lembro assim das minhas colegas, não eram negras não [...] E1

[...] A gente pode citar a questão da Caltunia, a vivência né, a gente coloca a Dandara, a Maria Carolina de Jesus, a Teresa de Vengela, várias lideranças né, mesmo a Lelia Gonzales, a Sueli Carneiro, então a gente vai ressaltando nas nossas oficinas o quanto as mulheres negras continuam resistindo desde diferentes espaços e valorizando esses saberes também né [...] E2

Antonieta de Barros⁵⁶ es una personalidad que refutó al sistema político del Estado de Santa Catarina siendo la primera diputada de la Asamblea Legislativa del Estado, fue elegida por votación popular lo cual brindó un reconocimiento importante y representatividad para toda la población afrodescendiente del Estado. La E1 afirma haber estudiado con ella, y cuánto su presencia en esos espacios fortaleció el aprendizaje y las esperanzas por continuar su proceso de formación como educadora. Así mismo es muy común que en espacios como la política, educación, cargos altos de empresa, en el cual se encuentran representantes afrodescendientes, se asuma que son familiares pues no se construye en el imaginario social que la población afrodescendiente puede ocupar esos espacios por sus propios méritos.

La imagen de representantes comunitarios actuales como la de Dona G.,

⁵⁶ Se puede leer más sobre Antonieta De Barros en la investigación: *Antonieta de Barros Uma História*, Karla Leonora Dahse Nunes (2001).

que es una personalidad reconocida a nivel regional y fue una de las líderes que organizaron el COPENESUL (2017) también es reconocida, al igual que las representantes de la Red de Mujeres Negras de Paraná, son mujeres que se convirtieron en referentes y su presencia marca un antes y después en cada uno de los Estados del Sur.

[...] A G. é uma pessoa que poderia hoje conduzir a nossa educação, uma professora de aquelas que conhece periferias e conhece de um todo, uma pessoa que poderia ser muito valorizada e seria de grande aproveitamento para a nossa educação, assim tem vários também o P., que era do morro também [...] E1

El reconocimiento es una demanda puntual y resaltada dentro del movimiento de mujeres afrobrasileñas, de esa forma se buscan modificar los patrones heterogéneos normativos e incluir a la diversidad de ciudadanos y ciudadanas brasileñas, respetando sus costumbres, religiones, culturas e historia.

Desde la perspectiva del reconocimiento, el trabajo como activista dentro del Movimiento Afrobrasileño de la región realizado por la E1 reforzó la visibilidad de la presencia afrodescendiente en su ciudad; así como el trabajo de la E2 muestra las carencias puntuales de la población afrobrasileña en la región:

[...] Nesse tempo já tinha um movimento negro né, ali nós íamos a dar palestras, eu mas outros professores da UFSC, tinha um poeta, íamos no interior de estado e nos convidaram para Jaraguá do Sul, eu dizia “esse lugar não é de só brancos? Como que nós, eu vou falar para eles?” Ahh pela experiência que a gente tem U., e era só eu de mulher, entrava na combi com eles e era só eu, não tinha ninguém para me mandar né, ia com eles Jaraguá, Blumenau, São Francisco do Sul, entre outros. Falávamos sobre a nossa experiência com as crianças, na educação, aqui no morro, a relação entre negros e brancos [...] E1

[...] A gente abriu uma roda de conversa mesmo para pensar a condição dos negros e negras na universidade [...] da questão da tutoria, quanto é que ela acaba sendo importante mas nem sempre supre a questão da educação [...] porque não é só tu estar lá, de aqui a pouco, entrar é você conseguir-se manter e terminar né, e a questão

do negro, então a gente percebeu muito em quanto os indígenas acabam tendo essa referência que é a comunidade e quanto eles querem estudar para voltar para a comunidade e dos negros a gente não conseguiu organizar em quanto a uma coletividade e os coletivos acabam sendo importantes porque a gente tem algum tipo de referência [...] E2

Los testimonios citados visibilizan la importancia de la organización comunitaria, tanto local como nacional para la generación de procesos de incidencia política, así como para evidenciar procesos de la población afrobrasileña de la región que aún no son tomados en cuenta por el espacio académico. La necesidad de construir un sentimiento de colectividad y de lucha organizada desde el movimiento es un paso fundamental para llegar a las generaciones de jóvenes afrobrasileñas, a quienes no les enseña a identificarse con su historia y legado.

Es en ese proceso en el que los movimientos sociales cumplen una importante tarea, que no se reduce solo a denunciar, sino también a re-interpretar una realidad social diferente a la mostrada en los medios de comunicación y re-educar a la población. Moura (1988) afirma el importante papel desarrollado por el movimiento afrobrasileño organizado, en la desmitificación de la democracia racial en el Brasil. Se refuerza la necesidad de también abordar el espacio educativo para reforzar estos procesos deconstructivos, realizar investigaciones, entender mejor la historia de África y de la cultura afrobrasileña y aprender con ello a marcar el orgullo por las raíces, a través del conocimiento de la historia. Y ese conocimiento actualmente no se muestra en las escuelas ni en espacios educativos informales, en ese sentido, necesitan crearse y esa es una labor que desde el movimiento afrobrasileño académico se ha asumido como compromiso.

En el proceso de desarrollar un liderazgo y activismo, las mujeres afrodescendientes, siguiendo la matrilinealidad, van a impactar en sus relaciones sociales y familiares.

[...] Então eu vejo que no meu irmão novo está muito mais aberto né, hoje ele me procura para falar isso né, tem alguns referentes negros nos Estados Unidos [...] e as suas falas de quanto os esforços tem

que ser redobrados para se manter nesses lugares pelo fato de eles serem negros né, shows que ele vai e que tem negras e tal, ele fala: vai! pode ser um bom contato e tal, então às vezes verbalizando o orgulho e tal, pois eles sabem que fui a única que banqueei falando disso né, que não é fácil [...] E2

[...] Até os meus irmãos assim, na realidade eles sabem disso, mas eles têm medo do embate, tu sabe, de não saber como reagir, as minhas sobrinhas que estudam lá na universidade, eu já tentei levar elas assim, mas elas tem o conhecimento de que as amigas são brancas, para elas é assim, se eu for realmente partir para pensar que nem a tia, eu vou perder a amizade das minhas amigas, entende, esse é o maior medo, eu não vou perder o meu grupo, em aquele grupo eu não falo de essas coisas [...] E4

En principio, el hecho de que las entrevistadas sean las primeras en sus familias en comenzar a debatir los temas de raza y género es sintomático de familias que no han conseguido acceder a espacios de discusiones sobre el tema, ya sean espacios educativos y/o sociales como una organización. El participar en diferentes organizaciones así como el acceder a una educación superior brinda las herramientas para que estas mujeres comiencen a debatir sobre el tema. Como resultado se encuentran familias que aceptan el debate y comienzan a entender y nombrar procesos raciales, por otro lado, otra posición es la de crear una cierta resistencia por miedo, por temor a perder su círculo de amistades, por temor a ser despreciadas, por temor a entender que el racismo existe y que también ellos y ellas son víctimas de él. Porque desde el momento en el que se acepte que existe el racismo, automáticamente se coloca en una situación de desventaja, lo cual afecta al ego y emociones más profundas. En lugar de aceptar ello, se prefiere continuar con la estructura tal como está, sin luchar, sin evidenciar, sin denunciar.

[...] Sabe que não veio de casa aquele entendimento de que eles são negros, o meu cunhado, ele tem vergonha, ele trabalha na câmara municipal em São Leopoldo, as vezes eu vou lá para separar uma palestra, então um dia eu estava falando no microfone e ele ouviu a minha voz, então ele viu na porta, então ele viu que era eu e foi embora, viu, então ele pensa que não pode ficar falando porque não é negro, ele é negro entende mas na sua cabeça ele não é negro, então não pode participar dessas coisas né [...] E4

En ese sentido, dentro del espacio educativo, también se refuerzan los estereotipos sobre la mujer afrobrasileña específicamente:

[...] Eu tentava pegar professores do morro mesmo, mas às vezes as pessoas do morro não acreditavam, eles perguntavam, mas U. tens certeza que aquela da aula? Jovem, preta, mulher, eles não acreditavam, mas são pessoas mesmo do morro que eu procurava sempre [...] E1

Este testimonio de la E1 refuerza los prejuicios marcados en el capítulo anterior, ¿Por qué no se observan a mujeres afrobrasileñas en determinados espacios laborales? Justamente por el prejuicio marcado en ser una mujer y ser afrodescendiente, lo cual se marca con mayor intensidad al ser joven, y si se suma aún al ser lesbiana, transexual, mujer afrodescendiente con discapacidad, cualquier característica que escape a la planteada por el sistema homogenizado capitalista será razón suficiente para dudar de sus capacidades intelectuales.

Así también se evidencia en la desvinculación de la población afrobrasileña como sujeto dentro del espacio académico:

[...] Então, ali na região, as pessoas falam muito sobre isso assim, que realmente é assim, vamos lá a visitar a comunidade, então, não é só ir lá e conhecer, mas o que vai retornar para a comunidade, que tipo de construção vai ter, uma construção conjunta né, que sejam ativos no processos, porque eles não são um zoológico né, para que você vai lá e observe e tal, são humanos também né, e ao final fica folclorizado, acho que a gente tem que tirar essa cultura folclórica e colocar como uma cultura quilombola afro-brasileira né [...] E2

[...] Eles querem se promover encima da nossa cultura, eles querem falar sobre aquilo e aquilo, mas nós negros não podemos estar inseridos aqui, eles tem o poder de falar da cultura negra excluindo o negro, então cadê o sujeito, cadê as pessoas interessadas, onde é que ficam, então até agora a gente tem um embate muito forte com ela porque ela não entende sobre a nossa cultura mas ela quiere falar sobre ela [...] E4

[...] Uma mulherada preta que está nas comunidades e não estava participando de essas conversas, e em esse momento eu pensei poxa

a academia é um lugar ainda distante, é um lugar que a população que está aqui do lado não se vê inserida, e ali decidi largar a economia, largar a administração e fazer mestrado em antropologia, pesquisar mulheres negras [...] E3

Gillborn & Youdell (1998) afirmaban que un estudiante de valor no es usualmente un afrodescendiente, las razones se encuentran en sus características fenotípicas e historia. Hasta la década del 1930 se tenían instrumentos legales que prohibían el acceso de la población afrodescendiente a la educación en general, hombres y mujeres libres no podían frecuentar las escuelas hasta la constitución brasileña del 1934, es por eso que parece natural que en los últimos más de 80 años de educación superior la población afrodescendiente continúe siendo excluida de las universidades y centros educativos. Las entrevistadas afirman constantemente que la educación tiene un papel importante para contribuir a este debate, es por ello que las y los profesores no deben silenciar los prejuicios y actos de discriminación en esos espacios.

Es importante destacar el reconocimiento obtenido por la escuela de samba Embaixada Copa Lord, para toda la comunidad del morro de Mont Serrat/SC:

[...] E hoje o Copa Lord é uma escola de samba donde todo mundo ama, vem gente de todo lugar [...] E mudou muita coisa aqui. Quando não tem carnaval, ah meu deus, parece silêncio o morro. Por isso que eu digo que o Copa Lord para a nossa comunidade é vida [...] E1

El morro de Mont Serrat en el que vive la E1 es también reconocido como el morro de Copa Lord, debido a la importante imponentia de la escuela de samba para toda la ciudad de Florianópolis.

En la investigación de Silva (2006) la cual se encuentra profundizada en la escuela de samba relata el objetivo de creación de la escuela, en el cual la principal motivación en ese momento (1955) fue para tener un espacio en el cual se desarrolle un papel social y cultural dentro del espacio comunitario, además de los desarrollados para el carnaval, fue cubriendo las demandas de

fiestas comunitarias, bailes, el propio carnaval y escuela.

La *Embaixada Copa Lord*, mantiene una imagen de escuela tradicional, la investigación de Silva (2006) menciona tres factores que revelan ese reconocimiento: en primer lugar por ser una escuela pionera, una de las más antiguas que se mantiene hasta la actualidad en actividad; en segundo lugar por el lugar en el que se estableció, en un morro que retrata el origen de las escuelas de samba en la ciudad carioca; y tercero, por congregar a un gran movimiento de población afrodescendiente, que no solo provenían del morro de Mont Serrat, sino, de los alrededores de la ciudad de Florianópolis. En ese sentido, la escuela de samba sería reconocida y respetada como <<una escuela del mismo morro, de cultura afro, tradicional y por lo tanto auténtica>>.

El carnaval, tanto como las escuelas de samba tienen una simbología especial para la comunidad afrobrasileña, son espacios rituales en los cuales se congrega a una comunidad sin jerarquías, sin etiquetas, sin prejuicios, un espacio libre de integración social, de reconocimiento, de familia y de alegría. Alegría remitiendo a la esperanza como un factor importante en una comunidad históricamente excluida de la sociedad.

El siguiente aspecto a considerar es el de la religión, con respecto a las religiones de matriz africana la E1 menciona:

[...] Colocaram para nós que a umbanda, que era africana né, que era coisa de demônios, mas agora não, agora existem revistas e informação [...] E1

La formación que declara la E1, evidencia claramente el rechazo absoluto a religiones que no pertenecen a lo aceptado por la sociedad colonizadora. Frente a ello Nilma Bentes (1993) afirma que la discriminación cultural va a contrastar con la discriminación directa, pues el racismo también considera que todo lo que procede de origen africano y/o afrodescendiente es inferior y/o maléfico, en este segundo entran las religiones, hábitos, costumbres y ritmos.

Las religiones de matriz africana históricamente fueron vetadas por el gobierno brasileño, la misma situación se observa en otros países

latinoamericanos que también las practican como Argentina y Colombia. Es parte de la construcción en la cual se enseña a rescatar las diferencias y jerarquizar las clasificaciones culturales, raciales y de género. Se va reproduciendo el racismo al diseminar el simbolismo de que todo lo procedente de la cultura africana tiene que ser negativa y “diferente” ante los ojos de la sociedad.

El etnocentrismo cree que sus valores y cultura son las mejores, las más correctas y suficiente para desarrollarse en sociedad. En algunos niveles aumenta el deseo de eliminar las “expresiones diferentes”, lo cual se realiza de forma sutil e incluso directa, actualmente a través de las redes sociales es mucho más fácil criticar y vetar expresiones culturales que no se alineen a lo “vanguardista”.

Sin embargo, la E1 desenvuelve su religión bajo la bandera católica:

[...] Como a minha família né, eu sou católica, a minha irmã é evangélica o pai da minha sobrinha aqui é umbandista, a outra é pombajira [...] E por isso né, o deus é um só, então eu respeito. E dentro de essa espiritualidade deus nos ensinou o amor para o mundo todo. Como é que eu posso amar a deus que está tão longe de nós, e não ao que está tão perto de mim né [...] E1

La E3 menciona detalles sobre la inserción e imagen de la iglesia católica en la comunidad:

[...] Tem uma igreja perto da caixa de água, subindo um pouco, mas o pessoal do pastinho não estava descendo para a missa, ai o padre Wilson faz toda quinta- feira as 21h30 uma missa no pastinho, dentro de um bar, que ali eles fecham a sala, as bebidas, ai eles juntam duas mesas, as de plástico amarelas, colocam as toalhas, as duas imagens, é maravilhoso [...] a “ibreja” que eu chamo né, e eles participam de ali, tudo mundo sentado nas cadeiras de plástico. Elas participam, saem do trabalho e voltam ali, todo o mundo participa, tem a comunhão, tem os avisos paroquiais, ali depois de terminar a missa, volta a ser bar novamente, cara é muito interessante, a mesa de bilhar virada [...] E3

[...] Achei um discurso diferente [...] a primeira missa que eu fui lá foi depois do depoimento do Lula para lava-jato, ai o padre relacionando

a leitura bíblica com o posicionamento de Lula, que o Lula tem compromisso com a palavra de deus, porque vocês vieram que ele nem titubeou, ele falou a verdade, ele está ligado com a palavra divina isso que, que o mal é essa mídia tendenciosa que a tv.. Eu disse caramba nunca vi um discurso tão de esquerda do progressista, assim, achei interessante isso [...] E3

El papel de la iglesia católica fue fundamental para el desarrollo del morro de Mont Serrat/SC, es en ese sentido que se consiguió posicionar en las familias afrodescendientes. Como fue detallado en la caracterización del caso, la iglesia católica tiene un papel protagonista en el desarrollo y organización de las y los habitantes del morro, en vista de la segregación política y social de la ciudad, la iglesia católica ingresó a cubrir ese espacio en los morros. En ese contexto es que se creó y fortaleció una espiritualidad católica en la población afrodescendiente del morro. Sin embargo, con respecto a las religiones de matriz africana, así como ante las otras manifestaciones de creencias son respetadas dentro del morro.

Araujo (2006) en su investigación sobre la organización del morro describe las acciones generadas por la iglesia católica, para el autor la iglesia tenía un papel con la comunidad siendo un intermedio entre un sistema capitalista y uno comunista, con la propuesta de generar una nueva ética, basada en principios cristianos, de solidaridad, de equilibrio económico entre las comunidades por medio del apoyo mutuo. La iglesia católica planteó una propuesta reformista dirigida a las comunidades periféricas, comunidades con mayores carencias. De alguna forma, se replicó también un proceso de evangelización y adoctrinamiento católico, pues las comunidades de los morros, no tenían otra opción, a pesar de desarrollar, para las y los habitantes del morro, un proyecto de involucramiento social cristiano que buscaba la interacción y preocupación sobre los problemas sociales y económicos de una comunidad empobrecida, continuaba siendo una imposición. La E1 se considera una persona cabalmente religiosa que contribuyó con la iglesia toda su vida y que en su formación siempre incluye el fortalecimiento de una espiritualidad en las y los alumnos.

La región sur de Brasil, se crea y re-construye constantemente como una región desarrollada, que fortalece a todo Brasil, una región que no cuenta con población afrobrasileña y que por ende no hay desigualdades sociales. Las entrevistadas muestran la difícil tarea de hablar sobre el racismo y sobre las problemáticas específicas como una “población diferente” al patrón europeo de la región:

[...] A gente não está em tanto como comissão do CRP, então você já vê desde que lugar você está falando né, que isso não é importante discutir [...] Então assim, de que forma é que o racismo está sendo discutido na grade, ou não está sendo discutido [...] a gente vê vários casos de pessoas que foram procurar psicologia individual a psicoterapia, e o psicoterapeuta ou a psicoterapeuta fala que o racismo é uma coisa da sua cabeça né [...] E2

[...] Tenho uma amiga que fala que a questão sempre está como pano de fundo né, que falem o que você sempre fala disso, pois não posso esquecer, isso está atravessando também [...] os relacionamentos afetivos e de amizades também, o quando as brincadeiras racistas você não acha mas graça né, como você vai se calar vendo realmente que está ferindo uma dignidade que é tua, e são piadas pesadas de nos colocar em quanto objetos mesmo também [...] E2

La construcción social sobre la población afrobrasileña se reduce a los estados de noreste o en las ciudades capitales de cada estado, en ese sentido, el racismo y discriminación jamás podrían retratarse en las ciudades del interior como lo son Guarapuava o Irati en Paraná o São Leopoldo en Rio Grande del Sur. Sin embargo, el silencio, las “bromas inocentes sobre el color de piel”, la eliminación de un grupo que promueva discusiones sobre las relaciones étnico-raciales, los comentarios como “tenemos que ver si las discusiones sobre el racismo se encuentran dentro de nuestro estatuto”, que sucedió al solicitar el espacio para el Ciclo de Cine Afro (Agosto/2017)⁵⁷, demuestran un cero interés en las discusiones sobre una problemática que no les atañe, que es ajena a ellos como población blanca. Esa es la muestra de una ceguera social, en la cual no se quiere aceptar que también en esas ciudades existe una población afrobrasileña a la cual se le está negando hablar, participar y conocer sobre

⁵⁷ El Ciclo de Cine Afro es un proyecto de extensión desarrollado por estudiantes afrodescendientes de la Universidad UNICENTRO desde el mes de Agosto del 2017 en la ciudad de Irati/PR

sus raíces.

Se implanta un tipo de ceguera social en la población afrobrasileña que de forma operativa genera que muchas de las jóvenes que participaron del Encuentro de Jóvenes Negras en Foz de Iguacu, no se sientan identificadas como “negras”, porque no crecieron conociendo su historia, no tienen referentes de su grupo étnico, no conocen los aportes de su comunidad al país y por ello no se sienten parte. La constante invisibilización de la población afrobrasileña las prohíbe de re- conocerse, las excluye de sus círculos sociales “blancos y elitizados” y al mismo tiempo les niega conocer sus raíces.

En resumen, el reconocimiento socio-cultural que se tiene sobre la población afrobrasileña, y sobre las mujeres afrobrasileñas, mantiene su base en un sistema capitalista racista, sexista y jerárquico, en el cual se refuerza una inferioridad esta población. A continuación se realizará la discusión sobre la tercera categoría que es la de Representación Política.

8.3 REPRESENTACIÓN POLÍTICA DE LAS MUJERES AFROBRASILEÑAS

La representación política es la tercera dimensión de justicia planteada por Nancy Fraser (2008), si bien es cierto las anteriores dos categorías están entrelazadas (redistribución y reconocimiento), esta tercera también interactúa con las dimensiones previas, a modo que las tres juntas van a constituir una situación de justicia o injusticia. A diferencia de las anteriores, la dimensión política va a establecer el escenario perfecto para que las otras dos dimensiones se ejecuten, va indicar a quien se incluye y excluye en términos de derechos.

8.3.1 Participación en espacios políticos y/o comunitarios

Las entrevistadas resaltan la importancia de laborar en una institución gubernamental y aprender sobre los procesos de índole social dentro de ella, sin embargo, a pesar del importante cargo y de la remuneración económica

recibida no consiguen sentirse incluidas en ese espacio. De este testimonio se evidencia un aspecto relevante, la dimensión política establece los criterios de pertenencia social en el cual se determina a quienes se incluyen como miembros. En ese sentido, desde la perspectiva interseccional, y bajo la construcción en el imaginario social, una mujer afrobrasileña no pertenece a un espacio político de toma de decisiones, no es natural para ello.

La intelectual afroamericana Bel Hooks (1995) mencionaba en sus escritos que el cuerpo de la mujer afrodescendiente/africana es considerado como “sólo cuerpos, sin mente”. La imagen social sobre el lugar que ocupa una mujer afrodescendiente se encuentra sentado en el sistema esclavista, en la cual por la necesidad de justificar las violaciones y violencia sin medidas ante estas mujeres se reprodujeron imaginarios sobre el cuerpo de la mujer esclavizada con un alto grado de erotismo primitivo y desenfrenado. Así mismo, la investigadora brasileña Lelia Gonzales (1979b) describe cómo ve la sociedad moderna a la mujer afrodescendiente, una mujer encajada con una calificación profesional de empleadas domésticas y de “mulatas” concibiendo a la idea de mulata como mujeres exóticas de “exportación”.

[...] Eu pensava que era tudo assim como foi ensinado para a gente, eu nunca tive um professor negro, durante toda a minha parte da educação sempre foram professores brancos, eu fiz duas universidades, duas graduações, e um mestrado, só esse professor negro que te falei de matemáticas, porque mulher negra nunca tive, esse de matemática ainda deixou essa marca na gente né que a gente era bruta mesma, só faltou traduzir né [...] E4

La E1 menciona que la única vez que se sintió discriminada fue en el sector gubernamental. A consecuencia de una constate represión y exclusión expresados en acciones y comentarios racistas es que se fortalece la concepción del lugar natural de las personas, excluyendo a una impecable representante y activista para la comunidad afrobrasileña, sin duda si habría sido un hombre afrodescendiente, es probable que el acoso no haya sido tan determinante, como en este caso.

[...] Serviu de experiência para mim, trabalhei dois anos como diretora do departamento social do conselho comunitário da família, foi uma experiência muito grande para mim. Ganhava mais, mas o dinheiro não faz a felicidade, a única vez que eu me senti discriminada assim, foi quando trabalhei ali [...] E1

El racismo institucional demarca la inclusión y exclusión de determinadas poblaciones, marca el sentimiento de pertenencia o no de la mujer afrobrasileña a los espacios políticos como dentro del Municipio, negándole el derecho básico al libre desarrollo y ejercicio político y ciudadano para con su comunidad, y a su vez reafirmando la concepción de que ese lugar no le pertenece expulsándola simbólicamente. En este orden de ideas, la dimensión socio-cultural se cruza con la de representación para mantener a las mujeres afrobrasileñas en sus morros, con su comunidad e imponiéndole un lugar de subalternidad.

El racismo se expresa por medio de dos procesos interligados, D'Adesky, Borges & Medeiros (2001) afirmaban que el racismo es un comportamiento social desarrollado en la historia de la humanidad y que se expresa de diferentes formas, sin embargo, se puede clasificar en dos corrientes generales, un racismo a nivel individual y otro a nivel institucional. El racismo de forma individual, es el que fue detallado en la dimensión del reconocimiento, el que se manifiesta por medio de acciones discriminatorias entre individuos, los cuales pueden llegar a manifestarse en insultos, agresiones e incluso asesinatos.

[...] Quando os sujeitos negros entram numa loja para fazer compra "são seguidos", "discretamente", pelos seguranças. Nós, que pertencemos ao Neab não deixamos isso acontecer, porque vamos atrás e solicitamos junto ao gerente nossos direitos, como cidadãos [...] E4

La forma institucional de racismo implica prácticas discriminatorias sistemáticas fomentadas por el Estado. Un claro ejemplo se encuentra en las imágenes de afrodescendientes mostradas en los libros educativos respaldados por los ministerios de educación, en los cuales se muestra una

imagen totalmente distorsionada y animalizada de esa población. Es más, según los autores citados, el racismo institucional es el que ha mostrado las más terribles acciones de exterminio y genocidio en la historia de la humanidad (tráfico de esclavizados, genocidio nazista, etc.).

Una situación de racismo institucional se dio en el proceso de ejecución del *III COPENESUL/SC 2017*, en el cual se solicitó un presupuesto a la *Fundação de Apoio a Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina-Fapesc* para completar los gastos de movilidad de ponentes extranjeros y nacionales. La respuesta de la fundación fue negativa alegando que el evento tiene mucha relevancia pero que se deberían integrar a representantes de otras razas también, así como cambiar el término “raza” por el de “segmento”. Las representantes del Congreso manifestaron públicamente una carta de repudio ante el racismo institucionalizado aludiendo que el intento de maquillar “la raza” no va eliminar el racismo, así también que han sido respaldados otros congresos y la platea ha estado compuesta por personalidades blancas y no se les ha exigido que existan representantes afrodescendientes. Ese es el racismo institucionalizado que limita recursos y posibilidades para que una población históricamente vulnerabilizada continúe en invisibilidad⁵⁸.

En ese sentido, el testimonio de la E1 grafica el posicionamiento racista de la institución gubernamental, al incluirla dentro de su espacio, pero no implementar una política anti discriminatoria dentro de su personal, generando que la E1 vivencie experiencias racistas de parte de sus colegas y tenga solo dos opciones, o continuar en ese espacio tolerando continuas faltas de respeto y agresiones directas e indirectas para mantener esa posición social y económica; o desistir de ese espacio regresando a trabajar en su comunidad renunciando a un poder económico mayor. De cierta forma, esta exclusión la respalda y acepta la institución y de esa forma delimita social y políticamente qué sujetos pueden participar.

Por otro lado, las entrevistadas también mencionan las dificultades que

⁵⁸ Más información sobre el caso de Fapesc en el siguiente link: <http://dc.clicrbs.com.br/sc/estilo-de-vida/noticia/2017/07/fapesc-nega-verba-a-evento-de-pesquisadores-negros-por-ter-representantes-de-uma-so-raca-9835371.html>. Información sobre el III COPENESUL/Sc en la página web: copenesul.com.br

se tienen en cuanto a la política partidaria:

[...] Politicamente falando entrou PNDV no governo e como eu não era PNDV me tiraram da direção, mas eu não nasci para ser diretora, nasci para ser professora, ai entrou uma outra professora para ser a diretora, e quando entra uma nova não querem que a outra professora apareça né [...] Uma vez eu estava falando com um rapaz que foi vereador, ele assim, U. não entra, eu falei por quê?, ele assim, porque não pode ser muito seriazinha não, se eles tiveram um cantão lá para eles que querem modificar mas tem que passar pela prefeitura eles põem um dinheirinho na mão. Mas como é assim que vocês trabalham?, falei eu, mas U. se não aceitar eles jogam nós [...] E1

[...] A gente era um grupo de psicólogos que estávamos vinculados ao Conselho Regional de Psicologia de Paraná, só que com a mudança de gestão do conselho regional, a gente era uma comissão antes, então essa comissão não teve mais lugar nessa nova gestão [...] E2

En base a la vasta experiencia de la E1 con representantes de partidos políticos, se construye un discurso de rechazo e indignación frente a las acciones de sus representantes. No existe el sentimiento de pertenencia ni de participación en la política partidaria fundamentando su posición a los actos de corrupción y violencia observados durante la trayectoria de la E1. Así mismo, la E2 evidencia la “voluntad política” de continuar trabajando en temas relevantes para el gobierno de turno, la población afrodescendiente muy pocas veces es relevante y ante ello es a esa población a la que se le recortan los programas y presupuestos ante los cambios de gobiernos. Esta posición limita una participación más partidaria, y de alguna forma, más directa en los espacios de toma de decisiones, de las mujeres afrobrasileñas, pues no genera interés en que ellas participen, así como, de forma subliminal, se las excluye de estos espacios.

En la investigación realizada por la *Secretaria de Políticas e Promoção da Igualdade Racial- SEPPIR* y el *Programa Interagencial para a Promoção da Igualdade de Gênero, Raça e Etnia do Sistema Nações Unidas no Brasil* se evidenció la desigualdad de participación política partidaria de las mujeres afrobrasileñas, aludiendo que una de las principales explicaciones se debe a que existen muchos cargos de confianza, y para acceder a esos cargos es

necesario ingresar a un círculo profesional, político y social determinado, espacios de los cuales las mujeres afrobrasileñas son excluidas por ser elitistas y eurocéntricos⁵⁹.

[...] No dia da semana de oito de março num debate né, que estava a secretaria da mulher de Guarapuava que já tem, e foi realmente perguntado sobre isso, como é que está a presença das mulheres negras nesse espaço, e é sempre a questão assim né, que “a gente está tentando uma cadeira para uma mulher quilombola mas é que o horário fica muito ruim, elas não podem estar presentes e tal” poxa, faz na comunidade né, tem jeito, mas faz alguma coisa, vocês tem gente né, “ah, mas a gente está fazendo a sua parte, a gente está chamando”, “mas elas não estarem lá para falar das coisas delas, é o problema delas, são elas que não estão aqui”, então é um espaço que não está sendo ocupado [...] E2

8.3.2. Actividad en la defensa de los intereses sociales de la población negra

A consecuencia de una representación fallida (misrepresentation) y motivadas por la necesidad de contribuir con la comunidad se genera un movimiento de mujeres desde la propia comunidad.

[...] Então assim, eu percebi depois que eu poderia ter pautado muito mais enquanto a população negra né, tanto que, eu depois que acaba e eu encontro a essa mãe de santo ela me fala que quando a gente está nos lugares, você ser negra é você ser convocada a todo momento pensar como é que os seus estão tendo representatividade, estão sendo notados nos lugares [...] E2

Nancy Fraser delimita también el des-enmarque (misframing) como un proceso en el cual se limita el espacio de pertenencia y exclusión. En ese sentido, la sociedad refuerza a las mujeres afrobrasileñas el imaginario de no pertenencia a la ciudad, a consecuencia de la segregación económica mencionada en la dimensión de redistribución y de los estereotipos

⁵⁹ Se puede observar mayor información sobre esta investigación en el documento: A participação das Mulheres Negras nos espaços de poder, de la SEEPIR.

mencionados en la dimensión de reconocimiento, lo cual refleja en ellas de una forma proactiva y con liderazgo.

La E1 comenta sobre la organización que fundó con otras mujeres y sobre la dinámica de funcionamiento:

[...] Olha, esse grupo de mulheres, deve ter uns 30 ou poucos anos, eu vivia sozinha [...] Viam aqui para conversar um grupo de mulheres, nos chamávamos Negras Nós [...] Fizemos um bloco de zamba Negras Nós. Ai a coisa vai evoluindo, crescendo, melhorando né até que formamos esse grupo agora que se chama AMAB Associação de Mulheres Negras Antonieta de Bairros. Foi vendo mais mulheres, aproximando-se mais, e a gente foi se reunindo [...] Agora temos quatro eixos temáticos importantes, projetos diferentes: Estudos com Dona V., ela antes dava cursos de “Fuxico”, arrendas, tingimento de roupas, agora fala um pouco dos valores, personagens negros, conhecidos, valorizados, ensinando essas coisas que nos orgulham; temos Educação com a professora A.; o meu é assuntos comunitários, com as famílias, crianças; e cultura que é a professora A. São quatro eixos temáticos que nós trabalhamos [...] E1

La creación de la organización de la E1 demuestra la necesidad de contar con un espacio propio en la comunidad, en el cual se guarden las esperanzas de contribuir con sus habitantes, es una consecuencia del nivel de des-enmarque de la justicia, en el cual injustamente se plasman fronteras que excluyen a determinadas poblaciones que no se adecuan al orden de sociedad establecido por el sistema capitalista. Este mecanismo de exclusión imposibilita la participación ciudadana y política de la mujer afrobrasileña en la ciudad, negándosele la oportunidad de reivindicar sus derechos humanos frente a toda la sociedad.

La generación de un espacio propio de reconocimiento entre pares de la misma comunidad fortalece un sentimiento de participación comunitaria, de involucramiento con las decisiones de la comunidad, de ejercer una ciudadanía responsable, democrática y colaborativa, con esa voz fortalecida de las mujeres que son capaces de defender sus derechos, de fortalecerse mutuamente y de recuperar la confianza en sus conocimientos y capacidades. Fortalecimiento y reconocimiento que la ciudad y el sistema capitalista segregador niega a la población afrodescendiente.

La E2 relata el nivel de participación y organización que desarrolla:

[...] A gente construiu juntas a oficina com uma colega mais que é do jornalismo a B. P., para pensar realmente nisso, pensar de que forma a gente ia inserir as heroínas negras, mas não estanque como uma discussão, a oficina tem dois momentos né, a gente geralmente traz muitas figuras das imagens de quem foram essas mulheres né, lideranças negras, e ali dependendo em alguns grupos a gente leva com nome e em alguns grupos a gente não leva com nome, para pensar também se elas eram conhecidas o se não eram conhecidas [...] E2

La E4 menciona las diferentes actividades realizadas dentro de la universidad, así como con la comunidad:

[...] A gente tem um deles que é a excursão afrodescendente, é de graça, aonde as crianças negras vão para lá e aprendem a sua cultura a través do computador [...] o segundo projeto é o de cidadania, é um grupo de pessoas que se reúnem a cada 15 dias, sexta-feira de noite das 19 às 21h30 para tratar as questões étnico raciais, então, ou a gente tem palestras, oficinas, ou a gente tem apresentação de TCC, ou roda de conversa de um determinado assunto, então a gente está sempre mudando para ser mais atrativa e a frequência é aberta assim, para que o pessoal tenha a facilidade de ir onde quiser, pode faltar e voltar sem problema [...] E4

Las entrevistadas E2 y E4 realizan acciones desde las universidades, y con colegas reunidos a través de los círculos de estudio y activismo en las universidades. El papel que han asumido estas mujeres afrobrasileñas es contra-hegemónico y enfrenta a los espacios intelectuales universitarios y de post grado que han sido históricamente elitizados. Es una participación y liderazgo del que buscan apropiarse y ser las referentes para la multiplicación de iniciativas, iniciativas que no sólo impactan al interior de la institución, sino que también exteriorizan sus investigaciones a una relación con la comunidad. La universidad es un espacio del Estado que le corresponde a la sociedad en general, en ese sentido la apropiación del espacio por identidades afrodescendientes marca un precedente importante para el movimiento como para las siguientes generaciones.

Sin embargo, este proceso organizativo y de colaboración se enfrenta a diferentes desafíos, como los menciona la E1:

[...] Não é fácil [...] as mulheres muitas vezes não vão, a gente convida para fazer trabalhos, hoje poderia ser muito mais, aqui no nosso morro tem um grupo de mulheres da terceira idade né, que agora eu faço parte também, elas só querem jogar bingo (rsrs) é o distraimento delas, eu também, vou e gosto, mas ali também se conversa se dá gargalhadas, se brinca, passa o tempo aquelas 4 horas que se está ali junto, poderia ser bem melhor, o dia que elas descobrirem que elas também têm poder, que têm mãos que podem fazer alguma coisa pelas outras mulheres, ali tal vez já se estará no máximo [...] E1

Las dificultades vivenciadas por las mujeres afrobrasileñas no les permiten tener espacios de descanso ni de distracciones, lo cual debería ser parte importante en sus vidas, es por ello que al ver un espacio entre pares ocupan ese espacio para des-contrarse, conversar y ocuparse de sentirse cómodas y libres.

La E1 menciona “*o dia que elas descobrirem que elas também têm poder*”, retrata una potente necesidad que como mujer afrobrasileña y activista comunitaria resalta. Dorigan de Matos (2013) propone el principio de todos los afectados, como una característica dentro de un contexto globalizador, se refiere a la imbricación de una colectividad frente a un marco estructural e institucional que las agrupa y excluye de un sistema político de justicia. Es ese principio el que motiva a la organización y participación de las mujeres afrobrasileñas, espacios en el que se comparten experiencias similares y con las cuales se sienten reconocidas.

La motivación por continuar trabajando por la comunidad no cesa a pesar de la edad de las mujeres. En la misión de buscar del reconocimiento y motivar a otras mujeres a tener otras aspiraciones en su vida, ser dueñas de sus caminos y decisiones, las entrevistadas manifiestan sus motivaciones:

[...] Eu fui presidente até esse ano, agora é Dona V., agora sou primeira secretaria [...] Agora a gente vai começar a fazer as fichinhas, e se as sócias não podem pagar não tem problema, a ideia

é que participem né. A gente vai começar a escrever projetos também para ver se a gente ganha alguma subvenção também né. Porque nós tínhamos uma casa alugada né, por isso precisávamos pagar. Mas temos todos esses objetivos para fazer né, temos um planejamento e isso. Hoje fui no cartório, já assinamos todos os documentos, já fizemos uma rede social. Cada mês a gente faz uma coisa né, tivemos o mês das ativistas, fizemos um café com as mulheres. Temos muitos planos para fazer com elas, trabalhos, ensinar coisas. As mulheres aqui precisam ser orientadas [...] E1

[...] É muito isso frente a essa vivência que a gente passa, a gente tem muitos mais médios para falar, a gente tem que falar, não adianta psicólogo ou qualquer pessoa falar que a gente vai falar disso de novo, não de novo, a gente tem que seguir falando, até que a gente tenha uma mudança significativa, que vamos ver nos dados, que a desigualdade não seja tão gritante como ela é [...] E2

[...] Já começou mudando um pouco sabe, então algumas piadas que faziam racistas, eles já foram começando a entender que aquilo não era certo, então se eu estava ai, era, olha ali a B. esta ali assim que cuide o jeito que você vai falar viu, então assim, as coisas já começaram ir mudando devagarinho, já está uma coisa mais leve sabe [...] E4

La E2 menciona una profunda desigualdad para la mujer afrobrasileña, esa expresión demuestra claramente el nivel de indignación, de no aceptar más situaciones que deshumanicen a las mujeres afrobrasileñas. Es un sentimiento que se genera entre las activistas afrodescendientes que incluso llega a evidenciarse en intolerancia, intolerancia de ser desacreditadas, de ser negadas, de ser invisibilizadas, de ser agredidas directa e indirectamente.

Carneiro (2003) afirma que, al politizar las desigualdades de género, el feminismo transforma a las mujeres en nuevos sujetos políticos. Esa condición es exactamente la que se va desarrollando por el colectivo de mujeres AMAB, los grupos de investigación NEEAB, así como el grupo de samba reggae Cores de Aidê, con la premisa de que las propias mujeres afrobrasileñas sean quienes cuestionen la posición que ocupan en la sociedad y que reaccionen ante ello, con el objetivo de cambiar su realidad y con ese ejemplo inspirar y llegar a otras mujeres.

Así mismo, la motivación y necesidad de movilización/articulación va construyéndose bajo acciones reales en sus entornos, esa movilización generada por las activistas busca traer reconocimientos sociales y políticos con

la finalidad de impactar en el bienestar de las comunidades afrobrasileñas, no es únicamente generar una organización, es también utilizar esa plataforma para fines mayores de incidencia política y social.

Frente a ello las mujeres demuestran una posición crítica frente a esas situaciones.

[...] Isso eu acabo dizendo sempre para falar quanto realmente no imaginário social ficam essas ideias né, e quanto assusta o fato de nós estar nos espaços de poder né [...] E2

[...] Os números crescem muito muito na violência contra a mulher os maiores casos realmente os números mais altos são de mulheres negras, e que é que está se fazendo para olhar nisso né, para pensar na própria vivencia de essas mulheres [...] E2

[...] Essa questão de gosto, por que que a gente só gosta de quem é branco... ah é gosto, eu, gente não é só gosto, é condicionado porque a gente vê isso na tv, na revista, tem um padrão euro-branco de beleza né, ai as pessoas começam a se pensar, a entender que realmente as escolhas nossas não são por mero acaso, é escolha de acordo com que o padrão impõe [...] E3

8.3.3 Sentimiento de Representación en el espacio político

La representación paritaria de una población se caracteriza por un contingente de demandas, entre ellas se encuentran la de suprimir las jerarquías, la defensa de los intereses sociales comunes y compartidos y las responsabilidades compartidas. En ese sentido las E1 y E3 mencionan claramente su posición con respecto a la jurisdicción y responsabilidades de su gobierno, como fueron explicados en el capítulo de redistribución, los “*multidões*” fueron utilizados por el sistema capitalista como una estrategia de aprovechar una mano de obra gratuita e interesada por colaborar con su comunidad, explotando así a la población afrobrasileña. La E1 resalta el hecho de que la comunidad paga impuestos, como un deber ciudadano, y por ese motivo se merecen que el gobierno y los planes políticos también actúen en su comunidad, los integren en sus planes políticos:

[...] Hoje não, hoje a gente não aceita mais isso porque a gente paga impostos quando sai do imposto que cada um paga, então nós merecemos que alguém faça para nós. Nós já fizemos muito, os nossos maridos, nossos pais, nas costas, acampando, hoje não, multidão não, podemos ajudar, mas deixar o multidão da rua para só o pessoal do morro não [...] E1

[...] Toda a história de confirmação, de estrutura, é muito sem a presença do Estado [...] a maioria das ruas foram construídas pelos próprios moradores [...] a construção de aquela avenida principal ali, que eles construíram e que a única coisa que a prefeitura na época pagou, foi um engenheiro, sei lá, alguém para desenhar, algo assim, e ali ele vai contando como eles faziam a multidão, que eles reuniam na noite e ali eles começaram a construir de acima para abaixo, de abaixo para arriba, alguma coisa assim, tem uma estratégia para as pessoas não desistirem de fazer a construção e ali subia e destruíram tudo, recomenzaram [...] E3

Las mujeres afrobrasileñas activistas y participantes de diferentes procesos en la búsqueda del reconocimiento son conscientes de que ellas como su comunidad con sujetos ciudadanos de derechos, por ello pueden y tienen la obligación de exigir mejores condiciones de vida. Para el poder político, social y económico, la población afrobrasileña continúa manteniendo una condición de sub- ciudadanía, por lo cual son social, económica y políticamente relegados de los espacios de desarrollo. Es por estas posiciones contradictorias que se genera la resistencia afrobrasileña, y son las mujeres quienes, a pesar de atravesar un historial de sumisión y adoctrinamiento violento de género, lideran estos procesos.

[...] O processo é muito simbólico quando você vê que a água encanada chegou depois, mesmo lá sendo o lugar da água, o ônibus foi no 93 e quando teve a inauguração, a Dona U. conta né, que teve a presença do Lula, a presença e intervenção da igreja em toda essa mobilização de moradores né, porque eu acredito que a militância, e a grande possibilidade de autonomia que aquele lugar tem, é muito por conta da ausência do Estado, eu não tenho dúvidas disso [...] E3

8.3.4 Acciones de incidencia política desde la organización

El involucramiento con el movimiento afrobrasileño y otras

organizaciones regionales, es constante, a pesar que se observan diferentes posiciones desde las entrevistadas:

[...] Não fui fundadora, o movimento negro mesmo já tinha, junto com os grupos quilombolas, nós tínhamos um movimento negro, mas não era assim, radical como de hoje né, que quem é negro é negro né. A gente sentava com todo mundo né, fomos a Brasília e eu pensava como é que eu vou falar, o pessoal falava, “porque o branco faz isso, o branco aquilo” muito fogo né, mas eu estava lá. Mas hoje eu acho muito movimento, mas muito pouco trabalho, também assim hoje eu vejo muita violência, antes não tinha. Então eu andava, quando era para dar uma palestra, falar com o povo, eu sim estive lá [...] E1

[...] De alguma forma no coletivo do INSPIRA SUS eu me aproximei da Rede de Mulheres negras, tanto foi que fizemos uma oficina, na primeira vivência a gente fez em Castro, Irati e Prudentópolis, a segunda vivência a gente fez em Lapa e a terceira em São Mateus do Sul. Na Lapa e São Mateus de Sul a Rede de Mulheres Negras esteve fazendo uma formação então, alguma das integrantes participou na falada sobre população negra né, então assim, essa vivência na verdade já me mobilizou para pensar nessa questão [...] E2

La E1 menciona que el movimiento afrobrasileño no era tan radical como lo es hoy, y que a pesar de que hoy, por medio de la globalización y las redes sociales masivas se note mucho más movimiento y radicalismo, ella no observa tanto trabajo como lo que se hizo en su época. Esa construcción puede estar basada en las experiencias de racismo y segregación mucho más evidentes e institucionalizadas por esas décadas. El racismo también fue desarrollándose juntamente con la sociedad, muchas acciones continúan siendo racistas, aunque los sujetos no lo evidencien así.

En el caso de la E2 el hecho de mantener un primer contacto con movimientos u organizaciones y el que se genere un sentimiento de representación y reconocimiento, despierta la motivación por comenzar a profundizar sus conocimientos sobre el tema, así como por también acoger los debates para sus discusiones personales como intelectuales.

8.3.5 Alianzas y apertura de las instituciones estatales

El reconocimiento de la mujer afrobrasileña es vital para garantizar la movilización por una participación paritaria. Para Fraser (2008) el significado más general de la justicia es la participación paritaria, un espacio en el que se le garantice a todos los sujetos una participación plena y en igualdad de condiciones con sus pares. La E1 menciona la presión y constante participación de la comunidad a través del Consejo Comunitario, que se volvió la estrategia de visibilidad y de exigir al gobierno local que cumpla su función de gobernabilidad en el morro de Mont Serrat/SC:

[...] E agora cada ano que passa, se elege as pessoas para trabalhar, mas nós não deixávamos escapar nada, sempre estávamos na porta de prefeitura, pedindo ajuda, eles tinham que dar [...] E1

Eles tinham que dar, denota la potencia y firmeza de la E1 como ciudadana con derechos e importancia como la demás ciudadanía. Es un nivel de reconocimiento y conciencia el que representa a las mujeres afrobrasileñas del movimiento, con seguridad, confianza y defensa propia, características que las mujeres desenvuelven de forma resiliente ante una ciudad que las excluye y disminuye.

Por otro lado, una situación diferenciada ocurre en el testimonio de la E4:

[...] Atualmente, com uma política de ações afirmativas a favor dos sujeitos negros, muitas coisas estão melhorando na cidade. Mais negros frequentam a universidade, criação do Igualdade Racial, um órgão que trabalha em prol dos negros, mais negros nas escolas, Ong's que tratam especificamente do trabalho com os negros, etc. [...] E4

[...] A Prefeitura de São Leopoldo está sob os cuidados do PT (Partido dos Trabalhadores), e existem dois sujeitos negros que tem cargos de coordenação no governo. São da Coordenação da Igualdade Racial e Coordenador da Unidade Básica de Saúde. O governo municipal trabalha bastante junto aos pobres, onde os sujeitos negros estão

incluídos. Não é totalmente voltado a população negra, mas atinge boa parte destes sujeitos. Ainda há muitas ações a serem realizadas, a nível municipal para a população afrodescendente, porém é início de governo e, temos esperanças que este povo possa usufruir melhor dos benefícios em todos os segmentos, seja educacional, profissional, saúde, habitação, etc. [...] E4

El hecho de que el partido político de turno en la comunidad, sea un partido que históricamente ha representado los intereses de las y los trabajadores organizados del país es, en esta experiencia, un aporte positivo para el desarrollo y visibilidad de la población afrobrasileña, pues el movimiento afrodescendiente del país mantiene alianzas fortalecidas con el Partido de los Trabajadores⁶⁰. Un aspecto a resaltar es el comentario “*O governo municipal trabalha bastante junto aos pobres, onde os sujeitos negros estão incluídos*”, afirma la frase constantemente mencionada por el movimiento afrodescendiente en el que la pobreza tiene color, debido a las condiciones desproporcionales y a la segregación que impacta a esta población.

Por otro lado, se resalta también la formación de un pensamiento feminista en las mujeres afrodescendientes de las comunidades. A pesar de la desvirtuada idea que se tiene sobre el feminismo en las sociedades actuales, la afirmación de que a raíz del reconocimiento y presencia de la mujer afrobrasileña se va construyendo un *feminismo negro*, es muy válida, una construcción desde sus propias experiencias de vida, si profundizamos en el concepto de feminismo, sería lo que las entrevistadas realizan y difunden a través de su accionar. En la investigación de Cardoso (2012) una de las mujeres entrevistadas afirma que “*toda mulher negra é ativista*” reforzado en las memorias de las mujeres afrodescendientes que lucharon por su libertad e independencia y por aquellas que, en la actualidad, como la E1, continúan luchando por una sociedad que respete sus cuerpos e identidades. Frente a la falta de acceso a la educación, a las limitaciones económicas, a la pobreza, fueron las mujeres quienes tuvieron el papel y la referencia de mujeres que luchan y combaten el racismo y violencias.

⁶⁰ Mayor información sobre estas relaciones se pueden profundizar en la tesis: Representação Política Negra no Brasil Pós-Estado Novo, por Edilza Correia Sotero, en el año 2015, USP.

[...] Então foi assim a partir de essa oficina que a gente conseguiu mobilizar muito mais as meninas do grupo né, então a gente tem feito trabalhos, na semana de pedagogia por exemplo, a gente vai pautar, nos trabalhos também a gente vai fazer pautados na mulher negra em diferentes espaços [...] E2

[...] Então eu quero viver a academia e poder me dedicar de fato, e sempre pensando em dar um retorno para outras mulheres, pessoas que precisam também se entender aqui [...] E3

8.3.6 Pertenencia en la ciudad y con su comunidad

En base a la explicación de la E1 las y los habitantes del morro de Mont Serrat/SC tienen un origen en común y debido a las condiciones y carencias vivenciadas se construyó una identidad colectiva fortalecida en el trabajo duro, en la cooperación, respeto y sobre todo en el orgullo por sus orígenes y comunidad:

[...] A maioria era negro, até essa época, mas que amavam, são pessoas que vieram do alto do Bigo Azul, como a minha mãe, minha avó e foram se localizar lá no Pastinho, bem acima. O pessoal era família Veloso, Cardozo, Costa, Silva e Barboza. Vieram de lá se localizaram aqui na cima do morro e formou-se esta linda comunidade acolhedora que é hoje Mont Serrat, o Morro da Caixa ou o Morro do Copa Lord [...] E1

Las acciones desenvueltas por la población del morro de Mont Serrat constituirían una clara muestra de lo que significa la búsqueda de una participación más efectiva, en base a su participación colectiva entre los miembros de la comunidad, en base a los procesos de toma de decisiones democráticos, las responsabilidades compartidas entre las y los habitantes sin jerarquizar de forma vertical las funciones, estableciéndose básicamente sobre relaciones de igualdad.

Dentro de la comunidad afrodescendiente y en este caso específico de la afrobrasileña se encuentran acciones de resistencias importantes que se remontan a una ancestralidad africana y de amor al otro. Las danzas, los bailes circulares, las muñecas Abayomi, las religiones de matriz africanas, la samba,

las festividades, todas estas acciones demuestran un claro compromiso para con la comunidad y son muestras de la búsqueda de una participación más efectiva y en igualdad, que contribuyen a una formación personal, así como a un sentir comunitario.

[...] Um dia nós fomos para Rio de Janeiro em uma viagem da pascoa, eu levei uma Abayomi, uma boneca grande, com roupinha e tudo, ai eu levei na viagem e eu aproveitei e falei e andava com a boneca como se fosse a minha filha, eu já aproveitei e sempre falei ai [...] E4

[...] Lá em cima tem um muro que eles fizeram do Zumbi dos Palmares, Angela Davis e Mandela, ali é uma encruzilhada eles fazem eventos comunitários, o dia das crianças, ai chama a todo o mundo que dona uma coisa para a criançada, ou o dia da consciência negra, eles são muitos bons em fazer hip hop né, rap, rimas, dança, ai chamam, pessoas de outros bairros e fazem ali um evento [...] E3

Las E4 y E3 resaltan la utilización de esas expresiones culturales para la sensibilización, como una estrategia de intervención, así como, para revalorar las expresiones culturales propias que con el tiempo podrían perder su importancia. A consecuencia, se va trabajando en el reconocimiento de la identidad afrobrasileña, así como fortaleciendo los conocimientos sobre sus raíces desde la ancestralidad, este proceso podría traer una participación social más efectiva y activa, además de una forma de resistencia que busca llegar a la participación política partidaria con identidad y conciencia de las raíces afrodescendientes.

En el caso de la E1 y el morro de Mont Serrat, lo fue la escuela de samba, de la cual se han venido rescatando características relevantes en el proceso de desarrollo y visibilidad del morro, sobre ello reflexiona la E1:

[...] Mas pode estar certa de uma coisa A., que uma escola de samba bem orientada, bem conduzida, bem planejada, ela muda qualquer coisa, muda uma comunidade, muda postura, comportamento [...] E1

Otro aspecto cultural importante relatado por las entrevistadas es sobre la organización de la E3, Cores de Aidê de Florianópolis/SC, una organización que sensibiliza y conquista espacios a través de la samba reggae:

[...] Pensar que fazer samba reggae tem um compromisso com o que foi o samba reggae na década dos 80 em Salvador, que nasce da população negra do Bairro da Liberdade no Pelourim, que quer denunciar a situação de marginalidade que aquela população vivia, né, então os bloques afros surgem nesse contexto, inaugurando o mundo negro, mas como faz isso no sul do Brasil que não tem contato com o samba reggae e mais ainda com o mundo percussivo que é o mundo masculino né o mundo da percussão pelo menos no Brasil são poucas as percussionistas, musicistas que a gente encontra, então essa possibilidade de transgredir me fez querer estar nesses lugares [...] E3

Usar el legado de la lucha afrodescendiente es una forma de resistencia, así como de visibilizar aportes culturales que están presentes en la sociedad, pero que no se reconocen a sus representantes originarios como lo es esta población. La utilización de esta herramienta para las mujeres de Florianópolis es una oportunidad para reconocer-se a través de ella y reafirmar sus identidades a través de la música, de una forma directa y fuerte.

[...] Cores de Aidê me dá essa possibilidade que me dá pensar a militância também por um outro caminho que é o caminho da arte né. Tem um cantor aqui, Nelsom Simonal, que fala que com a canção também se luta né, e isso para mim é muito simbólico e muito significativo porque o samba reggae junta elementos das religiões de matriz africanas a través da percussão com o zamba duro que acontece no lugar camboiano com o reggae, que é o movimento rasta reggae que acontece na Jamaica, então tem uma proposição identitária e muito intencionada de valorização estética dos corpos negros mas também de um discurso político muito engajado e direcionado [...] E3

Para Faria (2011) la representación paritaria tiene como premisa básica el establecimiento de relaciones de igualdad en la medida en que rompe con el proceso de alienación. En ese sentido el proceso de búsqueda de una representación y participación paritaria desarrollada en las ciudades de las entrevistadas son fundamentales para la preservación de sus aportes culturales, así como para la presencia afrodescendiente en esas ciudades. Se fortalece el proceso de aceptación y reconocimiento de una cultura minimizada en el sur del Brasil, generando el mantenimiento cultural e ideológico de la comunidad afrobrasileña.

Esta importancia cultural para la población afrodescendiente la detalla perfectamente la doctora mexicana Luz María Martínez Montiel (2016): Las cadenas de la esclavitud no congelaron el alma, ni paralizaron el pensamiento de los Mandinga, Yoruba, Bantú, Fanti, Ashanti, Ewe-Font o Akan. Es tiempo de olvidar el estar en el olvido. La memoria existe y hay memorias que surgen en cuentos y narraciones, en mitos y creencias, en toques y silencios de tambores, también en el gesto, en la danza y en la ética del vivir y del morir.

Sin embargo, por otro lado, las entrevistadas también mencionan sus incomodidades con la apropiación cultural.

[...] Mesmo acontece com a questão do turbante assim, eu estive conversando com uma amiga minha que já várias vezes pediram para mim dar oficinas de turbante, a gente não da oficina de turbantes porque é uma questão cultural né. As mulheres brancas não tem que sair com turbantes mesmo né, a questão que realmente é uma coroa da mulher negra, então o que sentido tem aquilo, não é moda, então nossa, é muito diferente disso, né que você não tem que reproduzir aquilo que critica mesmo nas práticas [...] E2

La apropiación cultural es un fenómeno que ha sido ampliamente difundido en la región del sur, es muy común la apreciación de características culturales de la población afrobrasileña, como el uso de las trenzas, dreads, drop box, turbantes, vestimentas con estilos étnicos, los cuales son bastante fomentados y utilizados por cuerpos blancos. Sin embargo, al ser una mujer afrodescendiente quien los utilice se ve constantemente acosada, seguida, minimizada y reconocida como algo “exótico”. En ese sentido, la apropiación cultural se encuentra muy arraigada en la población y muy poco discutido.

Por otro lado, sobre la representatividad, la E1 reafirma el respeto ganado por la comunidad del morro de Mont Serrat a nivel social y político, pero ese respeto no nació con la comunidad, fue un proceso de construcción y de incidencia continua el que desarrollaron las y los primeros líderes de la comunidad. Resistencia, respeto e incidencia, fueron claves para que el consejo comunitario marque su determinante participación en la sociedad. La E1 menciona un dato específico en el marco de la implementación de la

primera línea de ómnibus que ingresaría al morro:

[...] E ali queriam inaugurar porque o Lula vinha aqui para Santa Catarina né, e já queriam inaugurar a linha de ônibus. Mas ali nós pensamos, espera ai, nós conseguimos isso de ali, e eles vem a inaugurar, mas a rua não está pronta, não arrumaram a rua, nem nada, mas já tinham distribuído o convite tudo né, não, nós não vamos deixar, vamos lá na prefeitura. E eles falaram mas os convites já estão na rua o Lula vem aqui para inaugurar a linha de ônibus. Nós, quem está lá trabalhando somos nós, de jeito nenhum, não vai [...] Era um desafio, mas a gente falava com educação com eles né com muito respeito. E ali falaram então não dá, vocês marcam a data e a gente envia outro convite (risos de triunfo) [...] E1

El trabajo comunitario enfrentó a un sistema político homogeneizador para quien los intereses de una clase dominante son los que se respetan, segregando a la comunidad. En ese sentido, fue el morro el que por medio de sus negociaciones y permanente presencia demostró que conocen sus derechos y que, por tal, el gobierno tiene que respetar sus decisiones.

[...] Foi no início de esse ano, acho que no 20 de janeiro a gente fez uma festa no pastinho e subiram alguns candidatos do PT, e ai a comunidade fez eles se comprometerem em pensar atividades e sei lá, algum modo de estimular o lazer e a cultura do bairro, mas até agora não aconteceu, foram lá na época que estava sendo botada a redução do salário dos médicos, do município, alguma coisa assim, e eles queriam chamar a comunidade para fazer pressão popular né, contra o prefeito [...] eles falaram ah que imagina o médico hoje ganha 20 mil e ai ele vai reduzir o seu salário para nove mil reais, ele não vai querer trabalhar. Ai um cara da comunidade pediu para falar, cara eu acho ofensivo o senhor subir para falar isso, porque eu vivo com 980 reais e eu tenho não sei quantos filhos, eu vivo assim, o médico tem que viver com nove mil reais ao mês, porque ele fez um juramento, cara, o político nossa, queria sumir, mas é maravilhoso e interessante perceber que a comunidade está atenta, então tem um debate muito importante sobre política assim [...] E3

El fortalecerse a través de la participación social como mujer afrobrasileña es un proceso importante para el fortalecimiento personal y como referente, permitiéndole crear una personalidad imponente, fuerte y característica de una mujer líder. Nos comenta una anécdota con el

expresidente de Brasil Lula Da Silva:

[...] Ai depois quando foi o dia da inauguração, foi uma festa né, ai desceram as crianças corriam, ahh cada vez que me lembro..., todo mundo lá na esquina, o ônibus ia sair para subir, ai todo mundo ai, conselho, a autoridade, ali vem todos os políticos né [...] Ai foi ele, U. o Lula está convidando para ir com o ônibus lá para ir com as autoridades, junto com o conselho comunitário, e as crianças? Eu diz não, de jeito nenhum M., essas crianças vieram correndo felizes da vida deixa esse ônibus aqui para eles pronto, deixa eu vou com eles e tomo conta pronto! Ah então, tá. O motorista ficou com medo, você vai junto? Eu claro que vou junto, ai entramos cantando, com aquela alegria, quando acendeu as luzes, foi uma emoção só [...] E1

El reconocimiento de una mujer afrodescendiente va a ser fundamentado por la resistencia a su negación social, como condición de sujetos que merecen reconocimiento, con su activismo buscan deslegitimar una sociedad establecida en el intento de homogeneizar a las poblaciones.

Además de ello, con su activismo se vuelven referencia de lucha para otras mujeres, así como para las nuevas generaciones.

[...] O cabelo de ela não acaba a ser crespo, é um cabelo cacheado e ela fica olhando-me, mas a diferença de um olhar racista né que fala “que cabelo ruim” o olhar de ela e um olhar curioso. E ela fica olhando muito tempo o meu cabelo e tal. E ela me pergunta em algum momento se eu faço alguma coisa diferente com o cabelo, se eu prendo e tal, e ali eu conto para ela que quando eu tinha a idade de ela e maior, eu sempre tinha o cabelo preso né, então quanto mais armado mais para acima melhor. E ela acaba ganhando uma boneca com cabelo crespo e ela dá o nome da boneca T., e a boneca acaba sendo referente para ela, ela só anda com a boneca e se chega alguém e tenta baixar o cabelo ela fica brava porque a T. gosta de ter o cabelo levantado, alçado [...] Então quanto a gente precisa também perceber a importância de essa questão da estética como um sentido de referência também para essas novas meninas [...] E2

[...] Eu ser a primeira formada, mudou muito, ai a minha irmã mais velha quis fazer a faculdade, a minhas sobrinhas entendem hoje que é possível sair de aquele lugar, periférico de miserabilidade que é o meu bairro onde a gente mora até hoje, a minha mãe mora até hoje. Mas mais interessante são as discussões, o meu cabelo, a minha mãe agora está passando também pela transição, esta assumindo o cabelo black e o cabelo branco [...] Eu tenho duas sobrinhas, uma que tem o cabelo natural e a mais velha que ainda usa o cabelo alisado, mas a gente foi para a Marcha do empoderamento crespo no Salvador

juntas, levei minhas sobrinhas todas, a gente conversa mais sobre essa questão [...] E3

A raíz del trabajo e incidencia realizado por las mujeres afrobrasileñas en sus determinadas realidades, se combate al “des-enmarque” (misframing) fortalecido por el sistema capitalista, pues sus liderazgos demuestran a las jóvenes que es posible sentirse parte de una comunidad, de una población e incluso de un espacio, como las universidades, los consejos estatales, los espacios políticos partidarios, les muestra que esos espacios también les pertenecen y con el camino marcado por ellas, las jóvenes pueden continuar y llegar a incidir en niveles incluso superiores. Sin embargo, también es identificado un segundo paso, que es el de apropiación y resistencia en esos espacios, el hecho de llegar a la universidad y/o espacios políticos aún no les garantiza un trato humanizado y con respeto, las mujeres afrobrasileñas también tienen que continuar luchando por obtener reconocimiento y respeto. Ese nivel de justicia es el que las mujeres entrevistadas están marcando para un futuro dentro del movimiento de mujeres afrobrasileñas del sur.

[...] Bom realmente ninguém é obrigado, “é uma condição para ficar comigo? sim” mas não é obrigado. Eu acredito muito que também na questão do ativismo te exige também ter uma disposição muito maior para estar em lugares né, para estar militando em diferentes espaços né, então se a pessoa não compreende essa dinâmica, não vai conseguir também e ao mesmo tempo, pro outro lado tema questão da solidão da mulher negra, de quanto a mulher termina sendo preterida né, então é a condição em que não adianta você ter uma formação, você continua sendo preta [...] E2

Por otro lado, a pesar del constante liderazgo y la construcción de un reconocimiento que se evidencia con las entrevistadas, la realidad y construcción social alrededor de sus cuerpos afrodescendientes las coloca en los espacios como “mujeres negras” irrespetando su formación y trabajo. Para la sociedad son apenas objetos exóticos. Lo comentaba Megg Rayara Gomes de Oliveira en una presentación sobre relaciones de género en la Universidad UNICENTRO/PR: Dentro de la universidad soy una doctora, pero fuera

continúo siendo una mujer trans negra⁶¹. El color de piel continúa siendo una marca y activador de las relaciones interpersonales. Es a su color de piel al que son limitadas las mujeres afrobrasileñas del sur de Brasil.

8.4 REALIZACIÓN PERSONAL DE LAS MUJERES AFROBRASILEÑAS

La categoría de la realización personal formulada por Faria (2011) plantea la relación entre la identidad con el reconocimiento social, entre el sujeto y el “otro”, un análisis que permitirá integrar aspectos económicos, políticos e ideológicos a fin de profundizar en la afectividad de la mujer afrobrasileña para con la sociedad.

Para fines del análisis se utilizarán cuatro niveles de afectividad, planteadas inicialmente por Zimmerman (1999) y retomadas por Faria (2011), las cuales se irán describiendo a seguir:

Faria (2011) menciona un primer nivel de reconocimiento afectivo que es el reconocimiento de sí mismo, en el sentido de regresar a su yo interno y reconocerse como un ser único. Uno de los importantes aportes africanos para la diáspora es la utilización de los Adinkras, una simbología que es muy utilizada también dentro del activismo afrodescendiente, identifico esta primera fase de Faria con el “Adinkra Sankofa” que es el símbolo de regresar a los orígenes, aprender de ello y mantenerlo en el presente, reconocerse a través del pasado, respetarlo y vivirlo, es todo lo que compone a una persona.

Las mujeres entrevistadas manifiestan un común denominador sobre los criterios que las componen como mujeres afrodescendientes activistas y educadoras, al cuestionamiento del nivel de satisfacción sobre sus compromisos y activismo dentro de sus espacios respondieron:

[...] Então por isso que eu sou feliz, credo! Quando falo de essas coisas eu fico emocionada. Eles falam não tens que seguir-te

⁶¹ La frase original fue: “dentro da UFPR sou a doutora Megg, mas quando sair da porta sou a bicha preta”. Durante el “I Encuentro de NUMAPE: Discutiendo género en la Universidad” realizado el 10 de mayo del 2017 en la Universidad de Centro Oeste de Paraná UNICENTRO-Sede Irati/Pr.

incomodando U., não tens marido, não tens filhos, vai lá. Ah pois a minha vida é essa, essa é a minha vida, a minha alegria [...] E1

[...] Então agora o que está me guiando realmente são esses dois coletivos. Tanto que eu olho como um coletivo onde eu consigo também me fortalecer tanto na esfera pessoal quanto na profissional e mesmo no ativismo na questão da militância [...] E2

[...] Mas é assim né, também gera uma responsabilidade [...] vou te confessar, que todo o mundo sabe o que a gente é, o que faz, de Cores de Aidê, eu canto também, nossa, é muita responsabilidade né, eu não posso desapontar, tenho que atender a essa expectativa, mas é um conforto ao mesmo tempo [...] E3

[...] E eu posto essas coisas no fb, e eles falam, ah mãe tu falas só sobre isso, mas é isso que me constitui né, posso postar sobre outras coisas, mas isso é o que me constitui, não adianta, é o que faz parte da minha vida, é o meu trabalho, são as minhas coisas [...] E4

El sentimiento de realización, de compromiso que no es únicamente una parte de sus vidas, sino, las compone y a través de ella se establece una identidad y fortalecimiento de las alteridades. La realización emocional también es configurada por el lugar de la “alteridad”, como instancia importante y fundamental para la afirmación del sujeto individual y colectivo, para la evaluación de sus posibilidades y limitaciones en la práctica social de las relaciones con otros sujetos y grupos sociales.

La E2 menciona que es a través de su participación en los colectivos que se va fortaleciendo en el aspecto personal como profesional, así como la E4, que el activismo es parte de su vida, la constituye como tal. Ese espacio de fortalecimiento que se va generando a través del activismo social, es el que brinda a las mujeres afrobrasileñas una perspectiva distinta de vida, nuevas miradas sobre lo que es ser una mujer afrodescendiente, el re-encontrarse como “mujeres negras” en una sociedad que las segrega.

Un aspecto importante frente al auto-reconocimiento como mujer afrobrasileña es el cabello, el uso y presencia del cabello rizado, crespo, con dreads o “black” es una manifestación de la población afrodescendiente que marca un posicionamiento político frente a esquemas que plantean el cabello liso y claro como el “bonito, limpio”. Las entrevistadas comentan sobre el sentimiento que tienen a través de sus cabellos:

[...] O meu cabelo era grande, era muito duro, como falavam né, e não tinha a coisa de esticar o cabelo nada, a minha mãe fazia dois tranças e sempre estava assim, com fitas de cores [...] E1

[...] Eu muito tempo também alisei o cabelo né, então essa coisa de que realmente o cabelo bonito é que enquanto mais esticado melhor né [...] Realmente hoje para mim é algo positivo, realmente as pessoas tem que me encarar de esse olhar, eu não estou permitindo que me embranqueçam, e assim, mesmo com o meu cabelo algumas pessoas me falam que eu sou morena, o que a gente quere que eu faça de mais né, daqui a pouco vou pôr na testa: negra, negra, sou negra, acho que é isso [...] E2

La identidad de la población afrobrasileña se fue construyendo a raíz de episodios históricos tensos, son identidades que fueron re significadas históricamente, fundadas en la etapa de la esclavitud y perpetuadas a través del racismo sutil en la sociedad moderna. En ese proceso, el cuerpo es el vehículo que conduce la expresión de la resistencia afrodescendiente, y en ello, el cabello es un instrumento de vital importancia, que va en contra de los estándares eurocéntricos de belleza establecidos por el sistema capitalista. La E2 afirma que ya vivió la etapa de alisamiento del cabello, con lo cual buscaba una aceptación en la sociedad, frente a una tonalidad de piel oscura su cabello alisado se convierte en una invitación a espacios sociales sin ser despreciada, sin embargo, el regresar al cabello natural demuestra una resistencia verídica frente a la sociedad e incluso frente a las familias:

[...] Até uns 20, 21 anos, de ali aos 21 teve a transição, foi de nove meses e de ali realmente foi ahh sim nossa, acho que a nossa filha é negra [...] E2

El asumir el cabello natural para las mujeres afrodescendientes se convierte en un arma de resistencia y que busca enfrentar todo un sistema capitalista que monopoliza los productos de tratamiento del cabello crespo y populariza el cabello liso como el cabello ideal. Sin embargo, este proceso también va ir impactando en las familias de las mujeres afrobrasileñas entrevistadas, son familias que van a comenzar también a cuestionar sus identidades, ellas pueden aceptar sus raíces, cabellos y expresiones culturales

como parte de una población históricamente vulnerabilizada; como también pueden tener procesos contrarios de rechazo de sus identidades que se fueron alienando al modelo de ciudadanía construido por el sistema capitalista eurocéntrico. En todo sentido, aceptando o no las discusiones sobre la identidad y realidad afrodescendiente, el impacto se impregna en las familias, generando un mínimo de cuestionamiento de las relaciones étnico-raciales.

La aceptación y orgullo con el cabello por las entrevistadas es resaltante, pues muestran siempre una presencia y expresión de orgullo y respeto por su cabello y por aceptarse como mujeres afrobrasileñas:

[...] Depois veio a tecnologia de alisar o cabelo, eu alisava o cabelo longe né, para assegurar o cabelo. Mas eu pensei não porque eu sou negra tenho que ter o meu cabelo black né, tinha essa moda de se eres negro deixar o cabelo grande black, mas eu falava, não porque estico o cabelo vou deixar de ser negra né, eu sigo sendo negra, não muda de jeito nenhum, e assim somos nós. E a cor está aqui né, sou negra! E tem que ter orgulho [...] E1

[...] Na universidade você vê também a questão de meninas dispersadas e mesmo a gente criticando o cabelo da outra né, mesmo já ouvi as vezes, porque você não alisa o cabelo de novo né, mas não é só a questão de alisar mesmo o cabelo, é o sentido que ele tem para a minha vida e para a vida de outras meninas e mulheres negras né [...] E2

[...] Foram 14 anos de dependência química né, fazendo alisamento do cabelo [...] E3

Tempranamente la E1 desarrolló un feminismo negro que la colocaba en una posición de aceptación de su identidad y de libertad para usar el cabello de cualquier forma, sus características físicas constituían su identidad, pero no lo eran únicamente. En estos testimonios se identifican tres aspectos importantes, el primero es el fortalecimiento de una identidad cultural completa y de libertad con el cuerpo de la mujer afrodescendiente, el alisarse el cabello, el maquillarse, el ser católica y no practicar religiones de matriz africanas, no desmerecen una identidad, si bien es cierto, son parte de la cultura de una población, no desmerecen las diferentes expresiones de la cultura afrobrasileña. La población afrobrasileña es diversa y por lo tanto se mantienen y se crean constantemente diferentes mecanismos de resistencia y de

expresión cultural.

El segundo punto a resaltar es el sentido de enajenación del cuerpo de la mujer afrobrasileña, la E2 menciona los comentarios que surgen en su entorno sobre su cabello: *si ha pensado en volvérselo a alisar*. El cuerpo de la mujer afrodescendiente llega a ser ajeno a ella, se vuelve propiedad de la sociedad y de los medios de comunicación, generando que ella no se sienta conforme con sus características y que busque ser aceptada y parecerse más a los modelos euro-centrados que se muestran en la Tv y anuncios publicitarios. La E2 se refiere justamente a ello, que el hecho de alisarse o no el cabello va alrededor de lo que ello significa para su vida y no deberían generarse presiones sociales para que ella deje de ser ella misma y sentirse con ello bonita. Este proceso es básico para la formación y fortalecimiento de una identidad como mujer afrobrasileña.

El tercer punto es la estrategia capitalista de empobrecimiento de la mujer afrobrasileña. En investigaciones en América Latina, se menciona el fenómeno de una pobreza que tiene rostro de mujer ¿De qué mujer? De la mujer afrodescendiente, de la mujer indígena, de la mujer que no cumple con los estereotipos de una sociedad capitalista. En ese sentido 14 años de dependencia química, como lo menciona la E3, impactan determinadamente en la economía e inversiones que realiza la mujer afrodescendiente, son años, dinero, tiempo y expectativas invertidas solo por tener el cabello liso. Los medios de comunicación crean el imaginario de que tener el cabello liso para una mujer afrodescendiente significa aceptación, ser más parecida a una mujer europea y por ende bella, así como aumentar su autoestima. Y todas estas construcciones se van reflejando en la construcción de una alteridad fortalecida y resistente, pero ajena.

La construcción de la “identidad negra” se da en diferentes espacios en el hogar, en la calle, el trabajo, la escuela, la intimidad, en las relaciones entre lo público y lo privado. Es una identidad que aún mantiene las secuelas de una etapa esclavista y de un sistema capitalista que perennemente marca los límites económicos, sociales y políticos para las poblaciones que escapen de la imagen eurocéntrica. Neusa Santos Souza (1983), afirma que no se nace

“negro”, las personas se vuelven “negras” a raíz de la interacción con lo público, originando una negación desde las identidades afrodescendientes a sus orígenes y características fenotípicas, como lo menciona la E1:

[...] Tem uma menina né, na festa da A. ela diz, eu nunca me considerei negra, eu tinha vergonha de ser negra, hoje não, hoje com todo orgulho eu sou negra [...] E1

Gomes (2008) afirma que la identidad afrodescendiente es un proceso construido históricamente en una sociedad que padece de un racismo ambiguo y del mito de la democracia racial. Como cualquier persona identitaria ella se construye a partir del contacto con el otro, en contraste con el otro, en la negociación, en la interacción, en el conflicto y en el diálogo. Desde el primer contacto con lo público es que se comienza a tener conciencia de lo que significa tener un determinado color de piel, los orígenes y características culturales.

Esta interacción impacta de forma definitiva en la auto-affirmación del yo, y se van a mostrar claramente en los testimonios, del cuándo es que estas mujeres se notaron “diferentes” y cómo comenzó la búsqueda por una auto identificación como mujeres afrodescendientes:

[...] Na minha graduação em psicologia foi que eu me percebi negra [...] E2

[...] Mas estar no sul, eu sou do nordeste né, lá na minha cidade tem um contingente muito grande da população negra, então muitas questões vieram me pegar aqui, muitas vezes estive em sala de aulas e eu era a única estudante negra, isso nunca tinha sucedido no nordeste por exemplo, eu nunca precisei ser a única negra num espaço em Salvador, e aqui eu tive que me elaborar nesse sentido, até por sobrevivência né [...] E3

[...] Eu estava em aquela época que eu não me achava negra, eu queria ser negra mas eu não me achava, eu era negra só de pele porque eu tinha atitudes de pessoas brancas, eu queria ter a minha identidade negra [...] E4

El racismo se manifiesta mayormente de forma sutil, sin que las y los

afectados lo identifiquen, es ese racismo el que les niega su identidad. Las entrevistadas se descubrieron afrodescendientes “negras” luego de todo un proceso de auto-reconocimiento y constante resistencia, se descubrieron aproximadamente a los 20, 30 y 50 años de edad. A excepción de la E1 que pertenece a una historia afrocentrada⁶² en una comunidad afrodescendiente a la periferia de la ciudad, y con una perpetuada limitación de movilización, que la hizo siempre verse identificada como mujer afrodescendiente. Las E2, E3 y E4 manifiestan este proceso violento en el cual la sociedad les muestra lo que significa ser mujeres afrodescendientes, las limitaciones en derechos humanos que tienen, la movilidad reducida y una incomodidad ante “cuerpos extraños”.

La E3 menciona una reelaboración por sobrevivencia, el sistema capitalista a través de sus mecanismos de exclusión e inclusión muestra los límites en los cuales una mujer afrodescendiente se puede trasladar. El sur brasileño, en base a su construcción eurocéntrica y a la lucha por la denominación del “estado más blanco” segrega y niega una vivencia y construcción identitaria libre para las mujeres afrodescendientes, el estereotipo de “única mujer” es enfatizado por todos los medios y en cuanto aparezca una mujer que escape a ello será constantemente acosada y se le limitará una convivencia tranquila en sociedad⁶³.

El segundo nivel de reconocimiento afectivo citado por Faria (2011) es el reconocimiento del otro, como un sujeto independiente y diferente, la identificación de un sujeto autónomo, con una construcción cultural e idiosincrasia diferente y propia. Frente a ello las E1 y E3 mencionan la importancia de reconocer a mujeres afrobrasileñas líderes y representativas en diferentes espacios, un reconocimiento que va a delimitar también un modelo de desenvolvimiento profesional y laboral:

⁶² Para mayor información y profundidad sobre las discusiones alrededor del afrocentrismo, se sugiere acceder al siguiente texto: *Sankofa: Afrocentricidade : uma abordagem epistemológica inovadora*. De Elisa Larkin Nascimento, 2009.

⁶³ Para acceder a mayor información sobre los casos de racismo y acoso en el Estado de Paraná ingresar al siguiente portal: <http://www.gazetadopovo.com.br/blogs/caixa-zero/vereador-cantora-estrangeiro-ninguem-esta-livre-de-racismo-em-curitiba/>

[...] A gente queria uma postura de diretor, muito rígido né. Mas eu tive uns professores muito bons, e me espelhava em eles, eu era mais amiga do que diretora, manteia uma amizade com todo o mundo [...] E1

[...] A gente é isso aqui, é essa mulher que não negocia esse valor, que não monetariza o afeto, que entende quem te libertou de fato, que a liberdade, certamente a proposta de casamento estava muito ligada a um corpo né, a uma ideia de hipersexualização da mulher negra né, da mulher na cama. E a gente fala, essa mulher nos representa, essa mulher que busca essa liberdade junto com os seus [...] E3

[...] Ali uma menina do serviço social que fala ah eu quero ser como C., e falaram para mim, para a J. você é a sua Angela Davis, e eu nossa, o que, mas é assim né, também gera uma responsabilidade. Mas é isso assim né, assim vamos descobrindo, assim como eu olho para G., para J., olho para quem me antecederam, que elas vieram antes e não tinha ninguém antes né [...] E3

El reconocimiento del “otro” que también es parte de la comunidad, en el cual las mujeres se pueden reflejar es una construcción que marca sus vidas, así como el “otro” tiene que ser diferente a ella y reconocerla en su diferencia. El “otro” mencionado en estos testimonios, está ejemplificado por medio de las construcciones de referentes que van a ser constituidos como sujetos externos que se parecen al “yo”, que van a generar cambios trascendentales en esas vidas. La E1 mencionaba a la directora y primera política mujer afrobrasileña en ser elegida por voto popular Antonieta de Barros⁶⁴, quien le mostró cómo ser una educadora con respeto y pasión por la labor magisterial así como el trabajo y compromiso con su comunidad.

La E3 menciona dos situaciones, la primera referida al impacto que generan con su activismo y acciones organizativas para otras mujeres, se convierten en referentes para las nuevas generaciones y para mujeres que no se consideraban valientes y que debido a las intervenciones son capaces de liderar procesos, y la segunda situación es el reflejo que la entrevistada tiene de las lideresas que guían su camino como activistas e investigadoras. Es un ciclo virtuoso de referentes que van guiando y construyendo el camino para las siguientes generaciones, en este sentido, la construcción del “otro” es positiva

⁶⁴ Para mayor información sobre Antonieta de Barros, acceder al texto: *Antonieta de Barros: Uma História*. De Karla Leonora Dahse Nunes, 2001.

y de alguna forma también vital para la continuidad de una lucha histórica y posicionamiento político.

La E3 menciona la creación de relaciones basadas en el respeto, amistad y sobre todo sin manifestar algún tipo de jerarquización ni autoridad.

[...] Assim foi lindo, porque a gente esteve se cuidando né, ai tocávamos na rua e se um homem tentava entrar a outra batia em ele, a outra empurrava sabe, uma cuidando da outra [...] também com a autonomia de que acabava o percurso e a outra ia com uma garrafinha de agua viu, isso faz com que o conceito de solidariedade para mim faz mais sentido nesse espaço né, no final do carnaval a gente fez uma festa na casa das mulheres né, ai todas nós sentadas no chão tomando cerveja, ali cada uma começou a falar e começaram a surgir histórias de violência, de pesar, e eu pensei cara, quantos corações dilacerados cabem dentro de um bloco e a gente acha que as vezes é só nós né, que só a gente tem histórias de violência e a gente não percebe que aquela pessoa alegre também tem uma história, uma trajetória de violência, e ali eu comecei a ter mais cuidado com essas mulheres né, de ouvir mais, de tentar empoderar mais [...] E3

[...] A gente esteve na rua 19 de março e a gente estava saindo a fazer um show na secretaria de educação, e ali descendo os instrumentos vem um ônibus do interior do Estado lotado por mulheres, mulheres camponesas e de movimento sem-terra e elas gritaram Cores de Aidê, Cores de Aidê, para um pouquinho, explica para a gente como que foi o vosso carnaval feminista [...] ai um monte de mulher vem na rua né, a falar [...] E3

Los espacios de asociativismo para las mujeres afrobrasileñas del sur, ya sean formales e informales, van a configurarse en espacios claves para la construcción y fortalecimiento de alteridades que se van a ver reflejadas en el coraje, lucha y resistencia. Las entrevistadas como activistas y referentes en sus respectivos estados van construyendo el camino en el que las mujeres afrodescendientes creen un diferente “otro”, que se reflejen en mujeres como ellas que luchan y que resisten a través del tiempo.

El tercer nivel de reconocimiento afectivo es el del reconocimiento que se manifiesta desde el otro, para con el sujeto, es decir, la manifestación de respeto, agradecimiento, la respuesta que se genera frente a la presencia y acciones del otro, las relaciones de dependencia y fragilidad instauradas entre el sujeto y el otro.

Todo proceso de formación de la identidad se va construyendo por medio del contacto con el otro. En ese sentido para la formación de la identidad en las mujeres afrobrasileñas del sur específicamente, es necesario mirar a la sociedad que las rodea y en cómo esta dinámica construye el plano simbólico de lo que es ser una mujer afrobrasileña. Es muy importante el sentimiento que se genera entre los sujetos para la construcción de esta identidad, la E1 menciona sobre esa interacción en su vida:

[...] Eu não posso me queixar de nada, vivia com eles, andava com eles para todo lugar [...] E1

Además del sentimiento de gratificación y éxito que se genera como educadora de la comunidad:

[...] Hoje eu fico tão contente de ver a V. lendo na missa, corretamente, nossa, a gente fica contente, como é gratificante. Veja o outro rapaz que está no mercado E. falando, conversando. Hoje eu passo essas experiências para as pessoas que vem falar comigo né [...] E1

Jacques d'Adesky (2001) destaca que es básica la interacción para que se constituya una identidad. La respuesta e interacción que se genera desde el otro para con el sujeto es importante para confirmar el sentimiento de reconocimiento, de gratificación, de importancia para la comunidad.

[...] Porque realmente foi revolucionário né, porque o carnaval também é um lugar de violência né, contra o corpo da mulher, eu particularmente foi uma das poucas vezes que estive no carnaval, porque eu tinha medo de ir [...] E3

Así como el carnaval constituye un espacio de violencia para la E3, lo es también todo espacio social, la mujer afrobrasileña, además de ser invisibilizada, es violentada a través de comentarios, miradas e incluso acciones directas, no existe algún tipo de gratitud ni valoración. No se puede

valorar lo que no se conoce, y en la región no se valora ni reconoce a la población afrobrasileña como una población que merece derechos, es básicamente una relación folklorizada y superficial.

El cuarto y último nivel de reconocimiento afectivo es el ser reconocido por el “otro” como un sujeto individual o colectivo, es decir, cómo es que el “otro” afirma la existencia e importancia del “yo” y viceversa, las relaciones que se generan, ya sean de poder o sumisión, los vínculos generados y lo que representa el sujeto para el otro.

En ese sentido Novaes (1993) afirma que el “mi mundo”, el “yo”, “mi cultura”, son traducidos a través del “otro”, desde la interacción con lo público. Es un proceso de reflejo, pues las comunidades se ven identificadas y/o reflejadas a través de la configuración simbólica del otro, así mismo, estas imágenes son constantemente alteradas a través de la historia de la sociedad. En cuanto a la población afrobrasileña, la imagen reconocida por el otro en la etapa esclavista fue modificándose levemente a través de la historia, configurando actualmente una imagen que se mantiene respaldada por ella.

Sobre esa valoración e intercambio de informaciones con el “otro” las entrevistadas relatan:

[...] Por exemplo o racismo né [...] na escola eles ensinam alemão, japonês, italiano né, mas quando chegam na parte da África eles pum... Esquecem, se eu estava lá, eu me admiro pois nunca falava nada, eu me sinto muito culpada também, porque na época nunca falavam de Zumbi dos Palmares, depois só, quando fui diretora, eu não sabia quem foi Zumbi dos Palmares, quem foi Antonieta de Barros, Cruz de Souza, hoje a gente ensina isso né, são valores que nós temos que conhecer e passar para as crianças e os jovens, se nós fizéssemos isso a nossa educação seria muito melhor né [...] E1

[...] Ali teve um cara da quitinete que veio fazer a troca de um guarda-roupa e ali chegou um cara e começou com um papo, sabe de homem pavão, que eu sou separado, que eu tenho não sei que, e tá, ele viu os instrumentos né, de percussão, você toca? Eu disse ah sim toco tenho uma banda de percussão só de mulheres e tal, ai ele ohh que só de mulheres, e eu pensei pá, eu disse só de mulheres mas isso não quer dizer que elas estão disponível né, e essa ideia de que as mulheres estão disponíveis, me assustava assim [...] E3

[...] Eu queria saber mais sobre a África, e ele disse para mim, não não não, a senhora não precisa saber nada disso para se tornar negra [...] E4

La E1 menciona la importancia de la escuela para la construcción de una identidad firme y orgullosa, el intercambio de informaciones entre el yo y el otro se ven manifestados de forma genuina. La escuela se configura como el espacio de reafirmación de la identidad para las mujeres afrobrasileñas, al resaltar la importancia de la historia, al ser identificados como parte de la construcción del país, al comunicar la fortaleza y lucha de la población afrodescendiente se va fortaleciendo el sentimiento de identidad, de orgullo, de respeto por sus orígenes, lo cual se ve reflejado en la seguridad de las y los niños al hablar sobre sus antepasados.

La E3 menciona la interacción en la cotidianeidad con hombres de la propia comunidad, se refuerza el estereotipo hipersexualizado de la disponibilidad sexual de las mujeres afrobrasileñas, diferentes estudios muestran este rasgo como uno transversal en todo el continente americano. La mujer afrobrasileña en el caso de Brasil, tiene un perfil específico, que es el de “la mulata de piel no tan oscura”, una mujer de exportación, la cual es mostrada en los carnavales y fiestas a nivel internacional, pero que durante todo el año es despreciada e invisibilizada por los medios de comunicación. Esa imagen de mujer se encuentra presente también en el sur brasileño, “las mujeres afrobrasileñas son segregadas de la ciudad central pero si es para que muestren sus cuerpos al ritmo de la samba, son bienvenidas”, son comentarios sueltos en las discusiones de género del COPENESUL 2017.

La E4 retrata el sentir de enajenación impuesto ante la mujer afrobrasileña. La mujer no puede decidir por su cuerpo, pero la mujer afrobrasileña además de ello, no puede decidir, ni sabe cómo debe construir su identidad. Negándosele oportunidades para fortalecerse como mujer líder y espacios en los cuales ella pueda encontrar su identidad. En la región también se generan investigaciones sobre la población afrobrasileña, sin embargo las que son reconocidas son las generadas por personas blancas, se encuentra perenne la afirmación de que la propia población afrodescendiente no puede investigar sobre ella misma, por eso es necesario que los configurados como “otros” lo realicen. Es cotidiano también que en los seminarios que hablen

sobre raza y racismo, la mesa de discusión no tenga ningún representante de la comunidad afrodescendiente. Es también una herramienta del sistema capitalista, el enseñarle a la población cuál es su lugar, uno como objeto y no como sujeto.

En base a esa construcción social, para tener éxito y ser reconocidas ellas son obligadas a adquirir una identidad ajena a la propia. A consecuencia, desde muy pequeñas se las empuja a negar rotundamente su color de piel y desvalorizar sus orígenes:

[...] Na escola eu tive um aluno, como a escola era de maioria mesmo de crianças negras, ele falava, o meu nome é V., mas olha eu não sou negro ahh, e por que dizia isso, ele foi filho de um pai branco e uma mãe negra, e ele saiu mais clarinho, e ele tinha vergonha da mãe né [...]. E1

El sentimiento de vergüenza, de negación, de desprecio ante sus pares, marca todo el desarrollo identitario de una persona, negándole el sentir que sus características físicas son hermosas también y aceptadas por la sociedad. Es vital para todo sujeto individual o colectivo ser reconocido para la afirmación de su existencia, identidad y autoestima.

[...] A minha irmã, a antepenúltima, ela não entende e ela não quer ser negra, então eu me lembro que era desde que era jovem, sempre se dizia que não era negra, então isso criou nos filhos dela a mentalidade que eles não são negros, então quando eles eram pequenos, com oito ou nove anos, a minha irmã é parda assim que nem tu, e os meus sobrinhos, um é negro e o outro pardo, eles falam tia nós somos marrão [...]. E4

La identificación se entiende como un proceso psíquico a través del cual un sujeto asimila características del otro, adoptándolo como modelo y transformándose. En este sentido el reconocerse y convencerse de asumir otra identidad que no es la propia es una herramienta utilizada para no aceptar muchas veces que existe el racismo, o para no aceptar que muchas veces son desvalorizados y discriminados por la sociedad.

Lacan (1966) afirma que el sujeto se reconoce en el otro y por medio del otro. En base a los testimonios de las entrevistadas si las mujeres afrobrasileñas del sur se reconocieran solo a través de ese “otro” que las discrimina e invisibiliza, como lo busca el sistema capitalista eurocéntrico, se iría poco a poco eliminando la riqueza de la cultura afrodescendiente, olvidando sus rasgos culturales y su presencia para el país. Sin embargo el “otro” construido por mujeres afrobrasileñas y colectivos que buscan la reivindicación de lo “negro” y/o afrodescendiente genera un cambio en las generaciones actuales, la creación de un “otro” que las inspira y se vuelven en la referencia de lucha y resistencia afrodescendiente. Es con esta última frase que busco afirmar una sublimación colectiva, una búsqueda del reconocimiento a través de la afirmación de la identidad como mujer afrobrasileña.

9 CONSIDERACIONES FINALES

Como fue mencionado al inicio de la investigación, se tuvo el objetivo de analizar la situación de las mujeres afrodescendientes activistas en el sur brasileño: Paraná, Santa Catarina y Rio Grande del Sur, considerando las categorías de representatividad política, distribución económica, reconocimiento y realización emocional.

En ese sentido, a raíz de los descubrimientos de la investigación, a continuación, serán descritas las reflexiones finales:

Inicio recapitulando la afirmación de una reinención como mujeres afrodescendientes, que inicia al salir del espacio familiar y comenzar a socializar en los espacios educativos, laborales, culturales y de tiempo libre, en los cuales se ven obligadas a reinventarse como mujeres diferentes a la mayoría común en la sociedad, mujeres que deben cuidarse y crear mecanismos de resistencia y defensa ante una estructura social que las reprime, segrega y fortalece estereotipos alrededor de sus orígenes culturales, mujeres que van a re-construir sus identidades con referentes eurocéntricos estructuralmente impuestos que facilitan la negación de sus raíces africanas y afrodescendientes.

Así mismo se evidencia una muestra de racismo estructural en las instituciones del Estado como también en las Universidades Públicas, donde esta investigación identificó una clara negación en la generación de espacios de discusión sobre el tema étnico/racial, principalmente en las universidades del sur (sin coma), siendo estos espacios finalmente generados por las y los propios alumnos afrobrasileños de forma auto gestionada. Además de la percepción de una nula importancia ante la creación y manutención de los Núcleos de Estudios Africanos y Afro-brasileños en las universidades del sur brasileño, por lo cual se manifiesta una invisibilidad y poca importancia hacia la población afrobrasileña y su interacción con la universidad.

Es posible evidenciar a raíz de los testimonios, el fortalecimiento de un imaginario social basado en la nula presencia y representación afrodescendiente en las universidades del sur, negando que sus identidades

como mujeres afrobrasileñas se sientan parte de esos espacios. Esta percepción de las entrevistadas se opone categóricamente al continuo imaginario de la inexistencia del racismo tan normalizado que llega hasta a formar parte de la cultura de estas sociedades, invisibilizando las reacciones de estos colectivos y facilitando que comúnmente se afirme que en el Brasil sí existe una democracia racial.

Por otro lado, se identifica la percepción de una nula generación de programas sociales y económicos en los gobiernos estatales enfocados en el desarrollo de la mujer afrobrasileña. Para las entrevistadas en sus municipios o gobiernos municipales y estatales no se cuentan con proyectos sociales y/o políticas públicas que busquen lograr el estado de bienestar de estas comunidades, es por ello que, si las mujeres afrobrasileñas organizadas no se encuentran en esos espacios garantizando que se cumplan sus derechos, los gobiernos no las consideran como una población relevante a ser atendidas.

La ubicación periférica de las comunidades afrobrasileñas es también un aspecto importante a resaltar, pues impide una participación constante y de calidad de las mujeres afrobrasileñas como ciudadanas. La segregación y construcción del imaginario de “barrios afrobrasileños” crean condiciones negativas en estas mujeres para una participación política y/o social, perpetuando sentimientos de inferioridad e incapacidad de ser parte de determinados espacios políticos y sociales.

El estudio visibiliza también una constante violencia directa y simbólica recibida por parte de la sociedad del sur, en diferentes espacios como la universidad, centro de labores y espacios sociales, violencia a través de palabras dirigidas a su color de piel y orígenes, así como a la limitación de participar en espacios públicos, todo lo anterior contribuye a silenciar sus demandas y ridiculizar sus expresiones culturales.

En cuanto al acceso laboral, se evidenció una fuerte presencia eurocéntrica de la figura ideal de la mujer para determinados puestos laborales, reprimiendo así por ejemplo el uso del cabello natural de la mujer afrobrasileña, atuendos e incluso sus manifestaciones religiosas de matriz africana. En ese sentido se resalta además cierta represión e incluso

imaginarios de los “lugares que deben ser para las mujeres afrobrasileñas”.

Otro aspecto sumamente relevante registrado en la investigación, es el reconocimiento de las mujeres activistas sociales sobre la existencia del racismo, e incluso de la identificación de aquellas muestras sutiles de racismo (micro racismo) y discriminación hacia las mujeres afrobrasileñas y su comunidad. Sin embargo, el proceso no queda en el reconocimiento del racismo, éste es aceptado y entendido como parte de un proceso social que está siendo cambiado poco a poco, a través de la articulación y algunas acciones directas en la sociedad. Se acepta mayormente la existencia del racismo y con mayor conciencia se continúa luchando contra ello.

En una sociedad construida con bases eurocéntricas se reconoce de manera simple algunos aspectos de la apropiación cultural afrobrasileña, la investigación manifiesta el uso y mercantilización de los rasgos culturales afrodescendientes por una sociedad blanca que no las respeta a ellas como mujeres pero que se apropia de sus turbantes, peinados, cabello afro, danza, gastronomía, tejidos étnicos y religión sin reconocer el valor ancestral y cultural de todas estas manifestaciones para la población afrobrasileña.

Sin embargo, las mujeres afrobrasileñas continúan con su compromiso por preservar sus tradiciones culturales, reconociendo y reivindicando esta preservación a través de la batucada, de la samba, de los carnavales, de las muñecas abayomi, son representaciones con mucho significado para las poblaciones afrobrasileñas y que en la región sur se le han dedicado importancia por la muestra de riqueza cultural y lucha que representan.

Así también es importante resaltar que las mujeres afrobrasileñas activistas son en sí una muestra de fortaleza, lucha y resistencia, cada una de ellas, a través de su activismo son el primer paso que desencadena e inspira a generaciones posteriores de mujeres a través de referentes de lucha para el cambio social. Se reconoce el importante rol que tienen como líderes en sus comunidades y/o organizaciones, por ello mismo asumen un compromiso fortalecido en la esperanza de que las condiciones de vida de las futuras generaciones sean las apropiadas para la construcción de un país con justicia social.

La participación de la mujer afrobrasileña activista en espacios sociales y políticos se ve reflejada directamente en el impacto en sus familias, sus madres y hermanas quienes son las primeras beneficiadas con sus acciones. Se muestra en esta investigación la inspiración y ejemplo que estas mujeres marcan desde el asumir el cabello afro al natural, dejar de usar blanqueadores de piel e incluso desde reconocerse bonitas tal cual son, alejándose de los estereotipos de belleza que oprimen sus identidades culturales propias.

Durante el proceso de investigación se pudo evidenciar también la preocupación de las mujeres afrobrasileñas activistas por generar acciones que visibilicen la presencia de su población en la región del sur. Estos esfuerzos son realizados generalmente de forma articulada con otras organizaciones e incluso en alianzas con instituciones gubernamentales, desarrollando una potencial movilización y autogestión importante para la visibilidad de esta población. Los encuentros en los que la investigadora fue parte demostraron un fuerte compromiso por develar ante la sociedad una presencia afrobrasileña fuerte, resistente y consiente de sus derechos.

En ese sentido también vale indicar una forma organizativa que trasciende a la clásica organización enfocada en parámetros capitalistas, de consumo y lucro. La investigación resalta otra forma de entender a las organizaciones, como espacios de formación, educación, fortalecimiento comunitario e identitario en las organizaciones de la sociedad civil. Espacios en los cuales las mujeres se van fortaleciendo y creando estrategias de resistencia y lucha de forma articulada.

Se resalta el desprendimiento que asumen las mujeres afrobrasileñas activistas por contribuir con sus comunidades. Desde el momento en que las mujeres se entienden como afrodescendientes y reconocen lo que eso significa en una sociedad eurocéntrica, dejan de ser personas individuales para convertirse en instrumentos, instrumentos de lucha, incidencia y fortaleza que buscan trabajar y contribuir con toda su comunidad. Es un compromiso legitimado por sus acciones y dedicación constante en la lucha en contra del racismo y en reivindicar sus derechos.

Finalmente, un aspecto interesante recogido de las mujeres activistas es

también el reconocimiento y respeto manifestado hacia las mujeres que lucharon antes que ellas, es un respeto intergeneracional evidenciando principalmente en los espacios de debate y encuentros intergeneracionales que tienen mucha influencia de las religiones de matriz africanas, en las que las personas mayores son las más respetadas y veneradas.

La presente investigación ha permitido una apertura a nuevas cuestiones relacionadas con la presencia y acciones de las mujeres afrobrasileñas en el sur brasileño, se encuentran ante una sociedad que aún en la actualidad normaliza las situaciones racistas y reproduce imaginarios sociales retrógrados sobre esta determinada población, una sociedad que institucionalmente dificulta la visibilidad de las limitaciones sociales que se les impone y que a diario les niega su identidad alienándolas a su cultura eurocéntrica.

Un desafío planteado por la autora va a partir a través del denominado “feminismo negro tácito”, que fue inspirado por las mujeres afrobrasileñas activistas del sur. Son mujeres que han construido sus resistencias y se han formado feministas, sin necesariamente etiquetarse como tal y/o recurrir a una teoría básica sobre el feminismo. Son mujeres que se han creado y ejercido como feministas desde sus resistencias. El desafío se encuentra en profundizar sobre esta nueva significación del feminismo negro, del hecho de que estas mujeres van construyendo una línea de base teórica desde la praxis.

El proceso de investigación también abrió las puertas a una nueva concepción de lo que significa ser afrodescendiente para la autora. Se evidenció un reencuentro y reconocimiento de una ancestralidad y espiritualidad africana no explorada en la realidad peruana, un fortalecimiento identitario más allá de un posicionamiento político, lo cual a su vez trae un nuevo desafío, que es el de llevar al contexto del movimiento afroperuano el acercamiento a las raíces ancestrales, a fomentar un reencuentro con las prácticas afroperuanas en la búsqueda de fortalecer el reconocimiento e identidad afroperuana.

La investigación logró brindar un panorama general de las percepciones que tienen estas mujeres afrobrasileñas líderes y activistas sociales sobre sus realidades específicas, así como reflexionar sobre el fuerte impacto que tiene

la articulación y liderazgo de estas mujeres para contribuir con la lucha antirracista y sexista.

10 REFERENCIAS

ALBERTI, Verena; PEREIRA, Amilcar. **Histórias do movimento negro no Brasil**: depoimentos ao CPDOC. Rio de Janeiro: Pallas, CPDOC-FGV, 2007.

ALCÁNTARA, Costa Ana; SARDENBERG, Cecília Maria. **O Feminismo do Brasil**: reflexões teóricas e perspectivas. Salvador: UFBA / Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre a Mulher, 2008.

ALVAREZ, Maria Elena. O Significado da Luta pela Libertação das Mulheres. In: ALCANTARA, Costa Ana; SARDENBERG, Cecília (Org.). **O Feminismo do Brasil**: reflexões teóricas e perspectivas. Salvador: UFBA, 2008. p. 267-289.

ARAUJO, Camilo Buss. **Os pobres em disputa: Urbanização, política e classes populares no Morro da Caixa d'Água, Florianópolis – anos 1950 e 1960. 2006**. Dissertação (Historia) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis. 2006.

BAIRROS, Luiza. Nossos Feminismos Revisitados. **Revista de Estudos Feministas**, Santa Catarina, Ano 3, p. 458-463, 2 Semestre, 1995.

BALTAR, Paulo; LEONE, Eugenia Trancoso. Diferenças de rendimento do trabalho de homens e mulheres. **Revista Brasileira de Estudos da População**. São Paulo, SP, V. 23, n. 2, p. 355-367, 2007.

BARBOSA, Mário Davi. (Re) Pensando os espaços na comunidade do Mont Serrat: uma abordagem da luta dos moradores da comunidade na luta pelos direitos humanos. **Anais**. In: I Mostra Latino-americana de Ensaio Jurídico sobre Direitos Humanos e Cidadania, no I Colóquio Latino-americano Interdisciplinar de Direitos Humanos e Cidadania. Unoesc – Campus Videira, dia 14 de setembro de 2007.

BARRETO, Raquel de Andrade. **Enegrecendo o Feminismo ou Feminizando a Raça**: Narrativas de Libertação em Angela Davis e Lélia Gonzalez. 2005. Dissertação (História Social da Cultura) - PUC-Rio de Janeiro, 2005.

- BENTES, Raimunda Nilma de Melo. **Negritando**. Belém: Graphitte, 1993.
- BENTO, Maria Aparecida Silva & CARONE, Iray (orgs). **Psicologia Social do Racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil**. Petrópolis, RJ, Ed. Vozes, 2002
- BISPO, Silvana Santos. **Feminismos em debate**: reflexões sobre a organização do movimento de mulheres negras em Salvador (1978 – 1997). 2011. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo) - FFCH – Universidade Federal da Bahia. Salvador-BA, 2011.
- BRITO, Valmir Ari. **A (In) Visibilidade da contribuição negra nos grupos de capoeira em Florianópolis**. 2005. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade Federal de Santa Catarina Centro de Ciências da Educação UFSC, Florianópolis, 2005.
- FERREIRA, Aparecida de Jesus; FERREIRA, Susana Aparecida. Raça/Etnia, Gênero e suas Implicações na Construção das Identidades Sociais em Sala de Aula de Línguas. **RevLet – Revista Virtual de Letras**. Goiás, v. 03, nº 02, p. 114-129. ago/dez, 2011.
- CANALES, Manuel. **Metodologías de investigación social**. Santiago de Chile: Lom Ediciones. 2006.
- CARDOSO, Cláudia Pons. **Outras falas**: feminismos na perspectiva de mulheres negras brasileiras. 2012. Tese (Filosofia y Ciencias Humanas) - Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.
- CARNEIRO, Sueli. Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero. In: ASHOKA EMPREENDIMENTOS SOCIAIS; TAKANO CIDADANIA (Orgs.). **Racismos contemporâneos**. Rio de Janeiro: Takano Editora, 2003. p. 49-58.

_____. Gênero e Raça. In: BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra G. Gênero (Orgs.). **Democracia e Sociedade Brasileira**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002, p. 167- 193.

_____. A mulher negra na década – a busca da autonomia. **Cadernos Geledés**. São Paulo: nº 5, outono 1995.

CARVALHO, Rayssa Andrade. Feminismo Negro na Paraíba: Um Histórico das celebrações do 25 de Julho – Dia das Mulheres Negras na América Latina e do Caribe (1999-2014). In: REDOR - Rede Feminista Norte e Nordeste de Estudos e Pesquisa sobre a Mulher e Relações Gênero, 18 nº, 2014, Recife. **Anais**, Recife: Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2014. p. 2434-2446.

CARVALHO, José Jorge de. **Inclusión Étnica y Racial en Brasil**. São Paulo: Attar editorial. 2005.

CEPAL. **Mujeres afrodescendientes: la mirada trabada en las intersecciones de organización por raza y género**. Brasília: 2010.

CHARLES, Taylor. **El Multiculturalismo y "La política del reconocimiento"**. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1993.

CRENSHAW, Kimberlé. **Demarginalizing the Intersection of Race and Sex, in A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist Politics**. Chicago: University of Chicago Legal Forum. 1989.

CUELLAR, Karla Ingrid Pinto; SANT'ANA, Romulo Augusto Friedrich; PENA, Thais Caroline Rodrigues. As mulheres negras no Brasil e as políticas afirmativas. In: **Ambito Jurídico**, Rio Grande, XX, n. 159, abr 2017.

CURIEL, Ochy. Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: desuniversalizando el sujeto mujeres. In: María Luisa Femenías (Org.), **Perfiles del feminismo Iberoamericano (163-190)**. Vol. III, Buenos Aires: Catálogos, 2007.

D'ADESKY, Jacques. **Pluralismo étnico e multiculturalismo**: racismos e anti-racismos no Brasil. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

D'ADESKY, Jacques; BORGES, Edson; MEDEIROS, Carlos Alberto. **Racismo, Preconceito e Intolerância**. São Paulo: Atual, 2002

DE LA MAZA, Luis Mariano. Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento. **Veritas**. Chile. 2010. Nº 23, p. 67-84, Sep 2010.

_____. El sentido del reconocimiento en Hegel. **Revista Latinoamericana de Filosofía**. Chile: Vol. XXXV, nº 2, p. 227-251. 2009.

DIAS, Maria Odila. Escravas - "Resistir e Sobreviver". In: PINSKY, Carla Bassenezi; PEDRO, Joana Maria (Org.). **Nova História das Mulheres**. São Paulo: Editora Contexto, 2012. p.360-381.

_____. **Quotidiano e poder em São Paulo no século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1984.

DOMINGUES, Petrônio. "Um desejo infinito de vencer": o protagonismo negro no pós- abolição. **Topoi**. Rio de Janeiro: v. 12, n. 23, p. 118-139, jul.-dez. 2011.

_____. Entre Dandaras e Luizas Mahins: mulheres negras e anti-racismo no Brasil. In: PEREIRA, Amauri Mendes; SILVA, Joselina da. **Movimento Negro Brasileiro**: escritos sobre os sentidos de democracia e justiça social no Brasil. Belo Horizonte: Nandyala, 2009, p. 17-48.

_____. **Movimento Negro Brasileiro**: alguns apontamentos históricos. 2007. (S.n.t.).

DORIGAN DE MATOS, Raquel. **Representação paritária no processo decisório como elemento mediador na atividade significada**. 2013. Tese (Administração) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2013.

DOS SANTOS, José Antônio. Movimento Negro no Rio Grande do Sul: Apontamentos de uma história II. In: Encontro Estadual de História da ANPUH,

XIII, Santa Cruz do Sul. **Anais**. Universidade de Santa Cruz do Sul UNISC-Santa Cruz do Sul. 2016. p. 1-17.

FAIRCLOUGH, Norman. **Discurso e Mudança Social**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001.

FARIA, José Henrique de. **As Condições de uma Gestão Democrática Social do Processo de Trabalho**: reconhecimento, redistribuição, representação e realização. EPPEO. Curitiba, 2011. Working Paper.

FERNANDES, Florestan. **A constituição inacabada**. São Paulo: Estação da Liberdade, 1989.

FLACSO. **Mapa da Violência 2015**: Homicídio de mulheres no Brasil. 1ª Edição. Brasília – DF. 2015. 83 p.

FIGINI, Juan Martín. **Rousseau**: alienación, falsa identidad y el rol social del líder consciente. Estados Unidos: AuthorHouse. 2016

FORERO, Vargas Marco. **Reconocimiento de los pueblos indígenas de Colombia desde los referentes teóricos del multiculturalismo y la interculturalidad**. 2015. Dissertação (Filosofia contemporânea) - Universidad de San Buenaventura, Bogotá, D.C. 2015.

FOUCAULT, M. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Loyola, 1996.

FRANKENBERG, Ruth. **White Women, Race Matters**: The Social Construction of Whiteness. Minnesota: Universidad de Minnesota Press, 1993.

FRASER, Nancy; HONNETH, Axel. **¿Redistribución o Reconocimiento?** Un debate Político-filosófico. Madrid: Ediciones Morata, 2006.

FRASER, Nancy. La política feminista en la era del reconocimiento: un enfoque bidimensional de la justicia de género. **Arenal**. España: V. 19, N°2, p. 267-286, dic. 2012.

_____. **Dilemas de la justicia en el siglo XXI**. Género y globalización. España: Universitat de les Illes Balears, 2011.

_____. **Who Counts?** Dilemmas of Justice in a Postwestphalian World. Estados Unidos: New School for Social Research, 2010.

_____. **Escalas de Justicia.** Barcelona: Herder, 2008.

_____. From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a 'postsocialist' age". In: S. Seidman; J. Alexander. (orgs.). 2001. **The new social theory reader.** Londres: Routledge, p. 285-293. 2001.

_____. ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era «postsocialista». In: Simposio sobre «Liberalismo Político», 1995, Michigan. **Artículos.** Universidad de Michigan. Departamento de Filosofía. Marzo, 1995.

FUNPAR. **Paraná Negro.** Curitiba : UFPR/PROEC, 2008. 104p.

GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra. Programa de Comunicação. **Mulher Negra.** Cadernos Geledés IV, Novembro de 1993.

GEORGE, Reid Andrews. O protesto político negro em São Paulo (1888-1988). **Estudos AfroAsiáticos.** Rio de Janeiro: n. 21, p. 27-48, 1991.

GIACOMINI, Sonia Maria. **Mulher e Escrava:** uma introdução histórica ao estudo da mulher negra no Brasil. Petrópolis: vozes, 1988.

GILLBORN, D., YOUDELL, D. **Raising standards and deepening inequality:** League tables and selection in multi-ethnic secondary schools. Simpósio Racism and Reform in the United Kingdom, American Educational Research Association, San Diego. 1998.

GOMES, Flávio dos Santos. **Experiências atlânticas:** ensaios e pesquisas sobre a escravidão e pós-emancipação no Brasil. Passo Fundo: UPF, 2003.

GOMES, Nilma Lino. **Sem perder a raiz:** corpo e cabelo como símbolos de identidade negra. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

GONZAGA, Giovane; SERAFIM, Vanda. Crenças e manifestações Afro-Brasileiras em Maringá-PR (1947-2014). In: Simposio Nacional de Historia.

XXVIII. **Anais**. Florianópolis. Universidad Federal de Santa Catarina. 2015. p. 1-15.

GONZALEZ, Lélia. Cultura, etnicidade e trabalho: efeitos linguísticos e políticos da exploração da mulher. **Mimeo**. Annual Meeting of the Latin American Studies Association, Pittsburgh, 5-7 de abril, 1979a.

_____. **O Papel da Mulher Negra na Sociedade Brasileira**- uma abordagem política- econômica. Los Angeles, 1979b.

_____. **Lugar de negro**. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Ltda. 1982.

GRINELL, R. **Social work research & evaluation: Quantitative and qualitative approaches**. E.E. Peacock Publishers, 5.ed. Illinois. 1997.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. Preconceito de cor e racismo no Brasil. **Rev. Antropol.** São Paulo: vol.47 no.1. 2004.

_____. **Classes, raças e democracia**. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. Racismo e Anti-Racismo no Brasil. **Revista Novos Estudos**. Brasil: N.º 43. p. 26-44, Nov. 1995.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenología del espíritu**. Madrid: Fondo de Cultura Económica. 1991.

HELLER, Agnes. **Teoría de las necesidades en Marx**. Barcelona: Ediciones Península. 1978.

HONNETH, Axel. **La lucha por el reconocimiento**. Barcelona: Crítica Grijalbo Mondadori. 1997.

HOOKS, Bel. Intelectuais negras. **Estudos Feministas** (2), p.464-478, 1995.

IKEDA, Alberto. No carnaval pós-moderno, negro não tem vez. O Estado de São Paulo. Cultura. São Paulo, 8 fev. 1997.

IPEA. **Retrato das Desigualdades de Gênero e Raça** – 1995 a 2015. Brasil, 2015. 5p.

_____. **As Desigualdades na Escolarização no Brasil** - Relatório de Observação nº 3. Brasília, 2009. 59p.

_____. **Retrato das desigualdades de gênero e raça**. 3. ed. Brasília, 2008. 36 p.

_____. **Desigualdade racial no brasil**: evolução das condições de vida na década de 90. Rio de Janeiro, 2001. 61p.

JUNIOR J., SILVA G. Y COSTA P. **Paraná Negro**. Grupo de Trabalho Clóvis Moura. Curitiba: UFPR/PROEC, 2008.

KAUARK, Fabiana. **Metodologia da pesquisa**: guia prático. Itabuna: Via Litterarum, 2010.

LACAN, J. (1998). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: J. Lacan, **Escritos**. (V. Ribeiro, trad.; pp. 96-103). Rio de Janeiro: Zahar. (Original publicado el 1966).

LEITE, Ilka Boaventura. Terra de quilombos. In. Antonio Carlos de Souza Lima (coord.), **Antropologia & Direito**. Temas antropológicos para estudos jurídicos. Rio de Janeiro, 2012. p.356-66.

_____. **O Legado do Testamento** —A Comunidade de Casca em Perícia. Florianópolis: UFSC-NUER. 2002.

_____. **Negros no sul do Brasil**: Invisibilidade e territorialidade. Santa Catarina. 1996.

LIMA, Ivan Costa. **As pedagogias do Movimento Negro no Rio de Janeiro e Santa Catarina (1970-2000)**: Implicações teóricas e políticas para a educação brasileira. 2009. Tese (Educação) - Universidade Federal do Ceará – Programa de Pós-Graduação em Educação Brasileira, Fortaleza, 2009.

LÓPEZ, Laura Cecilia. **“Que América Latina se sincere”**: Uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face às ações afirmativas e às reparações no Cone Sul. 2009. Tese (Antropología Social) - Unversidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre. 2009

LORDE, Audre. **Sister Outside**. Nueva York: Quality Paperback Book Club, 1984.

MARTINS, W. Um Brasil diferente. **Ensaio sobre fenômenos de aculturação no Paraná**. São Paulo: T. A. Queiroz, 2ª ed. [1ª ed. 1955]. 1989.

MARTINEZ, Luz Maria. Presencia africana, oralidad y transculturación. **Paper**. UNESCO. México. 2016.

MARY, Piore Del. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2000.

MASCARENHAS, de Jesus Gilmar. O Futebol da canela preta: O negro e a Modernidade em Porto Alegre. **Anos 90**. Porto Alegre: v.7, n11, p. 144-161, Julho de 1999.

MESZAROS, Ivan. **O sociometabolismo do capital**. São Paulo: Boitempo Editorial. 2002.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 29. ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

MORAES, Rodolfo; SOUZA, Marcilene. Invisibilidade, Preconceito e Violência Racial em Curitiba. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, Nº 13, p. 7-16, nov. 1999.

MOSCOVICI, S. **A representação social da psicanálise**. Tradução de Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Ática, 1988.

MOYA, José C. Migración africana y formación social en las Américas, 1500-2000. **Revista de Índias**. España. vol. LXXII, núm. 255, p. 321-348. 2011.

MÜLLER, Kathia. Organização de moradores numa perspectiva de necessidades radicais. **Revista Katálysis**. Santa Catarina: Periódicos UFSC 1/96, p. 38-52, 1996.

MUNANGA, Kabengele .Identidade, cidadania e democracia: algumas reflexões sobre os discursos antirracistas no Brasil. In: SPINK, Mary Jane Paris (Org.) **A cidadania em construção: uma reflexão transdisciplinar**. São Paulo: Cortez, 1994.

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

NASCIMENTO, Elisa Larkin. **O Sortilegio da Cor**. Identidade, raça e gênero no Brasil. São Paulo: Selo Negro Edições, 2003.

NOGUEIRA-MARTINS, M. C. F; BÓGUS, C. M. Considerações sobre a metodologia qualitativa como recurso para o estudo das ações de humanização em saúde. **Saúde e Sociedade**. Brasil: vol.13, n.3, p.44-57, set-dez 2004.

NOVAES, Sílvia. **Jogos de espelhos**. São Paulo: Edusp, 1993.

OLIVEIRA, Denize Cristina. Análise de Conteúdo Temático Categorial: Uma proposta de sistematização. **Rev. Enferm.** UERJ, Rio de Janeiro: v.16, n.4, p. 569-76, out-dez, 2008.

PACHECO, Ana Cláudia Lemos. **Mulher negra: afetividade e solidão**. Salvador: ÉDUFBA, 2013.

PAPALI, Maria José. A legislação de 1890, mães solteiras pobres e o trabalho infantil. **Projeto História**, São Paulo, n. 39, p. 209-216, jul./dez. 2009.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. **História**, SÃO PAULO: v.24, N.1, p.77-98, 2005.

PERREIRA, Bergman de Paula. De escravas a empregadas domésticas – a dimensão social e o “lugar das mulheres negras no pós – abolição”. In:

Simpósio Nacional de História, 26, 2011. **Anais**. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP. 2011. p. 1-7.

PINTO, Giselle. **Mulheres em ascensão**: estudo comparativo de trajetórias educacionais de mulheres negras e brancas na pósgraduação da UFF. Rio de Janeiro: ANPED, 2006.

RAMIREZ, Jorge Antonio. **Racismo, derechos humanos, inclusión social. Afrodescendientes en el Perú**. Lima: IRP. 2006.

REALES, Leonardo. **Pobreza y discriminación racial en América Latina**. El caso de los/las afrodescendientes. IAED. Bogotá, 2015.

RIBEIRO, Matilde. Mulheres negras: Uma trajetória de criatividade, determinação e organização. **Revista de Estudos Feministas**, Florianópolis, vol.16, no.3, p. 987-1004. 2008.

RIVEIRO, Eliane Dias Batista. A mulher negra no Brasil. In: Encontro de História da Educação da Região Centro-Oeste. 3., 2015, Catalão-GO. **Anais**. Catalão-GO: Agência de Fomento: FAPEG. 2015. p. 78-92.

ROCHA, Solange Pereira. **Na Trilha do Feminino**: condições de vida das mulheres escravizadas na província da Paraíba, 1828_1888. 2001. Dissertação (Mestrado em Historia) - Universidade Federal de Pernambuco. Pernambuco, 2001.

ROSENFELD, Cinara; SAAVEDRA, Giovani. Reconhecimento, teoria crítica e sociedade: sobre desenvolvimento da obra de Axel Honneth e os desafios da sua aplicação no Brasil. **Dossiê: Sociologias**, Porto Alegre: ano 15, no 33, p. 14-54, mai./ago. 2013.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **El Contrato Social**. Buenos Aires: Losada. 2003.

SCHNEIDER, Carlos Ruiz. El concepto Hegeliano de eticidad y el comunitarismo. **Seminarios de Filosofia**. Chile: n°S 12-13, p. 197-212, 1999-2000.

SCHUMAHER, Schuma; BRAZIL, Érico Vital. **Dicionário Mulheres do Brasil:** De 1500 até a atualidade. Biográfico e ilustrado. Brasil: Zahar editores. 2000.

SCHWARTZ, Stuart B. Escravos, roceiros e rebeldes. **Semina:** Ciências Humanas e Sociais. Londrina: v. 23, p. 133-136, set. 2002.

Secretaria de Estado da Educação-Departamento de Ensino Fundamental. **História e cultura afro-brasileira e africana:** educando para as relações étnico-raciais. Superintendência da Educação. SEED-PR. Cadernos Temáticos. Curitiba, 2006. 110 p.

SILVA, Áurea Demaria. **Escola de Samba “Embaixada Copa Lord”:** A música na construção de espaços de socialização e cultura negra. Florianópolis: USFC, 2006.

SILVA, Maria Nilza da. **Mulheres negras:** o preço de uma trajetória de sucesso. 1999. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1999.

SILVA, Michele Lopes da. **Mulheres negras em movimento(s):** trajetórias de vida, atuação política e construção de novas pedagogias em Belo Horizonte - MG. 2007. Dissertação (Mestrado em Educação) - Universidade federal de minas gerais belo horizonte, Belo Horizonte, 2007.

SILVA SANTOS, Walkyria Chagas da. A mulher negra brasileira. **Revista África e Africanidades.** Rio de Janeiro. Año 2 - n. 5 - Maio. 2009.

SOARES, Claudete Gomes. Raça, classe, gênero e trajetórias militantes. In: Encontro Anual da Anpocs, 36, 2012, Águas de Lindóia. **GT-Gênero, deslocamentos, militâncias e democracia.** 2012. p. 1-30.

DE SOUZA FILHO, Rodrigo. Sociedade Civil: Gramsci e o debate contemporâneo de inspiração habermasiana. Em: **Praia Vermelha** Nº 4 – Escola de Serviço Social – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. 2001.

SOUSA, Neusa Santos. **Tornar-se negro**: As vicissitudes da identidade do negro brasileiro em escenção social. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983.

SOUZA, Thaís; LARA, Larissa. O estado da arte de Comunidades Quilombolas no Paraná: Produção de conhecimento e práticas corporais recorrentes. **Revista da Educação Física/UEM** Maringá, v. 22, n. 4, p. 555-568, 4. trim. 2011.

TAYLOR, C. **El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”**. México D. F.:Fondo de cultura económica. 2009.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez. Escola, exclusão e representação. São Paulo, **Revista da Faculdade de Educação**, v. 18, nº 1, p. 20-32, 1992.

TELLO, Felipe Hernán. Las esferas de reconocimiento en la teoría de Axel Honneth. **Revista de Sociología**. Chile: Nº 26, p. 45-57, 2011.

THIEBAUT, Carlos. Charles Taylor: Democracia y Reconocimiento. In. SUÁREZ, Ramón Máiz (Org.). **Teorías políticas contemporáneas**. Madrid: Ed. 2ª, Universidad Carlos III de Madrid, 2009, p. 211-232.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à Pesquisa em Ciências Sociais**: a pesquisa qualitativa em educação. São Paulo: Atlas, 1987.

TRUTH, Sojourner. et al. **Feminismos negros**. Una antología. España: Traficantes de sueños. 2012. 313 p.

VILA NOVA, Adeildo; ALVES DOS SANTOS, Edjan. **Mulheres negras**: Histórias de resistência, de coragem, de superação e sua difícil trajetória de vida na sociedade Brasileira. Rio de Janeiro: Espaço Científico Livre Projetos Editoriais, 2013.

VIRGINIA, María. Una aproximación a la construcción de la alteridad “negra” y a los debates instaurados por las afrodescendientes en el feminismo latinoamericano. **Imaginario, discursos e identidades**. Argentina, Año X, v. 10, nº 2, p. 1-12, diz. 2013.

ZUBARAN, Maria Angélica. A Produção da Identidade Afro-Brasileira no Pós-Abolição: Imprensa negra em Porto Alegre (1902-1910). In: Encontro Escravidão e liberdade no Brasil meridional. III. 2007. Santa Catarina. **Anais**. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina. 2007, p. 1-17.