



PERIÓDICUS

ISSN: 2358-0844

n. 12, v. 1 nov. 2019-abr. 2020

p. 204-222.

# Ejercicio auto-etnográfico - blanquitud, mestizaje cultural y nomadismo feminista: primeras indagaciones para el desarrollo de un pensamiento situado en movimiento

Paola María Marugán Ricart<sup>1</sup>

**RESUMEN:** Tomando como punto de partida la performance musical “Obsessiva Dantesca” de la artista brasileña Lais Machado, presento un ejercicio auto-etnográfico escritural, para reflexionar sobre el sujeto político feminista nómada, la blanquitud – como elemento estructural del programa moderno y la urgencia de feminismos antirracistas que enfrenten dicho programa. A modo de conclusión, entretrejo las primeras indagaciones en torno a lo que llamo “pensamiento situado en movimiento” - en diálogo con una propuesta de mestizaje cultural, que permita discurrir sobre la compleja relación entre cultura, identidad y poder.

**PALABRAS-CLAVE:** nomadismo feminista; blanquitud; antirracismo; mestizaje cultural; pensamiento situado en movimiento.

**Resumo:** Tomando como ponto de partida a performance musical “Obsessiva Dantesca” da artista brasileira Lais Machado, apresento um exercício auto-etnográfico escritural, visando refletir sobre o sujeito político feminista nômada, a branquitude – enquanto elemento estrutural do programa moderno e a urgência dos feminismos antirracistas que enfrentem esse programa. Para concluir, costuro as primeiras indagações voltadas para o que eu chamo de “pensamento situado em movimento” – em diálogo com uma proposta de mestiçagem cultural, que permita discorrer acerca da complexa relação entre cultura, identidade e poder.

**Palavras-chave:** nomadismo feminista; branquitude; antirracismo; mestiçagem cultural; pensamento situado em movimento.

**Abstract:** Taking as starting point the musical performance “Obsessiva Dantesca” by the Brazilian artist Lais Machado, I present a scriptural self-ethnographic in order to reflect on the nomadic feminist political identity, whiteness –as a structural element of the modern program and the urgency of anti-racist feminisms that confront such a program. By way of conclusion, I interweave the first thoughts about what I call “standpoint thinking in motion” –in dialogue with a proposal of cultural miscegenation, which allows to discuss the complex relationship between culture, identity and power.

**Keywords:** feminist nomadism; whiteness; anti-racism; cultural miscegenation; standpoint thinking in motion.

<sup>1</sup> Doutoranda no Programa de Estudos Feministas da Universidade Autônoma Metropolitana, unidade Xochimilco. Mestre em Arte e Cultura Contemporânea no Instituto de Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Trabalha como curadora independente. Autora do livro “Transarquivo: uma escrita revolucionária de relatos da história da arte”. E-mail: paolamarugan@gmail.com

Recebido em 28/09/19  
Aceito em 19/11/19

## 1. Introducción

El veintidós de julio de dos mil dieciocho, la artista brasileña Lais Machado realizó la última presentación de “Obsessiva Dantesca” (2016-2018), en el Espacio Cultural Barroquinha de Salvador de Bahía (Brasil), tras dos años de gira, ritualizando las obsesiones monstruosas, políticas y existenciales de la artista y de muchas de nosotras – que experimentamos procesos de autoconciencia (angustiada) feminista. ¿Quién es *Obsessiva Dantesca*? Cualquiera que sea monotemática, militante, contradictoria, a veces violenta, impaciente, sensible, desobediente, con cierta arrogancia, monstruosa, grotesca, escatológica y en un constante devenir diva, como respuesta al impacto producido por las contradicciones intolerables en el orden de lo social.

La performance musical de Lais Machado me incitó a realizar un ejercicio auto-etnográfico escritural, para reflexionar sobre el sujeto político feminista nómada, la blanquitud – como elemento estructural del programa moderno y la urgencia de feminismos antirracistas que enfrenten dicho programa. A modo de conclusión, entretejo las primeras indagaciones en torno a lo que llamo “pensamiento situado en movimiento” - en diálogo con una propuesta de mestizaje cultural, que permita continuar esclareciendo la compleja relación entre cultura, identidad y poder.

## 2. Salvador de Bahía, julio 2018

La cita es a las ocho de la noche. Llego temprano, porque me advierten que la distribución del espacio escénico no es “a la italiana” y quiero conseguir un lugar con buena visibilidad. El Espacio Cultural Barraquinha se encuentra en la plaza del poeta Castro Alves<sup>2</sup>, junto al cine Glauber Rocha<sup>3</sup>, en el centro de Salvador. Una ubicación, que evoca dos grandes referencias de la hegemonía cultural bahiana. Otrora, este lugar fue una iglesia, *Nossa Senhora da Barroquinha*, construida en 1726. Se cuenta<sup>4</sup> que en la parte trasera de este espacio sagrado también se celebraban rituales de candomblé, funcionando así como un punto de encuentro y

---

<sup>2</sup> Antônio Frederico de Castro Alves fue un poeta romántico brasileño, nacido en Cachoeira, en la región del Recôncavo, Bahía, en 1847. Su poesía trata cuestiones humanísticas y sociales; fue un defensor de la república y la abolición de la esclavitud. Falleció de tuberculosis en Río de Janeiro a sus veinticuatro años.

<sup>3</sup> Glauber Rocha es uno de los directores del cine brasileño más reconocidos a nivel internacional. Oriundo de Bahía (1939). Rocha desarrolló un trabajo filmográfico en el que entrelazaba las urgencias políticas de su época (décadas sesenta y setenta, principalmente) con una estética tropicalista, acompañada de un folclore profundamente exotizado. Su famosa trilogía, con la que conquistó el Festival de Cannes, está formada por los filmes *Deus e o diabo na Terra do Sol* (1964), *Terra em transe* (1967) y *O Dragão da Maldade contra o Santo Guerreiro* (1969).

<sup>4</sup> <http://salvadorhistoriacidadebaixa.blogspot.com/2017/09/ladeira-da-barroquinha-e-sua.html>



resistencia de esta religión brasileña de matriz africana<sup>5</sup>. Años más tarde (1746), el templo fue utilizado por la *Irmandade da Nossa Senhora da Boa Morte*, una hermandad tradicional de mujeres negras, cuyas prácticas espirituales transitaban (y todavía hoy transitan)<sup>6</sup> entre la religión católica y el candomblé.

Entramos en la sala. Al fondo se encuentra la banda de música (bataques, cajón flamenco, piano, bajo y guitarra). Todas las instrumentistas son mujeres negras. En el lado opuesto, se encuentra un maniquí vestido con la ropa que la artista usará durante el show. La diseñadora, Tina Melo, aquella noche estaba presente. Ella es una mujer negra dedicada a investigar la imaginaria africana de los tejidos, traduciéndola a una afrobrasilidad muy propia de Bahía. Lais Machado aparece vestida de negro, caminando, haciendo equilibrios, mientras carga un banco de madera en su cabeza. Se quita el vestido, lo enrolla entre sus manos y la imagen que vemos es la de una mujer negra maniatada, cargando un elemento pesado en su cabeza. La figura recreada remite al conjunto de representaciones que fundaron simbólicamente la nación brasileña. Nuestras caras son de constreñimiento.

El arte como institución, capaz de producir sentido y norma, tiene un rol central en los devenires históricos de las naciones, por lo que su constante deconstrucción debe de ser parte del proyecto emancipatorio feminista y antirracista. Como señaló la artista Rosana Paulino (2016) en el texto curatorial de la exposición *Diálogos Ausentes*<sup>7</sup>:

Las imágenes no son elementos muertos. Ellas participan activamente de la construcción de los locales sociales ocupados por los individuos [...] Repensar los estereotipos que corporifican los lugares instituidos implica repensar las imágenes que fundaron simbólicamente el país. No es tarea pequeña [...] Adoptar la diversidad puede ser una llave que el país necesita como solución de sus problemas<sup>8</sup> (PAULINO, 2016).

Una vez liberada del vestido, la artista se despoja de la ropa interior. Su cuerpo desnudo camina por el espacio con la carga en su cabeza, queriendo reiterar infinitas veces esa imagen estereotipada de los libros de historia y arte. Deja el banco apoyado en una de las paredes y agarrando un plumón, inaugura un ejercicio de escritura literal en su cuerpo. Machado escribe en el pecho “eu” (yo), en un brazo “se vende”, en una pierna “mujer negra”, en una nalga

---

<sup>5</sup> Del *Candomblé da Barraquinha* surgieron tres *terreiros*: Casa Branca do Engenho Velho, *Gantois* y *Ilê Axé Opô Afonjá*.

<sup>6</sup> <https://www.facebook.com/IrmandadedeBoaMorte/>

<sup>7</sup> <https://www.itaucultural.org.br/dialogos-ausentes-agosto-de-2016>

<sup>8</sup> Todas las traducciones son de la autora de este texto.



“prostituta”, en la barriga “esclava”. Su cuerpo-archivo actualiza la memoria de sus ancestrales, confrontando las narrativas del cotidiano invisibilizado de muchas mujeres negras brasileñas. De esta manera, Obsesiva Dantesca, dispuesta a darlo todo antes de su muerte escénica, inicia este show musical. Introduce a las músicas y nos anima a beber con ellas durante el show. Tenemos vasos de catuaba<sup>9</sup> por R\$2. Insiste en que bebamos juntas. Se deja invitar - anuncia. Nos anima a alcoholizarnos con ellas para que la catarsis sea colectiva. Machado conduce el personaje/persona a lugares de gran incomodidad, histriónicos, políticos, dolorosos, agotadores, divertidos y de complicidad con las mujeres del público.



Obsesiva Dantesca @Izabella Valverde

Fuente: <https://www.facebook.com/obsessivadantesca/>

*Obsessiva Dantesca* nace en 2016, tras ser contemplada en la última convocatoria pública de la Secretaría de Cultura del Estado de Bahía. Después del golpe mediático y jurídico, que destituyó a la expresidenta Dilma Rousseff (2011-2016), la financiación para proyectos culturales y artísticos se ha convertido en un recuerdo. Como la intimidad también es un espacio sujeto a politización, la performance se estructura a partir de una narración escénica de episodios íntimos de la vida cotidiana de la artista, intervenidos por canciones de creación propia en español y portugués. Lais Machado es hija de madre blanca y padre negro. Él las abandonó y la mamá se dedicó a demonizar la figura del padre ausente – alimentando el estereotipo del hombre negro criminalizado. Las primeras manifestaciones racistas las sufrió en la escuela privada donde estudió, debido a su pelo crespo. Su presencia era leída como un cuerpo desplazado, impropio de

<sup>9</sup> Bebida alcohólica afrodisíaca de la Amazonia.



ese espacio de privilegios. Machado tiene la piel clara, la nariz fina y el cuerpo delgado. Gritando nos recuerda que no todos los negros son iguales e ironiza de los supuestos privilegios que las mujeres negras de piel clara tienen. Percibo que los siglos transcurren y el discurso biologicista-cientificista continua intacto. En Brasil es común escuchar que cuanto más clara sea tu piel, más fácil será tu vida. La artista reitera que no todos los negros son iguales y, por tanto, existen múltiples formas de experimentar la negritud.

Volvemos a su vida estudiantil. Ninguna referencia de artistas, filósofos, historiadores negros y mucho menos mujeres negras. Le contaron (como a todas las presentes -intuyo) la historia de las y los africanos, que llegaron forzosamente al continente americano durante la colonización, siendo únicamente víctimas, objetualizadas, deshumanizadas y sin Cultura – ya que no eran sujetos legitimados para producir Conocimiento<sup>10</sup>. Los estudios críticos dirigidos a analizar las relaciones raciales, aunando a modo interdisciplinar, proyectos pedagógicos, sociológicos y antropológicos, vienen desarrollándose desde la década de los setenta, sobre todo en São Paulo (USP) y Río de Janeiro (UFRJ). La producción de pensamiento (en tanto acción y reflexión) de la historiadora y activista nordestina Beatriz Nascimento, liberó a la negritud de la prisión conceptual académica y de su pasado esclavista, resignificando los signos y proponiendo otras formas de nombrar y abordar la multiplicidad de temas, que afectan a las vidas negras. En la “Quinzena do Negro na USP” (1977), organizada por Eduardo Oliveira e Oliveria (intelectual, artista y activista del movimiento negro), Beatriz Nascimento presentó una conferencia en la que mostraba su preocupación por este asunto, “cuando llegué a la universidad la cosa que más me llamaba la atención era el eterno estudio sobre el esclavo. Como si nosotros sólo hubiésemos existido dentro de una nación como mano de obra esclava, como mano de obra para la hacienda y la minería (NASCIMENTO, 1989 en RATTIS, 2006, p. 41).

Pensar y hacer historia en Brasil necesariamente conlleva un ejercicio de reflexión sobre la diáspora, la experiencia transatlántica en toda su complejidad: la africanidad, su ruptura y el quilombo, para poder comprender el devenir de múltiples afrobrasilidades que se dan en el presente. La negritud se manifiesta por medio de una pluralidad de experiencias de vida, cuerpos, historias y movimientos. Ser blanco tampoco es una identidad homogénea, estática y atemporal. Sin embargo, lo que no se ha transformado es el significado de la blanquitud, como lugar de

---

<sup>10</sup> La “C” mayúscula pretende resaltar que la cultura y el conocimiento que producían las comunidades africanas no eran valorados como tal por las estructuras de poder occidentalocéntricas.



privilegios simbólicos, subjetivos, objetivos y materiales, que organizan el orden social, reproduciendo una y otra vez la discriminación y el racismo.

Retomamos el trágico año 2016. En el mes de abril comienza el proceso del falso *impeachment* (un golpe, también, marcado por el género) a la expresidenta Dilma Rousseff. Un mes después, treinta tres hombres violan a una adolescente de la zona oeste de Río de Janeiro. Yo vivía en la zona sur de la ciudad<sup>11</sup>. Miles de imágenes de dicho acontecimiento se actualizan en mi memoria. Machado nos propone realizar un ritual de purificación, invocando a las Iyabás, que otrora habitaron ese espacio. Cede el micrófono, para que cada mujer enuncie un nombre de varón y todas juntas lo repitamos gritando hacia el cielo. “João, Tadeu, Roberto, Henrique” – hasta treinta y tres. La percusión nos acompaña y la catarsis es tal, que en muchos cuerpos la rabia se materializa en llanto. A continuación, la artista comparte la violencia sexual que sufrió de la mano de un ginecólogo. Nos da todos y cada uno de los detalles. Nos muestra el proceso, recreándolo en su vagina con herramientas de clínica. Un silencio sepulcral habita la sala. En el arte de la performance, la verdad es innegociable. No hay lugar posible para la ficción. El dolor duele. Ficcionalizar la realidad pertenece a la orden del teatro. Vida, política y arte son un *continuum* infinito, entrelazado, confuso e inacabado.

A estas alturas del show, la artista está profundamente embriagada. Transita entre el trance y el delirio, la ficción y la realidad, el teatro y la performance, la presentación y la representación. *Obsesiva Dantesca* avanza y retrocede, creando una compleja narrativa afrofuturista<sup>12</sup> - feminista, subrayando el protagonismo de las mujeres negras en las transformaciones del presente. Nada es lineal (¿Alguna vez lo fue?). Cuando alcanza los momentos de máxima tensión, la artista produce una ruptura trayéndonos de vuelta al inmediato. Aprovechamos para respirar. *Obsesiva Dantesca* es la imagen de un futuro (im)pensable, que busca desorganizar el aparato estético, social y epistemológico hegemónico, para alcanzar el fin del mundo como programa. Su show-musical-performático es un ir y venir de ideas, lugares y regímenes temporales – como (imagino) debe de ser la experiencia diaspórica. *Obsesiva Dantesca* (re)presenta la mujer del fin del mundo, creadora de una poética cruel y a su vez mágica, guardiana de fragmentos de relatos colectivos e individuales, que nunca constituirán un discurso totalizante, vigía de todas aquellas historias, que nunca podrán ser contadas. Brasil ya no es el país del futuro. El futuro no existe, es ahora.

<sup>11</sup> En la zona sur se encuentran las famosas playas de Río de Janeiro como Copacabana, Ipanema, Leme y Leblon.

<sup>12</sup> Comprendo el afrofuturismo como un paradigma estético en el que a partir de la creación de metáforas de un futuro otro africano, se construye una lógica de soberanía cultural.





Obsesiva Dantesca @Izabella Valverde

Fuente: <https://www.facebook.com/obsessivadantesca/>

Lais Machado confiesa que nunca denunció al ginecólogo. Continúa compartiendo otros episodios de violencia obstétrica en la salud pública brasileña. Ésta se define por la racialización que las mujeres sufren en partos y abortos clandestinos. ¡Sin anestesia! Las mujeres negras son más fuertes. La artista pide a las blancas del público, que dejemos de hablar de negritud y nos dediquemos a pensar los privilegios, que definen la matriz de dominación del grupo social al que pertenecemos. “¿Cuántas mujeres conocen a Simone de Beauvoir?” – pregunta. Muchas levantamos la mano. “¿Cuántas mujeres han leído a Beatriz Nascimento?”. Poquísimas. Levanto la mano con cierta incomodidad. Machado nos convoca a citar a mujeres negras en nuestros trabajos de investigación, pero no sólo a Ángela Davis o Suely Carneiro, a nuestras amigas y compañeras de lucha. “Hablemos de blanquitud” – propone. El micrófono circula entre el público. Gritos: “los blancos siempre tienen la razón”, “los blancos no saben escuchar”, “los blancos siempre tienen cosas que enseñarnos”. Me siento interpelada. Percibo que varias mujeres blancas abandonan la sala. Yo decido permanecer y enfrentar la situación, por una cuestión de responsabilidad.

El momento de la “Agenda Dantesca” marca el final de la performance. Machado, mientras se viste con una camiseta blanca que dice “Mulher Negra é Revolução”, invita a las mujeres del público a difundir sus proyectos culturales, que están presentándose esos días en Salvador. Nos levantamos para empezar a despedirnos. Presenta a los músicos. Agradecimientos. El show parece interminable. Mi cuerpo está extremadamente cansado. Finalmente, consigo salir de la sala y regresar a casa en silencio.



### 3. Ciudad de México, mayo 2019

Viajé de vuelta a México, donde resido actualmente, decidida a abrazar el reto de pensar blanquitud. ¿Por qué hablar de racismo incomoda tanto a las personas blancas, hasta el punto de abandonar la sala de un espacio cultural? La identidad racial blanca se ha construido histórica y socialmente como el lugar de los privilegios simbólicos y materiales; el sujeto blanco detiene una posición de poder desde la cual observa cómodamente la(s) otredad(es); ser blanco es considerado el estándar normativo único, el modelo de ser humano ideal, por lo que su identidad racial no necesita ser marcada. Así, las personas blancas nacen, crecen y viven en una suerte de confinamiento social, que garantiza un ambiente racialmente relajado (CARDOSO, 2010; SILVA BENTO, 2002; SOVIK, 2005).

Considerando la invisibilidad racial como una de las principales características de la blanquitud, tan pronto como las personas blancas son confrontadas y racializadas, se produce en ellas un gran impacto, cuyos resultados en muchos casos son la negación, el contraataque, la acusación del llamado “racismo al revés” e incluso el abandono de una presentación escénica. Sobre el efecto que produce descubrirse racializada, Lourenço Cardoso señala:

Es decir, el blanco no “percibiría” su identidad racial, por eso ella sería “invisible”. Sin embargo, para Edith Piza, cuando el blanco se enfrenta a su propia blanquitud le causa un gran impacto, similar a una persona desprevenida que se choca con una puerta de vidrio. Tal vez una metáfora pueda resumir lo que comencé a percibir: batir contra una puerta de vidrio aparentemente inexistente es un impacto fuertísimo y, después del susto y del dolor, la sorpresa de no haber percibido el contorno del vidrio, la cerradura, las bisagras de metal que mantenían la puerta de vidrio. Eso resume, en parte, descubrirse racializado (CARDOSO, 2010, p. 618).

Otro elemento que caracteriza la blanquitud es el pacto de silencio entre las personas blancas, a la hora de reconocer el lugar que ocupan en la sociedad; en general, existe una dificultad para admitir que son parte esencial de la permanencia de las desigualdades (SILVA BENTO, 2002); la falta de representación de otros grupos sociales, en los medios de comunicación y la publicidad, en el ámbito político, en las investigaciones académicas, la literatura, el arte y los programas institucionales (públicos y privados), alimenta el narcisismo que vertebra la blanquitud como programa. Este ingrediente narcísistico valora y refuerza las características fisiológicas de las personas blancas, así como la autoestima y la confianza. De esta manera, el foco de la discusión siempre es el otro - el problema de la negra, indígena,



migrante, transfronteriza, trabajadora sexual racializada<sup>13</sup>, a menudo presentado de forma unilateral, como si los conflictos no fueran relacionales.

Para algunas investigadoras<sup>14</sup>, el miedo es un elemento importante para comprender la construcción de la otredad y la génesis de los procesos históricos, en la formación de los estados-nación. Maria Aparecida Silva Bento señala:

Esta forma de construcción del Otro a partir de sí mismo, es una forma de paranoia que trae en su génesis el miedo. El miedo a lo diferente y, en alguna medida, el miedo de lo semejante a sí mismo en las profundidades del inconsciente. [...] El estudio de [Celia Marinho de] Azevedo evidencia cómo el ideal de blanqueamiento nace del miedo, constituyéndose en la forma encontrada por la élite blanca brasileña de final del siglo pasado, para resolver el problema de un país amenazador, mayoritariamente no blanco. Ese miedo del negro, que compuso el contingente de población mayoritaria en el país, generó una política de inmigración europea por parte del Estado Brasileño, cuya consecuencia fue traer para el Brasil 3,99 millones de migrantes europeos, en treinta años, un número equivalente al de africanos (4 millones), que habían sido traídos a lo largo de los tres siglos (SILVA BENTO, 2002, p. 7).

Sin embargo, me parece interesante considerar la postura crítica de Zine Magubane<sup>15</sup>, ante el tipo de análisis, centrado en impresiones psíquicas, que busca comprender los procesos sociales de una coyuntura<sup>16</sup> determinada. Para esta autora, la raza no es una idea sino una ideología<sup>17</sup> y, en consecuencia, la negritud, más que un hecho empírico observable, se trata de una ideología históricamente situada en un espacio y régimen temporal concretos (MAGUBANE, 2001)<sup>18</sup>. Coincido con Magubane en afirmar que no es posible justificar la supremacía blanca y la manutención de sus beneficios simbólicos y materiales, por medio de procesos psicológicos (como el miedo y la paranoia), sino se trataría más bien de discernir los intereses políticos y económicos operantes durante los procesos de independencia, la abolición de la esclavitud y las formaciones de los nuevos estado-nación.

---

<sup>13</sup> El uso de la “A” incluye cuerpos y subjetividades múltiples y diversas (cis y trans).

<sup>14</sup> Maria Aparecida Silva Bento, Sander Gilman, Anne Fausto-Sterling, bell hooks.

<sup>15</sup> Socióloga sudafricana, profesora e investigadora del departamento de sociología del *Boston College*.

<sup>16</sup> Por coyuntura comprendo lo que Lawrence Grossberg señala: “Una coyuntura es, en síntesis, una articulación de diferentes disputas y proyectos que se superponen, refuerzan y compiten, en diferentes temporalidades: puede que algunos hayan emergido siglos atrás y otros, en la última década. Esto crea múltiples puntos de compromiso, lucha y resistencia” (Grossberg, 2017 p.33).

<sup>17</sup> Por ideología comprendo el conjunto normativo (y normativizador) de ideas y creencias colectivas relativas a un grupo social concreto.

<sup>18</sup> La categorización jerárquica racial debe ser leída de forma contextual, ya que las condiciones concretas de cada contexto incidieron en dicha jerarquía.



Los matices que distinguen la ideología racista se ven reflejados en los programas políticos de cada país, cada colonia. En el caso de Sudáfrica, Magubane señala que la retórica humanística de *The African Association for Promotion the Discovery of the Interior of Africa*, a favor de la abolición de la esclavitud<sup>19</sup>, escondía una motivación relacionada con la liberación económica y las relaciones comerciales del Imperio Británico con sus colonias, más que el reconocimiento de la humanidad de las personas no-blancas. Esta nueva formación política-colonial tenía como base una lógica capitalista, que pasaba de la figura del esclavizado al trabajador, a la que los individuos se sometían voluntariamente (MAGUBANE, 2001).

Me preocupa, en los debates sobre blanquitud, reproducir el binarismo “blanco-negro” y llevar a cabo una simplificación de las problemáticas que constituyen las relaciones raciales. “La complejidad del mundo rebasa cualquier resolución categórica” (GROSSBERG, 2017, p. 31), por lo que regresar a las relaciones binarias supone un retroceso en la tarea de comprender y transformar el sistema mundo en el que vivimos. El Estado Español, territorio donde nací, es un ejemplo ilustrativo de esto. Sin duda es un país que tiene privilegio de blanquitud, que no es un asunto menor. Sin embargo, a pesar de haber nacido en una región, donde los nombres de los pueblos empiezan por “Al” y “Beni”<sup>20</sup>, ser un territorio mundialmente conocido por la cerámica y las cúpulas de azulejo azul de las iglesias y catedrales, no somos capaces de reconocer nuestra piel (e historia) mestiza. Recuerdo a mi mamá, cuando yo era pequeña, bajarme el pantalón para demostrar que no tenía marca del bañador, que mi moreno era “natural” – usando sus palabras, ante la eterna pregunta de si tenía familia árabe, africana o indígena. Mi piel morena ponía en jaque el imaginario emblanquecido, que el Estado Español ha ido (históricamente) construyendo de sí mismo, puesto que ser blanco significa ser y ocupar el espacio de poder.

Así, no me parece casual que las narrativas históricas del periodo colonial español omitan la existencia de jerarquías dentro de lo que actualmente llamamos Europa. El colonialismo ibérico fue leído con cierta sospecha y desconfianza por el colonizado y otros colonizadores, a la hora de reconocer al “auténtico” sujeto de la colonización. Lourenço Cardoso apunta:

En el inicio de la colonización en América, frente a la dualidad civilizado y salvaje, el blanco representaba el civilizado y la Europa central, cuna de la civilización occidental, pero, única cultura civilizada reconocida. Sin embargo, es posible notar que entre los blancos colonizadores españoles, portugueses, ingleses, holandeses existían niveles

<sup>19</sup> Inglaterra abolió la esclavitud en 1833.

<sup>20</sup> Algemés, Alfafar, Alginet, Alacant, Almussafes; Benifaió, Benimamet, Benimaclet, Beniparell, Benicassim.



jerárquicos. Para los ingleses, los portugueses serían pueblos semejantes a los salvajes. Si para los esclavizados africanos e indígenas, los portugueses eran blancos, para los ingleses, eran blancos en un nivel inferior al suyo (CARDOSO, 2010, p. 614).

En 2003 me trasladé a vivir a Londres. En el momento de firmar mi primer contrato de trabajo, marqué la x en “white”, en la sección de “ethnicity” y no faltó la frase cargada de pena (con cierta hipocresía), “I’m SO sorry madam, but you are no white”. Por este episodio y otros tantos que llegaron después, empecé a sospechar del lugar de la blanquitud, que supuestamente ocupa el Estado Español en el programa europeo, y a reflexionar sobre la figura del sujeto no-racista dentro del proyecto político feminista. Muchos otros caminos todavía estarían por recorrer, hasta comprender que no es suficiente un sujeto no-racista, sino explícitamente antirracista.

Lourenço Cardoso (2010) distingue dos tipos de blanquitud: crítica y acrítica. Esta primera desaprueba el racismo públicamente, asumiendo que existen privilegios garantizados por el hecho de pertenecer a ese grupo social. La segunda, blanquitud acrítica, no rechaza el racismo, tampoco admite la discriminación racial y considera que el sujeto blanco se encuentra en una condición especial respecto al resto de los seres (no) humanos. Así, me pregunto ¿de qué maneras transitar de la blanquitud crítica a la blanquitud antirracista en mis investigaciones y en el resto de las esferas de la vida cotidiana? Problematizar individual y colectivamente la noción de privilegios es fundamental para desvelar los prejuicios, que sustentan las teorías de la destrucción/saqueo y los beneficios materiales y simbólicos, adscritos a la blanquitud como programa. Insistir en la crítica y autocrítica de los privilegios del grupo social al que pertenecemos se ha convertido en una de mis obsesiones de los últimos años. Salir de mi zona de confort me llevó a comprender, que una gran parte de los derechos reclamados por algunos feminismos del norte global son privilegios en otras geografías (incluso dentro de la misma Europa(s)).

A mi parecer, el sujeto antirracista debería ser construido con base en la lucha de tales privilegios - que sean derechos para todas y no únicamente para un grupo determinado - y en el reconocimiento de la incompletitud, la alteridad, la dignidad y la interdependencia entre las personas. ¿Cómo abordar las diferencias que nos separan? ¿Y si concibiéramos las diferencias como singularidades en lugar de oposiciones (enfrentamientos)? Entiendo que así estaríamos pensando distinto, estaríamos inventando una ética otra (friccionando la gramática moderna esclavista y colonial), que nos permitiría definir un sujeto político antirracista, a partir de todo



aquello que nos separa<sup>21</sup>. Denise Ferreira da Silva (2016) señala, que el fin del mundo tal y como lo conocemos está disolviendo la idea de colectividad humana, tanto “la propia” (europea) como “las extranjeras” (las otredades). En consecuencia, se pregunta, ¿cómo pensar la socialización por fuera del texto moderno?

En vez de un Mundo Ordenado, pudiésemos imaginar El Mundo como una Plenitud, una composición “infinita” en que cada singularidad existente esté sujeta a convertirse en una expresión posible de todos los otros existentes, con los cuales ella [la Plenitud] esté enmarañada más allá del espacio y del tiempo (FERREIRA DA SILVA, 2016, p. 59).

Esta socióloga brasileña propone concebir la diferencia sin separabilidad para accionar el pensamiento en las afueras del encuadre moderno. La figuración kantiana de la realidad fue diseñada como un conjunto de objetos disponibles para los sentidos, que la mente organiza por medio de herramientas básicas (las categorías), con el fin de llevar a cabo la principal tarea del conocimiento: separación y determinación.

Sin embargo, dos elementos inter-relacionados del programa kantiano continúan influenciando los proyectos ético y epistemológico contemporáneos: a) separabilidad, es decir, la idea de que todo lo que puede ser conocido sobre las cosas del mundo, está comprendido por las formas (espacio y tiempo) de la intuición y las categorías del Entendimiento (cantidad, calidad, relación, modalidad), todo lo demás en relación a ellas permanece inaccesible y es irrelevante para el conocimiento; y en consecuencia, b) determinación, la idea de que el conocimiento resulta de la capacidad del Entendimiento de producir constructos formales que él puede usar para determinar (es decir, decidir) la verdadera naturaleza de las impresiones sensibles comprendidas por las formas de intuición (FERREIRA DA SILVA, 2016, p. 60).

El ejercicio de imaginación que propone Denise Ferreira da Silva pudiera parecer utópico, sin embargo, ante esta sociedad distópica, la única opción que nos queda es (i)magi(n)ar otras formas de pensarnos (escucharnos, sentirnos, respetarnos) juntas y al mundo como posibilidad. ¿Qué otra cosa podríamos hacer?

La diferencia cultural sostiene un discurso moral basado en el principio de separabilidad. Ese principio considera lo social como un todo compuesto de partes formalmente independientes. Cada una de esas partes, a su vez, constituye tanto una forma social como unidades separadas geográfica e históricamente que, como tal, ocupan posiciones

---

<sup>21</sup> Sin que lo que nos separe sea concebido negativamente.



diferentes frente a la noción ética de humanidad, identificada con las particularidades de los colectivos blancos europeos (FERREIRA DA SILVA, 2016, p. 63).

El desafío al que se enfrenta el sujeto político antirracista no es baladí. A mi parecer, la clave está en lo que señala Ferreira da Silva, esto es, concebir las diferencias sin separación, a partir de la idea de Plenitud, como principio (des)organizador del sistema mundo moderno-colonial-patriarcal-esclavista-racista-neoliberal-capitalista. Y de esto derivaría la pregunta (política) personal, privada y colectiva de ¿cómo vivir distinto? ¿Cómo imaginar otras ficciones, a partir de las cuales crear? Intuyo que las pistas las encontraremos en el ámbito cotidiano y en los procesos de auto-reconocimiento. Este podría ser un camino para imaginarnos viviendo de un modo otro. Silvia Rivera Cusicanqui (2010) identifica tres gestos para esta “tarea”. La curiosidad sería el primero. Se trataría de proyectar una mirada ampliada, periférica, más allá de las modas impuestas por las academias del norte global, que no considere únicamente la vista – como visión del mundo, sino más bien ejercitar una mirada que integre la percepción corporal. El segundo gesto sería averiguar la conexión metafórica entre los temas de investigación y la experiencia vivida, proyectando una mirada focalizada, comprometida vitalmente con nuestros temas de estudio. El último sería comunicar, hablar con las otras (y no sólo a las otras), darse el tiempo y el espacio para tomar la palabra después de escuchar (Rivera Cusicanqui, 2010). A mi parecer, ejercitar una escucha radical y amorosa<sup>22</sup> es harto complejo en una era altamente digitalizada e individualista, diseñada para producir un profundo distanciamiento por medio de la falsa sensación de cercanía, que generan las redes sociales. Así, intuyo que la lucha pasa por realizar un ejercicio de performance cotidianamente, buscando generar las condiciones materiales (espacio y tiempo) de posibilidad para producir presencia (cuerpo-en-experiencia), estando juntas para sentirnos y escucharnos. ¿Encontraremos el espacio y tiempo para eso? ¿Seremos capaces de convertirnos en *performers* de la vida?

Otro aspecto importante, en las reflexiones acerca de la blanquitud antirracista, es la necesidad de contextualizar la formación de ese sujeto político. Aunque sepamos que el racismo y el sexismo son estructurantes del sistema mundo (moderno-colonial-patriarcal-esclavista-racista-neoliberal-capitalista), sus figuraciones tienen ciertas especificidades en cada contexto, conforme a la arquitectura del modelo de cada nación. En este sentido, Patrícia de Santana Pinho (2005) problematiza las formas de abordar la negritud en la academia brasileña, por estar excesivamente centrada en los estudios estadounidenses.

---

<sup>22</sup> Amorosa, en el sentido de afectar y dejarse afectar por las otras; radical, por ir hacia la raíz de los problemas.



Me parece que el presente brasileño no posee ni la comodidad ilusoria del pasado mítico africano ni la seguridad, igualmente ilusoria, del modelo de sociedad “multirracial” de los Estados Unidos. La formación de las ideas de diversidad, etnicidad y “raza”, así como de las operaciones cognitivas por medio de las cuales el racismo es ejercido, se da dentro de un contexto específico de cada nación. Si hay un fuerte componente transnacional en las identidades negras de la diáspora, hay también especificidades regionales y nacionales que crean formas distintas de racismo y, por consiguiente, de identidades que se constituyen, en gran parte, a partir del racismo existente. Sabemos que el propio proceso de formación de la nación es, en sí, un proceso de definición de las “razas”, por tanto, las estrategias y las políticas públicas de combate al racismo deben de ser formuladas de acuerdo con tales especificidades (SANTANA PINHO, 2005, p. 40).

Incluso diría, que la contextualidad radical del sujeto político antirracista es otra de las formas de resistencia contra el universalismo de los derechos humanos, cuyas lógicas de blanqueamiento están definidas por las dos operaciones de la razón occidental, la separación y la determinación. El contexto, entendido como un marco de relaciones vivo, aleatorio, desorganizado y a su vez organizador (GROSSBERG, 2017; CEJAS, 2016), nos dará las claves para entender por qué las vidas humanas y no-humanas no importan en cada territorio concreto.

Creo firmemente que combatir contextualmente el racismo sin perder de vista una perspectiva ampliada es la urgencia y emergencia de nuestro tiempo. Así, los feminismos no deberían de definir sus agendas desconsiderando la lucha contra la blanquitud acrítica, el racismo y la discriminación racial. La guerra es interseccional; la batalla no es frontal, el problema no es única y simplemente de la(s) otredad(es), pues no existe mundo sin relaciones.

#### 4. Valencia, agosto 2019. A modo de conclusión...

Y durante ese ejercicio, volví al mediterráneo. Me bañé en sus aguas tranquilas  
 Lloré, mientras escuchaba las historias que había olvidado  
 Mi piel se fue transformando en aquello que un día decidí perder  
 Sabía a sal  
 Ser de mar  
 Hoy eché de menos las cúpulas azules de las iglesias de mi ciudad natal  
 ¿En qué momento decidí ser de ningún lugar?  
 Ya no importa. Hoy, me perdoné  
 Siempre seré de mar.  
 Aunque navegue por otros océanos  
 Siempre seré de aquel mar<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Texto de la autora disponible en esta liga: <http://errantesfanzine.com/2019/07/11/elementor-740/>



El tiempo y el lugar en el que nacemos es circunstancial. A mi me tocó Valencia, una primavera de 1977. Aries, en la más estricta literalidad. Soy la primera mujer de mi familia que ha ido a la universidad. También soy la primera en romper el pronunciado estatismo que ha definido la estructura familiar. Abandoné mi ciudad natal con veinte-cuatro años y únicamente he vuelto de visita. En estos andares estuvo presente la pregunta perlongheriana, “¿no habrá algo de “salir de sí” en ese “salir a vagar por ahí” a lo que venga?” Casi veinte años después, comprendo ese “salir de sí” como una huida del “deber ser” heteropatriarcal, impreso en mi cuerpo de mujer cis, “una fuga de la normalidad”, “una ruptura en acto con la disciplina familiar, escolar, laboral” (PERLONGHER, 1997, p.39) y sexual. “Vagar por ahí” se convierte en un proyecto creativo de producción de vida, alejado de la rigidez arquitectónica de la falsamente llamada Estabilidad. Deambular conlleva la producción de un ser-en-exilio<sup>24</sup>, un acto de desterritorialización sexual inesperado ante los ojos de la norma. Este movimiento su(im)pone un aprendizaje perene de cómo habitar el lugar de la extrañeza, cómo darle sentido al no-pertenecer, hasta convertirlo en la propia “matria”.

Soy feminista mucho antes de saberlo. Aunque prefiero sustituir la condición de ser por la de devenir, para comprender de qué maneras esos flujos de vida feminista tienen que ver con una experiencia de transformación personal política profunda, relacionada con las derivas del viaje e inscrita necesariamente en la(s) colectividad(es); un proceso continuo de producción de subjetividad, durante el cual las experiencias personales se traducen en conciencia feminista. Vivir en un literal gerundio ha permitido la abertura de otros canales de conocimiento, afectando - en el sentido de dar forma - a mis prácticas políticas como mujer feminista. Así, la figura de la nómada no implicaría apenas “subvertir las condiciones establecidas”, como señala Rosi Braidotti (2000), sino también entender el impacto, que la experiencia producida por el acto literal de trasladarse tiene en el proceso de subjetivación.

Aunque la imagen de los “sujetos nómades” está inspirada en la experiencia de personas o culturas que son literalmente nómades, aquí el nomadismo en cuestión se refiere al tipo de conciencia crítica que se resiste a establecerse en los modos socialmente codificados de pensamiento y conducta. No todos los nómades son viajeros del mundo; algunos de los viajes más importantes pueden ocurrir sin que uno se aparte físicamente de su hábitat. Lo que define el estado nómada es la subversión de las convenciones establecidas, no el acto literal de viajar (BRAIDOTTI, 2000, p.31).

---

<sup>24</sup> El “ser-en-exilio” no responde únicamente a la orientación sexual del sujeto, sino al resto de mandatos que recaen sobre el cuerpo de la mujer cis, en la organización social (sexual) del sistema patriarcal.



A mi parecer, la experiencia de la nómada-viajera-feminista es fundamental para la concretización de un cierto tipo de desplazamiento del propio modo de aprehender el mundo. Experiencias – sexuadas y racializadas<sup>25</sup> - que escriben y se inscriben en un proyecto creativo de transformación vital, afectado por la potencia del encuentro de cuerpos y saberes revueltos e inusitados – que no siempre desembocan en mares de aguas tranquilas. A diferencia de Braidotti, el nomadismo que propongo no distinguiría entre la existencia de un “interior” y un “exterior” de la subjetividad, sino por el contrario presentaría un flujo *continuum* de producción de viaje-vida, rompiendo así con el binarismo bien-pensante que distingue entre “público-privado”, “cuerpo-mente”. Por tanto, comprendo que la experiencia de enfrentarse a todo lo que implica ese viaje (el mundo) puede producir una escritura de intervención.

Las teorías sociales expresadas por mujeres emergen desde grupos diversos pero no surgen de atmósferas enrarecidas de su imaginación. Por el contrario, las teorías sociales reflejan los esfuerzos de las mujeres para conceptualizar las experiencias vividas dentro de las opresiones múltiples (*o interseccionales*) de raza, clase género, sexualidad, etnicidad, nación y religión (HILL COLLINS, 2010, p. 9)<sup>26</sup>.

Sin embargo, en el discurrir de esta reflexión, me preocupa colocar a la experiencia en el lugar de la voz de autoridad del sujeto de conocimiento nómada. Como señala Joan Scott (1991), en la experiencia, como evidencia, no se adscribe de *per se* la producción de un pensamiento crítico, sino más bien la reproducción del sistema ideológico en el que acontece. La experiencia individual se inscribe en la colectividad y esto hace que el lenguaje - un sistema discursivo mediante el cual se traducen las experiencias<sup>27</sup>- sea un elemento fundamental para su propio análisis, para discernir las ataduras de ese sujeto político. De acuerdo con Scott, entiendo que historizar y localizar (contextualizando) la experiencia del viaje nómada - el ejercicio de enfrentarse al mundo - puede provocar una escritura encarnada y, por tanto, insisto, una escritura de intervención.

La experiencia es, a la vez, siempre una interpretación y requiere una interpretación. Lo que cuenta como experiencia no es ni evidente ni claro y directo: está siempre en disputa y por lo tanto siempre es político. El estudio de la experiencia debe, por consecuencia, poner siempre en cuestión un estatus originario en la explicación

---

<sup>25</sup> Las experiencias racializadas también incluirían a los sujetos con privilegio de blanquitud, justamente para señalarlo como tal.

<sup>26</sup> La cursiva es mía.

<sup>27</sup> Entiendo que no todas las experiencias pueden ser traducidas a un código discursivo, ya que algunas pasan por el cuerpo, materializándose por medio de otros sistemas de expresión. Sin embargo, otras simplemente requieren de ritmos diferentes en el proceso de traducción discursiva.



histórica. [...] La experiencia es, en este acercamiento, no el origen de nuestra explicación, sino aquello que queremos explicar. Este acercamiento no hace a un lado la política negando la existencia de los sujetos, sino que interroga a los procesos de creación de éstos (SCOTT, 1991/2001, p. 72-73).

Colocar a la experiencia nómada-feminista en el foro de disputa implica contar con la presencia de un(a) colectivo(a) – en el que a menudo surgen acontecimientos cargados de profundas interpelaciones; conlleva renunciar a la seguridad afectiva, socio-geográfica, lingüística, epistemológica, cultural y racial; supone fracturar la puerta de vidrio de acceso al reino del confort blanqueado y decidir qué hacer con sus ruinas; impone un proceso de identificación y desidentificación, que opera rizomáticamente, situando a la ética (como responsabilidad) en un lugar central. En consecuencia, me pregunto ¿qué cuerpo es este que ahora escribe?

Durante mi *nomadar*, he ido comprendiendo que el sujeto político -feminista y antirracista- se construye con base en una idea de mestizaje cultural<sup>28</sup> (incluyendo lo corporal bajo una mirada no biologizante, sino más bien, como la materialidad de la subjetividad que se produce en el hacer), entendido desde una perspectiva anzalduana, es decir, como el lugar simbólico y material de la ambigüedad, que requiere de la articulación multi-inter-transdisciplinar para el desarrollo de cualquier práctica, sea de investigación, cotidiana, artística, escritural, social. Un espacio de creación ambiguo, maleable, que permita el fluir del pensamiento, la invención de otras lenguas, el rescate de la magia, y que tensione el armazón epistemológico/ontológico colonial del sujeto moderno. Frente a la pureza disciplinar, ¡identidades manchadas!

Deslenguadas. Somos los del español deficiente. Somos su pesadilla lingüística, su aberración lingüística, su mestizaje lingüístico, el sujeto de su burla. Porque hablamos con lenguas de fuego, nosotros somos culturalmente crucificados. Racialmente, culturalmente y lingüísticamente somos huérfanos – nosotros hablamos una lengua huérfana (ANZALDÚA en PINTO; SANTOS; VERA, 2009, p. 310).

De esta manera, “deslenguarse” (o mancharse) implicaría la posibilidad de escribir otras historias, que cuenten los devenires del sujeto nómada, “los propios flujos de la vida en los que se envuelve, creando territorios a medida que los recorre” (PERLONGHER, 1997, p. 65), carbonizando el texto clásico disciplinar con “lenguas de fuego”, poniendo el cuerpo a bailar –

<sup>28</sup> Para evitar confusiones, me parece importante subrayar que la idea de mestizaje cultural que propongo, nada tiene que ver con el mestizaje, en tanto dispositivo de obliteración de las diferencias (raciales, culturales), que estructura muchos de los modelos de nación de Abya Yala.



ejercitando el músculo que la escritura requiere, parafraseando a Severo Sarduy<sup>29</sup>. De este modo, apuesto por un pensamiento situado en movimiento, atravesado por esta concepción de mestizaje cultural. Situado desde una ética feminista, que constantemente cuestione el lugar de enunciación (los privilegios) y en movimiento – literal y simbólico - abierto a toda posibilidad de cambio y afectación.

Así pues, producir una escritura feminista y antirracista, con base en dicho pensamiento, atañe justamente a la necesidad de desobedecer los valores éticos, sociales y culturales (estables, inmutables y supuestamente universales), que me han formado como persona oriunda del norte global, con privilegio de blanquitud y blanqueada. El desafío de enunciarme feminista desde dicha localización (en movimiento), tiene que ver con librarle la batalla a ese sujeto político hegemónico que habita en muchas de nosotras. Europa es una ficción material<sup>30</sup> muy compleja y cargada de contradicciones, con la que irremediamente tengo que identificarme, para asumir la responsabilidad de mis posicionamientos. Sin embargo, percibo, que me está tomando tiempo comprender de qué maneras llevar a cabo un proceso de desidentificación cultural, que circule (¿supere?) algunas de las figuraciones subjetivas producidas en las distintas fases del proceso. Entiendo que la clave está en el mestizaje cultural y el pensamiento situado en movimiento, como propuesta ética, estética, ontológica y epistemológica. Ojalá que estas primeras indagaciones me lleven por diferentes puertos, para continuar problematizando la compleja relación entre cultura, identidad y poder que conforma el viaje.

---

## Referências

BRAIDOTTI, Rosi. *Sujetos nómades. Corporación y diferencia sexual en la teoría feminista contemporánea*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós, 2000.

CEJAS, Mónica. Introducción. Prácticas irreverentes. In: \_\_\_\_\_ (org) *Feminismo, cultura y política. Prácticas irreverentes*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana – Xochimilco, 2016, p. 127-166.

CARDOSO, Lourenço (2010). Branquitude acrítica e crítica: a supremacia racial e o branco antirracista. *Revista Latinoamericana de Ciências Sociais, Niñez y Juventud*, vol. 8, n° 1, enero-junio, 2010, p. 607-630.

DE SANTANA PINHO, Patrícia (2005). Descentrando os Estados Unidos nos estudos sobre negritude no Brasil. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 20, n° 59, octubre, pp. 37-50.

---

<sup>29</sup> Severo Sarduy, en una entrevista hablando sobre el carácter somático de la escritura, afirmaba “yo no escribo con la cabeza, escribo con la totalidad del cuerpo, lo que pasa por la mano es una energía que viene del sexo. Bailo mucho escribiendo. Hay mucho músculo en la escritura”. Entrevista realizada por Joaquín Soler Serrano al escritor y artista cubano Severo Sarduy, en el programa “A fondo”, 1976. <https://vimeo.com/63373559>

<sup>30</sup> Una ficción material que produce mundo, materializa desigualdades, organiza y reorganiza opresiones, inventa crisis.



- FERREIRA DA SILVA, Denise. Sobre diferença sem separabilidade. Catálogo de la 32ª Bienal de Artes de São Paulo Incerteza Viva, 2016, p. 57-65.
- GROSSBERG, Lawrence (2017). Stuart Hall: diez lecciones para los estudios culturales. *Intervenciones en Estudios Culturales*, n.4, 2017, p. 25-37.
- HILL COLLINS, Patricia. *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness and Politics of Empowerment*. Nueva York y Londres: Routledge, segunda edición, 2000.
- MAGUBANE, Zine. *Which Bodies Matter? Feminism, Poststructuralism, Race, and the Curious Theoretical Odissey of the 'Hottentot Venus*. *Gender and Society*, vol. 15, n° 6, diciembre, 2001, p. 816-834.
- PAULINO, Rosana. 2016 *Diálogos Ausentes, vozes presentes*. Disponible en: <[http://d3nv1jy4u7zmsc.cloudfront.net/wp-content/uploads/2016/12/di%C3%A1logosausentes\\_rosanapaulino-rev.pdf](http://d3nv1jy4u7zmsc.cloudfront.net/wp-content/uploads/2016/12/di%C3%A1logosausentes_rosanapaulino-rev.pdf) > Acceso: 15.11.19
- PERLONGHER, Néstor. *Prosa Plebeya. Ensayos 1980-1992*. Buenos Aires: ediciones Colihue S.R.L., 1997.
- PINTO, Joana Plaza; SANTOS, Karla Cristina dos; VERAS, Viviana. *Como domar uma língua selvagem – Gloria Anzaldúa. Cadernos de Letras da UFF, Dossiê difusão da língua portuguesa*, n° 39, 2009, p. 297-309.
- RATTS, Alex. *Eu sou atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Imprensa oficial do Estado de São Paulo, 2006.
- RIVERA CUSICANQUI, Silvia. *Ch'ixinakax utxina. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta limón, 2010.
- SCOTT, Joan W. *Experiencia*. La ventana, n° 13, 1991/2001, p. 42-73.
- SILVA BENTO, Maria Aparecida. *Branqueamento e branquitude no Brasil*. In: CARONE, Carone; SILVA BENTO, Maria Aparecida (orgs). *Psicología social do racismo – estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis, RJ, Vozes, 2002, p. 25-58.
- SOVIK, Liv. *Por que tenho razão: branquitude, Estudos Culturais e a vontade de verdade acadêmica em Contemporânea*. *Revista de Comunicação e Cultura*, vol. 3, n° 2, julio-diciembre, 2005, p. 159-180.

