



Universidad de la República
Facultad de Psicología

Trabajo final de grado
Ensayo

El privilegio de la blanquitud: una mirada feminista, antirracista y
descolonial al candombe uruguayo.

Josefina Perdomo 4.949.393-9

Tutora: Prof. Adj. Dra. Daniela Osorio Cabrera
Revisora: Asist. Dra. Noelia Correa Garcia

Julio 2024, Montevideo, Uruguay

Índice

Introducción.....	3
Sankofa: volver a la raíz.....	7
¿Dónde habita la blanquitud en mí para deconstruir mi privilegio?.....	10
Feminismos. Desde el norte hacia el sur.....	18
El candombe como resistencia.....	33
Mujeres y candombe desde la noción de cuerpo-territorio.....	35
Un final que cuestiona y entreteje los conocimientos.....	40
Referencias.....	45

Introducción

El presente ensayo se enmarca dentro del Trabajo Final de Grado de la Licenciatura en Psicología, Udelar. En este texto me propongo reflexionar sobre mi experiencia en el candombe desde el 2018 al presente año, desde diferentes articulaciones epistemológicas junto a mi propia narrativa, entrelazándose con otras problemáticas que han emergido a lo largo de la realización de este trabajo. Problematizaré a través de una mirada feminista y descolonial los privilegios que tenemos las mujeres blancas y de clase media en el candombe pero también en la sociedad actual. Esta reflexión me permite aportar a pensar las relaciones sociales, las jerarquías y los procesos de diferenciación que las definen. A su vez, desde estas miradas reflexionaré en torno a las formas de producción de conocimiento académicas, especialmente a la de nuestra formación en psicología.

Recuerdo que era un domingo frío y un poco lluvioso, de esos que no dan ganas de salir de la cama, cuando me llegó una invitación para ir a ver el ensayo de una comparsa de candombe. Conocía esta tradición, me gustaba pero nunca me había acercado. Accedí solo para escaparle al estudio sin saber que ese domingo iba a descubrir una parte muy importante de la cultura uruguaya. En ese momento no entendía nada de candombe, de la música, de la danza pero quedé fascinada desde el primer instante. Pude percibir enseguida que lo que estaba sucediendo allí era mucho más que hacer música. Era todo un ritual, un hermoso ritual de personas muy diversas. Se compartían alegrías y tristezas, entre abrazos, risas, charlas y silencios alrededor del fuego.

En el 2021 luego de un año de pandemia, en donde el encierro y el aislamiento me afectaron emocionalmente, el candombe me salvó. Comencé a habitar diferentes espacios, hasta que me incorporé a una comparsa como bailarina. ¿De que me salvó? me salvó de mi misma, de la angustia que genera el aislamiento, el ver cómo la sociedad se iba tornando cada vez más cruel, más individualista. El candombe resistió, me colectivizó, me mostró otros modos posibles de ser y estar en comunidad.

Desde ese entonces el candombe se volvió parte de mi, se volvió resistencia a este mundo capitalista que silenciosamente nos invita a mirar al de al lado como competencia y nos torna cada vez más individualistas. Me llevó a ver y vivir la vida de forma diferente, a sentir, a estar presente, a ser en comunidad.

El candombe históricamente se lo reconoce por la música y danza que es guiada por tres tambores que lo ejecutan (chico, repique y piano), los cuales fueron originados en Montevideo por los africanos que llegaron al Río de la Plata durante el siglo XVIII. Esta tradición fue sostenida y enriquecida por sus descendientes hasta que en el siglo XX se incorporó al resto de la sociedad uruguaya (Cabral, 2020).

Si bien el candombe nace de la cultura afrouruguaya hoy en día personas no afro también participamos en él. Diversas experiencias que serán expuestas en este trabajo, me han llevado a cuestionarme mis privilegios como mujer blanca, de clase media, con estudios terciarios, los cuales serán articulados en torno a la noción de *blanquitud*.

Es claro que el capitalismo atraviesa cada rincón de nuestras sociedades, configurando nuestras subjetividades. Sin embargo, no fue hasta comenzar a habitar espacios más diversos que me dí cuenta como la blanquitud me atribuye ciertos privilegios. Garzón (2018) da cuenta cómo el capitalismo se sostiene a través de la blanquitud, clasificando a las personas por cuestiones de raza e identidades raciales, por lo tanto, ha sido fundamental en la construcción del racismo.

Desde mi posición como mujer feminista pretendo pensar y reconocer las diferencias como camino a recorrer en este trabajo, teniendo en cuenta que en nuestra cultura eurocéntrica las diferencias ocultan jerarquías y las jerarquías reproducen desigualdad. Se hará una articulación entre mi experiencia encarnada en el candombe y nociones epistemológicas, comenzando con feministas del Norte Global como Angela Davis (1981) y bell hooks (2017) quienes nos introducen en el feminismo negro, trayendo nociones como la interseccionalidad. Pretendo continuar estas articulaciones con los pensamientos de autoras Latinoamericanas, que retomando sus postulados son creadoras de feminismos que

considero contra hegemónicos ya que hacen crítica al capitalismo, colonialismo, racismo y al propio feminismo hegemónico.

Como bailarina de candombe y mujer blanca feminista, me parece importante comenzar a cuestionar nuestras propias prácticas, desde qué mirada nos situamos, analizar nuestras propias implicaciones, hablar sobre lo que sucede en estos espacios, escuchar e intercambiar. Romper el silencio, pensar en las lógicas coloniales que nos atraviesan, dar cuenta de cómo hay lógicas raciales que también se perpetúan en el candombe. ¿Dónde habita la blanquitud en mí para deconstruir mi privilegio?

En este trabajo el candombe se entiende desde su ancestralidad e historia como liberación y resistencia, como una forma de vida y lucha. Los cuerpos que son parte deben de apropiarse de un territorio, en estos encuentros podemos ver cómo se conforman subjetividades y se despliegan tensiones. A través de pensar en el rol de la mujer en el candombe, tomaré los aportes de Lorena Cabnal (2010) para articular el concepto que propone sobre cuerpo-territorio entendiendo como uno está unido con el otro. Esta noción nos permite problematizar como las jerarquizaciones entre mujeres se encuentran aquí presentes buscando articular así las diferencias pero también las intersecciones entre un cuerpo negro y uno blanco en estos espacios.

Es por esto que me propongo desde una posición situada pensar en nuestros cuerpos coloniales, en las subjetivades que de allí devienen en pos de deconstruir mi mirada blanca, colonial y heterosexual. Este movimiento me permite dar cuenta de los privilegios de mi posición para poder comenzar a habitar estos espacios desde un pensar descolonizador, interseccional y antirracista.

Maria Lugones (2011) habla sobre cómo la colonialidad es uno de los ejes del sistema de poder que permea sobre el control al acceso sexual, el trabajo, la autoridad colectiva, la subjetividad e intersubjetividad y la producción de conocimiento desde el interior de estas relaciones intersubjetivas. La mirada colonial que aún se sostiene por el capitalismo ha delimitado nuestra forma de ver y percibir el mundo desde una visión blanca y heterosexual quedando así racializados quienes no cumplen con estas condiciones. En

este sentido, comienzo a pensar en torno a mi formación académica, desde donde aprendemos y a través de quienes lo hacemos ¿cuáles son nuestros puntos ciegos? El cierre de este trabajo estará atravesado por cuestionarnos desde qué mirada producimos conocimiento tomando los aportes de Donna Haraway (1991) en torno a la producción de conocimiento situado y los de Norma Blazquez (2011) quien propone una epistemología feminista.

Este trabajo es para mi una apuesta de deconstrucción de mi propio pensamiento colonial con sus múltiples atravesamientos. Si bien parto de la posición situada como bailarina de candombe son lógicas que atraviesan todos los ambientes sociales. Es una apuesta para que quien lea pueda pensar también desde un lugar situado sus lógicas coloniales, patriarcales y racistas. Es una apuesta para comenzar a pensar lo no hablado, el silencio que mucho tiene para decirnos ¿te animas a pensarte?

Sankofa: volver a la raíz.

Compañelo di candombe
 Pita pango e bebe chicha,
 Yo le sijo que tienguemo
 No se puede sé cativa:
 Pol eso lo Comundá,
 Lo Casanche, lo Cabinda,
 Lo Benguela, Lo Manyolo,
 Tulo canta, tulo grita...¹

Juan Antonio Varese y Tomás Olivera Chirimini (2018, p.9)

Inicio este apartado trayendo una palabra que le da sentido al comienzo de este trabajo, *sankofa* es una expresión de origen africano, precisamente proveniente de Ghana y significa «volver a la raíz». La etimología de esta palabra propone «conocer el pasado como condición para comprender el presente y poder dimensionar el futuro» (Correa, 2022, p.1)

Elijo traerla ya que los cuestionamientos que me han atravesado y que comparto en este trabajo me han llevado por el camino de investigar sobre el pasado para poder entender cuestiones del presente y así dimensionar, no sólo el futuro, sino hacia qué futuro pretendo apostar como psicóloga.

Este entramado que compete a escribir el presente tfg, como mencioné párrafos arriba, comenzó en el 2018 cuando me interioricé en las prácticas del candombe. Pretendo brevemente contextualizar que se entiende por candombe, aunque invito a quienes me leen poder seguir profundizando sobre el mismo ya que la extensión de este trabajo no me permite hacerlo con la profundidad que merece.

¹ Poema publicado por Francisco Acuña de Figueroa sobre 1830 y consta del primer registro en donde aparece la palabra candombe (Varese y Olivera, 2018).

Juan Antonio Varese y Tomás Olivera Chirimini (2018) nos traen diferentes definiciones de candombe, entre ellas la de Rubén Carámbula, quien en 1966 escribió:

El candombe es supervivencia de acervo ancestral africano- de raíz bantú- traído por los negros llegados al Río de la Plata. La palabra es genérica de todo baile de negros, sinónimo de danza negra, evocación del ritual de la danza. Esta voz surgió probablemente de la onomatopeya rítmica, característica en los breves cantos afros, tan reminiscentes de la selva. Su espíritu musical trasunta las añoranzas de los infortunados esclavos, que de súbito se vieron trasplantados a América, para ser vendidos y sometidos a duras faenas. Eran almas doloridas guardando incurables nostalgias de su solar nativo. ¡Por eso los desventurados esclavos buscaban liberarse con la danza! (p.8)

Varese y Olivera (2018) sitúan los comienzos del candombe en El Recinto, ubicada a lo largo de la zona este de la muralla que rodeaba en ese entonces Montevideo. A finales del siglo XIX y comienzos del XX, los afro agrupados en comunidades cantaban, bailaban al son de las marimbas, mazacallas, tambores, entre otros instrumentos de percusión. En ese entonces, los candombes se celebraban los domingos (único día libre de los esclavos) y durante las fiestas tradicionales de Nochebuena, Navidad, fin de año y el 6 de enero. Esta última era de las más especiales ya que se le rendía homenaje a los Reyes Magos, especialmente a San Baltasar y al santo negro San Benito de Palermo. Además el candombe, entre otras prácticas, se realizaba también en locales cerrados denominados «salas de naciones». ²

Con el correr de los años el candombe y sus prácticas, por diversos motivos se han ido modificando. Varese y Olivera (2018) ubican esta transformación sobre el siglo XIX. En su primera mitad identifican el denominado *Carnaval bárbaro* en donde los festejos se reconocían como violentos (batallas con agua, lanzamientos de huevos, etc). En estos festejos las prácticas culturales africanas eran consideradas el centro. Ya en la segunda

² Eran instituciones creadas por los esclavos africanos que servían como lugar de reunión exclusivo entre ellos para mantener sus costumbres, practicar sus religiones y defender los derechos de la comunidad a la que representaban. (Goldman, 2008)

mitad del siglo mencionado se reconoce el llamado *Carnaval disciplinado*, debido a que estaba siendo regulado por ordenanzas estatales en donde se comienzan a imponer modelos europeos de orden y modernización. A fines del siglo XIX el candombe pasa a ser parte del Carnaval montevideano incorporando la herencia folclórica africana a las tradiciones populares uruguayas.

Como resultado de esta incorporación y con el paso del tiempo, se fueron produciendo transformaciones que hicieron que el candombe comience a ser una manifestación popular de tipo festivo como se conoce en la actualidad. Por un lado, se encuentran las comparsas que participan y compiten en el carnaval y en el desfile oficial de llamadas que se realiza en el mes de febrero. Por otro lado, se realizan desfiles o encuentros con tambores de grupos no institucionalizados, los cuales no participan en concursos oficiales (Varese y Olivera, 2018).

Independientemente de si es una comparsa o un encuentro espontáneo de tambores, para la ejecución de la musicalidad del candombe, como vimos, se utilizan tres tipos de tambores: chico, repique y piano. Antes de tocar un tambor, la lonja (que está en la parte superior del mismo) debe templarse, lo cual se hace alrededor del fuego. Esta afinación configura una ceremonia que mantiene cierta mística y ritual. Es importante tener en cuenta que cada tamboril tiene su propia rítmica, por lo que, al percutir simultáneamente, conforman la propia polirritmia de nuestro candombe (Varese y Olivera, 2018).

Además de los tambores, el candombe también lo conforman los personajes típicos, entre ellos: mama vieja, gramillero, escobero, trofeos y banderas. Más recientemente se sumaron las vedettes y el cuerpo de baile.

Esta incorporación ha permitido que más mujeres podamos participar de estos espacios puesto que hasta la década del 1950 las mujeres no podían bailar candombe en la calle, por lo tanto, los personajes femeninos como la «mama vieja» eran representados sólo por varones (Conde, 2022).

Sofia Paolillo (2022) en su trabajo final de grado, trae un análisis interesante sobre el candombe y los roles de género. Tomando los aportes de Alvarez (2019) da cuenta de cómo

históricamente el rol de la mujer está asociado a la danza, mientras que el del hombre al toque del tambor. Esto lo podemos divisar aún hoy si concurrimos a un ensayo de una comparsa. Si bien hoy en día las mujeres han comenzado a incorporarse en la cuerda de tambores y los hombres a los cuerpos de baile, los roles siguen estando mayormente adjudicados por género.

Conde (2022) toma a Isabel Chabela Ramírez, referente de la comunidad afro, que sostiene: «El machismo es como la sociedad uruguaya, hay mucho con diferentes expresiones. Nos dan lo que nos ganamos a trompadas» (p.10). Esto deja en evidencia lo costoso que ha sido para la mujer afro ganarse su lugar en el candombe. Llevando este pensamiento por fuera del candombe, me pregunto por el lugar que ocupa la mujer afro en la sociedad, porque, como la misma autora afirma, ese lugar que ocupa es de subalternidad.

Desde este lugar, articulado con mis vivencias, cuestionamientos y lecturas de autores y autoras es que pretendo continuar pensando el lugar y los privilegios que nos atraviesan a las mujeres y disidencias blancas, negras, mestizas, no solo en el candombe sino en la sociedad.

¿Dónde habita la blanquitud en mí para deconstruir mi privilegio?

Cuando comencé a bailar candombe noté que en este ambiente se habla mucho del color de piel de las personas, tema que no había sido hasta entonces relevante en mi vida. Comencé a notar miradas de desconfianza hacia mí provenientes de mujeres afro, compañeras que explícitamente manifestaban su disconformidad con los cuerpos blancos bailando candombe.

Estos temas me interpelaron mucho, produjeron una sensación de extrañeza en mí. Fue a través de esta experiencia que me dí cuenta que toda mi vida había habitado espacios en donde la mayoría eran personas blancas. En el candombe, sin embargo, pese a la diversidad de color de pieles que hay, mi blanquitud es vista como lo diferente.

Comenzar a indagar sobre esto me llevó a comprender esa sensación de extrañeza que yo con 25 años vivía por primera vez.

¿Qué era lo que estaba viviendo? El *candombe* se dice es de todos pero ¿cómo habitar ese espacio si se me marcaba una diferencia? Me interpelaba entenderlas, comprendí que debía hacerlo desde una posición situada. Me propuse mirar de dónde vengo, qué historias y experiencias me atraviesan para ver con otros ojos los espacios de los cuales soy parte.

Me dejé atravesar por diálogos y lecturas que me fueron llevando por otras formas de comprensión que me permitieron habitar estos espacios de otras maneras, con otros sentidos. Por eso es que elijo hoy escribir este ensayo comenzando por la noción de *blanquitud*, la cual nos atraviesa a todos los seres humanos y que particularmente me ayudó a comprender qué era eso que estaba viviendo. A su vez, este concepto me permite pensar y analizar en torno a mis privilegios para evitar hablar por otros.

Gustavo Conde (2016) habla sobre el cuerpo humano en el capitalismo abordándolo desde el concepto de *blanquitud*. Desde los aportes de Echeverría (1998 en Conde, 2016), el autor comparte su visión de que el cuerpo humano es un tipo de valor de uso, entendiendo al mismo como un objeto para satisfacer necesidades concretas. En este sentido, el cuerpo humano de la modernidad capitalista es visto como valor mercantil y como tal debe ser portado de cierta manera ¿de qué formas debe ser este cuerpo? ¿a qué responde?

Krunitzky (1992, como se citó en Conde, 2016) nos dice que el capitalismo consiste en la entrega o «sacrificio» del valor de uso como ofrenda para la producción del valor mercantil. Como consecuencia las propiedades cualitativas de los objetos concretos quedan subordinados con tal de realizar el valor abstracto- mercantil de los mismos. Este momento mercantil es la mediación para la reproducción social de cualquier proceso llevado a cabo por el ser humano. Para Conde (2016), este hecho está cargado de contradicciones a partir de las cuales el autor se acerca a la generación de discriminación, racismo y modernos genocidios en el capitalismo.

Conde (2016) plantea que la introducción del capitalismo en las sociedades impidió que las mismas realicen y reproduzcan libremente sus formas culturales e identitarias. Esta situación conlleva, a que el ser humano tenga que no solo abandonar sus identidades culturales, sino incluso anular las «formas naturales» de sus rasgos físicos quedando las identidades afectadas desde su «interior». Para el autor esto se trata de una «subsunción real» de las identidades culturales bajo el capital, afectando la reproducción de los rasgos corpo-identitarios.

Quedando anuladas estas corpo-identidades el capitalismo se encarga de reproducir sólo aquellos rasgos que serán funcionales y potenciadores de valorización. Surgiendo así una identidad artificial sustitutiva: *la blanquitud*.

Cuando hablamos del concepto de blanquitud no hacemos referencia al color de piel de la persona, sino que es más profundo que eso. Es una identidad artificial, una «blancura ética». Puede verse, por ejemplo, en la postura de los individuos, en la mirada, gestos, tono del habla, el lenguaje que se utiliza, todo pensado para mostrar cierta suficiencia capitalista. La blanquitud es el resultado de que los seres humanos hemos hecho cuerpo y carne al capitalismo somatizando y epidermizando su demanda. La blanquitud también es una categoría social «imaginada», generada para justificar la esclavitud del ser humano no blanco o indio.

El capitalismo históricamente es un hecho noreuropeo en donde la mayoría de las poblaciones son fenotípicamente blancas, conformándose así la consciencia de la sociedad moderna en torno al cuerpo del ser humano blanco. Conde (2016) asocia este hecho a la creencia de que la eficiencia productiva se debe acompañar de una «blancura racial», que cuando no se tiene se puede alcanzar a través de un proceso de blanqueo que creará artificialmente la apariencia blanca.

Continuando con el autor, nos propone pensar cómo el capitalismo es poderosamente homogeneizador borrando las «identidades naturales o tradicionales». Cuando estas identidades muestran resistencias las mismas sufren diversas opresiones y discriminaciones, por ende quedan racializadas. Cabe aclarar que el autor cuando habla de

«identidades naturales», no hace referencia a la idea de raza, sino que para él cuerpo e identidad se vinculan. Desde ahí es que algunos autores hablan de *corpo- identidad* y de la no existencia del «cuerpo humano en general», sino el cuerpo humano determinado por una imagen de sí mismo, o por identificaciones histórico-concretas.

Las opresiones que sufren las identidades que muestran resistencia, surgen con el nacimiento del capitalismo que data entre los siglos XVI y XVIII, con los saqueos de personas africanas para su posterior esclavización en tierras americanas, siendo las mismas también saqueadas junto con las poblaciones indígenas, dando comienzo a la esclavitud. La «inferioridad natural» de estas personas fue el discurso que utilizaron los colonos blancos para justificar los hechos, para poder argumentarlo y volverlo justo. Por esto, el racismo colonial es un hecho que propulsó la modernidad capitalista, comparto con Conde (2016) que sin racismo no habría capitalismo.

En este momento en el que me encuentro deconstruyendo mi blanquitud, aprendo sobre un nuevo tema que nunca había estudiado en mis años en facultad. Estas nuevas nociones me permiten comprender, como ya mencioné mi posición en el candombe como mujer blanca, así es que me encontré con una autora que trae una palabra nueva a mi léxico: *Oxímoron*.

Esta palabra refiere a la posibilidad de construir un espacio donde pueden converger dos o más elementos contradictorios y opuestos (Garzón, 2018, p. 2). Traigo este concepto ya que al momento de comenzar a cuestionarme las inquietudes planteadas, mi sentir en principio ha sido de mucho enojo, frustración e incomodidad. La idea de Oximorón me permite habitar y cuestionarme esta incomodidad sin tener que resolverla.

María Garzón (2018) cuenta sobre su experiencia con la blanquitud. Leerla ha sido para mí como encontrar una cómplice en este proceso que estoy transitando. La autora se cuestiona si escribir sobre la blanquitud es tal vez escribir ¿contra una misma?. Comparto con ella y también creo que es revisarse a una misma, entenderse y hacerse cargo de la posición que la sociedad moderna nos coloca por ser quien somos y a partir de allí elegir

qué vendas sacarnos y que lentes ponernos. Utilizar la escritura académica para pensarnos, cuestionarnos y hablar de lo que hasta ahora poco se habla.

Garzón (2018) nos trae siete criterios que a su entender hacen al concepto de blanquitud, me parece pertinente poder describirlos en este trabajo.

1: no se refiere a un hecho biológico.

2: es sinónimo de humanidad.

3: las historias y las encarnaciones de la blanquitud en nuestros cuerpos y territorios se inscriben y sostienen por una empresa imperialista y de expansión capitalista que para sus fines clasifica la población por cuestiones de raza e identidades raciales (por ejemplo, blanco o negro) identidades geopolíticas como Sur y Norte, el estado- nación, la esclavitud, la colonia, entre otros.

4: la experiencia de la blanquitud es diferente en términos de historias globales y locales por tanto también los abordajes serán diferentes y las herramientas que se utilizan para dar cuenta de ello serán diferentes.

5: la blanquitud siempre está articulada a otros dispositivos de dominación.

6: la blanquitud habita el mundo simbólico, cultura, lenguaje, la representación del mismo en centros y periferias, produciendo así dicotomías como civilizado/ bárbaro, humano/ no humano, zonas de existencia y de no existencia. Este poder discursivo habilita el poder representar al otro sin poder representarse a uno mismo y a través de la repetición y estereotipación, la representación de lo otro se torna el sentido común.

7: el estudio sobre la blanquitud desmantela un cambio de perspectiva haciendo que las personas blancas investiguemos para hacernos conscientes de los procesos, los aspectos culturales, históricos y sociológicos por las cuales somos construidas como blancas con los privilegios que ello supone. La blanquitud como una construcción fundamental en la ideología racial y el racismo.

Aidaluz Sánchez (2023) autora latinoamericana que trabaja en torno al concepto de blanquitud, habla sobre las posicionalidades raciales y los procesos de racialización, en

donde da cuenta que para que existan posiciones raciales deben de existir procesos de racialización, con esto la idea de «raza» se hace latente.

Según los planteos de Ochy Curiel (2017) el concepto de raza surge como ideología y fenómeno social moderno. Cuando la razón se convirtió en la explicación de los fenómenos trajo consigo el desarrollo de la ciencia y de las nuevas teorías poligenistas³. Desde este punto de vista el racismo tuvo sus bases con el desarrollo de los estudios científicos de las razas humanas, los cuales sostenían que la humanidad podía ser dividida en «razas» con base a genotipos y fenotipos. Las mismas eran concebidas a través de características y rasgos físicos que determinaban ciertas representaciones culturales y morales de determinados grupos humanos, por tanto se consideraban biológicas e innatas. Cabe aclarar que esto estuvo marcado por el prejuicio racial de los científicos que llevaban adelante estos estudios, manipulando las experiencias seleccionadas previamente, llegando a conclusiones que no respondían a la realidad.

Sánchez (2023) entiende a la posicionalidad racial como un proceso de enunciación para advertir sobre el carácter creado y contextual de las relaciones entre grupos a partir de la activación de los procesos de racialización, los cuales postula que son relacionales y responden a prácticas históricas. En este sentido, la manera en que operan los procesos de racialización van a depender del momento histórico y el contexto, por lo tanto los procesos de racialización no operan de la misma forma aun dentro de un mismo grupo social.

Pensar desde la perspectiva de que existen histórica, social y contextualmente posicionalidades raciales me lleva a reflexionar en las charlas que comparto con personas afro, en donde el color de piel así sea en forma de chiste o comentario al pasar está presente. Me pregunto si es solo el color de piel lo que hay detrás de estas charlas o hay algo más profundo que aún no problematizamos. Esto implicaría reconocer, según Sanchez (2023) que la idea de «raza» continúa operando en el ordenamiento de las relaciones

³ Antrop. Doctrina que admite variedad de orígenes en la especie humana, en contraposición al monogenismo (Diccionario de la Real Academia Española)

sociales, haciendo presente procesos de racialización que promueven jerarquizaciones como la existencia del racismo.

Silva y Serbena (2021) toman los aportes de Singer y Kimbles (2004), que hablan sobre cómo la psiquis está compuesta por complejos culturales que hacen que el racismo se sostenga socialmente, y postulan que estos operan a nivel inconsciente y, a través de creencias y emociones colectivas profundamente arraigadas que organizan parte de la vida grupal. Estos complejos culturales se van transmitiendo a través de narrativas y rituales de generación en generación, trabajando de forma centripeta, es decir, mediante una fuerza que atrae y mantiene la psique del grupo.

Los complejos culturales generan prejuicios y ven a la alteridad como una amenaza, generando una dinámica de nosotros/ellos como categorías de larga data cargada de imágenes y respuestas afectivas estereotipadas. Tanto el racismo, la blanquitud y los complejos culturales que vengo desarrollando, operan de maneras inconscientes o débilmente conscientes (en general reproducimos sus lógicas sin saber qué y por qué lo estamos haciendo) y sostienen sus prácticas habilitadas por un consenso social.

Por ejemplo, recuerdo una situación que vivencié hace unos días en la comparsa en la cual formo parte. Estábamos en la previa al desfile de llamadas, por lo tanto veníamos realizando los trajes que íbamos a utilizar. Si bien somos partícipes en la confección de ellos, no somos las bailarinas quienes elegimos la estética del mismo. En esta oportunidad nos dieron coletas de pelo rubio que vamos a tener para usar ese día. Cuando me la mostraron no me produjo ningún tipo de sentir el color, sin embargo, había compañeras que mostraban su disconformidad. En diálogo con una de ellas me comenta que no está de acuerdo con la estética del pelo ya que ese color no representa a la cultura afro y las llamadas son una representación a su cultura, me dijo textualmente «¿donde se ha visto una negra con pelo rubio?»

El rubio en la cultura blanca hegemónica es signo de belleza, en este sentido, podría ser esta una experiencia de cómo sostenemos consensos sociales sin tener presente otros

sentires: el rechazo de mi compañera hacia un color de pelo que no la representa y mi no afectación ante la situación. ¿Cuánto de mi blanquitud queda aún por develar?

De la misma forma que hay procesos de racialización que coloca a grupos sociales, personas, etc. en una posición de desventaja, también hay procesos de racialización que coloca a colectividades, grupos sociales y a personas en una posición de ventaja contextual. Desde este lugar es que Sánchez (2023) se refiere a la blanquitud, aunque da cuenta como tal privilegio es más una promesa que un absoluto, ya que todas las personas debemos efectuar procesos de blanqueamiento continuo para poder cumplir con los preceptos que trae la blanquitud.

Esa posición de ventaja contextual que hacía alusión anteriormente, es sostenida gracias al proceso de enajenación, noción reconceptualizada por Fanon (1973, como se citó en de Resende, 2016) para abordar el racismo y que el autor ubica en el marco de la esclavitud y colonialismo. Este proceso determina la relación entre blancos y negros reproduciendo las jerarquías que van a regir las relaciones raciales. La enajenación lleva a la persona negra a sentirse inferior, a negar su propia cultura y a querer seguir el modelo de la blanquitud para poder pertenecer al sistema (sistema que nos dice desde cómo debemos de hablar, caminar, vestirnos, hasta cuales son las religiones que debemos de seguir, por ejemplo las de matriz africana siempre son vistas como una amenaza, haciendo que quienes las practican lo hagan de manera oculta e incluso llegan a dejar de hacerlo).

El proceso de enajenación que aún se sostiene de diversas maneras en la sociedad actual, deja muchas heridas en las personas racializadas. Ver a un otro diferente a mí, un otro que su apariencia «está bien» según la mirada de la sociedad en la que vivimos, pero ¿qué tan presente tenemos o no estas diferencias si estamos continuamente efectuando procesos de blanqueamiento? Basta solamente con cuestionarnos la ropa que usamos, la música que consumimos, las religiones que seguimos. Todos queremos pertenecer al sistema pero nos animamos a pensar ¿qué costo tiene para uno mismo y para el de alado?

Desalineación para la libertad expresaba Fanon (1973), dejar caer nuestras máscaras y luchar porque no basta con reconocer la existencia del racismo, de una

supuesta superioridad blanca e inferioridad negra. No me basta con sacarme las vendas de la blanquitud y ver una realidad que desconocía pero que existe, hace falta desalinearnos. Hace falta concienciar al inconsciente, abandonar los esencialismos justamente porque para Fanon (1973) la condición del sujeto negro y el sujeto blanco así como la construcción de estas identidades son históricas.

La única manera de salir de la dominación es destruir el sistema transformando sus bases, por eso, Fanon insiste, retomando a Marx, que «de lo que se trata no es de interpretar el mundo, sino de transformarlo» (Fanon, 1973, p.269).

Mi experiencia de vida me ha llevado a ver el mundo desde una posición feminista pero luego de estudiar sobre la blanquitud, coincido con uno de los puntos que nos trae Garzón (2018) para dismantelar y generar un cambio de perspectiva de mi ser feminista. Me refiero a ser ahora consciente desde otro lugar sobre los procesos, aspectos culturales e históricos por los cuales he sido construida como mujer blanca y los privilegios que se me atribuye. Por esto me propongo continuar pensando sobre el racismo y la blanquitud desde una o mejor dicho, diferentes perspectivas feministas.

Feminismos. Desde el norte hacia el sur.

Me encuentro comenzando a escribir este apartado un nueve de marzo, un día después de la marcha del 8M, sensibilizada por todo lo vivido el día de ayer, procesando lo significativo de este día para mujeres y disidencias. Elijo escribir feminismos en plural debido a que en la actualidad, como describe Silvia Gil (2011) los mismos parten de la diferencia como condición inherente a la práctica política. Género, clase, racialidad, etnia y edad ponen en discusión a la identidad, comprendida ahora como un proceso múltiple formando una subjetividad compleja y contradictoria.

Gil (2011) expone las tres olas del feminismo a lo largo de la historia, se debe tener en cuenta que su mirada para contar los feminismos tienen una centralidad en el norte global. La autora sitúa la primera ola del feminismo junto con los textos fundacionales de la

declaración de los derechos de la mujer de Olympe de Gouges y la vindicación de los derechos de la mujer de Mary Wollstonecraft. Sobre el siglo XIX las mujeres se unieron con el fin de luchar por el derecho al sufragio y el acceso a estudios superiores. Sin embargo, una vez que ganaron estos derechos la unión y la fuerza de estas mujeres se diluyó, sin nuevos propósitos de lucha el feminismo de la primera ola se había debilitado.

Situadas en el siglo XX sobre los años 60' surge la segunda ola del feminismo. Las mujeres organizadas se dieron cuenta que el acceso al voto y los estudios superiores no eran garantía de una vida mejor, comenzaron a hacer crítica a la organización del poder sobre la vida en las sociedades capitalistas y patriarcales. Fue así, que entablaron una revolución que sacudió todos los rincones de la existencia (el cuerpo, la sexualidad, lo doméstico, la moral, los valores, las relaciones). En este momento podemos divisar dos grandes corrientes. Gil (2011) da cuenta de las feministas marxistas y las radicales, a grandes rasgos las separaba su relación con los partidos y las instituciones. Aunque con luchas diferentes, ambas corrientes hablaban de la mujer como una categoría universal.

Alrededor de los 80' en España el feminismo lesbiano hace crítica a esta representación homogénea de la mujer, poniendo el acento en la imposibilidad de unificar las experiencias sexuales femeninas. Sin embargo, con la aparición de las diferencias, el despliegue de la democracia y el desarrollo de las políticas neoliberales el movimiento feminista perdió fuerzas.

Surge así la Tercera Ola del feminismo, la que Gil (2011) llama «nuevos feminismos». Traen nuevas temáticas, los grupos se fragmentan, otras prácticas emergen, se cuestionan las identidades, las diferencias se expanden y se presenta el final del sujeto único. Se dibuja una nueva manera de entender el feminismo que no define una línea de sentido única y no se enmarca en intereses necesariamente compartidos.

Retomando mi experiencia del 8M, en un momento de la marcha me centré en observar a quienes caminaban a mi alrededor, leer sus carteles manifestando diversas luchas, atravesadas todas por diferentes sentires. Aunque los feminismos se modifican y se transforman, como ya vimos en las tres olas que mencioné, todas las corrientes están

atravesadas por un sentir que marca la lucha de las mujeres a lo largo de la historia: la opresión. Las mujeres y disidencias históricamente hemos sido y seguimos siendo oprimidas por el sexismo, el colonialismo, el patriarcado, el capitalismo. Sin embargo, a través de las lecturas y la experiencia me ha llevado a entender que no sufrimos opresiones en la misma medida y que las mujeres también oprimimos.

A través del interés por entender mi posición como mujer blanca en el candombe, lo que me hace sentir tanto a mi como a las mujeres con quienes comparto, es que me he estado acercando a diversas teorías feministas.

Este acercamiento no comenzó ahora sino en el 2019 cuando estaba cursando una optativa sobre feminismos y me encontré con una autora estadounidense que hizo que me replantee cosas que ni mi experiencia de vida, ni las lecturas académicas hasta el momento lo habían hecho.

«Explicado de forma sencilla, el feminismo es un movimiento para acabar con el sexismo, la explotación sexista y la opresión» (hooks, 2017, p.21). El feminismo que me atravesaba hasta ese entonces estaba enfocado en la lucha por la igualdad entre hombres y mujeres. bell hooks (2017) comienza haciendo crítica justamente a ese feminismo, sus críticas y postulados a los feminismos hegemónicos produjeron en mí sentimientos contradictorios. Comencé así un viaje de revisión propio sobre mi vida, las opresiones sufridas, sobre el feminismo que hasta entonces defendía y conocía como único y transgresor. Comencé a descubrir mis prácticas sexistas, a ver como no siempre mi forma de pensar era acorde a mi forma de actuar, me sentí ciega a las realidades, me enojé conmigo misma, sentí dolor pero sobre todo comencé a percibir el mundo contradictorio del cual soy parte.

bell hooks (2017) da cuenta en sus escritos de cómo el feminismo hegemónico comenzó siendo una lucha por la igualdad de los derechos entre mujeres y hombres, se luchaba por un mismo salario, el reparto de las tareas del hogar, etc. La autora postula que este movimiento estaba encabezado por mujeres blancas y de clase alta. En un comienzo el

mismo era visto como una lucha anti hombres generando la errónea creencia de que en los espacios en donde no hubieran hombres serían libres de la opresión patriarcal y sexismo.

A medida que el feminismo contemporáneo fue evolucionando las mujeres comenzaron a percibir que los hombres no eran los únicos que perpetuaban el sexismo, sino que dentro del mismo género se reproducían estas prácticas, las mujeres no podían estar unidas sin enfrentarse a su propio sexismo. La visión de que todas las mujeres eran afectadas por la dominación masculina se vio cuestionada por los debates de clase y raza.

Lo anterior me remite a pensar en cómo puedo yo ser parte de un espacio en donde convivo con una gran diversidad de mujeres, de historias, sin cuestionarme mi rol como mujer en este contexto actual, por eso en este trabajo se apuesta problematizar este lugar desde una posición situada.

Angela Davis (1981) autora de «mujeres, raza y clase», da cuenta de la historia de la mujer negra en Estados Unidos. En la esclavitud, la mujer negra no era vista como menos que los hombres, era sometida a los mismos esfuerzos físicos que ellos, en el trabajo sus esclavistas no distinguían entre género, a las mujeres se les hacía trabajar de la misma forma que a sus pares del sexo opuesto, recibían las mismas golpizas e insultos. Sin embargo, a diferencia de los hombres, las mujeres negras eran violadas.

Esta práctica por un lado generaba desmoralización en el hombre negro y por otro que no tuviera algún tipo de dominio sobre la mujer negra, ya que la misma además de trabajar a la par de ellos, era doblemente oprimida.

La actitud de los propietarios de esclavos hacia las esclavas estaba regida por un criterio de conveniencia: cuando interesaba explotarlas como si fueran hombres, eran contempladas, a todos los efectos, como si no tuvieran género; pero, cuando podían ser explotadas, castigadas y reprimidas de maneras únicamente aptas para las mujeres, eran reducidas a un papel exclusivamente femenino(Davis, 1981, p.10).

Según Davis (1981) la experiencia de ser «ama de casa» era muy distinta en la época para una mujer blanca y para una mujer negra. La primera lo vivía como una opresión ya que el sistema de cuidados y tareas del hogar recaía solamente en ella y

aunque tuvieran la posibilidad de salir a trabajar, el volver a sus casas significaba tener que atender las necesidades de sus esposos. La segunda lo vivía como una liberación, dado que era el único lugar en donde no era sometida al sistema esclavista, las tareas eran divididas de manera igualitaria entre hombres y mujeres, de esta forma ambos vivían las tareas relacionadas al hogar como una experiencia para sí mismos de sentirse como seres humanos.

Durante el siglo XIX, las feministas blancas describen el matrimonio como una forma de esclavitud de la misma forma que sufrían las personas negras. Para Davis (1981) esta comparación ignoraba el hecho de que para las personas negras la esclavitud significaba látigos, cadenas y para las mujeres violaciones.

Tanto hooks (2017) como Davis (1981) traen una visión diferente a lo que el feminismo hegemónico postulaba. A través de la descripción sobre cómo vivían las mujeres negras el sistema esclavista, dan cuenta como cierto sector de mujeres blancas no lograban comprender esa opresión, poniendo a la par el sufrimiento de unas y otras.

Vemos como en un primer momento las feministas blancas solo se ocupaban de sus opresiones, universalizándolas y así oprimiendo a otras mujeres que no accedían a los mismos derechos.

El feminismo negro devela que no todas sufrimos las mismas opresiones y que las mujeres también oprimimos. Desde el feminismo hegemónicamente blanco que se describió anteriormente también se oprimía, se invisibilizaban y segregaban otras luchas. Estas historias dejan marcas, se arrastran e incluso se transforman y continúan perpetuándose hasta el día de hoy de distintas maneras.

El feminismo hegemónico ha mostrado resistencias a cuestionar las jerarquías raciales, hooks (2004) plantea que debido a esto se ha roto el vínculo entre raza y clase.

Para hooks (2004) estar oprimida es estar bajo ausencia de elecciones y para muchas mujeres su vida no ha significado una falta de ellas. El patriarcado que opera a través del capitalismo, está estructurado de maneras que hacen que el sexismo restrinja el

comportamiento de algunas mujeres, mientras que paralelamente para otras se permite una liberación de esas restricciones.

Lo que se ha descrito anteriormente deja en evidencia cómo los conceptos universales, en este caso el de la mujer, no son abarcadores a todos los contextos y realidades. Han sido las mujeres de clase obrera y de color las que se han encargado de dar cuenta de los distintos sistemas de opresión por los cuales atraviesan, generando la formulación de nuevas teorías y abordajes.

Javiera Cubillos (2015) plantea que en occidente, los discursos hegemónicos y las prácticas sociales legitimadas están configuradas por y para un sujeto masculino, propio de una etnia, cultura y clase dominante por la lógica epistémica. Esta configuración atraviesa y beneficia de diferentes maneras a cierto sector de mujeres, dependiendo el contexto en el que estén situadas las mismas. Por ejemplo, como se ha descrito, no es lo mismo ser mujer blanca, de clase alta, a ser mujer negra y de clase obrera. Desde esta noción surge un cuestionamiento el cual pretende ser abordado más adelante ¿es lo mismo ser mujer en el norte global que en el sur global? . Debo antes recordar que estoy planteando una mirada situada de la experiencia, por lo tanto no se pretende aquí homogeneizar los análisis que vayan emergiendo.

Cuando el feminismo negro y chicano comienza a visibilizar que la raza, el género y la clase social generan efectos simultáneos de discriminación, surge el feminismo interseccional. Para Cubillos (2015), el feminismo interseccional se caracteriza por un descentramiento del sujeto del feminismo, y denuncia al feminismo hegemónico por promover una identidad común que invisibiliza a las mujeres de color y a las que no pertenecen a la clase social dominante.

Fue la afroamericana Kimberlé Crenshaw quien a través del término interseccionalidad explica cómo el racismo y el sexismo interaccionan creando múltiples niveles de injusticia social, dejando en exposición como las mujeres negras no son discriminadas exclusivamente por su sexo o por su raza. Desde su visión las mismas sufren por un lado una doble discriminación, por ser mujeres y por ser negras. Pero a su vez, estas

formas de discriminación, racial y sexual se interrelacionan siendo así discriminadas por ser mujeres negras (Pineda, 2020).

Cubillos (2015) da cuenta como Crenshaw (1989) indaga dos modos en que la interseccionalidad opera. Por un lado, a nivel estructural en donde la imbricación de los sistemas de discriminación (género, raza y clase social), tienen repercusión directa en la vida de las personas y los grupos sociales. Por otra parte, la interseccionalidad política, visibiliza como las estrategias políticas están centradas en una dimensión de desigualdad, marginando de sus agendas a los sujetos y grupos víctimas de diversos sistemas de opresión. Estas estrategias a su vez, reproducen y refuerzan los sistemas de poder que actúan articuladamente, ignorando la heterogeneidad interna de los grupos sociales.

Cubillos (2015) también toma la noción de interseccionalidad de Patricia Hill Collins (1990/2000), quien continúa teorizando el término. Esta autora propone pensar en una matriz de dominación organizada por el poder a nivel global, presentando a su vez, diferentes manifestaciones locales desde una configuración histórica y social particular. Desde esta matriz se entiende que los distintos sistemas de opresión están en interacción, interdependencia y mutua constitución, de manera dinámica y contradictoria.

¿Cómo es posible que esta matriz sea a su vez contradictoria? Cubillos (2015) plantea que determinados grupos se encuentren en posición de opresor y oprimido a la vez ya que no puede adoptarse una perspectiva jerárquica entre los sistemas de dominación. Las intersecciones producen variaciones de forma e intensidad en el modo en que las personas y los grupos vivencian la opresión. Desde una posición situada cada grupo puede representar su propio punto de vista y considerar así las perspectivas parciales de los demás sin necesidad de renunciar a su singularidad.

Estos postulados me remiten a reflexionar sobre mi sentir cuando me di cuenta que soy una mujer blanca en una sociedad que aún desde diferentes lógicas, perpetúa el racismo. En este sentido y desde lo que se ha venido trabajando en este ensayo, es que entiendo que, como mujer blanca de clase media, estoy en una posición de privilegio con respecto a otras mujeres.

Sin embargo, desde mi experiencia, cuando comencé a percibir cómo era vista mi blanquitud en el candombe es que entiendo que quedé en una posición racializada. Podemos pensar esta situación en cómo los diferentes grupos sociales pueden ser oprimidos pero opresores a su vez, dependiendo de la posición situada de los mismos. De todas formas, se debe tener presente que contextualmente son las mujeres afro quienes están expuestas diariamente a situaciones de opresión, es por esto que pienso que esta vivencia a su vez, me ayudó a entender porque hay que continuar luchando contra el racismo.

Continuando con la autora Cubillos (2015) comparte que la interacción entre los sistemas de opresión está organizada a través de cuatro dominios: estructural, hegemónico, disciplinario e interpersonal.

Me voy a detener solamente en el dominio hegemónico que permite validar socialmente la opresión. A través de las creencias, prejuicios, discursos, cultura y valores se reproduce en la intersubjetividad individual y colectiva.

Desde estos postulados entiendo que las mujeres, dependiendo del contexto podemos ser oprimidas y opresoras a la vez. Desde una mirada histórica pero situada, comprendo la posición racializada en la que podemos quedar las mujeres blancas en el candombe, entendiendo así la mirada de desconfianza, como el binarismo que se marca constantemente (yo soy blanca/ yo soy negra). De esta forma, me cuestiono si ¿es posible trascender esta mirada en un mundo en donde los binarismos están tan marcados?

Para pensar en torno a este cuestionamiento, me resulta pertinente traer a Silvia Gil (2014) quién nos habla sobre una *política de lo común*. Plantea que a través de la escucha, atención y aprendizaje, podemos apuntar a trascender la mirada simplista y reduccionista que hace que las identidades permanezcan en subjetividades fijas e inamovibles. Esta política se propone para poder generar otros sentidos en el interior de las relaciones sociales y así poder vivir en condiciones más igualitarias para todos y todas.

Gil (2014) nos dice que las diferencias no se encuentran solamente de manera externa entre los individuos, sino que, mantenemos una diferencia interna con nosotros

mismos. Somos seres interdependientes y esto nos sitúa frente a nuestra vulnerabilidad. Sin embargo, el capitalismo apunta a la fragmentación de lo colectivo, produciendo a un ser autónomo e individual.

Pensar en la vulnerabilidad como una herramienta en contra de la fragmentación que impone el capitalismo. La misma, nos ubica como seres interdependientes, tomando a la vida en común como un problema de primer orden. Concebir la vida políticamente común nos lleva a estar en contacto con otros y dejarnos afectar, dejando así de ser lo que éramos, nuestra identidad se transforma y conforma en la permanente interacción con otros. En este sentido, se hace imposible decir de manera definitiva «yo soy» (Gil, 2014).

A través del cuestionamiento en torno a los binarismos y el que surgía párrafos arriba sobre ser mujer en el sur global o norte global, es que surge el interés por indagar sobre los feminismos latinoamericanos con propuestas descolonizadoras. Noelia Correa (2021) toma los aportes de diferentes autoras latinoamericanas, las cuales desde una mirada crítica hacia la noción de interseccionalidad, exponen la idea de imbricación de opresiones buscando comprender el entramado de relaciones desiguales.

Hacia un pensar descolonizador

Desde niño/as nos enseñaron que en Uruguay había indios, charrúas por ejemplo, hasta que llegaron Europeos y «descubrieron» Latinoamérica. Decir que nos «descubrieron» es ocultar nuestra historia y nuestras raíces, es no reconocer que llegaron, nos saquearon, expropiaron, mataron y quisieron borrar nuestra cultura.

Tal como señala María Lugones (2011), «La ‘misión civilizadora’ colonial era la máscara eufemística del acceso brutal a los cuerpos de las personas a través de una explotación inimaginable, de violaciones sexuales, del control de la reproducción y el terror sistemático» (p.108)

Con el ocultamiento de nuestra cultura y la instauración del capitalismo se ha ido generando un imaginario social a seguir, el modelo ideal es el de la sociedad europea, la

blanquitud, lo alienado, que como ya hemos visto repercute en todos los ámbitos de nuestra vida, nuestra subjetividad, respondiendo a una mirada colonial.

Para Ochy Curiel (2017) desde las propuestas críticas de las ciencias sociales, en América Latina y el Caribe se comprendió el surgimiento de América como producto de la modernidad en la construcción del sistema- mundo, en donde Europa pasa a ser el centro y América su periferia.

Curiel (2017) comparte con Anibal Quijano (2000) que esta relación que se constituyó entre ambos continentes, deriva una estructura de explotación y dominación mundial, a la que denominan como colonialidad del poder. Sin embargo, Curiel trae a María Lugones (2008), quien crítica a Quijano por no considerar que las relaciones de género están construidas desde una mirada heterocentrada y binaria. Lugones denomina esta relación como colonialidad de género.

¿Qué significa ser mujer latinoamericana?

He tenido el privilegio desde que participo en comparsas, de conocer y compartir con mujeres que me han nutrido y enseñado sobre la ancestralidad del candombe, me han hablado por el respeto sobre el mismo. Verlas resignificar sus raíces africanas, su religión y tradiciones me ha hecho cuestionar mi mirada colonial.

Decidí así comenzar a indagar sobre los postulados de feministas latinoamericanas, quienes tomando nociones del feminismo negro estadounidense, como por ejemplo, la interseccionalidad, introducen una apuesta descolonizadora, dejando a la luz la dominación capitalista, eurocéntrica, patriarcal y colonial que aún persiste en nuestros tiempos y sobre en todo en Abya Yala⁴. Como plantea Adriana Arreola (2022):

Parto de la hipótesis de que los feminismos con apuestas descolonizadoras en América Latina tejen, de forma original y originaria, la doble labor de generar una ruptura con los procesos de colonización discursiva y material que oscurecen la comprensión histórica de la compleja constitución subjetiva (generizada/sexualizada/racializada/colonizada) de mujeres que han quedado al

⁴ Término que utilizan los pueblos originarios para designar al territorio que luego de la conquista se nombra América.

margen de la formación discursiva del sujeto del feminismo; y de consolidar en ellas una autoridad político-epistémica que les permita crear una representación de sí mismas, conocimientos y un punto de vista propios, una reconstrucción digna de su pasado y una proyección autónoma de su futuro(p.6).

Retomando a Lugones (2011), plantea que la colonización de las Américas y el Caribe impuso una relación dicotómica y jerárquica entre lo que se consideraba humano (europeo) y no humano (indígenas, africanos). A su vez se acompañó de otra jerarquización, la de hombres y mujeres. Estas dicotomías impuestas entre tales categorías quedaron entrelazadas con la historicidad de las relaciones. Sin embargo, como se mencionó párrafos arriba, la autora (Lugones, 2011) toma a la colonialidad del género como una forma de comprender la opresión en una constante interacción compleja de sistemas económicos, racializantes y generizantes, en donde cada persona en el encuentro colonial puede mirarse como un ser vivo, histórico completamente descrito.

Desde esta noción, Lugones (2011) nos invita a pensar el sistema global capitalista colonial no como exitoso en su colonización, sino a ver las resistencias que se encuentran hasta el día de hoy. Pensar al colonizado o colonizada como seres que habitan un locus fracturado construido doblemente, que percibe y se relaciona doblemente, «donde los 'lados' del locus están en tensión, y el conflicto mismo informa activamente la subjetividad del sí mismo colonizado en relación múltiple» (p.111)

La dicotomía de género funciona normativamente en la construcción de lo social. Ante el sistema colonial de género, la autora (Lugones, 2011) nos invita a tener una lectura múltiple del sí mismo resistente en una relación. A través de una metodología de la descolonialidad, nos propone leer lo social desde las cosmologías que lo anuncian poniendo entre comillas los términos *hombre* y *mujer*, ya que hacer una lectura de la colonialidad del género solamente desde ese lugar, borra las múltiples resistencias.

A mi entender, Lugones (2011) propone un camino de descolonización sin dicotomías, como por ejemplo las de hombre/mujer que dejan por fuera las múltiples formas

del ser en sí mismo, esas que han resistido a lo largo de los años y que la colonización no ha podido borrar. Conocernos el uno al otro sin necesidad de colocarnos en binarismos, sin encasillarnos. En palabras de la autora (Lugones, 2011):

Lo que estoy proponiendo al trabajar hacia un feminismo descolonial es aprender unas acerca de las otras como personas que se resisten a la colonialidad del género en la diferencia colonial, sin necesariamente ser una persona con acceso a información privilegiada de los mundos de sentidos de los cuales surge la resistencia a la colonialidad. Es decir, la tarea de la feminista descolonial comienza por ver la diferencia colonial, enfáticamente resistiendo su propio hábito epistemológico de borrarla. Al verla, ella ve el mundo con nuevos ojos, y entonces debe abandonar su encantamiento con 'mujer', con el universal, y comenzar a aprender acerca de otros y otras que también se resisten ante la diferencia colonial(p.115).

Tal como Lugones (2008) afirma, en la modernidad eurocentrada y capitalista, si bien todos somos asignados a un género y racializados, no todos somos dominados y victimizados por el mismo. Por eso es que este procedimiento es binario, dicotómico y jerárquico.

En este sentido, me interesa apostar por un feminismo descolonial en el sentido que Lugones (2011) propone, para poder habitar los espacios tan diversos en los que estoy implicada, y así hacer uso de ellos desde una posición más abierta de sentidos. ¿Será esta una de las maneras de entender lo que genera mi blanquitud?

Al estar en constante revisión y a medida que este trabajo va tomando cuerpo, se hace imperiosa la necesidad de no quedarme solo en un entender, sino apostar a un accionar, continuar desentramando, escuchando e investigando. Desde los postulados de Lugones (2011) es que comienzo a darme cuenta, como he venido utilizando los términos hombre/mujer, no considerando los otros sentidos que se resisten a la colonialidad, dando cuenta como mi mirada está atravesada por un pensar dicotómico.

Comparto con Cubillos (2015) quien entiende que la colonialidad del género y el debate de la interseccionalidad, centran a un sujeto situado y diverso, siendo gestor de su propia historia que deviene complejamente.

Contemplando de manera situada y diversa a cada sujeto, el feminismo descolonial propone a su vez, según Mariana Alvarado (2016), el estar unas junto a otras, entendiendo que la vida que vamos a vivir será de forma comunal entre no-todas. El entre-nosotras tiene lugar si se reconocen las diferencias manteniendo el sentido de comunidad, ya que esto mismo desquicia al orden colonial.

Entiendo que la vida en comunidad será entre no-todas mientras el feminismo hegemónico continúe proclamándose en la búsqueda de igualdad entre hombres y mujeres, suponiendo a la mujer de manera universal, ignorando las intersecciones entre mujer, clase y raza, quedando así cómplice del modelo eurocéntrico, colonial y patriarcal.

Adriana Arreola (2022) plantea tres objetivos claves sobre el feminismo descolonial que me parecen pertinente a tener en cuenta: i) examinar el género en América Latina como un producto de la colonialidad; ii) trascender la concepción individualista y binaria que soporta el pensamiento feminista de cuño occidental; y iii) tejer los hilos entre un pasado y un presente en constante tensión mediante la memoria cultural(p.18).

De esta forma, Arreola (2022) ve posible reconectar las tramas desarticuladas entre la localización, la memoria, el discurso, la experiencia y la intencionalidad política, posibilitando de esta manera el encuadre de los sujetos y los cuerpos que son ocultados y excluidos por los feminismos latinoamericanos hegemónicos, reproduciendo lo que Chandra Mohanty denomina *colonización discursiva*⁵.

⁵ El concepto de colonización discursiva se refiere “a una cierta forma de apropiación y codificación de ‘producción académica’ y ‘conocimiento’ acerca de las mujeres en el Tercer Mundo por medio de categorías analíticas particulares. Estas categorías empleadas en escritos específicos sobre el tema, toman como referencia los intereses feministas tal como han sido articulados en Estados Unidos y Europa Occidental [...] en casi todos los casos implica una relación de dominación estructural y supresión, muchas veces violenta, de la heterogeneidad del sujeto o sujetos en cuestión” (Mohanty 2008, en Paz 2023)

Sobre la colonización discursiva, Yuderkis Espinosa (2009) reflexiona que los efectos de la misma, implicaría una colonialidad intrínseca a los discursos feministas que se producen en nuestro continente, de manera que ésta deja de ser solo rasgo de los feminismos del primer mundo generando así dos consecuencias: por una lado, la definición y dependencia de los feminismos hegemónicos del norte imperial, para con los lineamientos y ejes de inquietud y acción del feminismo local. Por otra parte, la absorción de quienes están en una posición de subalternidad a través de la representación por parte de los grupos feministas hegemónicos.

Lo que Espinosa (2009) denuncia es que la colonización discursiva no ha sido solo por parte de los feminismos hegemónicos del norte, sino que los feminismos hegemónicos del sur han participado de manera cómplice y comprometida. Ambos feminismos han contribuido al proyecto colonial de cosificar a la «mujer del tercer mundo».

En esta cosificación, la autora da cuenta que las feministas (blancas/burguesas) del Sur han construido a su *Otra* local para integrarse a las narrativas criollas de producción europeizante de los estado-nación latinoamericanos. De esta forma, la mujer del tercer mundo queda doblemente atrapada, primero por la colonización discursiva ya mencionada, y segundo, por las prácticas discursivas de las feministas del Sur, quienes establecen una distancia con ella, mientras que a su vez mantienen complicidad con la matriz de privilegio colonial, componiéndola así, en la otra de la Otra.

Espinosa (2009) plantea dos cuestionamientos pertinentes acorde a lo que se ha venido desarrollando en este trabajo, aunque sin respuestas quedaron resonando en mí:

¿Cómo podemos las feministas en mejores condiciones del Norte y del Sur asumir una responsabilidad histórica con la transformación de la vida de las mujeres y del planeta? ¿Cómo hacer para que nuestro feminismo no termine siendo cómplice de los intereses (neo)coloniales de producción material y simbólica de sujetos para su explotación y dominio? La pregunta no está afuera de, sino en nosotras mismas.

(párrafo 36)

Si bien no creo tener respuestas a los cuestionamientos de Yuderkis, pienso que el poder cuestionarse desde ese lugar es un primer paso. Apostar por un feminismo descolonizador y a su sujeto, tal como propone Arreola (2022) pasaría por un complejo ejercicio de poder hablar en términos propios, poder leer entre culturas sin necesidad de buscar universales.

Pienso desde estas nociones, como en un cuerpo de baile de candombe coexisten diversas formas de ser, sentir, posicionarse y apropiarse del territorio. Podemos pensar así al cuerpo como un lugar de resistencia, en donde se entretujan diversas subjetividades. En este sentido, pretendo continuar este trabajo pensando desde la noción de cuerpo-territorio de Lorena Cabnal (2010). Sus lecturas me han derivado a otras autoras (Castro y Zurbriggen, 2022) que tomando sus aportes, sitúan lo comunitario como forma de vida, poniendo al cuerpo como primer territorio de lucha, en donde a su vez se plasman otras opresiones vividas.

Las discusiones con las que he venido dialogando han entretujado sentidos con mi propia experiencia en el candombe. La apuesta metodológica de la noción de cuerpo-territorio da la posibilidad según (Cruz, 2015) de crear mapas que identifican la violencia hacia los cuerpos, visibilizando cómo se conecta con las invasiones a los territorios. La represión selectiva en donde el candombe, la comunidad afrouruaya y su historia tienen mucho para ponernos a problematizar.

Desde esta articulación propongo pensar como nuestros cuerpos están unidos a los territorios en que vivimos, qué historias nos anteceden que hacen que habitemos los espacios de las formas que lo hacemos. Ahondar sobre esta problemática social considero que es un aporte que se entreteje con la psicología.

El candombe como resistencia

A tantos más que no están por el paso del tiempo.

A todas las personas y familias que nos dejaron un legado de cultura.

Muchas gracias.⁶

Desde el año 2006 cada 3 de diciembre en Uruguay se conmemora el Día Nacional del Candombe, la Cultura Afrouruguaya y la Equidad Racial, establecido por la ley 18.059. La elección de esta fecha no es casual, entre el 3 de diciembre pero de 1978 y enero del siguiente año más de ochocientas personas, en su mayoría afrodescendientes del conventillo Medio Mundo y el conventillo Reus al Sur (Ansina) sufrieron desalojos forzosos con el pretexto de peligro de derrumbe, siendo realojados en fábricas y hogares que estaban aún en peores condiciones.

Los desalojos sólo tuvieron como objeto el realojo de estas familias en la periferia de Montevideo afectando profundamente a nivel económico, psicológico y social a la población afro uruguaya, reforzando el racismo estructural y estigmatizando su identidad cultural. En consonancia, muchos jóvenes afro no pudieron continuar sus estudios, así como el mercado laboral también se vió afectado(Grupo de Trabajo, 2021).

Estas consecuencias pueden percibirse hasta el día de hoy. Calvo (2013) da cuenta como en el censo del 2011 los afrodescendientes presentaron peores desempeños y condiciones de vida en comparación al resto de los uruguayos. El nivel de desagregación geográfica confirma que la desigualdad racial continúa, sin excepciones, en todo el territorio nacional. Tampoco existe paridad de condiciones socioeconómicas en ningún departamento entre la población afro y la no afro.

⁶ Elaborado por un grupo de niños/as de la comunidad afrouruguaya en recordación de algunas personas y familias que vivieron en Medio Mundo y Ansina (Grupo de trabajo, 2021)

Otra de las consecuencias a raíz de los desalojos fue que el candombe comenzó a expandirse por la ciudad de Montevideo. Conde (2022) expresa que en parte la extensión guarda un proceso de violencia y vulneración hacia quienes llevan adelante esta tradición. Desde este lugar, teniendo en cuenta que el candombe nace de la cultura afro, se hace necesario entender la práctica del mismo como expresión y resistencia a las opresiones sufridas a lo largo de la historia y en la actualidad.

En relación a lo postulado, resuenan con Ana Castro y Sofía Zurbriggen (2022) quienes traen las reflexiones de Rogério Haesbaert (2020) en donde toman la articulación de cuerpo-territorio como una metodología para la vida, señalando como nuestros cuerpos están unidos a los territorios que habitamos. En este sentido, el cuerpo visto como territorio es en sí mismo un espacio, un lugar, que está en el mundo y puede así vivenciar todas las emociones, sensaciones y reacciones físicas para encontrar en él un lugar de resistencia y resignificación. Esta comprensión habilita una mirada en donde se pone al cuerpo como primer territorio de lucha, así como de plasmación de otras opresiones vivenciadas.

Recordemos que el candombe en sus orígenes se forma en contexto de esclavitud, con la intención a través del cuerpo y la música de mantener sus costumbres y rituales africanos. Por otro lado, era el único momento de liberación, reivindicación y resistencia a lo que estaban viviendo en ese entonces. Sin embargo, es importante resaltar que a pesar de que se les permitía hacer su música, danza y rituales debieron adoptar costumbres cristianas. Mónica Olaza (2009) entrevista a Fernando 'Lobo' Nuñez, referente del candombe quien expresa «Nosotros fuimos hispanizados, cristianizados, hicimos todo lo que nos mandaron cuando llegamos. Sincretismo religioso, la religión afro tuvo que optar por figuras de la religión cristiana porque estábamos prohibidos. Estaba prohibido tocar el tambor, estaba prohibido... y fue una lucha constante» (p.40)

El ejemplo anterior lo podemos tomar como otro efecto de la blanquización. Pensar cómo desde sus inicios el cuerpo en el candombe ha estado atravesado por la colonización y la opresión, como son y han sido cuerpos siempre en resistencia y lucha como cuenta el

«Lobo». Primero a los efectos de la esclavitud, a la segregación territorial del candombe, en donde en sus comienzos les era permitido tocar solo cierto día, así como también en cierta zona de la ciudad. Más adelante, los desplazamientos como estrategia de represión y todos los efectos que aún encarnan en sus cuerpos y en las generaciones que les preceden.

A través de estos análisis y mi experiencia es que comienzo a percibir como el territorio hace a la composición del candombe y los cuerpos que son parte. Lorena Cabnal (2010) nos trae una mirada otra sobre los cuerpos y los territorios, en donde entretrejiendo sus postulados con mi experiencia y los cuestionamientos que emergen de ello, comienzo a preguntarme los efectos que ha tenido esta historia en los cuerpos de las mujeres.

Mujeres y candombe desde la noción de cuerpo-territorio.

Entretrejiendo mi experiencia con teorías epistemológicas, considero que a lo largo de este trabajo el foco ha estado puesto en la mujer. Primero dando cuenta de los privilegios que gozamos algunas por sobre otras, con la intención de cuestionarlos, ya que intento vivir una vida en donde mis acciones no contribuyan a la opresión de otras vidas. Lorena Cabnal (2010) mujer indígena latinoamericana, junto a otras mujeres indígenas también latinoamericanas, proponen el feminismo comunitario como creación y recreación de pensamiento político ideológico feminista y cosmogónico, que ha servido para reinterpretar las realidades históricas y cotidianas de las mujeres indígenas. Sus postulados han sido inspiración para interpretar, pensar y reflexionar en torno a las realidades de las mujeres en el candombe.

Cabnal (2010) toma a la categoría patriarcado para analizar internamente las relaciones intercomunitarias entre mujeres y hombres, dando cuenta como todas las opresiones están interconectadas con la raíz del sistema de las mismas. Para la autora esta raíz es el patriarcado. Desde allí se inicia la epistemología feminista comunitaria, afirmando la existencia de patriarcado ancestral, como un sistema milenario estructural de opresión contra las mujeres originarias o indígenas.

Este análisis me remite a pensar como en la época colonial en nuestro país eran los hombres quienes hacían uso de las prácticas del tambor, esto continuó siendo así hasta el año 1965, cuando Luquita Fragas irrumpe y se presenta como la primera mujer en tocar el tambor en un desfile de llamadas. Entonces, si eran los hombres solamente quienes practicaban el candombe ¿dónde quedaban las mujeres? ¿cuál era su rol?

Olaza (2009) da cuenta cómo las mujeres afro han estado siempre al cuidado de sus hijos transmitiendo de forma oral las tradiciones de la cultura, valorándose mucho su rol en este sentido. Podemos pensar como el patriarcado, existente ya desde antes de la época colonial, configura los roles en donde en el caso del candombe, la mujer en un primer momento y por muchos años estaba limitada al cuidado de niños, transmisión de la cultura pero no a la participación activa del mismo.

Pensarnos entonces desde las nociones de cuerpo-territorio en el sentido que Cabnal (2010) nos propone, conlleva a, de manera consciente desarmar los pactos masculinos con los que convivimos, cuestionando y provocando el desmontaje de los cuerpos femeninos para su libertad. Este planteamiento propone recuperar el cuerpo para impulsar una vida en dignidad, reconocer su resistencia histórica y su «dimensionalidad de potencia transgresora, transformadora y creadora»(Cabnal, 2010, p.130).

Estos planteos, nos permiten entender el cuerpo desde su conexión con los territorios que habitan para reconocer cómo las mujeres han ido conquistando espacios y reconocimientos en las comparsas en donde cada vez son más las que participan como tocadoras. Sin embargo, al pensar estas nociones con las trabajadas anteriormente en este ensayo sobre el feminismo negro y descolonial me arremete a cuestionarme ¿cuáles son las diferencias pero también las intersecciones entre un cuerpo afro a uno no afro en estos espacios?

Cabnal (2010) habla como el racismo impuesto a través de la colonización, continúa aún hoy siendo parte de los cuerpos y mentes de las mujeres. Sin embargo, propone cuestionarnos la victimización histórica en que nos situamos para así trascender el racismo internalizado y poder ser visto desde nuestra construcción cultural. Esta visión posibilita

asumirnos como sujetas políticas, pensantes y actuantes de manera individual pero también colectiva.

Milena Patiño (2020) toma al feminismo comunitario territorial como un acto de acuerpamiento, de acoger la vida para una vida otra. Acoger el dolor, indignación y sufrimiento de los cuerpos, así como también la alegría de los mismos. El acuerpamiento es visto entonces, como un acto de sanación en red.

Me parece pertinente la visión de cuestionarnos la victimización histórica en la que hemos sido situadas las mujeres, ya que entiendo que es una forma de corromper con las lógicas patriarcales. Sin embargo, he aprendido a través de los feminismos negros, que a las mujeres no afro aun nos queda mucho por hacer, por cuestionarnos para poder habitar estos espacios desde un lugar mas igualitario y que poder acuerparnos sea para todas un lugar seguro y sin opresiones.

Para esto, debemos problematizar las diferencias sobre un cuerpo afro a uno no afro, pensando desde la estigmatización de los mismos. En 1949 Martha Gularte fue la primera mujer en desfilarse como vedette, un personaje que no es típico del candombe pero que se instaló y al día de hoy forma parte de las comparsas. Podemos así, apreciar en las pinturas sobre candombe como la mujer es representada por una figura voluptuosa. Por otro lado, si miramos un desfile de llamadas por televisión se enfoca siempre a los cuerpos de vedette desde un lugar sexualizado, no se resalta su danza sino su figura, esto conlleva a que socialmente se estigmatice a los cuerpos que bailan esta danza, quedando relegados a cierto estereotipo.

A través de estas expresiones, la mujer afro queda relegada en torno a estereotipos y aunque la mujer blanca comparta los mismos roles dentro de una comparsa, podemos problematizar como ésta no tiene los mismos efectos estigmatizantes a nivel social. Tal como plantea Martha Ospina (2014) el danzar colectivo, en donde en este caso se generan mezclas «desinteresadas» no es en sí mismo un ejercicio decolonial. «La 'danza viva' de los pueblos estigmatizados desde el racismo colonial y sus usos en el folclorismo escénico

(danza negra o mulata en un mundo de blancos), son síntesis corporales que aún hoy preservan y «atesoran» las marcas producidas por el colonialismo» (Ospina, 2014, p.106)

En la danza candombe también tenemos uno de los personajes típicos más importantes, el de la mama vieja. El mismo en un principio era interpretado sólo por varones ya que como vimos a la mujer no se le permitía participar de las comparsas. Sin embargo, Leticia Rodríguez (2023) problematiza el lugar de la mujer afro en el candombe trayendo como las personas que aún hoy practican religiones de matriz africana no logran participar libremente en este sector, sus rituales continúan sufriendo discriminación y violencia, siendo las mujeres aún acusadas de brujas quedando segregadas de diversas formas. A pesar de esto, sostiene que sin espiritualidad no habría candombe y sin estas mujeres no habría sobrevivido su transmisión oral tanto de su toque como de su danza.

Rodríguez (2023) a través del artículo periodístico «Revolución orgánica» publicado en el semanario Brecha, le da voz a Susana Andrade, mae y política afro-uruguaya, me parece pertinente traer su testimonio con respecto a este tema:

Las madres ancianas del candombe, nuestras queridas Mamas Viejas, representan el mundo femenino de la espiritualidad africana y son vistas como entidades, mujeres sabias y poderosas, verdaderas reinas del axé o energía vital. Además de maternar, son dueñas de los secretos de los distintos mundos, capaces de seducir, encantar, dar consejos y proteger, todo a la vez. El poder de transmisión es suyo porque guardan el acervo ritual y la danza es su forma de ahuyentar malas energías, con sus leques y sus tocas, sus pano de cabeça para proteger el orí en el que guardan e irradian las fuerzas de la naturaleza y de su propio cuerpo etéreo. El leque o abanico es otra herramienta espiritual, símbolo de autoridad, coquetería y magia. Se usa para transmutar energía, en su batir el aire y llevar los vientos hacia donde sea necesario, además de que perfuma para purificar personas y ambientes. Las Mamas Viejas representan a nuestras Iansá, Naná, Oxum, Iemanjá y Obá en el

panteón yoruba, y en otras familias llevan otros nombres con igual simbología ritual (Sin mujeres no hay candombe, párrafo 2)

Poder pensar en torno a las diferencias de los cuerpos, retomando la idea de Cabnal que trae Patiño (2020), acuerparse es acoger a través de la «identificación» con la/el otra/otro, con la certeza de que es alguien diferente a mí. Esta diferencia se acoge no para hacerla igual a mí, sino para que se haga cuerpo desde la diferencia. Una identificación que se supone así, acoger las luchas de esas otras u otros.

Pienso entonces, que a través del reconocimiento de las diferencias podemos dar lugar también a ver las intersecciones entre los cuerpos de las mujeres en el candombe. Hilando colores, como nos propone Cabnal (2010) tejiendo pensamientos con otras mujeres, generar espacios y encuentros para reflexionarnos. Reconocernos en nuestras diferencias, oírnos y construir diálogos sintientes y respetuosos, podremos así tejer redes y acuerparnos desde donde estemos.

Cabnal (2010) invita en este accionar no solo a mujeres, sino también a hombres a reflexionar acerca de las aportaciones que se hacen en torno a las luchas sociales. Entablar diálogos situados entre los territorios y nuestros cuerpos, no como algo disociado, sino como una construcción de sentires y saberes que se articulan entre sí para poder generar espacios, en este caso en el candombe, que sean habitados de manera coherente contra los patriarcados y las hegemonías que nos circundan.

Estos sentidos me han derivado a reflexionar desde donde aprendemos. Patiño (2020) en diálogo con Lorena Cabnal da cuenta como desde la academia hegemónica europea y colonial se oculta e incluso se mira de manera peyorativa los saberes elaborados desde las cosmogonías de los pueblos originarios o indígenas. La cosmogonía no es otra cosa que la propia filosofía de los pueblos originarios. El candombe desde sus orígenes está relacionado con religiones de matrices africanas, comprenderlo desde este lugar me ha abierto caminos a entender que hay otras formas de comprender el mundo diferentes a las impuestas por la academia hegemónica. En este sentido, me pregunto ¿de qué forma conocemos?

Un final que cuestiona y entreteje los conocimientos

Me encuentro acercándome al final de este trabajo en donde desde una voz encarnada he producido conocimiento. Junto con otras experiencias y voces he intentado tejer otras formas de pensar(me) con la intención de generar esto en quienes me lean. Estas voces que se tejen en este texto, en su mayoría de mujeres, fue elegido como un acto de reconocimiento, como militancia feminista.

El pasaje por esta facultad me ha enseñado que no hay conocimiento neutral, sino que somos posiciones y vemos el mundo desde estas posiciones, sin embargo, las mismas pueden cambiar. Este TFG ha sido para mí un constante desafío entre pensar(me) situadamente, cambiar de perspectivas y generar cuestionamientos.

Estos cuestionamientos se han ido entrelazando con epistemologías que no hicieron parte de mi formación universitaria. Las lecturas desde las epistemologías negras, antirracistas, descoloniales, en su mayoría latinoamericanas, me han llevado a preguntarme ¿desde dónde aprendemos?.

Se hace evidente así, que nuestra formación está en su generalidad, atravesada por un pensar capitalista, patriarcal y colonial. Ante estas formas de aprendizaje hay feministas que proponen otras formas de generar conocimiento. Entre ellas Donna Haraway (1991) quien hace crítica de la ciencia objetivista, ya que la misma genera conocimiento a través de actitudes de poder y no como actitudes que buscan la verdad. Propone a las feministas, apostar por una mejor descripción del mundo, no desde una teorización sobre el mismo en términos de Sistema Global, sino a través de la creación de un circuito universal de conexiones que incluyan los conocimientos entre comunidades diferentes y diferenciadas a través del poder. «Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino

para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro» (Haraway, 1991, p.322)

Poder cuestionar desde dónde y cómo aprendemos ha sido uno de los tantos aprendizajes que me ha dejado este trabajo. Haraway (1991) dice que la vista puede ser buena para evitar oposiciones binarias. La vista de manera encarnada revela que el sistema sensorial ha sido utilizado para representarnos por fuera del cuerpo marcado hacia una mirada desde ninguna parte, desde este lugar vemos pero no somos vistas, representamos a otros pero no a nosotros mismos.

Esta mirada proveniente de las sociedades dominantes científicas y tecnológicas, Haraway (1991) la reconoce como posiciones no marcadas de Hombre y Blanco. Haciendo crítica a este tipo de ciencia objetiva, se propone una objetividad encarnada, feminista, lo que significa conocimientos situados. A través de la escritura feminista del cuerpo, metafóricamente, acentuar la visión para así aprender sobre nuestros cuerpos y poder nombrar dónde estamos y donde no, tal vez así la objetividad dejará de ser una promesa de trascendencia de todos los límites. La objetividad feminista genera conocimiento desde la localización limitada y del conocimiento situado evitando así la trascendencia y el desdoblamiento del sujeto y el objeto.

Esto me permite pensar cómo estas epistemologías que no están presentes en nuestra formación nos impide ver cosas, en donde acabamos por generar conocimiento desde una posición no situada ni encarnada, disociadas de nuestros cuerpos y sentires. Mi experiencia a través del candombe, su música, danza e historia me han llevado a conectar con el cuerpo, sentir y aprender también a través de él. A su vez, ha sido mi inspiración para llegar a estas reflexiones epistemológicas, que han abierto otros sentidos, no presentes a lo largo de estos años, permitiéndome producir conocimiento desde una posición situada, no para hablar de mí, sino desde una experiencia encarnada poder pensar en problemáticas sociales sin hablar por otras.

El cuestionamiento sobre a quienes leemos y desde donde leemos se ha ido acentuando a lo largo del ensayo, mi intención ha sido darle lugar a producciones tan ricas y

diversas que tenemos desde nuestra latinoamérica, las cuales nos traen una manera otra de concebir el conocimiento, cuestiones que creo deberían comenzar a ser parte de nuestra formación. Norma Blázquez (2011) trae la epistemología feminista como herramienta ya que la misma aborda como el género influye en como se concibe el conocimiento. En su trabajo, Blázquez da cuenta como las teorías de las ciencias naturales y sociales se basan en un punto de vista masculino del mundo, se enseña a observar solo lo que es de interés para los hombres desde una perspectiva androcéntrica y distante.

Como se ha traído en capítulos anteriores, el colonialismo impuso relaciones dicotómicas las cuales reproducen jerarquías. Blázquez (2011) ve que estas dicotomías esconden relaciones sociales que permite a los de cierta categoría beneficiarse a expensas de otras. En este sentido, las dicotomías son formas de construir relaciones sociales facilitando la dominación social, por lo tanto, se debe cuestionar y criticar el uso que se les da para generar y producir el conocimiento.

Hablado y tratando a las personas como objetos sin subjetividad se las deshumaniza, no se las concibe como agentes que pueden desarrollar un análisis propio en torno a su situación y trabajar para resolverla, se convierte a las personas en datos, sobre todo a las que se encuentra en jerarquías sociales más bajas (Blázquez, 2011). Estas jerarquías sostenidas por el sistema capitalista invisibilizan los saberes cosmogónicos u otro tipo de saberes y conocimientos que no le sirven al capital. En la formación en psicología generalmente los autores que leemos son del norte global y cuando son del sur global, la mayoría son hombres.

Lo anterior me incita a pensar cómo desde la academia se sostienen estas jerarquías en donde las dicotomías norte/sur, hombre/mujer, cuerpo/mente atraviesan nuestra formación reproduciendo lo que Arreola (2022) y Espinosa (2009) llaman *colonización discursiva*. Ante esto, me parece necesario comenzar a incorporar académicamente a las autoras y autores que nos proponen formas contra hegemónicas de concebir el conocimiento y que se puedan comenzar a articular con las epistemologías

consideradas hegemónicas para que nuestra formación sea más crítica, cuestionadora y rica, generando así lo que Garzón (2018) denomina, espacios *oximorón*.

En el año 2010, dau Dauder publicaba un artículo en donde hablaba sobre el olvido de las mujeres en la historia de la psicología, se realizaba una pregunta interesante ¿por qué no nos extraña su ausencia?. Su cuestionamiento me atraviesa y me lleva a pensar como recién en esta instancia final de formación comienzo a problematizar el rol de las mujeres en esta formación. Según el autor, ese hecho se debe a que las mujeres psicólogas han sido sistemáticamente borradas en la historia de la disciplina.

Para Dauder (2010) resignificar el lugar de las mujeres en la historia de la psicología no se resuelve solamente por comenzar a poner nombres olvidados. Se necesita, de la mano de las epistemologías feministas, problematizar (cómo se ha trabajado párrafos arriba) la visión del científico como un sujeto neutro, de-sexualizado y descontextualizado. En su lugar, comenzar a destacar al sujeto cognoscente en la producción de conocimiento, un sujeto situado en una posición social y un cuerpo determinado que va construyendo su identidad y subjetividad.

Me parece importante resaltar que a pesar de la visión crítica planteada hacia nuestra formación colonial, capitalista y patriarcal, se están comenzando a generar movimientos institucionales que hacen visible estos problemas. Un ejemplo de ello es que en octubre del año 2023 la Udelar se declaró antirracista. Ante este hecho, Alicia Esquivel egresada de la Facultad de Medicina, en un comunicado oficial realizado en el 2023, declara

No habrá una universidad de calidad mientras su población no refleje la multiculturalidad y la pluriétnicidad de la sociedad, mientras mantenga una perspectiva eurocentral de la construcción del conocimiento, que limita la diversidad del aporte de otros saberes y saberes que la enriquecen de una desde una perspectiva epistemológica (La Udelar se declaró antirracista, párrafo 12)

Por su parte, la Facultad de Psicología a nivel institucional, como también a nivel académico, está comenzando a generar movimientos y reconocimientos hacia las mujeres

de nuestra disciplina. En el marco de la conmemoración de los 30 años de dicha facultad, se reconoció a las mujeres que fueron pilares en el campo de la Psicología asignando salones y diferentes espacios con sus nombres.⁷ Por otra parte, cada vez se nota un mayor compromiso por parte de docentes y estudiantes en reconocer, darle lugar y voz a mujeres pensadoras de nuestra disciplina, habiendo cada vez más unidades curriculares obligatorias, optativas, trabajos finales de grado, que problematizan las ausencias de las mujeres dentro de la psicología, entre ellas se encuentran los trabajos finales de grado de Lara Nessi (2024) y Tania Perez (2023). Al mismo tiempo estos trabajos apuestan a cuestionar este problema, trabajando con más autoras mujeres, no solo por la riqueza de sus aportes sino también para reconocer la deuda histórica que se tiene para con ellas.

Hace un año, cuando me aventuraba en esta recta final, no me imaginaba todos los procesos y cambios producidos en mí. Vaya mi profundo agradecimiento a quienes me han acompañado en este trayecto, quienes me han nutrido de su conocimiento y experiencias. Escribir a través de mi propia voz ha sido una tarea compleja pero necesaria para comenzar a producir otras formas de conocimiento, para poder conocerme y reconocermme dentro de los territorios que habito. Utilizar la vista en el sentido metafórico que nos propone Haraway (1991) para comenzar a pensar(me) de manera situada y así reconocer mi blanquitud para dar cuenta de los privilegios que me atribuye.

Pensar desde este privilegio ha sido lo central en este trabajo. Considero que fue una puerta para comenzar a recorrer caminos y un puente para conectar nociones, hablando desde una posición encarnada, he dado cuenta de problemáticas sociales sin hablar por otras y así poder habitar los espacios que habito de manera crítica y constructiva, tal como dice Audre Lorde «no soy libre mientras otra mujer sea prisionera, aun cuando sus cadenas sean diferentes a las mías»(Flor Acevedo, 2018, p.5)

⁷ <https://psico.edu.uy/mujeres-en-la-memoria>

Referencias

Área social y artística. (13 de octubre de 2023). *La Udelar se declaró antirracista*.

<https://asa.edu.uy/la-udelar-se-declaro-antirracista/>

Alvarado, Mariana. (2016). *Epistemologías feministas latinoamericanas: un cruce en el camino junto-a-otras pero no-junta-todas*. Religación. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, 1(3), 9-32.

Arreola Paz, Luz Adriana. (2022). *La construcción del sujeto feminista en el contexto de la colonialidad: miradas críticas desde los feminismos latinoamericanos con apuestas descolonizadoras*. Debate Feminista, 65, 1–33.

Blazquez Graf, Norma. (2011). *El retorno de las brujas. Incorporación, aportaciones y críticas de las mujeres a la ciencia*. Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.

Cabral, Cristina. R. (2020). Candombe: aproximación sociológica afro centrista al Candombe uruguayo. *Matraga - Revista Do Programa De Pós-Graduação Em Letras Da UERJ*, 26(48), 536–551. <https://doi.org/10.12957/matraga.2019.44449>

Cabnal, Lorena. (2010). Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. *Momento de paro Tiempo de Rebelión*, 116(3), 14-17.

Calvo, Juan. (coord). *La población Afro-uruguaya en el Censo 2011*. Libro. Montevideo : UR. FCS-UM. Programa de Población : Trilce, 2013.

Castro, Ana. V. B., y Zurbriggen, Sofía. (2022). *Narrar (nos) desde el cuerpo-territorio.: Nuevos apuntes para un pensamiento situado y metodologías en contexto*. *Ánfora*, 29(52), 43-70.

Correa, Carlos. (2022). Corporación Cultural Afrocolombiana Sankofa. *Perspectivas Afro*, 2(1), 238–241. Recuperado a partir de <https://revistas.unicartagena.edu.co/index.php/PersAfro/article/view/4125>

Conde, Gustavo. (2016). *Cuerpo humano en el capitalismo: blanquitud, racismo y genocidio*. De Raíz Diversa. *Revista Especializada en Estudios Latinoamericanos*, 3(6), 215-236.

Correa García, Noelia (2021). Trazos feministas sobre las condiciones históricas del trabajo en la producción de conocimiento de mujeres latinoamericanas: capitalismo, patriarcado y colonialidad. Tesis de doctorado en Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional Autónoma de México.

Conde, Lucía. (2022). Proyecto de investigación. *Candombe y resistencia. Mujeres al tambor* (Trabajo final de Grado, Universidad de la República, Montevideo) https://sifp.psico.edu.uy/sites/default/files/trabajos_finales/archivos/tfg_luciaconde_2022_final.pdf

Cruz Hernández, Delmy. (2015). *Todos los días mi cuerpo es un territorio que libra batallas: Dialogando con el concepto cuerpo-territorio*. In Artígo presentado no I Congreso Internacional de Comunalidad, Puebla, México.

Cubillos Almendra, Javiera. (2015). *La importancia de la interseccionalidad para la investigación feminista*. Oxímora. Revista Internacional De Ética Y Política, (7), 119–137.

Recuperado a partir de <https://revistes.ub.edu/index.php/oximora/article/view/14502>

Curiel, Ochy. (2017). *Género, raza, sexualidad: debates contemporáneos*. Intervenciones en estudios culturales, vol. 3, núm. 4, Enero-Junio, pp. 41-61. Pontificia Universidad Javeriana Colombia.

Dauder, Dau. (2010). El olvido de las mujeres pioneras en la Historia de la Psicología. *Revista de Historia de la Psicología*, 31(4), 9-22.

Davis, Angela. (1981). *Mujeres, raza y clase*. Akal S.A. Madrid.

de Resende, Ana. Catarina. Zema. (2016). *Frantz Fanon y la Enajenación del Negro y del Blanco en el Sistema Colonial*. Revista De Estudos E Pesquisas Sobre As Américas, 10(2).

Recuperado de <https://periodicos.unb.br/index.php/repam/article/view/14877>

Espinosa Miñoso, Yuderksy. (2009). *Etnocentrismo y colonialidad en los feminismos latinoamericanos: complicidades y consolidación de las hegemonías feministas en el espacio transnacional*. Revista venezolana de estudios de la mujer, 14(33), 37-54.

Fanon, Frantz. (1973). *Piel negra, máscaras blancas*, trad. de Ángel Abad. Buenos Aires, Abraxas.

Flor Acevedo, Marina. Elizabeth. (2018). *Sistematización de la experiencia de socialización y promoción por medio de participación, alianza y presencia en espacios de la sociedad civil de Guayaquil del proyecto Derecho al Placer* (Bachelor's thesis, Universidad Casa Grande. Facultad de Administración y Ciencias Políticas).

Garzón Martínez, María Teresa. (2018). *Oxímoron. Blanquitud y feminismo descolonial en Abya Yala*. *Descentrada* 2 (2), e050. Recuperado a partir de

<http://www.descentrada.fahce.unlp.edu.ar/article/view/DESe050>

Gil, Silvia L. (2011). *Nuevos feminismos. Sentidos comunes en la dispersión: una historia de trayectorias y rupturas en el Estado español*. Traficantes de sueños.

Gil, Silvia L. (2014). Debates en la teoría feminista contemporánea: sujeto, ética y vida común. *Quaderns de psicologia. International journal of psychology*, 16(1), 45-53.

Goldman, Gustavo. (2008). *Lacumba. Herencia africana en el tango. 1870- 1890*.

Montevideo: Perro Andaluz Ediciones.

Grupo de trabajo. (2021). *Memoria y reparación integral de la comunidad afrouruguaya en tiempos de terrorismo de Estado; en particular, de las familias desalojadas y desplazadas forzosamente de Medio Mundo y Ansina (1973-1985)*. Montevideo: producción editorial: Taller de comunicación.

Haraway, Donna (1991). Manifiesto para cyborgs. En *Ciencias, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Ed. Cátedra S.A.

hooks, bell., Brah, Avtar., Sandoval, Chela., Anzaldúa, Gloria., Levins Morales, Aurora., Bhavnani, Kum. Kum., ... & Talpade Mohanty, Chandra. (2004). *Otras inapropiables: Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de sueños.

hooks, bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños, 149 páginas. *Sudamérica: Revista de Ciencias Sociales*, (10), 150-154.

Lugones, Maria. (2008). *Colonialidad y género*. *Tabula rasa*, (9), 73-102.

Lugones, Maria. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), 105-117.

Olaza, Mónica. (2009). *Ayer y hoy: Afrouruguayos y tradición oral*. Ediciones Trilce.

Martha Ospina (2014). *Cuerpo y danza: archivos sensibles del poder colonial*.

Corpo-grafías: Estudios Críticos de y desde los Cuerpos, 1(1), 93-110.

Nessi, Lara. (2024). *Revelando desigualdades: Mujeres en las bibliografías de las UCOs de la Licenciatura en Psicología, Udelar*. (Trabajo final de Grado, Universidad de la República, Montevideo)

<https://sifp.psico.edu.uy/relevando-desigualdades-mujeres-en-las-bibliograf%C3%ADas-de-las-ucos-de-la-licenciatura-en-psicolog%C3%ADa>

Patiño, Milena. (2020). *Apuntes sobre un feminismo comunitario desde la experiencia de Lorena Cabnal*. Ponencia presentada en el coloquio doctoral del programa de doctorado en filosofía de la Universidad de los Andes, Colombia.

Perez, Tania. (2023). *¿A quién leen las actuales estudiantes de Psicología?. El lugar de las mujeres en la malla curricular de la Licenciatura en Psicología de la Universidad de la República*.(Trabajo final de Grado, Universidad de la República, Montevideo)

<https://sifp.psico.edu.uy/%C2%BF-qui%C3%A9n-leen-las-actuales-estudiantes-de-psicolog%C3%ADa-el-lugar-de-las-mujeres-en-la-malla-curricular>

Rodriguez Taborda, Leticia. (2023). *Revolución orgánica*. Recuperado de <https://brecha.com.uy/revolucion-organica/>

Sánchez Arismendi, Aidaluz. (2023). *¿Cómo hablar de blancura, blanquitud y blanqueamiento en el contexto latinoamericano?*. *Tabula Rasa*, (45), 25-46. <https://doi.org/10.25058/20112742.n45.02>

Silva, Cauan Esplugues, & Serbena, Carlos Augusto. (2021). *A teoria dos complexos culturais: uma perspectiva junguiana do social*. *Estudos Interdisciplinares em Psicologia*, 12(1), 158-182. <https://dx.doi.org/10.5433/2236-6407.2021v12n1p158>

Paolillo, Sofia. (2022). *Estereotipos y Roles de Género en el Candombe: un abordaje desde el psicodrama* (Trabajo final de Grado, Universidad de la República, Montevideo) https://sifp.psico.edu.uy/sites/default/files/trabajos_finales/archivos/estereotipos_y_rols_de_genero_en_el_candombe_un_abordaje_desde_el_psicodrama.docx_.pdf

Pineda, Esther. (2020). *Feminismo interseccionalidad y transformación social*. Gabriela Gusion, Poder patriarcal y poder punitivo: diálogos desde la crítica latinoamericana, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Ediar.

Varese, Juan Antonio y Olivera Chirimini, Tomas. (2018) *Candombe*. Banda oriental.