



Horizontes críticos sobre afrodescendencia en el Uruguay contemporáneo

Primera
Jornada Académica
sobre Afrodescendencia

Montevideo, 2016

Horizontes críticos
sobre afrodescendencia
en el Uruguay
contemporáneo

Primera Jornada Académica
sobre Afrodescendencia

Montevideo, 2016

AUTORIDADES

MINISTRA
Marina Arismendi

SUBSECRETARIA
Ana Olivera

DIRECTOR NACIONAL DE PROMOCIÓN SOCIOCULTURAL
Federico Graña

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE DERECHOS HUMANOS
Patricia P. Gainza

Montevideo, junio de 2017

© Ministerio de Desarrollo Social
Avda. 18 de Julio 1453
Teléfono: (598) 2400 03 02 interno 1831
CP. 11200. Montevideo, Uruguay
www.mides.gub.uy

RESPONSABLE DE LA PUBLICACIÓN:
Patricia P. Gainza
derechoshumanos@mides.gub.uy

EDICIÓN GENERAL:
Gonzalo Gutiérrez

Los textos firmados son responsabilidad de sus autores/as.

El Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) fue creado por Ley N° 17.866 promulgada el 21 de marzo de 2005.
Le compete, entre otros, coordinar las políticas en materia de desarrollo social.

ISBN 978-9974-715-68-4

Índice

Prólogo. María Alexandra Ocles.....	5
Presentación.....	9
 EJE 1. COLONIALISMO, RACISMO Y DISCRIMINACIÓN RACIAL EN LA PRODUCCIÓN ACADÉMICA	
Descolonización del saber: imaginarios en disputa Lilián Celiberti.....	15
Los límites de la psicología universalista y los nuevos aportes de la afroepistemología para una psicología de la igualdad en el Uruguay Oscar Zumbi Rorra.....	23
Racismo epistemológico y antropologías locales, reflexiones sobre una experiencia Pilar Uriarte y Rafael Ramil.....	31
Anicónicas. Visualidades en torno a las mujeres afrouruguayas Lourdes Martínez Betervide y Julio Pereyra	41
La Historia de África en las aulas: currículo y reconocimiento Gustavo Faget	49
Bibliometría aplicada a la producción de conocimiento sobre colonialismo, racismo y discriminación racial en la Revista de Ciencias Sociales Lourdes Rodríguez Peña	59

EJE 2. ABORDAJES INTERSECCIONALES EN LA CONSTRUCCIÓN DE POLÍTICAS PÚBLICAS

Análisis de la implementación de la Ley 19.122: la construcción de políticas públicas para la equidad étnico-racial desde la perspectiva de la sociedad civil Martín Iguini, Noelia Maciel, Fabiana Míguez y Oscar Rorra	69
Desafíos en la instrumentación de políticas públicas con perspectiva étnico-racial Patricia P. Gainza	85
¿Cómo acompañar la interseccionalidad en la construcción de políticas públicas? Una mirada desde la cooperación internacional Matilde Pacheco García	93

EJE 3. CULTURA E IDENTIDADES AFRODESCENDIENTES EN LA SOCIEDAD URUGUAYA

Afrodescendientes en Montevideo y Salvador de Bahía: cultura de resistencia en la calle Martina Sanguinetti.....	103
Resignificando cultura e identidad afrouruguaya: interculturalidad en el Candombe Patricia Fernández Rielli	117
Diálogos y tensiones entre negrismo y negritud: Ildefonso Pereda Valdés y los letrados afrouruguayos de La Vanguardia Rodrigo Viqueira.....	127
(De)construyendo (in)visibilidad. Hacia el reconocimiento de la culinaria afrouruguaya Valentina Brena	137
El reto de plantear políticas públicas desde una identidad descolonizada Ana María Llano, Ana Karina Moreira, Matilde Pacheco, Linnet Rolando y Oscar Rorra	147
Discriminación racial e identidad afrodescendiente en Uruguay: un análisis generacional Lil Natalia Vera	159
Racismo institucional en la literatura uruguaya Alejandro Gortázar	171

ANEXO

Discurso y racismo. Algunas conclusiones después de 30 años de investigación Teun A. van Dijk	181
--	-----

Prólogo

Los trabajos de investigación sobre la afrodescendencia contenidos en este libro fueron desarrollados en Uruguay, pero sin duda alguna las personas afrodescendientes de toda América Latina, podemos sentirnos identificados/as con las vivencias de nuestros hermanos del sur. *Horizontes críticos sobre afrodescendencia en el Uruguay contemporáneo* da cuenta de la evolución de nuestra identidad a través del proceso descolonizador por el que luchamos desde hace algunas generaciones.

Desde mi experiencia de militancia y activismo político por la igualdad racial y de género en el Ecuador, destaco la relevancia que se le da a la situación de la mujer afrodescendiente en esta recopilación, un enfoque indispensable que suele perderse en la generalización de las problemáticas sociales. Mi país tiene una población afrodescendiente similar a la uruguaya (7,2% del total de la población) y que vive en condiciones muy parecidas, esto es: dificultades en el acceso a la educación y, por ende, a mejores plazas laborales. Esto contribuye a perpetuar la situación de pobreza y afirmar el imaginario de inferioridad en “los otros”; la raza es el agente clasificador y componente estructural de nuestras sociedades.

Sobre esta práctica somos testigos de la evolución de un fenómeno: hoy el racismo es “políticamente incorrecto”. Persiste en expresiones, si se quiere, más sutiles. Es invisibilizar, silenciar. Y, por eso, es pertinente hacernos eco de la pregunta que se nos plantea desde uno de los ejes de intercambio de las jornadas: ¿cómo cuestionar lo que no se quiere nombrar?

Precisamente este libro logra superar esa traba poniendo sobre la mesa todas las cuestiones que contribuyen a nuestra invisibilización, como la escasez de trabajos académicos –esta publicación se inscribe en la lógica de ser parte de la solución y no del problema–, la ausencia de imágenes en la cultura, y la poca relevancia que se le da a la historia africana y afrodescendiente en el sistema educativo.

Otro valioso aporte para quienes trabajamos de cerca con entidades internacionales de cooperación o directamente en la función pública, es el análisis de los abordajes interseccionales en la construcción de la política pública. Como legisladora encuentro apasionante el análisis de las leyes implementadas en el Uruguay para la inclusión y la promoción de los derechos de los afrodescendientes. Por ejemplo, el artículo 13 de la Ley General de Educación que menciona entre los fines del sistema educativo “propender al desarrollo de la identidad nacional desde una perspectiva democrática” reconociendo la diversidad, se encuentra en la misma línea que seguimos los assembleístas que redactamos la actual Constitución del Ecuador en el año 2008. También se analiza aquí la Ley 19.122 de políticas públicas para la equidad étnico-racial, que ha contribuido a garantizar el acceso a oportunidades y derechos para el 8% de afrouuguayos/as que constituyen ese hermano país, una experiencia alentadora para la región.

Horizontes críticos sobre afrodescendencia en el Uruguay contemporáneo nos invita a repensar nuestra identidad y a olvidar el discurso homogeneizador que, más allá de apuntar a una supuesta igualdad, minimiza nuestro acervo histórico y cultural forjado a lo largo de 500 años de tráfico y esclavización de personas africanas: una diáspora que nos llevó por toda América en un primer proceso de globalización.

Estas páginas analizan ese legado desde diversas aristas. Una de ellas son las expresiones culturales y religiosas estudiadas en Montevideo (Uruguay) y Salvador de Bahía (Brasil). Es interesante cómo los bahianos, al reconocer la existencia del racismo, han hecho de sus espacios y manifestaciones culturales una plataforma para proyectos sociales de gran impacto, mientras que en Montevideo se evidencia una suerte de negación del racismo que disminuye la incidencia de estas prácticas en la vida social. De nuevo, el reconocimiento, tanto de nuestra identidad como de la visión que de nosotros tienen los otros, es un elemento fundamental para reivindicarnos.

Otra de esas aristas es la literatura. En este apartado se destaca la fecundación del término “afrodescendiente” surgido del movimiento social latinoamericano; término que hace referencia a todo un legado histórico en oposición a “negro” que nos reduce a un fenotipo. Asimismo, podemos descubrir la relación de la población afrouuguayaya de fines del siglo diecinueve e inicios del veinte con la prensa. En una época en que difícilmente los autores afrodescendientes o los temas de interés para la comunidad eran publicados, existieron publicaciones dirigidas a nuestro pueblo. Si bien tuvieron problemas para consolidarse, lograron catapultar a algunos autores y autoras a la esfera pública.

Otro tema de análisis interesante es el de la culinaria afrouuguayaya que aborda su reconocimiento desde la pertenencia, el aprendizaje, la tradición oral, la internalización y la transmisión de los valores y el valor simbólico de sus prácticas. También se introduce la dimensión de género, pues las mujeres son las más

dedicadas a la cocina y también las víctimas más recurrentes de la desvalorización de su trabajo en contraposición con las actividades típicamente masculinas. Una vez más se aborda el problema que representa el “modelo asimilacionista” que tiende a homogeneizar a la sociedad en detrimento de la identidad de las minorías.

Reivindicación, reparación, identidad, reconocimiento, son términos recurrentes en este trabajo. Para mí, la experiencia de ser parte del libro desde este prólogo, significa adentrarme en sus páginas para reconocerme en mi activismo y para reconocer una vez más que los/as afrodescendientes de todo el mundo recorreremos el mismo camino. En unos países con mayores logros que en otros, pero todos con los ojos puestos en el mismo horizonte: la reivindicación de nuestros derechos y la reparación de las consecuencias de siglos de exclusión. No me cabe la menor duda de que cada lector/a sentirá que este trabajo investigativo es un fiel reflejo de la sociedad en que vivimos, una sociedad que en su batalla contra la desigualdad desarrolla formas veladas de perpetuarla, pero en la que nunca faltan voces que se alzan por la prevalencia de la identidad afrodescendiente.

María Alexandra Ocles

Miembro de la Asamblea Nacional de Ecuador

Presentación

La Primera Jornada Académica sobre Afrodescendencia se realizó en Montevideo el 14 de julio de 2016 en la sala Maggiolo de la Universidad de la República. La organización estuvo a cargo de la División de Derechos Humanos de la Dirección Nacional de Promoción Sociocultural del Ministerio de Desarrollo Social, y se contó con el apoyo del Diplomado en Afrodescendencia de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República.

La jornada se realizó en el marco de la primera celebración del Mes de la Afrodescendencia. Desde entonces, cada mes de julio será un mes donde se privilegiará la reflexión sobre la afrodescendencia y su aporte a la sociedad uruguaya, y donde tendrán lugar actividades de diversa índole: sociales, artísticas, académicas, que serán propicias para la difusión, el encuentro y el intercambio.

Desde su convocatoria, la jornada se planteó como objetivo contribuir a fortalecer la participación y la reflexión –desde las múltiples formas de la enseñanza, investigación y extensión– sobre problemas contemporáneos pero de profundas raíces históricas, tales como el colonialismo, el racismo y la discriminación racial en la producción académica, el abordaje interseccional a la hora de construir políticas públicas integrales y la relevancia de la cultura y las identidades afrodescendientes.

La jornada buscó propiciar un espacio de encuentro entre la academia, la sociedad civil y el Estado, para impulsar y divulgar las distintas voces y prácticas de producción de conocimiento que cuestionen la reproducción de las herencias enraizadas en las epistemologías que hegemonizan la educación.

La jornada se estructuró en tres ejes temáticos:

1. Colonialismo, racismo y discriminación racial en la producción académica

El eje 1 fue coordinado por Hekatherina Delgado (División de Derechos Humanos, MIDES) y Mónica Olaza (Facultad de Ciencias Sociales, Udelar).

La producción académica local en torno al tópico de la afrodescendencia ha sido históricamente escasa. Si bien en los últimos quince años se observa un incremento de estos estudios y la existencia de espacios educativos específicos sobre el tema, este eje procura visibilizar la producción de conocimientos reciente y cuestionar el problema del racismo estructural en la propia academia. En este sentido, se plantean las siguientes preguntas para la reflexión: ¿de qué hablamos cuando nos referimos a colonialismo? ¿qué abordajes epistémicos discurren en las prácticas universitarias locales? ¿qué implica cuestionar los paradigmas positivistas y analíticos desde los conceptos de racismo y discriminación racial? ¿cómo cuestionar la cosificación cotidiana de las otredades? ¿cómo cuestionar lo que no se quiere nombrar?

2. Abordajes interseccionales en la construcción de políticas públicas

El eje 2 fue coordinado por Karina Moreira (Instituto Nacional de las Mujeres, MIDES).

La persistencia de las desigualdades en América Latina ha sido motivo de preocupación de diversos actores que investigan e intervienen en políticas sociales. ¿Cuáles son esas desigualdades? ¿cómo se han construido y se mantienen? ¿sobre quiénes y qué políticas son las más aptas para resolverlas? Estas son algunas de las interrogantes que debemos responder si queremos disminuir estas brechas de inequidad. Las desigualdades proceden de diferentes lugares –propios o impuestos– que nos otorgan, categorías estratificadas en donde los vínculos están regidos por las relaciones de poder, generando discriminación y desigualdad. La interseccionalidad –aporte del feminismo negro con el fin de deconstruir estas discriminaciones múltiples– es un abordaje analítico y político que permite analizar y comprender las dinámicas de los grupos que presentan estas múltiples identidades. La generación de elementos conceptuales que aporten a derribar las bases de las desigualdades y modelos de opresión para lograr el respeto de los derechos de las múltiples y diferentes identidades, sigue siendo un desafío fundamental a la hora de generar políticas públicas.

3. Cultura e identidades afrodescendientes en la sociedad uruguaya

El eje 3 fue coordinado por Alicia Esquivel (Diplomado en Afrodescendencia y Políticas Públicas).

La negación de la multiculturalidad en Uruguay ha fomentado la reproducción de las ideologías patriarcales y racistas. Desde nuestra conformación como país hemos sido cómplices de la segregación de colectivos racializados, al igual que con las mujeres, la sociedad ha negado la igualdad de condiciones para su mejor desarrollo. El colectivo afrouruguayo –la cultura negra– ha vivido la segregación, la asimilación y la negación cultural, afectando claramente la construcción de sus identidades como sujetos de derechos en ejercicio pleno de su ciudadanía. En general su identidad ha sido estigmatizada, estereotipada y esencializada. En este sentido, se requiere asumir compromisos reales para hacer visibles estos mecanismos. ¿Podremos, a través de la generación de conocimiento, contribuir a acelerar los procesos de visibilidad de las desigualdades para la transformación de los colectivos que están en mayor desventaja sociocultural y económica?

Lo que se ofrece a continuación son las ponencias presentadas en la Primera Jornada Académica sobre Afrodescendencia. Incluimos también en el anexo un texto de Teun A. van Dijk, reconocido lingüista holandés, uno de los fundadores del análisis crítico del discurso, quien realiza un balance en perspectiva, luego de 30 años de investigaciones sobre el discurso y el racismo.

Equipo de la División de Derechos Humanos
Dirección Nacional de Promoción Sociocultural
Ministerio de Desarrollo Social

Eje 1

Colonialismo, racismo
y discriminación racial
en la producción académica

Descolonización del saber: imaginarios en disputa

Lilián Celiberti *

Introducción

La teoría feminista surge de la práctica política de las mujeres en sus múltiples desigualdades, interrogantes y búsquedas, y son esas búsquedas las que conducen a una construcción teórica y política interpelada por las y los sujetos que la cruzan y abren caminos diversos y muchas veces contradictorios. Es así que la historia feminista va desde las demandas a la Modernidad a la perspectiva crítica sobre la violencia epistémica de la colonialidad, desde el género a los géneros y las identidades disidentes, del antropocentrismo al ecofeminismo y constituye, a diferencia de otros, un cuerpo teórico y político que se revisa y cuestiona a sí mismo generando plurales cada vez mas amplios que disputan conceptos y categorías teóricas.

Las disputas abiertas por el feminismo afro surgen de otros lugares de enunciación, de otras experiencias sociales, de otros dolores y marcas. Para transformar las *ausencias en presencias* Boaventura de Sousa propone partir del análisis de las lógicas de no existencia:

“Hay producción de no existencia siempre que una entidad es descalificada y vuelta invisible, ininteligible o descartable de modo irreversible. Lo que tienen en común las diferentes lógicas de no existencia es que son todas ellas manifestaciones de la misma monocultura racional” (De Sousa Santos, 2006: 75).

* L. Celiberti es maestra, activista feminista, coordinadora de Cotidiano Mujer. Integra la Articulación Feminista Mercosur.

La inferioridad “naturalizada” de las mujeres, de los/as afrodescendientes y de los/as indígenas forma parte de las estrategias de la expansión capitalista que imponen un modelo de “desarrollo” depredador y una concepción de sociedad y civilización que se sustenta en sistemas de dominación naturalizados como el racismo, el patriarcado y la heteronormatividad. Las condiciones extremas de desposesión para amplios sectores de población según el filósofo camerunés Achille Mbembe conducen a un *devenir negro del mundo* que “es ese momento en que la distinción entre el ser humano, la cosa y la mercancía tiende a desaparecer y borrarse, sin que nadie –negros, blancos, mujeres, hombres– puedan escapar” (Fernández-Savater et al, 2016).

Rescatar los restos del incendio

Para Mbembe la clave de toda memoria al servicio de la emancipación está en saber cómo vivir lo perdido. La memoria colectiva de lo pueblos colonizados busca maneras de señalar y vivir aquello que no sobrevivió al incendio (Fernández-Savater et al, 2016).

Para las sociedades latinoamericanas el “incendio” comienza con la revolución haitiana y su constitución de 1805; “es ella la que hizo que *toda* Latinoamérica entrara desde otro lugar –el lugar de la *fractura*, justamente– en la llamada ‘modernidad’”; e incluso para redefinirla, también críticamente (Grüner, 2014: 227).

Para Eduardo Grüner “la revolución haitiana y su constitución separa y articula dos épocas –la de la esclavitud colonial y la de la emancipación–, dos formas de ‘modernidad’ –la ‘oficial’ de la revolución francesa y la ‘subalterna’ de la negritud–, dos registros epistemológicos –los de la colonialidad del saber y la revuelta del pensamiento particular/crítico descolonizador–. Y también

separa y articula dos instancias, dos registros, del imaginario crítico encarnado en la literatura del sistema-mundo de la época: el de la ilustración de los philosophes y el de una literatura, ‘ficcional’ y/o ‘ensayística’, que en adelante se hará cargo del conflicto irresoluble que representa su relación con un ‘eurocentrismo’ al cual –y al igual que había hecho la propia revolución haitiana con la francesa–, obligará a hacerse cargo a su vez, con mayor o menor grado de conciencia, de todo aquel ‘barro y sangre’ que hubiera preferido pasar por alto” (Grüner, 2014: 229).

Esta revolución de esclavos proclama en su artículo 14 que “a partir de ahora los haitianos serán conocidos bajo la denominación genérica de negros”, parece apelar a lo que Spivak denomina esencialización estratégica de la identidad como parte de la construcción de un sujeto político. Sin embargo, Grüner (2014) cuestiona que se pueda definir como esencialización de la identidad ya que el hecho de “que un texto jurídico como una Constitución pueda decretar que los ciudadanos ‘son’ negros cualesquiera sea el color de su piel, ¿no es en los hechos la demostración palmaria de que ‘negro’ es una designación política, carente de toda ‘sustancia’ o ‘esencia’ biológica, racial y demás?” (Grüner, 2014: 240). Pero la revolución haitiana no forma parte de la gesta libertadora anticolonial de lo contrario el bicentenario habría sido en el 2004 y no en el 2010. La pregunta que sigue abierta es por qué la más radical de las luchas anticoloniales sigue sin ser el punto de partida de la identidad latinocaribeña.

La derrota de la revolución haitiana y de Tupac Amaru en Perú consolidaron la desposesión de las poblaciones negras, indígenas y mestizas en nuestra historia política y social silenciando el sentido y significado de la negritud como el sujeto colonizado. Como dice Aníbal Quijano (2000):

“En América, la idea de raza fue un modo de otorgar legitimidad a las relaciones de dominación impuestas por la conquista. La

posterior constitución de Europa como nueva identidad después de América y la expansión del colonialismo europeo sobre el resto del mundo, llevaron a la elaboración de la perspectiva eurocéntrica de conocimiento y con ella a la elaboración teórica de la idea de raza como naturalización de esas relaciones coloniales de dominación entre europeos y no-europeos. (...) Desde entonces ha demostrado ser el más eficaz y perdurable instrumento de dominación social universal, pues de él pasó a depender inclusive otro igualmente universal, pero más antiguo, el intersexual o de género: los pueblos conquistados y dominados fueron situados en una posición natural de inferioridad y, en consecuencia, también sus rasgos fenotípicos, así como sus descubrimientos mentales y culturales. De ese modo, raza se convirtió en el primer criterio fundamental para la distribución de la población mundial en los rangos, lugares y roles en la estructura de poder de la nueva sociedad. En otros términos, en el modo básico de clasificación social universal de la población mundial” (Quijano, 2000: 246).

Quijano (2000) no desarrolla, sin embargo, la particular articulación entre racismo y sexismo dejando de alguna forma incompleta la *desobediencia epistémica* de la que hablan Walter Dignolo (2010: 8) y los teóricos de la colonialidad del saber-poder. La teoría crítica requiere de un enfoque que incorpore el género, la raza y la naturaleza, en su marco conceptual y político. En esta tarea se inscriben los aportes que las feministas decoloniales.

La racialización patriarcal: entre olvidos, silencios y repulsiones

Analizar las consecuencias específicas de la racialización patriarcal en la vida de las mujeres negras y mestizas de América Latina, implica poner el foco en las experiencias sociales diferenciadas

entre mujeres negras, mestizas y blancas. Sueli Carneiro propone ennegrecer el feminismo para incorporar esa experiencia social de las mujeres afrodescendientes.

“Son suficientemente conocidas las condiciones históricas en las Américas que construyeron la relación de cosificación de los negros en general y de las mujeres negras en particular. Sabemos también que en toda situación de conquista y dominación la apropiación sexual de las mujeres del grupo derrotado, es uno de los momentos emblemáticos de afirmación de superioridad del vencedor” (Carneiro, 2003).

Por ello, las disputas surgidas desde el feminismo afro parten de otros lugares de enunciación, de otras experiencias sociales, de otros dolores y marcas. Las mujeres negras interpelan, cuestionan, denuncian al feminismo blanco por universalizar exclusivamente las vivencias y opresiones de las mujeres blancas occidentales, desconociendo las de otras mujeres/negras, indígenas y proponen la decolonización del pensamiento, la imaginación simbólica y la acción política que supere ese lugar de “otra” asignado por la racialización como sistema de dominación.

La invisibilidad, la negación y el olvido de las experiencias sociales de sujetos sin historia ha sido la operación simbólica de la Modernidad fracturada de las naciones latinoamericanas. Desde el feminismo negro se advierte que no sólo se trata de nombrar, ya que la conjunción de género-raza interpela en sí misma las categorías tal como fueron formuladas. Para Hazel Carby (2012) “La experiencia de las mujeres negras no entra en los parámetros del paralelismo (género-raza). La principal razón para no emplear paralelismos es el hecho de que las mujeres negras están sujetas simultáneamente a las opresiones del patriarcado, la clase y la ‘raza’, lo que hace que su posición y su experiencia no sólo resulten marginales, sino también invisibles” (Carby, 2012: 209).

Invisibilizar, silenciar, suprimir es parte de la lógica de no existencia, y esta adquiere matices propios según cada realidad histórica. Rita Segato (2013) señala, por ejemplo, en un interesante artículo llamado “*Edipo negro*”, cómo en la historia de Brasil se realizó una acción sistemática dirigida a borrar el papel de las esclavas negras que amamantaron a la población blanca en la colonia. Esa relación corporal con la “madre de leche” solo era posible debido a la apropiación total del cuerpo esclavizado, propiedad privada de los patrones. Segato (2013) hace referencia a la investigación de Maria Elizabeth Ribeiro Carneiro que fue en la búsqueda de esas mujeres en los historiadores ampliamente conocidos:

“Encontró en ellos la utilización de la imagen de la madre negra, del ama-de-leche como elemento narrativo instrumental en la composición de la ideología de la suavización de la esclavitud en el Brasil. Nos dice la autora: Ahora como figura, el ‘ama negra’ es invocada, como si incorporase y explicase, en ella, las experiencias múltiples –tal vez ni siempre tan buenas ni tan tiernas– de las esclavas en la actividad del cuidado maternal. Mujeres destituidas de expresión propia o política, desprovistas de sus cuerpos y destinos, que, también en el discurso de tendencia marxista, reaparecen en imagen singular, acentuando el aspecto ‘suavizante’ de los golpes de la vida –de la clase, la raza y la etnia [...]. Con fragancia de manjares, la imagen negra de mujer madre figura en el escenario minado por los conflictos de clase y derrama afectividad en el imaginario, tornando más leve y más suave el peso y el yugo de la esclavitud, en la memoria social” (Segato, 2013: 195).

La repulsión original la encontramos en la historia colonial de México con Malinche, joven esclava, amante de Cortés, traductora/traidora entre las lenguas indígenas y la del colonizador:

“La apropiación del cuerpo de las mujeres por parte de los hombres blancos, es una historia central de la colonia, ‘la violación’ –forma de violencia extrema si las hay, metáfora que desde el principio tiene una significación política pero también existencial: es la intrusión forzada en el propio ‘cuerpo’, en la propia historia, en la propia comunidad– queda inscripta como origen, desde el ‘origen’, en la cultura latinoamericana, se hable o no de ella. En la colonialidad del poder/saber, la violación es el poder, las teorías justificadoras o racionalizadoras –la racionalidad instrumental, las filosofías del universal abstracto, el positivismo evolucionista, pero también el etnocentrismo o el racismo eurocéntricos arrojados en aquellas– son el saber y su ‘colonialidad’” (Grüner 2016: 251).

Disputas, controversias, re-elaboraciones

Las disputas teóricas en el feminismo provienen de la multiplicidad de corrientes que se cobijan en su seno, disputas que constituyen –desde mi punto de vista– su mayor riqueza. Algunas corrientes del feminismo negro, de las que Hazel Carby¹ es una lúcida exponente, plantean que hay:

“tres de los conceptos centrales de la teoría feminista que se vuelven problemáticos en su aplicación a las vidas de las mujeres negras: la ‘familia’, el ‘patriarcado’ y la ‘reproducción’. Cuando se usan, se sitúan en el contexto de la herstory de las mujeres blancas (normalmente de clase media) y se tornan contradictorios al aplicarse a las

¹ Hazel V. Carby es considerada una de las pioneras del feminismo negro, profesora de la Universidad de Yale en Estudios Afroamericanos. La editorial Traficantes de Sueños publicó en 2012 una antología sobre Feminismos negros donde se encuentra el artículo mencionado.

vidas y experiencias de las mujeres negras" (Carby, 2012).

La familia y la socialización de género que se produce en su seno es identificada como una opresión estructural en el feminismo occidental. Para Carby:

"No es que deseemos negar que la familia pueda ser una fuente de opresión para nosotras, sino que deseamos examinar, además, cómo la familia negra ha funcionado en su origen como fuente de resistencia a la opresión. Necesitamos reconocer que durante la esclavitud, en los periodos coloniales y bajo el actual Estado autoritario, la familia negra ha sido terreno de resistencia política y cultural contra el racismo. Además, no podemos separar fácilmente las dos formas de opresión, dado que la teoría y la práctica racistas son con frecuencia específicas de cada género. Las ideologías de la sexualidad femenina negra no provienen originalmente de la familia negra. El modo en el que se construye el género de las mujeres negras difiere de las construcciones de la feminidad blanca, puesto que también está sometido al racismo" (Carby, 2012: 213).

Al mismo tiempo:

"Los sistemas de esclavitud, colonialismo e imperialismo han negado sistemáticamente una posición en la jerarquía masculina blanca a los hombres negros, y han hecho uso de formas específicas de terror para oprimirles" (Carby, 2012: 215).

Por tanto no se puede afirmar que el patriarcado se vive de la misma forma en las poblaciones negras y en los hombres negros. En tal sentido también el concepto de patriarcado debería ser diferenciado:

"Es igualmente insatisfactorio aplicar el concepto de patriarcado a situaciones coloniales

diversas, ya que es incapaz de explicar por qué los varones negros no han disfrutado de los beneficios del patriarcado blanco. Hay estructuras de poder obvias en ambas formaciones sociales, coloniales y esclavistas, que son predominantemente patriarcales. Sin embargo, las formas históricamente específicas de racismo nos fuerzan a modificar o alterar la aplicación del término 'patriarcado' al aplicarlo a los hombres negros. Las mujeres negras hemos sido dominadas 'patriarcalmente' de formas diferentes por hombres de 'diferentes' colores" (Carby, 2012: 219).

Algo similar sucede con el concepto de reproducción ya que las mujeres negras han estado en las tareas de la reproducción como esclavas o trabajadoras domésticas. Una alternativa conceptual para esta autora se encuentra en el análisis realizado por Gayle Rubin (1996) que plantea que es necesario diferenciar la "capacidad y la necesidad humana de crear un mundo sexual, y los modos, empíricamente opresivos, en los que los mundos sexuales han sido organizados". Para Rubin el patriarcado subsume ambos significados en el mismo término mientras que hablar de sistema sexo/género posibilita usar "un término neutral que hace referencia a esa esfera pero indica que la opresión no es inevitable, sino que es el producto de las relaciones sociales específicas que lo organizan" (Rubin, 1996).

Este concepto de sistemas de sexo/género ofrece la oportunidad de ser histórica y culturalmente específico, pero también señala la posición de autonomía relativa de la esfera sexual. Posibilita que la subordinación de las mujeres sea vista como un "producto de las relaciones que organizan y producen el sexo y el género". De este modo, para tomar en cuenta el desarrollo de las formas específicas de los sistemas de sexo/género se debe hacer referencia no sólo al modo de producción sino también a la totalidad compleja de las formaciones sociales específicas dentro de las que se desarrolla cada sistema. Rubin argumenta que las relaciones

familiares son formas visibles, empíricas, de los sistemas de sexo/género. Relaciones familiares que no se limitan a los parientes biológicos, sino que más bien son un “sistema de categorías y estatus” que a menudo contradicen las mismas relaciones genéticas.

Epílogo

La descolonización del saber supone revisar las categorías que en nuestra práctica política hemos acuñado y sospechar de las tendencias universalizadoras implicadas en la racionalidad hegemónica. Como activista feminista asumo la parcialidad de mis conocimientos y la necesaria modestia de las opiniones que se basan en las experiencias sociales del contexto y territorio donde me muevo, apostando a un “feminismo de fronteras”.

Los feminismos de frontera articulan diferentes coordenadas de reflexión, feminismos decoloniales, chicano, cyborg, queer, feminismo negro. Braidotti habla de nomadismo para referirse a ese mapa invisible de influencias y experiencias que atraviesan las vidas de las personas atravesadas por la etnia, la clase, la disidencia sexual y la identidad de género. Como define el colectivo Eskalera Karakola en *Otras inapropiables*: “hacer feminismos desde y atravesados por las fronteras”, es asumir la complejidad del movimiento y reconocerlo como parcial y múltiple, contradictorio y crítico. Prácticas de feminismos mestizos, irreverentes, situados con lealtades divididas y sin pertenencias exclusivas (hooks et al, 2004).

El encuentro de experiencias políticas y prácticas culturales “subalternas” es un campo de interacción relativamente reciente que puede contribuir a crear una “epistemología de frontera” (Mignolo, 1999; Walsh, 2002) cuya originalidad consiste en la diversidad y el cruce de varias filosofías. La epistemología de frontera es parte de un “pensamiento de frontera” que hace visible los conocimientos

descalificados por la razón occidental y piensa a los sujetos desde una pluralidad de identidades sociales y territoriales (Quijano, 2000; Latin American Subaltern Studies Group, 1993).

Desde esta apuesta es posible revisar conceptos, abrir interrogantes y darle lugar y espacio a matices y diferencias. Una de las características centrales de los feminismos del Sur ha sido su crítica radical a las formas múltiples de la discriminación de las mujeres en razón de sus diferencias de clase, orientación sexual y, aunque en menor medida, de raza; la crítica al universalismo que ha tendido a subsumir a las mujeres en su aporte y en su presencia y ha sido una de sus preocupaciones originarias. Los feminismos han tenido una contribución radical a otra forma de conocimiento, a la recuperación de otras voces y presencias y a la equivalencia de las luchas en la política cuestionando la hegemonía de las visiones y categorías levantadas como universales desde los feminismos liberales del norte.

Varios debates sobre estrategias políticas de los movimientos están implicados en estas visiones o perspectivas. El debate está abierto y será fecundo si nos imponemos a abrirlo con modestia y rigurosidad intelectual.

Bibliografía

- Bidaseca, Karina (coordinadora) (2016) *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. CLACSO, Buenos Aires.
- Carby, Hazel V. (2012) “Mujeres blancas ¡escuchad! El feminismo negro y los límites de la hermandad femenina”. En: *Feminismos negros. Una antología*. Mercedes Jabardo (editora). Traficantes de Sueños, Madrid.
- Carneiro, Sueli (2003) *Ennegrecer el feminismo*. Lolapress.

- De Sousa Santos, Boaventura (2006) *Conocer desde el Sur: para una política emancipadora*. Universidad Nacional de San Marcos y PDTG, Lima.
- Fernández-Savater, Amador et al (2016) "Achille Mbembe: 'Cuando el poder brutaliza el cuerpo, la resistencia asume una forma visceral'". Entrevista a Achille Mbembe publicada en Eldiario.es. Recuperado de: http://www.eldiario.es/interferencias/Achille-Mbembe-brutaliza-resistencia-visceral_6_527807255.html
- Grüner, Eduardo (2016) "Negro sobre blanco. Genealogías críticas anticoloniales en el Triángulo Atlántico: el concepto de negritud en la literatura". En: *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Karina Bidaseca (coordinadora). CLACSO, Buenos Aires.
- hooks, bell et al (2004) *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*. Traficantes de Sueños, Madrid.
- Jabardo, Mercedes (editora) (2012) *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de Sueños, Madrid.
- Mignolo, Walter (2011) *Desobediencia epistémica. Retórica de la modernidad, lógica de la Colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Ediciones del Signo, Buenos Aires.
- Quijano, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Edgardo Lander (compilador), CLACSO, Buenos Aires.
- Segato, Rita (2013) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Prometeo, Buenos Aires.
- Rubin, Gayle (1996) "El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo". En: *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Marta Lamas (compiladora). PUEG, México.
- Walsh, C. (2002) "(De) Construir la interculturalidad. Consideraciones críticas desde la política, la colonialidad y los movimientos indígenas y negros en el Ecuador". En: Fuller, Norma (editora) *Interculturalidad y política: Desafíos y posibilidades*. Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, Lima.

Los límites de la psicología universalista y los nuevos aportes de la afroepistemología para una psicología de la igualdad en el Uruguay

Oscar Zumbi Rorra *

Introducción

La muerte siempre está con nosotros (...) lo importante es si hemos logrado el máximo para las causas que hemos abrazado (...) No somos nada en esta tierra si no somos en primer lugar esclavos de una causa, la causa de los pueblos, la causa de la justicia y de la libertad.

Frantz Fanon

El origen de la psicología –como la mayoría de la disciplinas de la salud occidentales– se inició en Grecia en el siglo IV A.C. Para Aristóteles la mente o psique es el acto primero de todas las cosas, es lo que hace posible que sintamos y percibamos. Para la sociedad helénica la esclavitud era fundamental para el ejercicio de la democracia ateniense, se estima que en la época clásica tres cuartas partes de la población ateniense eran esclavos. La constitución de la barbarie y la civilización centraban sus acciones filosóficas en esta perspectiva que ha influenciado las ciencias hasta nuestros días.

* O. Rorra es Licenciado en Psicología (Udelar), Magister en Derecho de Infancia y Políticas Públicas (Udelar), Diplomado en Afrodescendencia y Políticas Públicas (Udelar). Integrante del Servicio Trabajo Afirmativo y de la Mesa Política de la Coordinadora Nacional Afro-uruguaya. Funcionario de la Institución Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo. Ponencia realizada en el III Seminario Nacional de Relaciones Raciales y Educación. Brasília.

A principios del siglo XV comienza el tráfico de personas africanas hacia el Nuevo Mundo que continuó hasta comienzo del siglo XX. Este proceso fue fundamentado primero por la religión católica entre el siglo XV y el siglo de las Luces, imponiéndolo a los pobladores africanos a partir de las bulas *Inter Caetera* (menor) y *Sublimus Dei* argumentando el sometimiento a los pueblos bárbaros para llevarlos al verdadero credo y afirmando que los nativos africanos no eran seres humanos.

Con el surgimiento del positivismo –como corriente filosófica– se afirma que el conocimiento auténtico es el conocimiento que solamente puede surgir de la afirmación de las teorías a través del método científico. El positivismo deriva de la epistemología que surge en Francia a inicios del siglo XIX de la mano del pensador francés Saint-Simon, de Augusto Comte y del británico John Stuart Mill se extiende y desarrolla por el resto de Europa en la segunda mitad de ese siglo. Según Emilia Bermúdez (2009):

“Con el auge de la ciencia y los diversos desarrollos teóricos, personajes de la talla de Linneo, Boulainvilliers, Beddoe, Ploetz, Renan, Le Bon, Taine, Courtet, Broca y sobre todo, Gobineau, Chamberlain o Lapouge se encargaron, en la transición del siglo XVIII al XIX, de asociar características físicas a modo de ser, actuar, pensar y comprender el mundo” (Bermúdez, 2009: 50).

El inicio de esta euroepistemología nace como manera de legitimar el estudio científico naturalista del ser humano. Según distintas versiones la necesidad de estudiar científicamente al ser humano nace debido a la experiencia sin paralelo que fue la Revolución Francesa que obligó –por primera vez– a ver a la sociedad y al individuo como objetos de estudio científico y jerarquizarlo socialmente, al respecto Cecil Bodibe (1993) plantea que:

“(…) puesto que la diversidad humana y cultural se encuentra en la base de la psicología,

deben ser los psicólogos quienes debieran sentirse cómodos celebrando la diversidad cultural en vez de sentirse amenazados por ella” (Bodibe, 1993: 57).

Desarrollo

Los pueblos africanos fueron secuestrados, capturados y traídos a los países del continente americano. A pesar de las diferencias históricas y geográficas de los países “huéspedes” sus formas de explotación tenían como denominador común el racismo universalista que quiso asimilar a los africanos y sus descendientes a una cultura considerada superior.

Con el periodo colonial se consolidó el proyecto que posicionaba al esclavo en la institucionalización de la esclavitud racial en el continente que desubjetivó a los africanos en el *Nuevo Mundo*, al tiempo que los sometía al control colonial. La esclavitud fue un estado social definido jurídicamente y las prácticas fueron la forma involuntaria de servidumbre humana más totalizadora. Un esclavizado se caracterizaba porque su trabajo se alcanza por la fuerza y su persona física es considerada como propiedad de su dueño que dispone del sujeto a su voluntad. Roosbelinda Cardenas plantea que:

“Sin embargo, pese a que fueron centrales y dominantes, estos proyectos no se quedaron sin ser refutados, de hecho, y en el transcurso de varios siglos, diferentes actores establecieron alianzas cambiantes y proyectos parciales que inevitablemente alteraron el curso y los resultados esperados, contribuyendo a sobreponer y disputar los entendidos sobre el lugar de los africanos y de sus descendientes en América Latina” (Cardenas, 2010:150).

Los preceptos socio-históricos y el estigma actual de raza son los que sustentan los procesos de

socialización que definen la categoría racial o étnica según el contexto cultural. La ideología dominante es fundamental para el proceso de este ser social ya que estará subordinado a las ideas y pensamientos de la época sobre la realidad y de la colectividad que le dan sentido a las prácticas sociales, políticas, culturales, morales, religiosas, etc. El proceso de socialización refiere a la tensión entre la reproducción ideológica y la innovación subjetiva, de un sujeto que piensa, siente y actúa en interacción con el ambiente.

El nacionalismo postindependentista en la historia de América Latina fue racializado ya que los esclavos libertos aún eran excluidos por los sectores de poder bajo la fundamentación ideológica de libres pero inferiores. Esto daba un valor social a la nueva ciudadanía moderna africana y afrodescendiente en el que los discursos y las prácticas independentistas se encontraban en una contradicción constante.

Los orígenes del estudio psicológico de la autoidentificación afrodescendiente fueron los de Frantz Fanon (1925-1961) psiquiatra y psicoanalista que impulsó en sus estudios la cuestión de la descolonización y la psicopatología de la colonización. El autor plantea que las emociones de sumisión que las personas de raza negra sufren en un mundo blanco son consecuencia del complejo de inferioridad generado en la mente de la personalidad negra, la necesidad de imitar y apropiarse del código cultural del colonizador lo que provoca una autopercepción dividida entre su originalidad cultural nativa y la socialmente aceptada.

Según DeReef Jamison (2010) para descubrir el discurso oculto que existe en las obras de Fanon –entre las teorías afrocentradas de la salud mental– el principal argumento es avanzar dentro de la literatura psicológica sobre las personas de ascendencia africana; la relación entre África centrada, las diásporas y la psicología fanoniana ha pasado desapercibida y, a menudo, mal entendida cuando se la estudia.

Hay cuatro etapas y/o escuelas de pensamiento que emergen de lo que se considera estudios fanonianos: escritos biográficos de la obra de Fanon; las investigaciones intensivas sobre la significación de Fanon en la teoría política; el ascenso posmoderno de los estudios culturales y poscoloniales de Fanon; la crítica a la psicología europeizada.

Para este trabajo se tomará la deconstrucción de la psicología eurocéntrica y sus aportes en el conflicto entre el mundo “blanco” y el “negro”, pues:

“Si queremos comprender psicoanalíticamente la situación racial, concebida no ya globalmente, sino a través de conciencias particulares, habremos de conceder una gran importancia a los fenómenos irracionales” (Fanon, 1973: 132).

Se puede observar que los niños y niñas logran hacer un uso correcto de las categorías étnicas –aproximadamente a partir de los tres o cuatro años– evidenciándose, además, una relación entre la edad y los procesos de atribución que conducen a la definición de las personas y al reconocimiento de las diferencias étnicas (Aboud, 1987). Un aspecto a distinguir es la diferencia entre identidad étnica y grupo étnico, el primero hace referencia al sentimiento de pertenencia a un grupo étnico y los procesos afectivos y pensamientos que se derivan del reconocimiento de la propia etnicidad. Un grupo étnico será determinado como un grupo humano que se diferencia por tener ciertas particularidades culturales comunes entre sí pero incomparables a las de otros grupos humanos.

En este sentido Phinney plantea que la etnicidad: “(...) será entendida como el hecho concreto de nacer dentro de un grupo étnico particular, sin excluir la posibilidad de pertenecer a dos o más grupos étnicos” (Phinney, 1990: 36). Como se puede observar, etnicidad e identidad étnica son conceptualizadas como dos constructos totalmente diferentes. Mientras que etnicidad es el “marcador” objetivo de la pertenencia a un colectivo étnico,

identidad étnica apunta al significado subjetivo de pertenecer a tal(es) grupo(s) étnico(s) (Smith Castro, 2002: 72).

Para los pertenecientes a grupos étnicos estigmatizados la tarea de visibilidad identitaria incluye el enfrentamiento con la discriminación social de sus grupos e implica resolver sobre el papel que juega la propia etnicidad en el autoconcepto y en los proyectos de vida.

La construcción de la identidad de la población afrodescendiente de las Américas tiene como característica el ser novedosa y dinámica, construida por los avances civiles, políticos, sociales y conceptuales contemporáneos. Esta identidad se basa desde dos perspectivas: la primera es la identidad de resistencia en la que los grupos se encuentran en posiciones desvalorizadas por la lógica de la hegemonía del poder; para sobrevivir y resistir ellos se embarcan en principios que enfrentan el poder. La segunda es la identidad-proyecto que tiene su base en el material cultural y la disposición del mismo en los grupos sociales que –a partir de allí– construyen una nueva identidad que cuestiona su valor en la sociedad y proponen alternativas en las relaciones de poder (Munanga, 2003: 3).

Para Fanon (1973) la colonización y el racismo alteran profundamente la subjetividad del negro, entonces la lucha de los mismos es la búsqueda de su historicidad y de su producción de subjetividad alejada de lo blanco y de la sumisión de lo europeo.

La historia psicológica de la construcción social de la identidad afrouruguaya atravesó dos períodos diferenciados: por un lado, el del *blanqueamiento* que se concretizó por los esfuerzos de asimilación social y, por otro lado, el del *mestizaje* que en algunos países se llevó a cabo y aún continúa. El estigma de la esclavitud atraviesa la existencia hasta hoy en día dándole una esencia y carácter que se debe considerar como una mirada en retrospectiva del sometimiento sufrido. Esta identidad social virtual

(Goffman, 2006) toma la “esencia” reglamentada socialmente y exige un comportamiento a partir de las expectativas propagadas de quienes pertenecen a una categoría dada: sólo así se existe, el estigma es el destino.

En 1956 el antropólogo Paulo de Carvalho Neto viajó a Montevideo para investigar el tema de la raza en Uruguay. Comenzando por entrevistar a los miembros de la Asociación Cultural y Social Uruguay (ACSU) solicitando a los miembros que se identificaran como negros o como pardos. Los integrantes de ACSU se negaron a hacer esas diferencias. Eventualmente los persuadió de autoidentificarse por color aunque, mientras unos sostenían que fulano era *negro*, otros decían que era *pardo*, marcando, de esta manera, el criterio de determinación de *negro* o *pardo*, por lo tanto, ha sido algo subjetivo (Andrews, 2011). Así pues, George Andrews plantea que:

“Afirmaban que nunca habían pensado sobre quiénes eran más negros o menos negros. Quizás debido a cierta adhesión psicológica, hasta el más pardo de los que se hallaban allí presentes se consideraba entre los más negros” (Andrews, 2011: 28).

También realizó una encuesta en las escuelas secundarias de Montevideo. La investigación tenía como objetivo determinar los niveles de prejuicio racial entre los estudiantes. Los niveles de prejuicio racial resultaron un poco menores en Montevideo que en Río de Janeiro (donde también se realizó la investigación) pero, a diferencia de los estudiantes brasileños que distinguían entre *pardos* y *negros*, los montevideanos apenas si percibían la diferencia entre los dos grupos.

La capacidad de agrupar a *negros* y *pardos* bajo la categoría única de “negro” es clara en los diarios y revistas de circulación masiva, así como también en los periódicos afrouruguayos los blancos uruguayos (a juzgar por el uso del lenguaje en la prensa masiva) percibían a sus compatriotas

afrouuguayos primero y principalmente como negros. En este sentido:

“(...) esta tendencia aumentó sostenidamente a lo largo de los años: mientras que en el período que va de 1870 a 1920, 36 por ciento de las referencias a los afrouuguayos los consignaban como “negros”, en el período que le sigue (1870-1920), esa proporción casi se duplicó: fue del 66 por ciento. Durante el segundo período, la noción de ‘sociedad de color’ desapareció casi completamente de la prensa blanca, aunque no sucedió lo mismo con la idea de ‘gente de color’. Las publicaciones masivas siguieron usando ocasionalmente el término ‘de color’ incluso hasta fines del siglo XX” (Andrews, 2011: 29).

Estas categorías han sido promovidas por el movimiento negro en Uruguay buscando reemplazar el lenguaje racial del pasado basado en “la sangre” y el color por términos fundamentados en el lugar de origen que recuperaran un lenguaje de la etnia. Los dos términos “afro” eran también un esfuerzo por dejar atrás la palabra “negro” asociada al estigma de la esclavitud y la inferioridad social.

En el mundo privado, la racialización en la palabra continua siendo una práctica común al referirse a personas afrouuguayas como al “negro” o a “la negra”. Esto es especialmente defendido públicamente en el ámbito del espectáculo y los deportes, por ejemplo:

“En 1970, el periodista deportivo Eduardo Gutiérrez Cortinas, explicaba que como en el Uruguay lo de negro no tiene sentido peyorativo, el pueblo deportivo ha identificado así a muchos de sus ídolos. Agregó que él usaba el término ‘para ser fieles con esa identificación popular, cariñosa y familiar’” (Andrews, 2011:32).

La situación contemporánea de la estructura familiar de la población afrouuguayana posee ciertas

características particulares. Existen dos características que atañen a la estructura demográfica: la primera refiere a que la población afrouuguayana es más joven que el resto de la población; la segunda es que las niñas, niños y adolescentes tienen las mismas características que la población que se encuentra por debajo de la línea de pobreza en el Uruguay. El peso demográfico de la población menor de veinte años es más alto respecto al total de la población uruguaya en la que alcanza el 10,5%, para el caso de la población afrouuguayana alcanza el 14,2%. Estas características de los hogares sellan las diferencias de oportunidades para las y los niños, ya que dependen, fundamentalmente, de las condiciones de su hogar de origen y de los recursos que estos puedan poner a su disposición para asegurar su bienestar.

Afirman Marisa Bucheli y Wanda Cabella:

“Los padres y madres que pertenecen a sectores con mayores recursos tienen, en teoría, los medios para dar mejores oportunidades (económicas, de ascenso social, etcétera) para sus hijos. En términos generales, esta disparidad inicial es, en gran parte, responsable por la transmisión intergeneracional de la desigualdad social y económica, la que se profundiza si los gobiernos no generan políticas de intervención para reducir las brechas” (Bucheli y Cabella, 2008:114).

Las familias de las diásporas afrodescendientes de las Américas (en general) y la identidad afrouuguayana (en particular), tienen el desafío psicológico del rescate de las memorias ancestrales, su articulación con los conocimientos locales, la defensa en contra de los métodos de discriminación contemporáneos y los proyectos de resistencia en el marco de los mecanismos de antidiscriminación por parte de los gobiernos. Ante la ausencia de conocimientos surge la pregunta: ¿qué identidad transmite una familia sin identidad étnico-racial? La transmisión de la identidad en el Uruguay está ligada al concepto del nacionalismo, es decir, se pone

a la nación como el único referente identitario; la identidad nacional se basa en los sentimientos de pertenencia a una colectividad determinada definida como proyecto socio-histórico con el fin de unificar las características y los rasgos de cosmovisión de los grupos minoritarios. En los últimos años estas nuevas búsquedas de identidades ponen en juego e interpelan a la identidad nacional tanto en sus contenidos como en su forma. El hecho de homogeneizar los actos sociales invisibiliza las singularidades de los grupos y también las formas de exclusión que se concretizan en el racismo y que son devastadoras para los sujetos que las padecen.

Hay coincidencia en todas las ciencias sociales que la identidad de un individuo se construye en las familias. La familia, como entidad en nuestro país, tuvo su origen en los modelos burgueses de Europa, como España, Portugal e Italia, entre otros. La independencia en la estructura familiar tuvo aspectos inéditos a su organización. Las clases bajas (esclavos libertos, población gauchesca, indígena, vagabundos) tenían su correlativo en las clases populares de Europa como pueden ser los trabajadores de fábricas, vagabundos, inmigrantes, entre otros. La venida de los primeros esclavos tuvo como característica la desintegración de las familias étnicas. Es decir, las grandes masas de esclavos debían ser heterogéneas con el objetivo de evitar las rebeliones esclavas. El sujeto esclavizado, así como su labor, eran propiedad de los amos.

Como se desarrolló anteriormente, la construcción republicana del Uruguay se basó en el estigma del servilismo hacia los afrouruguayos continuando y marcando las relaciones sociales. La aceptación social de los hombres y mujeres (ex-esclavos) sólo permitía la militarización de los hombres afrouruguayos siendo el hecho más común para ganarse la vida. A partir de las levas y reclutamiento se profundizó la incorporación en el ejército, en las reparticiones policiales o en la Guardia Nacional. En el caso de las mujeres, la solución final a la estrategia de sobrevivencia al abolicionismo fue la servidumbre en la casa de los antiguos amos o labores

similares como puede ser planchadora, lavandera, nana de leche. La crianza de los niños africanos y afrouruguayos estaba a cargo de las mujeres que, en algunas ocasiones, eran cuidados por familiares y, en la mayoría de los casos, ayudaban a sus madres en las tareas.

La discusión respecto a este tema amerita subrayar la falta de valor social que tiene lo afrouruguayo en contraposición de los valores de la nación regida por la identidad nacional de base europea. Los esfuerzos tendientes a una transmisión identitaria no valorada, fragmentada y no autenticada por la comunidad, refuerzan una construcción basada en el racismo.

Esto tiene como consecuencia por parte de las familias, la trasmisión de los sentimientos de inferioridad relacionado directamente con la línea de color (Du Bois, 1903) o la pigmentocracia (Lipschultz, 1944). Frantz Du Bois (1903) y Lipschultz (1944) Estos autores afirman que, esencialmente, la función de la raza y el racismo en la historia de la sociedad han sido los modos de dominación y explotación racial que han interiorizado las diásporas afrodescendientes en las Américas. Las jerarquías sociales están basadas en la etnia y el color de piel y así son internalizadas por los grupos.

Los aportes de África subsahariana respecto a la identidad africana son interesantes de rescatar ya que allí ocurrieron importantes cambios contrahegemónicos para la psicología, tanto desde el punto de vista teórico como metodológico esta disciplina se la define como psicología transcultural y nativa o autóctona. Los defensores de la psicología transcultural manifiestan que los resultados a los que se han llegado en las psicologías euronorteamericanas no pueden adjudicarse como universales.

Las escalas y medidas experimentales desarrolladas en occidente tienen un beneficio limitado en el estudio de culturas no occidentales. Como han definido numerosos precursores en el movimiento de la "indigenización" de la psicología, la psicología

occidental tiene una aplicabilidad limitada para temas relacionados con el Tercer Mundo debido a su orientación individualista, su énfasis en aspectos concretos y limitados acerca de problemas sociales más amplios y su falta de herramientas conceptuales para explorar estos problemas.

Por tanto, ver la psicología transcultural desde su orientación y sensibilidad hacia los determinantes culturales de los fenómenos psicológicos ha estimulado a los psicólogos africanos a reflexionar sobre los lazos entre cultura, psicología, política y religión. Durante más de cuarenta años, los psicólogos africanos han identificado como principales problemas de la psicología generalista, el etnocentrismo, la orientación hacia valores individualistas occidentales, interpretaciones incorrectas de los datos recogidos en países no occidentales y una incapacidad general para utilizar interpretaciones autóctonas en la psicología dominante. Sin embargo, el mundo de la psicología no ha cambiado mucho en estos últimos años. En general, permanece una tácita aceptación de la psicología dominante occidental en las universidades africanas, las corrientes académicas se mueven de norte a sur (Goldberg, 1993).

En África durante estas cuatro décadas se han dado dos matices ante este tema: uno de ellas ha descalificado la base universal de la psicología, el otro la ha debatido y pedido una psicología fundada en el contexto local. Los autores defensores de esta postura fueron Frantz Fanon y Steve Biko que definen la identidad a través de la estructura de las relaciones sociales que se producen dentro de los contextos locales, el primero, a partir de su análisis ideológico y estructural del racismo en las colonias africanas.

En el siglo XXI, el desafío al que se enfrentan la psicología transcultural es complejo. Por un lado, con la globalización de África, los pueblos africanos pueden transformarse en más parecidos a

aquellos en Occidente y lo universal euroamericano asumido se puede convertir en más aplicable en general. Por otro lado, los países de África, Asia y Oriente se resisten al penetrante impacto de la globalización, homogeneización y americanización. Las culturas, valores, tradiciones y costumbres autóctonas están profundamente entretejidos con la identidad etnocultural. Los psicólogos africanos y asiáticos pueden traer un nuevo impulso a la comprensión del carácter universal de la psicología dentro de los contextos locales y autóctonos. También en América Latina se comenzó el cuestionamiento de la psicología eurodependiente, con Ignacio Martín Baró (1942-1989) psicólogo y jesuita que planteaba la necesidad de combatir la esclavitud de la psicología. Se refería, por supuesto, a su servidumbre ante esquemas colonialistas y neocolonialistas.

A modo de conclusión

Como fue explicitado en el desarrollo del trabajo, la psicología universal posee la visión de los sujetos desde un punto de vista eurocéntrico y la diversidad cultural no tiene incidencia en la evolución epistemológica de la psicología. Esta perspectiva ha logrado invisibilizar una población como la afrodescendiente y ha negado el análisis diferencial para un abordaje más adecuado.

Este trabajo ha tenido la intención de cuestionar a la psicología racializada uruguaya que discrimina a través de la ausencias de los estudios sobre afro-uruguayos, colonizada –demasiado tiempo– por una forma de pensar actuar y sentir que no incluye la riqueza de las diversidades, por lo tanto, se coloca en una visión alejada de los derechos humanos. Las epistemologías periféricas inauguran la denuncia y el planteamiento válido de si aún seguimos colonizados a través del sometimiento a la colonialidad del poder.

Bibliografía

- Brand, E., Padilla, A. y Ruiz, R. (1974) "Ethnic identification and preference: A review". *Psychological Bulletin*, Vol. 81 (11) Washington.
- Bermúdez, E. (2002) "Procesos de globalización e identidades. Entre espantos, demonios y espejismos. Rupturas y conjuros para lo 'propio' y lo 'ajeno'". En: Mato, D. (coord.) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*. CLACSO y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela (pp. 79-88), Caracas.
- Berry, J. W. (1984) "Cultural relations in plural societies: alternatives to segregation and their sociopsychological implications". En: Miller, B. & Brewer, M. (eds.) *Groups in contact: The psychology of desegregation*, Academic Press, London.
- Berry, J. W. (1997) "Immigration, acculturation, and adaptation". *Applied Psychology: An International Review*.
- Bodibe, C. (1993) "¿Qué es la verdad? Al ser algo más que un Pilatos bromeando en psicología de Sudáfrica". *Journal of Psychology, South African*.
- Bralich, J. (2014). *Historia de la educación uruguaya*. Disponible en: <http://www.rau.edu.uy/uruguay/cultura/histoweb.html>
- Cardenas, R. (2010). "Trayectorias de negritud: disputas sobre las definiciones contingentes de lo negro en América Latina". *Tabula Rasa*. No.13 (pp. 147-189), julio-diciembre. Bogotá.
- Fanon, F. (1973) *Piel negra, máscaras blancas*. Abraxas, Buenos Aires.
- Gilbert, J. (1997) "¿Qué constituye la psicología transcultural en el contexto africano?", *Boletín de Psicología*, No. 76. Universidad de Rhodes, Sudáfrica.
- Jamison, D. (2010) "Fanon Revisited: Exploring the Relationship Between African-Centered Psychology and Fanonian Psychology". *The Journal of Pan African Studies*, vol. 3, no. 8, June 2010, Oxford.
- Goffman, L. (2006) *Estigma. La identidad deteriorada*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Goldberg, D. (1993) *Racist Culture: Philosophy and the Politics of Meaning*. Blackwell, Oxford.
- Klinberg, O. y Jahoda, M. (1986) *Raza, psicología y salud mental*. Humanitas, Buenos Aires.
- Munanga, K. (2003) *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Departamento de Antropologia, USP, Brasília.
- Munanga, K. (1999) *Diversidade, etnicidade, identidade e cidadania*. Departamento de Antropologia, USP, Brasília.
- Nsamenang, A.B. (1995) "Factores que influyen en el desarrollo de la psicología en el África subsahariana". *Revista Internacional de Psicología*, Nueva York.
- Naidoo, J., Olowu, A., Gilbert, A. y Akotia, Ch. (2002) "Cuestionando la psicología centrada en lo euronorteamericano las voces de los psicólogos africanos". *Boletín de Psicología*, Valencia.
- Smith Castro, V. (coord.) (2002) "Aportes a la comprensión de la identidad étnica en niños, niñas y adolescentes de grupos étnicos minoritarios". *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, vol. II, núm. 96. Universidad de Costa Rica, San José.

Racismo epistemológico y antropologías locales, reflexiones sobre una experiencia

Pilar Uriarte y Rafael Ramil *

“Espero que haya quedado claro que el enfoque central se formó a partir de una preocupación con la política del racismo, tornándose más fácil así, reunir estas cuestiones divergentes y examinar su interrelación. Afirmar la existencia de un problema de fundación como aquel, continúa despertando controversias. (...) Es mucho más probable que las ortodoxias escolásticas consideren que el racismo deba ser abordado como un fenómeno pre o pos político, prefiriendo dirigir su atención a las profundidades de la psicología individual en lugar de cualquier patrón social, cultural o histórico. Así, cualquier aspiración de comprensión más amplia de cómo funciona el racismo puede ser dirigida hacia preocupaciones más estrechas representadas por la necesidad de regular el comportamiento racial”.

Entre Campos, Paul Gilroy (2004: 11).

Introducción

La discriminación racial, en tanto fenómeno social, y el racismo como producción ideológica, parecerían fenómenos propios de las ciencias sociales. Sin embargo, son contenidos poco frecuentes dentro de la formación en ciencias antropológicas

* P. Uriarte y R. Ramil integran el Núcleo de Estudios Migratorios y Movimientos de Población. Departamento de Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República.

en nuestra universidad. Una disciplina históricamente volcada al estudio de una otredad idealizada encuentra muchas dificultades para incorporar el análisis de la desigualdad histórica y presente en su propio campo y el lugar que el racismo ocupa en esta. Quizás se deba a que la producción de este conocimiento se inscribe en un marco interpretativo al que los investigadores no pueden dejar de pertenecer y que presupone formas de discriminación sutiles e invisibilizadas.

Lo anterior no significa que la población afrodescendiente haya estado ausente en tanto objeto de conocimiento para la antropología social, arqueología, etnohistoria y etnomusicología. Al contrario, el conocimiento producido en torno a ella ayuda a pensarnos en profundidad y a deconstruir la idea de la sociedad que pretendemos ser. Sin embargo, lo que buscamos señalar es la ausencia de una perspectiva específica que vincule la construcción de una ideología que jerarquiza los sujetos por rasgos fenotípicos: la discriminación interaccional y la desigualdad estructural. Esta articulación requiere una búsqueda en diferentes fuentes, escalas, temporalidades y campos.

Proponemos que trabajar sobre racismo desde una perspectiva decolonial implica un viraje epistemológico y metodológico donde la producción de conocimiento no se desligue del campo político. Esto significa abandonar la pretensión de conocimiento exterior a aquellos que estudia para comprender lo que los sujetos –siempre sujetos políticos– hacen para transformar sus contextos sociales. Para ello, se hace necesario cuestionar las formas habituales en que la universidad piensa su tarea e implementar dispositivos que tiendan hacia la integralidad y a la incorporación de las dimensiones políticas de nuestra tarea dejando de lado las pretensiones de neutralidad.

En este texto analizamos una experiencia de trabajo en la que convergen organizaciones sociales, actores institucionales y un equipo de docentes y estudiantes del Departamento de Antropología

Social de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en torno a los procesos de integración de migrantes contemporáneos en la ciudad de Montevideo. Navegaremos a través de algunos de los desafíos y dificultades que implican este tipo de perspectiva a partir de la experiencia de cuatro años de trabajo con población afrocaribeña y africana en Montevideo. Se trata de una experiencia de trabajo con múltiples aristas y nos centraremos específicamente en observar la forma en que el cumplimiento de las tareas universitarias toma forma en este contexto de diálogo (en el que es necesario negociar tiempos, roles, objetivos, necesidades) y en los desafíos específicos que presenta la construcción de conocimiento en torno a temáticas como racismo y xenofobia.

En el camino que recorreremos, estas dos dimensiones –el contexto de producción de conocimiento y la temática abordada– son indisolubles. Proponemos una vía de entrada en la que los diferentes abordajes sobre discriminación social sean atravesados por el análisis concreto de los contextos en que se pone en práctica y las formas específicas que adquiere un espacio social en un momento histórico para las diversas nacionalidades y considerando la variable de género. Eso sólo es posible en la medida en que nos encontramos involucrados en los procesos que queremos investigar e, inevitablemente, transformar.

La propuesta de trabajo

El Espacio de Formación Integral (EFI)¹ “Afrodescendientes y migrantes: formas de discrimina-

¹ Los Espacios de Formación Integral (EFI) buscan ser lugares donde el estudiante desarrolle prácticas integrales desde su ingreso a la Universidad, favoreciendo la promoción del “pensamiento crítico e independiente, (...) impulsando el desarrollo del conocimiento y la resolución de problemas de interés general”, articulando las tres funciones universitarias: enseñanza, extensión e investigación. La renovación de la enseñanza es uno de los grandes procesos

ción” trabaja con diferentes actores de la sociedad civil intentando entender los procesos de trabajo, inquietudes y preocupaciones, así como también acercando al grupo de estudiantes que lo conforma a las problemáticas de los afrodescendientes y migrantes en nuestra sociedad. En este sentido, se propone un espacio de articulación donde las tareas de enseñanza adquieren sentido en un marco de trabajo más amplio al de la formación individual incorporándose a líneas de investigación en funcionamiento. También se busca generar herramientas de trabajo para caracterizar una materia social escurridiza para el investigador y refractaria para nuestra sociedad, como son las prácticas discriminatorias en el marco de las interacciones cotidianas. Al mismo tiempo, se propone jerarquizar el estudio de los fenómenos de racismo/xenofobia que, en tanto fenómenos sociales –además de históricos, políticos, culturales y económicos–, son un problema social y sociológico que involucra al conjunto de la sociedad y no únicamente a las poblaciones afectadas.

Este tipo de trabajo implica generar acuerdos con los actores sociales que responden a intereses, tiempos y dinámicas de funcionamiento distintas a las rutinas del quehacer universitario y proponen, por tanto, un proceso de encuentro y creación de lazos de confianza y códigos compartidos.

Tras una reunión que fue llevada a cabo en julio del 2014 entre la mesa coordinadora de la ONG Idas y Vueltas y el equipo de estudiantes que propone trabajar en conjunto, se vislumbran los cuestionamientos metodológicos, epistémicos y éticos de trabajar con personas que se encuentran atravesando diversas situaciones a partir de las vulnerabilidades que genera la situación migratoria. La mesa coordinadora de la organización nos planteó que

los estudiantes serían recibidos y que se entendían las ventajas de articular un trabajo de la sociedad civil con la academia, pero que se debían tomar reparos para no utilizar el espacio de investigación a partir de una postura que cosifique a los participantes. Desde estas primeras reuniones quedó establecido que el trabajo de campo –a realizar con la ONG y su población objetivo– necesariamente debería optar por una metodología reflexiva que cuestione la postura con la que la antropología se posiciona frente a aquello que llamamos “objeto de estudio”. En la medida que nos acercamos al trabajo de campo estas consideraciones previas se hicieron cada vez más evidentes. Por un lado, se volvió indispensable reflexionar sobre las razones que nos llevaban a trabajar con esta población en un marco de continua interpelación mediática y de otros actores académicos que, al igual que nosotros, estaban interesados en la temática.

El equipo de docentes y estudiantes del EFI llevó adelante una entrada a los ámbitos de encuentro de migrantes generados por la organización buscando que no sea vivida como una irrupción forzada o una invasión. En cambio, se buscó participar activamente de las propuestas y necesidades que surgen de la ONG desdibujando los límites previos entre universitarios y actores de la sociedad civil.

En esta primera fase, el trabajo de los estudiantes del EFI con Idas y Vueltas se extendió por unos cuatro meses, fundamentalmente, enfocados a las problemáticas de los migrantes de Sierra Leona y Ghana y un conjunto de migrantes de República Dominicana los que habían arribado poco tiempo atrás. Estos dos colectivos implican abordajes diferentes debido a sus trayectorias, los espacios que ocupan en la sociedad uruguaya y las características determinadas por el lugar de origen; para el caso de los migrantes africanos, los problemas en torno al manejo del español. Se abordaron temas concretos, como el idioma, el armado de currículos y apoyo en la realización de trámites. Esto significó una oportunidad para que, como equipo, nos fuéramos familiarizando con los desafíos que

que la Universidad de la República está revitalizando, promoviendo de manera integrada la curricularización de la extensión, la iniciación a la investigación y la innovación en los planes de estudio. http://www.extension.edu.uy/red/formacion_integral

afrontaban estas personas al llegar al Uruguay, los diferentes horizontes de sentido en los que operaban y las trayectorias que habían transitado en parte determinantes de su llegada.

Tras esta etapa inicial concluye el EFI pero no así el vínculo que se venía realizando con Idas y Vueltas creándose (a finales de ese año) el espacio de talleres de computación para migrantes en el que se integran nuevos estudiantes y que funciona hasta la actualidad en la sala de informática de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Las clases de computación son de particular importancia ya que se vuelven un espacio permanente de trabajo al que concurren, fundamentalmente, aquellos originarios de diferentes regiones de África. Es una propuesta construida a partir de las necesidades observadas en el trabajo de campo que habilita un espacio para llevar adelante tareas que el tiempo de reunión y recursos de la ONG no permitían.

A partir del año 2015 se profundizan las líneas de trabajo que son llevadas a cabo junto a Idas y Vueltas y se formaliza el espacio del Núcleo de Estudios Migratorios y Movimientos de Población² englobando a un número creciente de estudiantes interesados en la investigación e intervención de las problemáticas a las que se enfrentan los migrantes y refugiados en nuestro territorio y se definen dos áreas de trabajo.

La primera línea se propone trabajar con los migrantes que no hablen español, fundamentalmente aquellos provenientes de África subsahariana. Con este grupo se continúa el espacio de los talleres de computación y se crea un espacio de apoyo de aprendizaje de español. Además, son llevadas a cabo diferentes actividades recreativas y se acordó con el Servicio Central de Bienestar Universitario³

para que accedan al servicio de comedores, proporcionándoles almuerzo y cena a aquellos que estén en situación crítica.

El segundo eje de trabajo surge de una necesidad presentada por la Defensoría del Vecino de la Intendencia de Montevideo ante Idas y Vueltas en la que se planteó los recientes problemas de convivencia entre vecinos del barrio La Aguada y los migrantes dominicanos que habitan esa zona más recientemente. A partir de esta solicitud, se ideó un plan en torno al relevamiento de los diferentes actores barriales. Las actividades de campo buscan un contacto directo con los protagonistas, desde los vecinos denunciantes, pasando por aquellos que no están enterados de estas iniciativas pero que tienen perspectivas poco favorables al colectivo dominicano, hasta integrantes de la población dominicana. Se realizaron salidas de campo a los lugares nocturnos de asistencia de migrantes dominicanos –que parecen ser los más conflictivos– y en los entornos públicos en la noche. A partir de estas actividades, se llegó a un breve diagnóstico de la situación y se emprendió una serie de actividades de integración en el barrio en forma de fiestas que celebren la diversidad y presenten la cara positiva de vivir con personas de diferentes orígenes. Estas actividades nos han permitido una mayor cercanía a la población dominicana en Montevideo y han generado insumos para conocer en profundidad la situación de los migrantes de dicha comunidad.

En el año 2016 se continúan las líneas de trabajo establecidas y se busca la consolidación del trabajo que se viene realizando a través de diferentes proyectos de investigación donde se sistematice la experiencia y se generen herramientas para difundir los problemas que enfrentan los migrantes en el Uruguay, dando lugar a una línea de reflexión en torno a cómo se construyen las relaciones de

² <http://fhuce.edu.uy/index.php/nucleo-de-estudios-migratorios>

³ El Servicio Central de Bienestar Universitario (SCBU) constituye desde sus orígenes el centro de los servicios sociales de la Universidad de la República (Udelar). Sus principales actividades se cumplen en las áreas de salud, becas, cultura,

deporte, alimentación y recreación teniendo como principal objetivo mejorar la calidad de vida de trabajadores/as y estudiantes. <http://www.bienestar.edu.uy/institucional>

nuestra sociedad con aquellos identificados como “otros” y sobre los que se proyectan los fenómenos de racismo y discriminación.

Si bien los objetivos de trabajo del EFI estuvieron desde un principio orientados a identificar, analizar y comprender la forma en que se manifiestan los fenómenos de discriminación en relación a estas poblaciones migrantes, la metodología de trabajo utilizada no fue la de entrevistas en las que se abordara directamente la problemática o una observación recortada sobre la comprensión de ese fenómeno. Al contrario, se llevó adelante una aproximación integral al cotidiano de estas personas buscando ver en qué medida aparecían situaciones que pudieran ser identificadas como discriminación, sea por parte de los investigadores, sea por parte de los migrantes, procurando observar los posibles desfasajes en esas identificaciones.

Esta opción metodológica se debió al reconocimiento de las dificultades que implica el abordaje de estas temáticas desde el cuestionamiento directo en un contexto en el que el reconocimiento de los fenómenos de discriminación presupone por parte del entrevistado una acusación a la sociedad de pertenencia del entrevistador. Asimismo, más allá de las limitaciones propias de la técnica de entrevista para determinadas temáticas, es fundamental considerar el proceso de apropiación de los códigos culturales, de maduración y de refinamiento de la mirada que permita la identificación de situaciones discriminatorias en las que el racismo y la xenofobia operan de forma tácita y contextualizada, pues, de otra forma, pasarían desapercibidos.

Racismo nuestro de cada día...

El racismo, como otras formas de *desigualdad categorial*, puede ser explicado en la forma en que los bienes y oportunidades de la sociedad se distribuyen entre los diferentes sectores de la población a partir de dos mecanismos, la explotación y

el acaparamiento de oportunidades (Tilly, 2000). Los datos estadísticos proporcionan una foto –bastante clara– de la forma que toma la desigualdad en nuestro país y cómo ésta afecta a la población afrouruguaya. Mientras que para el total de la población, el porcentaje de personas con, al menos, una necesidad básica insatisfecha es del 33,8%; para la población afrodescendiente ese porcentaje asciende al 51,3%, es decir, 19 puntos porcentuales por encima de la población no afrodescendiente (Cabella, Nathan y Tenenbaum, 2014).

La brecha entre población afro y no afro se mantiene en las dos operaciones representadas: el *acaparamiento de oportunidades* que puede reflejarse en la segregación urbana o en la brecha educativa, y la *explotación* que puede observarse tanto en el tipo de tareas en las que se desempeña la población afro como en la brecha salarial existente para el desempeño de tareas similares.

Más allá de una desigualdad categorial, historizar esta perspectiva nos permite comprender el racismo como una *desigualdad persistente*. Poniendo foto sobre foto, a través de los datos estadísticos, vemos que la desigualdad entre sectores de la población está presente desde el período esclavista hasta la actualidad. La desigualdad se reproduce y se actualiza, por tanto, si no buscamos mecanismos explícitos para revertirla, se perpetúa.

Indagar en las formas de producción y reproducción de esa desigualdad nos lleva a otra clave de análisis: el *racismo como una ideología* permea nuestras percepciones en torno a lo diferente y jerarquiza las relaciones sociales naturalizando aquello que de otra forma saltaría ante nuestros ojos en todo su carácter de injusticia. Comprender el racismo no como ideología significa pensar la jerarquización racial como una dimensión que informa nuestra percepción del otro más allá de nuestra voluntad (Hall, 2010). La filosofía, perspectivas críticas de las ciencias políticas y el derecho, estudios culturales, nos ayudan a pensar el proceso histórico mediante el que el racismo, tal como lo

conocemos hoy en día, se instituye como una fuerte y, al mismo tiempo, flexible construcción ideológica que viabiliza sistemas económicos de explotación a nivel global (Quijano, 2000).

Por tanto, la lucha por la transformación social no se agota en la condena moral o en la criminalización de actitudes explícitamente racistas. Ambas acciones son absolutamente necesarias pero centrar el análisis en el plano moral/jurídico lleva a reducir un fenómeno netamente social, por tanto colectivo, a las actitudes individuales de unos y otros. Esto encierra el peligro de disociar el análisis de un fenómeno netamente político, como es el racismo, de otros procesos históricamente vinculados a él, como fueron los procesos de constitución de estados nacionales a lo largo del planeta (Gilroy, 2004).

Sin embargo, desde ninguna de estas perspectivas, ni mediante la combinación de ambas, accedemos a comprender la forma en que el racismo/xenofobia afectan el cotidiano de aquellas personas sobre las que se proyectan los atributos raciales negativamente valorados. Existe una dimensión de las prácticas discriminatorias que, ideológicamente informadas, toman cuerpo en la relación interpersonal y afectan de forma específica a hombres y mujeres afro, nacionales y extranjeros en función de su región de origen. Esta dimensión es fundamental para la comprensión del racismo como un fenómeno social que actualiza la desigualdad y permite su reproducción a nivel estructural; escapa a la comprensión del investigador que no porta los atributos racializados en los que se asientan los procesos de discriminación.

En el contexto de una sociedad en la que la desigualdad se encuentra racialmente caracterizada y en la que el racismo se reproduce a través de complejos mecanismos de invisibilización, analizar los dispositivos discriminatorios que operan combinando raza con nacionalismos no resulta una tarea fácil. No contamos con datos cuantitativos que permitan construir imágenes claras cuando buscamos

comprender la forma en que se configuran los fenómenos de racismo y xenofobia entre migrantes africanos y afrocaribeños en nuestra ciudad. La tarea de mostrar los efectos que el racismo tiene en los procesos de integración de estos inmigrantes, incluso de identificar la existencia de un fenómeno social como tal, más allá de lo eventual y lo individual, se vuelve extremadamente sutil. Significa hablar sobre lo no dicho, transmitir una experiencia que es, en términos vivenciales, inaccesible para el investigador y su público cuando nos referimos, como en el caso de la antropología uruguaya, a una academia predominantemente blanca.

El trabajo antropológico y la exotización del otro

La antropología social ocupa un espacio muy característico de las ciencias sociales en la medida en que su desarrollo histórico ha estado vinculado al estudio de sociedades lejanas tanto geográfica como culturalmente. Para acceder al entendimiento de las formas de vida de ese otro distante y exótico los antropólogos desarrollaron un conjunto de herramientas específicas que permitan acceder a este mundo de significados foráneos. A través de dispositivos teóricos y metodológicos que permitieran ese acercamiento, la disciplina se propuso analizar críticamente las bases en las que se asentaba la comprensión de su sociedad de origen mostrando la no esencialidad, naturalidad o causalidad lógica de formas culturales presupuestas como universales.

A medida que los efectos de la globalización económica y cultural se hacían cada vez más patentes, las distancias espaciales y simbólicas que separaban al antropólogo de su objeto de estudio se fueron recortando. La antropología atravesó una transformación –tanto en sus concepciones elementales como en la delimitación de su objeto de estudio– adaptándose a trabajar dentro de fragmentos de su propia sociedad que, emergiendo de un sistema

cada vez menos inclusivo y estigmatizante, se volvían más pronunciadas.

Esta transformación en los campos de estudio de la disciplina fue contemporánea a los debates en torno a la producción de conocimiento en la medida que en diferentes embates los antropólogos (o algunos de ellos) tomaban conciencia de que en su propia producción estaban las bases mismas del eurocentrismo y racismo que tanto criticaban. Mientras la matriz evolucionista –que informaba la investigación y producción de conocimiento acerca del otro– se proyectaba a la distancia sobre algo entendido como exótico, los efectos políticos de esa operación no parecían tener conexión directa con la desigualdad al interior de las sociedades de origen del investigador. Pero cuando la antropología se vuelca a estudiar a un otro construido en su interior –sea en los sectores populares, la ruralidad, o los enclaves migratorios– aparece con más claridad la forma en que el evolucionismo, determinismo y culturalismo informan y construyen la legitimidad de las formas de explotación que sustentan esa desigualdad. Las dificultades epistemológicas, teóricas, políticas e incluso metodológicas que generan la incorporación de la desigualdad socioeconómica y de las relaciones asimétricas de poder al trabajo antropológico son, en gran medida, la causa de que la disciplina continúe cargando con la tendencia a ver comunidades discontinuas, tanto a nivel espacial como temporal, desconociendo el profundo entramado de conexiones que implica analizarlas desde una perspectiva histórica.

En la tradición antropológica se mantiene el énfasis dado a la diferencia que, rápidamente, puede desembocar en la construcción de identidades idealizadas en torno a una serie de rasgos socioeconómicos, étnicos, lingüísticos o incluso fenotípicos. La disciplina tiene, en su matriz de trabajo, una tendencia a la *tribalización* del objeto de estudio que conlleva hasta hoy la predisposición a fetichizar lo exótico dándole énfasis a lo extraño o inusual y adquiriendo mayor valor el estudio de aquello que esté lo más alejado posible del centro

de producción académica, tanto simbólica como geográficamente. Esta prevalencia de lo exótico marca tanto las elecciones que toman los investigadores como el objeto de estudio y el enfoque que utilizan para abordar tales temáticas.

Sin embargo, como otras formas de pensamiento, el antropológico no implica un corpus monolítico y unificado de concepciones y percepciones. Actualmente se presenta como un campo variado de corrientes de pensamiento que conviven a pesar de sus contradicciones. Ante la variabilidad de enfoques y concepciones no es sorprendente que existan perspectivas teóricas que parecieran discordantes con los objetivos que se proponen.

Hacerse cargo de esas contradicciones y comprender en qué medida resultan de relaciones de poder desigual entre espacios de producción de conocimiento y roles asignados al “investigador” y los “investigados” implica apostar a la construcción de una perspectiva decolonial en la que se procesa la articulación constante con esta forma variada de matrices ideológicas y teóricas que, a la vez que se articula con las trayectorias de los investigadores en tanto sujetos cognoscentes, son irreducibles a la herramienta analítica que ponen en juego.

El relativismo, propio de la disciplina en sus dimensiones éticas y epistemológicas, ha puesto a la antropología en el centro de la discusión de diversas luchas históricas por la equidad y la denuncia de condiciones de discriminación y explotación de numerosas sociedades. Comprender las dificultades que conlleva la discriminación en aquellas personas que la sufren día a día no implica esencializar a un colectivo humano, aun si esta forma de esencialización sea de la mano de una imagen positiva. Detrás de esta imagen positiva, muchas veces podemos deconstruir un discurso que, justificando la pureza de lo no moderno y no occidental, le asigne un imaginario que no permita ver las vicisitudes que conlleva la existencia humana. Con esto no buscamos negar la necesidad de rescatar las particularidades de los sujetos y comunidades que

estudia sino criticar las falsas distancias artificialmente construidas para tales fines y que continúan siendo formas de discriminación solapadas. Desde esta perspectiva exotizante de la otredad debemos tomar cuidado en aquellos abordajes metodológicos que, a través de un uso exaltado de la diferencia, pretendan construir una moralidad *a priori* que acabe deshumanizando los mismos sujetos que pretende defender.

El análisis de los fenómenos discriminatorios pone en relieve cómo, a partir de discursos hegemónicos, se construyen visiones sustancialistas de aquellos que son vistos como exteriores a la comunidad. Para el caso de los migrantes dominicanos esta operación se llevaba a cabo a través de una constante alusión a la criminalidad –para los varones– y vinculación con la prostitución –para las mujeres. En el caso de los migrantes de África, a pesar de su muy escaso número, la operación se establece creando puentes de sentido que los vinculan a la pobreza extrema, situaciones de violencia, catástrofes naturales, la falta de cultura y potencialidad de trabajo en nuestra sociedad.

El diálogo con la sociedad civil nos puso frente a la potencialidad estigmatizante de trabajar con estas poblaciones marginalizadas sin ser desde una perspectiva de compromiso con sus problemáticas. Lo contrario implicaba reproducir los dispositivos discursivos que intentábamos denunciar. Pero como íbamos descubriendo a lo largo del recorrido en conjunto, no sólo es necesario un trabajo comprometido con los sujetos que son víctimas de la discriminación desde la ética; esta opción representa una herramienta metodológica y epistémica para lograr avanzar en las dimensiones teóricas del fenómeno.

La crítica que recibíamos por parte de la organización refería al espacio que construye la academia en el proceso de construcción de conocimiento, generalmente distanciado de las preocupaciones políticas que conforman el campo de acción que tiene como contracara el reconocimiento del entendimiento que los sujetos tienen de la profundidad

estructural de sus problemáticas. Esto contrasta en muchos casos con vanidades y presupuestos que suelen tener los investigadores viéndose a sí mismos como los únicos capaces de dilucidar lo complejo de estas interrelaciones sociales. No es sorprendente encontrarse con sujetos migrantes (de hecho sucede habitualmente) que, sin demasiadas dudas, hacen la vinculación de las problemáticas que enfrentan en este país de recepción con su condición de afrodescendientes y cómo es producto del largo proceso colonización política y económica europea.

Desde otra arista, la no esencialización del colectivo migrante permite entender la multiplicidad de factores y perspectivas que cada uno de estos sujetos puede tener frente al fenómeno migratorio y de qué manera las formas específicas de interacción y adaptación determinan las trayectorias individuales de estos sujetos. Sin dejarnos caer en una concepción de la migración y la discriminación como algo aleatorio y dependiente únicamente de devenires individuales, entendemos que son productos de las circunstancias históricas específicas del sistema mundo. Estas trayectorias deben ser vistas desde perspectivas más complejas y multivariadas. Un abordaje que desessentialice tales colectivos permite devolver a estos sujetos a una dimensión humana que los aleje de la tendencia antropológica de exotizar a sectores de la población.

A modo de cierre

La antropología social se inscribe dentro de un campo académico que es producto de la sociedad que la crea y que, al mismo tiempo, influencia sus transformaciones. No podemos considerar que se encuentra exenta de las matrices discursivas o de los fenómenos sociales que la rodean. Producir conocimiento dentro de las instituciones académicas es, en cualquiera de sus formas, un accionar político y como tal, no puede ser considerado algo ascético o invisible. Muchas veces nos hemos

encontrado con la falsa sensación de exterioridad a los fenómenos que estudiamos influenciados por la imagen de invisibilidad que tenemos en relación al resto de la universidad y la sociedad. Pero es notable, una vez que deconstruimos los discursos que conforman ciertos aspectos de la identidad nacional, los rastros de la influencia de nuestra disciplina en su conformación. Como ejemplo claro tenemos los abordajes antropológicos que se han hecho en el pasado hacia la ancestría cultural de nuestro país que, a través de la única identificación con los migrantes europeos, han ayudado a conformar un discurso que invisibiliza y discrimina a cualquier otra forma de identidad, en particular la afrodescendiente e indígena.

Volver la mirada sobre la forma como producimos conocimiento implica, además, el reconocimiento de las circunstancias propias de los investigadores en su relación con el otro. Reconocerse como parte de una academia que es esencialmente blanca, construida sobre matrices discursivas hegemónicas, hace necesario reflexionar en torno a todas las interacciones que configuramos con los migrantes y de qué forma están condicionadas por los espacios diferenciales que ocupamos.

De esta manera, cuando generamos un ámbito de taller destinado a migrantes de diferentes lugares de África, los estudiantes de antropología que ocupamos ese espacio dejamos –a los ojos del otro– de ser estudiantes y nos volvemos no sólo profesores sino representantes de una sociedad hegemónica y blanca. En el momento en que los migrantes africanos y estudiantes de antropología se ponen en diálogo la estructura jerárquica y la potencialidad discriminatoria se recorta pero no se suspende. Las formas de interacción estarán preconfiguradas por una construcción y un relacionamiento con el otro que trasciende la individualidad de los sujetos ya que es producto de una larga tradición histórica.

Es parte de nuestro trabajo como antropólogos reconocer que, a pesar de las mejores intenciones

de ambas partes por reducir dicha brecha, ésta seguirá estando en formas implícitas en el diálogo hasta que sea exteriorizada a partir de un análisis crítico e introspectivo. Implica, además, el reconocimiento de la compleja intersección que afecta las relaciones que podrían establecerse entre sujetos muy variables, tanto académicos como migrantes. Las variables –religión, género, etnia, edad, clase– que se configuren entre los interlocutores de estos grupos dará como resultados formas particulares de interacción que hay que reconocer a la hora del trabajo de campo. A pesar de la imposibilidad que tenemos para ponernos realmente en los zapatos del otro, el arte del trabajo etnográfico es lograr, a través de la empatía y una vinculación real con el devenir ajeno, entender aquello que está más allá de las palabras.

Bibliografía

- Cabella, W., Nathan, M. y Tenenbaum, M. (2014) *Atlas Sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay. Fascículo 2. La población afrouruguaya en el censo de 2011*. Trilce, Montevideo.
- Gilroy, P. (2004) *Entre campos. Nações, cultura e o fascínio da raça*. Annablume, São Paulo.
- Hall, S. (2010) “Los blancos de sus ojos: ideologías racistas y medios de comunicación”. En: *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envió Editores, Popayán.
- Quijano, A. (2014) *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. Flacso Biblioteca Virtual.
- Tilly, Ch. (2000) *La desigualdad persistente*, Manantial, Buenos Aires.

Anicónicas. Visualidades en torno a las mujeres afrouuguayas

Lourdes Martínez Betervide y Julio Pereyra *

Introducción

La vida social se ha vuelto visual en forma extrema, Nicholas Mirzoeff lo anunciaba ya desde el comienzo de su texto con una afirmación que pocos se atreverían a discutir: “Ahora la experiencia humana es más visual y está más visualizada que antes; disponemos de imágenes vía satélite y también de imágenes del interior del cuerpo humano” (Mirzoeff, 2003: 17). El ejemplo que da para llevar adelante su afirmación nos lleva a los extremos de la experiencia visual, ver desde lo más lejano hasta lo que podemos considerar más íntimo, como el interior de nuestro cuerpo.

Pero esta experiencia de visualización soportada en estos dos extremos, no es –ni por asomo– una distribución uniforme y equitativa. Encontraremos puntos hipervisualizados (la ciudad de Nueva York puede ser un sencillo ejemplo), sujetos expuestos en forma continua (los pertenecientes al “*star system*” o los que habitan los lugares hipervisualizados), pero también espacios y sujetos carentes de

* L. Martínez Betervide integra Colectivamujeres y la Red de mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (REMAD), capítulo Uruguay. Lleva adelante para Uruguay el Observatorio de la plataforma política de las lideresas afrodescendientes de la REMAD. Cursa el Diplomado Superior en género y políticas de Igualdad, Flacso, Uruguay y la Especialización en Epistemologías del Sur, Clacso, Argentina.

El J.E. Pereyra integra de la Asociación de Investigadores/as Negros/as de Latinoamérica y el Caribe (AINALC). Docente de la Universidad de la República (Udelar), Licenciado en artes plásticas y visuales. Diplomado en Pedagogías de las Diferencia, Flacso, Argentina; cursa la Maestría en Enseñanza Universitaria, CSE, Udelar.

representación aún en esta nuestra “realidad visualizada”, en tanto sus características no forman parte de un mundo de deseo o –en términos de publicidad–, no logran transformarse en “aspiracionales” para un sistema social, económico y político que se vale de esta constante visualización para hacer del mundo, entre otras cosas, un constante escaparate.

Este primer momento nos instala en una forma de mirar la realidad, asumiendo que hay un sistema hegemónico –el capitalismo– que tiene y utiliza a su favor recursos para mantener su posición de ventaja y en esa estrategia, promueve a algunos sujetos y deja por fuera a otros. Una parte de estas estrategias o dispositivos, entendiéndose en clave foucaultiana, están amparados en lo visual y los múltiples formatos que asume esto en la actualidad y se despliega. Para ello, las herramientas de análisis como la Cultura Visual y la mención a Mirzoeff adelantaban este camino, porque permite intentar un posicionamiento crítico no ya para estar a salvo, sino por lo menos para comprender estos procesos para intentar algunos cambios.

¿Pero a quiénes, en dónde y cómo es que se da esta afectación que estamos esbozando? Los efectos que el capitalismo y sus formas actuales establecen –de forma clara– lugares que son propicios para una continua forma de explotación y sujetos que van a ser explotados y desplazados, metafórica y literalmente, de forma continua. Mbembe (2016: 28) cita a Vogl y su afirmación que nos alerta que “todos los eventos y todas las situaciones del mundo de la vida [pueden] estar dotados de un valor en el mercado” (Vogl, 2013: 166). Esta afirmación unida a los procesos históricos del capitalismo y su consolidación a través de la esclavización de poblaciones africanas arrastradas a formar parte del engranaje productivo instalado en América y cuyo beneficio se instala en las metrópolis de Europa.

Esta situación *mutatis mutandis* va a encontrar en la actualidad en América, en Uruguay, por situarnos ya en un lugar específico, a los descendientes de estas poblaciones esclavizadas, como recursos que

continúan siendo parte de la maquinaria de explotación. Los mecanismos para esta continuidad parecen haberse desarrollado y mantenido con eficacia. Y entre estas medidas pro eficacia, están las del mantenimiento en sus tareas a cada uno de los sujetos.

Es por esto, que que este trabajo intenta ocuparse de las mujeres afrodescendientes uruguayas. Para ello sumaremos otra herramienta para la mirada como es el feminismo y, en especial, lo que conocemos como *feminismo negro*.

Las mujeres afrodescendientes en Uruguay son el grupo sobre el que se han desarrollado estrategias, que desde lo visual se han encargado de relegarlas a un sector definido dentro del campo de las actividades productivas. Sobre ellas, además de la división sexual del trabajo, entendida según lo señala María Emilia Ginés (2009:101) como “[...] la concentración de las mujeres en las tareas de la reproducción en el ámbito doméstico y también en determinados puestos de trabajo, y que produce sistemáticamente diferencias salariales en detrimento de ellas”, pesa la división que surge de la herencia esclavista reflejada en la asignación de tareas por origen étnico. A partir de esto, se las va a representar, visualizar, imaginar como “naturalmente” asociadas al trabajo doméstico o a un despliegue de una hipersexualidad propia de lo “no civilizado”.

De este modo, hasta aquí hemos delimitado nuestro problema, las estrategias de visualización de las mujeres afrodescendientes en el Uruguay como estrategia para mantenerlas como un grupo vulnerable para el mercado y hemos mencionado las ópticas desde las que miraremos dicho problema.

La visualidad

“Las imágenes juegan un papel crucial en la definición y el control del poder político y social al que tienen acceso tanto individuos como grupos marginados. La naturaleza

profundamente ideológica del imaginario determina no sólo cómo otras personas piensan sobre nosotros, sino también cómo nosotros pensamos sobre nosotros mismos. [...] En la representación de elementos del «yo», considerados el «Otro» por los sistemas dominantes de representación, tienen lugar operaciones de interpelación, empoderamiento y autodefinición» (Parmar, 2012: 260).

Si hasta ahora se ha mencionado la cultura visual como herramienta para adentrarnos en el análisis del tema sobre el que discurrimos, la cita de Parmar trae las voces que surgen de la especificidad del *feminismo negro*. En sus palabras entendemos lo que representa el concepto de visualidad y sus efectos, la ideología subyacente en los imaginarios, la construcción de las identidades, los juegos entre el yo y el otro, las *operaciones de interpelación, empoderamiento y autodefinición* como Parmar las denomina.

Si sólo tuviéramos estos elementos para comenzar a trabajar nuestro análisis sería posible llevarlo adelante, pero ajustemos algo más los términos. Vamos a entender la visualidad del modo como Martins (2013) la define: “Nos referimos a un proceso de seducción, rechazo y cooptación que se desarrolla a partir de la interacción del individuo con una imagen o con un objeto/artefacto artístico”. Complementa esta idea con otra anteriormente desarrollada:

“Ese proceso tiene su origen en la experiencia visual. Podemos caracterizar a la experiencia visual como una especie de cosmos imágético que nos envuelve al mismo tiempo que nos asedia, sugiriendo y hasta generando links con nuestros repertorios individuales. Esos repertorios individuales incluyen imágenes de infancia, de familia, de amores, conflictos, accidentes, azares y sinsabores. En fin, son imágenes asociadas a situaciones que dejan marcas que, por razones diversas, preservamos para protegernos de las

emociones que ellas activan o, además, que guardamos con afecto –y nos reservamos el derecho de revivir las emociones que ellas desencadenan solo en épocas o momentos especiales” (Martins, 2009)¹.

Junto a los conceptos surgidos de Parmar, Martins pone a jugar las emociones, los afectos, lo que fuimos acumulando a lo largo de nuestras vidas y reafirma esta relación inevitable con el cosmos de imágenes que nos rodea. Hace evidente la noción de construcción de identidad a través de fragmentos diversos y dispersos en nuestra historia.

Entonces volvamos a comenzar, aventurémonos a preguntarnos qué se puede construir a partir de las imágenes que rodean a una mujer negra en Uruguay. Pensemos en imágenes que ayuden a construir su identidad, reduzcamos para este caso (a sabiendas de que no son las únicas), el repertorio a las imágenes en las que pueda encontrarse reflejada, que se vea para construir con ellas imágenes de unas otras que compartan sus características físicas, sus modos de vivir, sus arreglos familiares y las tareas que desarrolla.

Estas acciones se van a ver fuertemente limitadas en tanto que la propuesta visual que puede obtener está centrada en un modelo ideal que parece ignorarla excepto para determinadas tareas o en determinados momentos. No encontrará imágenes de mujeres negras en las propuestas que traten de promover la ciudadanía o cuando las encuentre tendrá que hacer el esfuerzo de identificarse con algún forma de la caricatura. No será un cuerpo como el suyo el que promoverá las prendas de moda, ni el que junto a una pareja proyectará sus sueños a la hora de comprar una casa o ni siquiera el que se sentará junto a una ventana a tomar un vaso de yogur. No encontrará historias o relatos que la contengan, más allá del siempre infaltable cupo para servidumbre en las representaciones de la época de

1 Traducción propia.

la colonia o, cuando llegue febrero, encontrará un aluvión de cuerpos semidesnudos que intentarán hacerle creer que así es el suyo. Que ese es el lugar que le corresponde por el llamado de la sangre, la tradición, o alguna otra forma que la lleve hacia alguna forma del discurso esencialista, transformando su tradición cultural en un desfile para regodeo del deseo masculino, en el formato de “lo exótico”, más allá de su historia y pertenencia a este lugar.

Cabe mencionar que ha habido entre otras actividades sumergidas en el aislamiento, por ejemplo, colectivos de teatro surgidos desde la comunidad negra que han intentado quebrar con esta imagen hegemónica.

Anicónicas I

Vamos a entender a la aniconicidad como la ausencia de imágenes de alguien o algo en una cultura a partir de un conjunto de valores que los transforman en irrepresentables o de poco valor para la representación. De este modo, podríamos describir la situación de las mujeres afrouuguayas, la desaparición de su imagen puede atarse a situaciones que las vulneran y contra las que cada vez se encuentran luchando de forma más firme. “Todas las mujeres son blancas, todos los negros son varones, pero algunas de nosotras somos valientes” era el desafiante título que Gloria Hull, Patricia Bell Scott y Barbara Smith daban a su libro en los años ochenta y puede aún describir la situación en la cuestión de representación de la imagen en la que se encuentran las mujeres afrodescendientes en Uruguay.

La representación de la población afro en los diferentes formatos de propuesta de imagen al público (medios masivos de comunicación, carteleros, publicaciones periódicas, etc.) el lugar de lo afro está preponderantemente ocupado por la presencia masculina, en tanto responden al espacio social asignado al negro en los deportes (en una

construcción que lo asimila a lo físico/natural/salvaje propio del negro en oposición a lo mental/cultural/civilizado propio del blanco). La excepción en nuestros tiempos para este aspecto de la aniconicidad es la deportista de élite Deborah Rodríguez que para obtener derecho a esta imagen no sólo debe ser deportista, sino que por un doble rasero, debe ser extremadamente exitosa.

Cuando las mujeres afro aparecen en este espacio de exposición público, su lugar está estrechamente asociado a los espacios que el mecanismo socioeconómico espera de ellas. Pocas veces van a salir de los roles de servicio y lo que para algunos podría ser visto como una representación de la realidad, también puede ser visto como dispositivos de construcción de la realidad, en tanto refuerzan ya no sólo la división sexual del trabajo, sino que reafirman la división radicalizada del mismo.

Una derivación interesante de este mecanismo de construcción de la realidad a partir de estos dispositivos y cada vez más señalada por las feministas uruguayas, es no sólo el constante refuerzo de estos estereotipos referidos a un lugar determinado en el espacio social, sino la poca presencia de ejemplos (aún en modo de excepción aunque en realidad ya no lo son) que muestren otros caminos, formas o modos de emplazar en la trama social. Maestras, doctoras, administradoras, profesoras, peluqueras, empresarias, dirigentes políticas, activistas, representantes nacionales, representantes de organismos internacionales, funcionarias del Estado en todo espacio y de todo rango, licenciadas en arte, policías, psicólogas, gestoras culturales, cantantes, especialistas en tradición afro, enfermeras, instrumentistas, sacerdotisas, terapeutas, especialistas en medicina forense, cooperativistas, directoras de liceo, responsables de centros para la infancia, diseñadoras, bibliotecólogas, odontólogas y tantas otras en tantas otras actividades no obtienen ni siquiera el espacio de la rareza. A fuerza de no pensar a la mujer afro en otro lugar, algunos pueden llegar a creer que no está allí sin advertir que muchas de ellas son valientes.

Cabe destacar la iniciativa de la muestra fotográfica en el espacio público titulada *¿Me ves?*² desarrollada por el Instituto Nacional de las Mujeres del Ministerio de Desarrollo Social en colaboración con el Centro de Fotografía de la Intendencia de Montevideo en donde a través de un dispositivo – como los que mencionamos – intenta revertir esta situación.

Anicónicas II

Si volvemos a repensar a estos espacios de representación pública como dispositivos para mantener firme el sistema económico social y, siguiendo a García Canclini (1995) pensamos en un ciudadano/consumidor, atemorizado por la idea de lo extraño en el espacio público (efecto de los mismos dispositivos) que acepta los beneficios de dejar las labores necesarias y frecuentemente indeseadas del manejo de su espacio de intimidad a una mujer negra, en tanto esto le reporta dos primeros y evidentes efectos como ciudadano/consumidor. Por un lado, el mantenimiento de un estatus construido sobre un resabio colonial esclavista y disimulado en frases como “la señora *que ayuda* en casa” o “que ha estado con nosotros *toda la vida*”, olvidando que se trata de una trabajadora remunerada, que es lo que es, que no ayuda, sino que trabaja y que no “está” toda la vida con sus empleadores porque tiene una vida propia. Por otro lado, los beneficios económicos que reportó y reporta esta delegación de las tareas en una población a la que se conduce continuamente –por diferentes medios– al convencimiento de que esa “es” su tarea y se suele ocultar que su contribución al desarrollo de quienes la contratan es muy superior que lo que recibe como salario.

Pero veamos a este ciudadano/consumidor ejercer su condición de tal en lo que podemos volver a denominar el *ágora* como espacio de intercambios económicos, sociales y políticos. Aquí él o ella necesita sentirse seguro en tanto es aquí en donde entrega los valores que lo definen como tal, sus valores económicos pero, y en especial, también sus deseos. Es por esto que se muestra como sujeto anhelante (que lo vuelve frágil en tanto no se percibe completo, dado que anhela lo que le falta). Entonces, lo vuelve frágil y, por eso, necesita de los dispositivos de seguridad. Además de los más obvios y policíacos están los que lo calman con la promesa de la identidad y que Mbembe lo comenta de este modo:

“[...] históricamente, el pensamiento europeo (entendamos aquí las sociedades occidentales mayoritariamente blancas) ha sido proclive a entender la identidad menos en términos de pertenencia mutua a un mismo mundo –co-pertenencia– que como una relación entre elementos idénticos. La identidad surgiría así en el ser y se manifestaría ante todo en su propio ser o en su propio espejo. Sí es fundamental, en cambio, comprender que a raíz de esta lógica autoficcional, autocontemplativa o de clausura, el negro y la raza han sido continuamente reducidos a un mismo significado en el imaginario de las sociedades europeas (blancas)” (Mbembe, 2016: 25).

Por tanto, no hay lugar para la mujer negra en el *ágora*, en el espacio de intercambio. Se la acepta a regañadientes como cliente, se la niega como posible agente activa en el mercado. Se hará, entonces, muy difícil que una mujer negra atienda, asesore, se haga cargo de los deseos del ciudadano consumidor. Sobre ella pesan las condiciones de extraña por negra y por mujer.

Y ya no se trata de que no pueda comprar o hacerlo en los mismos lugares. Se trata de que, en tanto se piensa la ciudadanía como una condición que se

² Muestra fotográfica en la Fotogalería Parque Rodó a cargo de Inmujeres, desarrollada entre el 25/7/2014 y el 27/8/2014, disponible en <http://cdf.montevideo.gub.uy/exposicion/me-ves-ciudadanas-afrouruguayas>

ejerce principalmente a partir de la vida económicamente activa, la participación en el juego de las transacciones, el mensaje no está siendo enviado hacia ellas. Frecuentemente fuera del mercado de trabajo, la no visibilización de iguales en los espacios públicos, unido a otras causas como bajo nivel educativo, modelos de relación insertas en códigos de manejo de dinero machistas o, por los costos de liberarse de estas formas de relación, hace que las mujeres afro sean las primeras en desdibujarse del espacio del *ágora*. Desaparecer del mercado, es la primera señal de que se va desdibujando del espacio social. Trasponer las puertas del *shopping*, ya no es sólo acceder a determinados bienes, sino hacer frente a modelos de exclusión que entienden la ciudadanía a partir de la participación en el mercado. Aún siguen vigentes las palabras de Kate Millet (1995), aún hasta lo insignificamente personal es político.

Iconizándonos

Las causas para la desaparición de la mujer afrouguaya de la imagen pública son muchas más que estas y centrar este trabajo sólo en reseñarlas puede resultar algo frustrante en tanto se busque alguna posibilidad de ruptura y cambio. Para ello, es necesario retomar la voz de Parmar (2012) cuando nos señala:

“Históricamente y a lo largo del mundo, las fotografías de personas negras han sido tomadas por intrépidos fotógrafos blancos en busca de lo ‘exótico’, lo ‘diferente’, las ‘categorías antropológicas nativas’, o el ‘colorido local’ –creando mitos, ficciones y fantasías que quedaban reflejadas como elementos ‘naturales’ [...]” (Parmar, 2012: 260).

Hace falta leerla y releerla para que entre en nuestra mente la audacia que propone. Llevar esta audacia a nuestro entorno. Entender que la imagen de la mujer negra en nuestro país es, básicamente, una

construcción desde la mirada masculina blanca y erotizada. Que no ha sabido encontrar en ella más que la tensión de la carne y la promesa de la satisfacción sexual.

Por otra parte se les ha negado toda otra forma de imagen que les permita romper con los esquemas que las mantienen sujetas como las más pobres de los pobres, en una mayoría enorme de casos y acompañadas en esa peripecia por sus hijas e hijos.

Es necesario que se encuentre, dado que en nuestra contemporaneidad esta es una de las formas principales de construcción de identidad, con la posibilidad de que ellas también estén en las representaciones que se hacen de la vida social. No sólo para encontrar otras iguales (lo que aislado señalaríamos como ejercicio narcisista) sino para encontrar otras como ellas, activas, para encontrar señales, huellas de otros pasos que pueden recorrer. Por tanto, es necesario reforzar al activismo desde la apropiación de los espacios de exhibición pero a partir de construcciones propias que muestren los relatos que ellas quieran contar: dotarlas de la imagen es el reto principal.

Salir, en una sociedad como la nuestra que se precia de sus valores democráticos, de la asignación folclórica hacia una Otra que aún no la han dotado de espacio, pero que principalmente no está representando más que una fantasía. Fantasía que en una retroalimentación perversa y alienante lleva a muchas a mecanismos en los que sienten que lo suyo es reproducir el estereotipo, cuando quizá –o sin quizá– no tuvieron siquiera la posibilidad de elegir otra cosa.

Y, por último, recordar a los hacedores de imágenes la advertencia que hace Parmar (2012):

“Las prácticas de fotografía crítica han ayudado a muchos fotógrafos negros a articular mejor cuestiones en torno a la identidad; aún así queda el problema sobre las expectativas que sobre cuál debería ser el contenido

de las imágenes producidas por gente negra. Las identidades raciales y de género pueden ser restrictivas y limitadoras si predefinen la naturaleza de las imágenes y los temas que pueden/deben tratar los fotógrafos negros, atrofiando exploraciones creativas en territorios desconocidos” (Parmar, 2012: 261).

Estas nuevas prácticas que se están comenzando a desarrollar, necesitan de toda nuestra fuerza y pasión pero, ante todo, con nuestro cuidado. Debemos atender que nuestra mirada también se construyó en un ámbito de aniconicidad.

Bibliografía

- García Canclini, N. (1995) *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, México D.F.
- Ginés, M.E. (2009) “División sexual del trabajo”. En: Gamba, S. (coord.) (2009) *Diccionario de género y feminismos*. Biblos, Buenos Aires.
- Martins, R. (2009) “Narrativas visuais: Imagens, visualidades e experiencia educativa”. En: Vicci, G. (comp.) (2013) *Miradas nómadas. Educación artística y cultura visual en Paysandú*. Ienba, Cup, Udelar, Paysandú.
- Martins, R. (2013) “Temporalidad. La construcción social de las prácticas del ver”. En: Vicci, G. (comp.) (2013) *Miradas nómadas. Educación artística y cultura visual en Paysandú*. Ienba, Cup, Udelar, Paysandú.
- Mbembe, A. (2016) *Crítica de la razón negra*. Futuro Anterior Ediciones, Buenos Aires.
- Millet, K. (1995) *Política sexual*. Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia, Instituto de la Mujer, Madrid.
- Mirzoeff, N. (2003) *Una introducción a la cultura visual*. Paidós Ibérica S.A, Barcelona.
- Parmar, P. (2012) “Feminismo negro: la política como articulación”. En: Jabardo, M. (editora) (2012) *Feminismos negros. Una antología*. Traficantes de Sueños, Madrid.

La Historia de África en las aulas: currículo y reconocimiento

Gustavo Faget *

Introducción

El objetivo de la propuesta es problematizar tres dimensiones: la enseñanza de la Historia de África, las políticas curriculares oficiales para educación media en Uruguay y los aportes de las teorías poscoloniales. África tiene una historia, debe enseñarse. Desde la tradición hegeliana eurohegemónica se ha negado la historia de África; la enseñanza de la Historia, desde una visión curricular crítica y con enfoque de derechos humanos constituye un campo privilegiado para deconstruir –desde una mirada poscolonial– las visiones historiográficas europeizantes. Existe normativa internacional, regional y nacional, nutrida producción académica y buenas prácticas sobre la enseñanza de la Historia de África, debemos apropiárnoslas. Esto supone un ejercicio difícil, implica abandonar un pensamiento dicotómico y bucear en los intersticios e híbrides culturales, pensar desde las orillas del conocimiento.

* G. Faget es profesor de Historia (IPA). Especialista en Relaciones Internacionales y procesos de Integración Regional (FCS, Udelar). Máster en Estudios Políticos Aplicados (FIIAPP, España). Magíster en Género y Políticas Públicas (FLACSO, México).

En este artículo, los conceptos que refieren al currículo y a la didáctica, forman parte del marco teórico de mi tesis de maestría: *“Enseñanza de la Historia con perspectiva de género en Uruguay: Diagnóstico y propuesta desde las políticas públicas. Estudio de caso del programa oficial 2°BSH”*. FLACSO México/Uruguay, 2015. El concepto de *significante vacío* para pensar el currículo, y la didáctica crítica son herramientas analíticas que permiten problematizar la interseccionalidad etnia/género. Tanto la Historia de África, como la Historia de la Mujeres desde la perspectiva de género, son temas invisibilizados por los programas oficiales de Historia para educación media.

¿Este ejercicio intelectual puede desarrollarse en las aulas de la educación media uruguaya y articular la producción de un conocimiento/otro? Como sostiene Karina Bidaseca:

“(...) el debate (...) disciplinario debe abordar la otredad (...) los grupos culturales minoritarios y sometidos a formas de dominación, discriminación y subalternización, desde una perspectiva de interseccionalidad clase/género/raza/etnia/sexo” (Bidaseca, 2013:1).

En África está el origen de la humanidad, la mayor parte del tiempo que los seres humanos hemos transitado por el mundo ha sido en África; ha sido escenario del desarrollo de grandes culturas y civilizaciones. Para analizar nuestras raíces africanas debemos tener conocimiento de las características socioculturales de los procesos históricos del mundo subsahariano. La tarea de los docentes/investigadores es alimentar la inquietud, la explicación y la comprensión sin exclusiones. El currículo es un proceso cultural de pertenencia a diversos grupos sociales y, por lo tanto, puede ser una oportunidad para diseñar una estrategia significativa para producir cambios en los procesos de reconocimiento y legitimidad del poder de grupos sociales diversos en contextos multiculturales (Da Costa Pereira, 2009: 171).

África en la historiografía: una breve mirada desde los estudios poscoloniales

Las ciencias sociales atraviesan una crisis paradigmática. En este marco, los cuestionamientos abarcan las nociones de Modernidad y su contracara indisoluble: la colonialidad. Esta perspectiva ideológico-relacional, modernidad/colonialidad, contribuye a la invisibilización de otras formas culturales y de pensamiento. La crisis actual, puede ser entendida también como una oportunidad; campos disciplinares que se atraviesan y voces que empiezan a escucharse más alto.

La colonialidad –como formación ideológica– se puede dividir en tres dimensiones que se superponen, generando el grueso espesor de una matriz de pensamiento dominante: la colonialidad del poder (económico, político, ideológico), la colonialidad del ser (género, sexo, etnia, subjetividad) y la colonialidad del saber (formas de conocimiento, ciencia, método).

La visión hegeliana dicotómica y eurohegemónica de la Historia dividió el mundo entre pueblos con Historia y pueblos sin Historia, desde esta posición, impedidos de integrarse a la civilización –por su supuesto *salvajismo y barbarie*– las diversas culturas africanas quedaron por fuera de la Historia Universal que terminó confundándose con la Historia de los pueblos de Europa occidental.

Esta postura ha sido y es cuestionada, encuentra su crítica desde los estudios poscoloniales, un campo teórico dentro de las ciencias sociales con sus referentes, teorías, propuestas epistemológicas, conceptos y debates. La conciencia de vivir en/la Historia no es patrimonio exclusivo de Europa. A fines de 1970 apareció la colección *“Historia General de África”*¹ patrocinada por la UNESCO y escrita por decenas de especialistas africanos, más de 10 mil páginas en ocho volúmenes imperdibles reposicionaron la relación entre los orígenes de la humanidad y el desarrollo civilizatorio, cuyos orígenes están en el continente africano, primer marco de la Historia Humana. Este reconocimiento supuso el inicio de las discusiones sobre la diáspora africana, muchas veces invisibilizada por los países que se beneficiaron del tráfico de esclavos entre los siglos XV-XIX.

¿Qué es la crítica poscolonial? se pregunta el teórico Robert Young (2006); la crítica poscolonial trata de deshacer la herencia ideológica del colonialismo en el mundo descolonizado y en el mundo occidental,

¹ Disponible en el siguiente enlace: http://portal.mec.gov.br/index.php?option=com_content&view=article&id=16146

es decir, deconstruir Occidente. Es una crítica al eurocentrismo y al etnocentrismo, una crítica a la norma impuesta por el punto de vista del hombre-heterosexual-blanco-occidental. En el campo de la historiografía, los estudios poscoloniales buscan cuestionar y desarmar la Historia historicista como una totalidad única. Young sostiene que la *santísima trinidad* de los estudios poscoloniales son los críticos: Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha. Sus teorías y conceptos se vinculan con la tradición anticolonial de Leopold Senghor, Aimé Césaire y Frantz Fanon y con la teoría crítica francesa, principalmente con el posestructuralismo de Jacques Derrida a través del concepto de deconstrucción aplicado a la descolonización cultural. Esto tiene como resultado, un lenguaje teórico híbrido producto de la interacción cultural. Como sostiene Sidi Omar (2007) la hibridez como principio cultural resulta una categoría crítica para pensar y construir formas creativas y pacíficas de interacción y transformación cultural.

Edward Said aportó la noción de orientalismo entendida como la construcción de Oriente por parte de Occidente, una representación distorsionada y caricaturizada donde Oriente refiere a lo exótico, los excesos, lo despótico. Gayatri Spivak desde el Grupo de Estudios Subalternos, escuela historiográfica desarrollada en la India mostró la doble invisibilización de las mujeres en su país, una provocada por el imperialismo británico, la otra generada por el patriarcado en la sociedad autóctona. Homi Bhabha desarrolló dos importantes conceptos, la ambivalencia, entendida como la atracción y repulsión simultánea entre colonizado y colonizador, y la hibridez, que marca todo proceso cultural desde su matriz inicial.

¿Quiénes de nosotros hemos estudiado la Historia de África en nuestros años de escolarización formal? Hemos construido muchas veces una representación documental, superficial, como si la Historia de África fuera parte del recorrido de un exótico safari. ¿Quién negó esta Historia? Occidente naturalizó la concepción hegeliana,

África no podía ser objeto de investigaciones historiográficas. De esta forma, como sostiene la novelista nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, se derramaron los peligros de una sola historia. Pongamos tres ejemplos en la historia reciente uruguaya que alimentaron los fantasmas del racismo y la xenofobia en tres contextos distintos pero con la misma violencia. El 12 de febrero de 1961 el diario El País de Montevideo editorializaba con respecto al asesinato del líder congoleño Patricio Lumumba:

“Parece un personaje imaginario, creado para traer conflictos y dar tema a los diarios (...) es un negro que va dando demasiado trabajo (...) ¿O es la personificación en la prensa de un sin número de negros turbulentos, desorbitados, criminales si es necesario, contradictorios casi todas las semanas, que dan un deplorable espectáculo de la incapacidad para gobernarse? (...) existe o lo inventaron para hacer creer que los negros tienen hombres capaces de gobernarlos”.

Asimismo, el 30 de agosto de 1976 desde Ciudad del Cabo (Sudáfrica) informaba el Encargado de Negocios de la representación diplomática uruguaya José Lissidini:

“La nefasta influencia de los Gobiernos de Angola y Mozambique como asimismo la precaria situación en Rhodesia, han hecho que los agitadores profesionales de piel blanca, pero de ideas rojas, aprovechen la actual situación de la parte sur del continente africano para despertar violentamente el odio dormido que la población de color tenía y tiene sobre la población blanca dominante en este país desde la época de la independencia. Queriendo ser objetivo y desprovisto de cualquier tipo de fanatismo digo lo anteriormente narrado en virtud de que la actitud de la población de color no puede considerarse inventada por ellos, sabiendo la incapacidad intelectual que caracteriza a los mismos”.

También el 16 de abril de 1994 el diario El País de Montevideo se lamenta por unas monjas españolas asesinadas durante el genocidio ruandés:

“(...) no han ido a aquella tierra de miserias, de tremendas privaciones, de atraso, de encrespados odios, a pasear. Fue su fe y vocación de caridad que las llevó allí, para procurar algo de esperanza donde solo hay derrota, asistencia donde solo hay desvalimiento y enfermedad, luz del conocimiento donde la esperanza es dueña, un mensaje de amor donde crueles son los desgarramientos”.

La pertinencia de los estudios sobre el colonialismo y sus diversas formas radica en que permite entender las profundas asimetrías de poder que rigen el mundo actual, enquistadas en las prácticas sociales y en los esquemas institucionales desplegados mediante el racismo, la xenofobia y el etnocentrismo. Los estudios poscoloniales ofrecen herramientas analíticas para discutir, tensionar y desfondar las relaciones cultura/imperialismo y saber/poder.

Noción crítica del currículo

Los fines del sistema educativo se reflejan en el currículo; su análisis nos permite conocer la dimensión institucional y cultural de los centros educativos. El currículo es una construcción social que atribuye sentido y orientación a los contenidos de la escolaridad. Diversos actores –con diferentes grados de poder y perspectivas teóricas– participan en su diseño; los programas oficiales dependen de quienes tienen poder para incidir en la selección y abordaje de sus contenidos.

El currículo es parte del discurso político oficial y un discurso per se, en tanto texto, constituye una formación lingüística a través de la que se representan formas de discriminación. Mediante el discurso curricular de la historia enseñada se construyen representaciones estereotipadas de diversos actores

sociales. Los símbolos se transmiten a través de los discursos, lo ausente en el currículo, forma parte de los desequilibrios de circulación del poder.

Los discursos son prácticas sociales, en sus contenidos se mantienen y reproducen desigualdades; sin embargo, los discursos curriculares pueden transformarse en dispositivos para revertirlas. El discurso contenido en los programas oficiales de Historia para educación media refleja la invisibilización de las culturas africanas y sus aportes al desarrollo de la humanidad. En los programas de Historia –para educación media que rigen en la actualidad– sólo el programa de segundo año para el ciclo básico establece entre sus contenidos trabajar la esclavitud y los orígenes de los esclavos africanos, dice textualmente que: “Los africanos. Los lugares de origen; las culturas africanas. El tráfico de esclavos”, pero en la bibliografía sugerida no hay libros sobre la Historia de África. Sin embargo, se recomienda el estudio regional compilado por Bentancur, Borucki y Frega: *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense. Historia y presente*, publicada en Montevideo, FHCE, 2004.

El programa de primer año para el ciclo básico señala el estudio de los aportes de las civilizaciones de Oriente y América, muchos docentes trabajamos la Civilización Egipcia cuyo escenario es el noreste de África, pero esto no se menciona entre los contenidos, como si la civilización egipcia fuera parte de Oriente. Resulta interesante el programa de Historia para tercer año de bachillerato Micro experiencia 2011 cuya unidad VI se llama *El mundo Afroasiático: de la descolonización al dilema del desarrollo* con una carga horaria estimada de veintiocho horas, pero como se desprende del título, aborda solo problemas contemporáneos.

El orden de lo simbólico adquiere normatividad cuando el currículo se despliega en el aula y los contenidos son enseñados por los docentes y aprendidos por los alumnos/as; estos conceptos normativos han relegado los estudios sobre África, principalmente aquellos relacionados con los aportes

culturales del África Subsahariana. ¿Por qué estudiar África desde América Latina y llevarlo a las aulas? El africanista chileno Eduardo Devés Valdés sugiere dos respuestas con las que coincidimos:

“La necesidad de ampliar el campo temático en comunidades intelectuales como las nuestras, tan provincianas y con tan grandes falencias a la hora de poner en perspectiva sus campos de estudio... Existen muchas personas que se ocupan de la presencia de lo africano en nuestra región, como religiones, costumbres, etnias, migraciones, esclavitud, música, danza, gastronomía, pero existe poquísima gente que conozca sobre África propiamente tal” (Devés Valdés, 2011:16).

El currículo se desplaza en las aulas mediante el lenguaje a través de enunciados que adoptan forma oral y/o escrita. Por lo tanto, cada ámbito donde se utiliza el lenguaje elabora tipos estables de enunciados con temas, composiciones y estilos definidos. Si bien los enunciados reflejan la individualidad del que escribe o habla, esto no aparece tan claro en los documentos de carácter oficial pues los documentos oficiales –como sería el currículo– se presentan de una forma estandarizada. No habría discurso encerrado en sí mismo, siempre se constituye en respuesta a un diálogo con otros discursos, todo enunciado es elaborado en función de un oyente. Esta confrontación/encuentro entre el discurso ajeno y el propio, produce –en su dinámica– una intersección entre diversas visiones y valores sobre el mundo.

El discurso ajeno se encuentra en tensión entre dos categorías: la palabra autoritaria, aquella que no se puede discutir, la norma distanciada del diálogo, y, por otro lado, la palabra persuasiva, semi-extranjera, compartida, cercana al diálogo. Las palabras y los discursos, son entendidos como arena de lucha entre fuerzas centrípetas, abocadas a la centralización político-social y fuerzas centrífugas, proclives al diálogo. De esta forma, los enunciados se constituyen en escenario de tensiones, contradicciones y ambivalencias.

Desde la perspectiva de los estudios culturales, el currículo y sus contenidos pueden ser entendidos como campos sujetos a luchas e interpretaciones en los que diversos grupos sociales tratan de imponer su hegemonía. La cultura escolar se vincula a las experiencias y códigos de los grupos dominantes que relegan los aportes y experiencias de los grupos subordinados. A través de este discurso excluyente, se traducen e imponen las ideas y sensibilidades de los grupos hegemónicos. El currículo no es un espacio educativo neutro y aislado, sino que refleja intereses políticos, los docentes deben tener presente que estos son los principios que rigen el currículo oficial. Sin embargo, en el contexto de la práctica, se pueden dar alteraciones supeditadas a la experiencia y subjetividad del educador y al contexto histórico-social permitiendo discursos alternativos e inclusivos.

Las reglas implícitas del discurso establecen qué se puede decir y qué no, los discursos constituyen y son constituidos por las instituciones escolares, de ahí la importancia dada a las comunidades epistémicas y redes de expertos, mientras permitan la circulación e intercambio de discursos persuasivos y abiertos al diálogo, en pos de la defensa de una *cultura común*. El artículo 13 de la Ley General de Educación en Uruguay N° 18.437 es muy claro cuando establece los fines del sistema educativo:

“Propender al desarrollo de la identidad nacional desde una perspectiva democrática, sobre la base del reconocimiento de la diversidad de aportes que han contribuido a su desarrollo, a partir de la presencia indígena y criolla, la inmigración europea y afrodescendiente, así como la pluralidad de expresiones culturales que enriquecen su permanente evolución (...) Promover la búsqueda de soluciones alternativas en la resolución de conflictos y una cultura de paz y de tolerancia, entendida como el respeto a los demás y la no discriminación” (2008).

La selección de determinados objetos de discurso define la forma con la que el autor expresa sus

valores, intenciones y concepciones sobre dicho objeto. El autor-hablante tiene preconceitos acerca del oyente-lector y presume sus respuestas, condicionando –de alguna manera– las características de sus enunciados, por lo tanto, el currículo asume características temáticas y estilísticas propias. En educación, de acuerdo a las diversas situaciones en que el currículo es organizado, producido e implementado, recibe diferentes nombres: oficial, en acción y oculto. No existe una manera de planificación docente universal, por lo tanto, emergen contenidos, objetivos y estrategias pedagógicas diversas, sin embargo, en las planificaciones de los docentes se perciben las marcas del discurso proveniente del currículo oficial.

Los discursos son correas de transmisión por donde circula la historia de las sociedades, la historia de la lengua, nos permite observar los cambios sociales y culturales, cuando estos ingresan y se incorporan al plano del discurso (Bajtín, 1995). En el discurso entre profesores/as y alumnos/as se representaría el hilo que une sociedad, lenguaje y cultura. En el escenario global –un mundo de redes interdependientes y complejas– el currículo es un sistema de redes de significados permeadas por relaciones de poder y en constante desplazamiento, estas prácticas producen dinámicas complejas donde se establecen negociaciones. La normativa internacional es contundente, la declaración de Durban (2001) plantea lo siguiente: “Insta a los Estados a que hagan lo necesario para que en los programas de estudios se incluya la enseñanza cabal y exacta de la historia y la contribución de los africanos y los afrodescendientes”.

Si tomamos como referencia la teoría del discurso de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985), entendemos que toda representación se asume como una realidad construida discursivamente. Desde esta perspectiva, las palabras y las acciones se articulan, por tanto, el currículo se debe analizar como una práctica discursiva que se construye a partir de diversas interacciones dadas en los ámbitos donde se desenvuelven: entre personas, objetos,

relaciones sociales, de poder y prácticas culturales. La finalidad del discurso en el ámbito del currículo es incorporar otros discursos producidos desde las políticas macro-universalistas que atraviesan a las instituciones educativas oficiales y el diseño de sus políticas públicas; y los provenientes de las políticas micro-particularistas materializadas en las aulas, las salas de profesores, entre los alumnos, los equipos multidisciplinarios, las direcciones de los centros y el personal administrativo.

Laclau (2005) incorpora el concepto de *significante vacío* entendido como palabras o imágenes con carácter de totalidad inconmensurable, son intentos de dominar el campo de la discursividad cuyas principales características son: ambigüedad, polisemia, no fijación e inestabilidad; condiciones indispensables de toda operación hegemónica. Este concepto nos puede servir para problematizar algunos significados discursivamente universales (libertad, democracia, justicia social, igualdad, tolerancia, derechos) pero es insuficiente para el diseño de una propuesta curricular oficial que incorpore la Historia de África. En este sentido, la declaración de Durban (2001) sostiene que:

“Insta a las Naciones Unidas, a otras organizaciones internacionales y regionales competentes y a los Estados a que contrarresten la minimización de la contribución de África a la historia y la civilización mundiales, desarrollando y aplicando a tal efecto un programa específico y amplio de investigación, educación y comunicación social a fin de difundir ampliamente una visión equilibrada y objetiva de la fundamental y valiosa contribución de África a la humanidad”.

Desde esta perspectiva, al incorporarse a la categoría de *significante vacío*, el currículo, en su universalidad amplía su significado, incorporando un espacio más abierto para los grupos invisibilizados. La inconmensurabilidad del currículo demostraría que sus interpretaciones pueden ser múltiples.

En ese proceso de significación y resignificación el currículo podría ser un *significante vacío*. En él confluyen diversos discursos que responden a tensiones y luchas de intereses sociales y económicos. Por un lado, el currículo está atravesado por los discursos producidos en las sociedades mediante fijaciones y desplazamientos de modelos curriculares centrados en grandes temas generales como: derechos humanos, diversidad cultural, libertades, interdisciplinariedad, multidisciplinariedad, ética, multiculturalismo, género; estos discursos provenientes del contexto social son capturados por las agencias políticas que normatizan los textos (políticas educativas, reglamentos, planes y programas, leyes, circulares, directrices curriculares) para las acciones de los diversos grupos sociales en tensión.

Si bien el concepto de *significante vacío* resulta atractivo, debemos considerar que –en la actualidad– no basta esta herramienta analítica para los estudios críticos del currículo, ya que algunos docentes pueden asumir dicha categoría y otros no, de esta manera la incorporación de la Historia de África en los programas oficiales de Historia puede seguir ausente; es el Estado quien debe mandar, para lo que es necesaria una reforma curricular.

El lugar de la didáctica

La didáctica de la Historia presenta tres dimensiones (Decia, 2011). En primer lugar, la dimensión histórica, en tanto que sus propuestas responden al contexto histórico en el que se construyen; en este sentido nos posicionamos desde una visión educativa inclusiva con enfoque de derechos que intenta dismantlar visiones europeizantes. En segundo lugar, su dimensión teórica, ya que responde a diversos paradigmas que confluyen en la planificación y en las prácticas de aula. En último término, su dimensión política ya que toda propuesta didáctica se relaciona con un proyecto social que apuesta a la construcción de una ciudadanía más amplia.

En este sentido, la Ley 19.122 establece “(...) incorporar los aportes de las personas afro a la construcción nacional como parte de las currículas en todos los niveles educativos”. En su artículo octavo sostiene que:

“Se considera de interés general que los programas educativos y de formación docente, incorporen el legado de las comunidades afrodescendientes en la historia, su participación y aportes en la conformación de la nación, en sus diversas expresiones culturales (arte, filosofía, religión, saberes, costumbres, tradiciones y valores) así como también sobre su pasado de esclavitud, trata y estigmatización, promoviendo la investigación nacional respectiva” (2013).

Desde 1980 se viene desarrollando una nueva corriente didáctica denominada *Didáctica crítica o de los sujetos* sobre la base de los aportes de las teorías críticas aplicadas al análisis de los sistemas educativos:

“(...) le devolvió la complejidad del acto educativo, destacando su carácter siempre singular y contextual; resignificó la práctica, buscando los fundamentos o razones ideológicas que la sustentan; atendió a la biografía y el pensamiento del profesor; reconoció nuevas relaciones entre teoría y práctica y complementó la vieja preocupación del qué y cómo se debe enseñar por el por qué y para qué enseñar comprometiendo al acto de enseñanza con lo histórico, lo social y lo político” (Decia, 2011: 9).

Los profesores/as de Historia construimos y fabricamos versiones sobre el pasado para que las/os alumnas/os puedan comprender, se simplifica para la comprensión, pero ello no significa descuidar la comprensión sobre los otros, es decir, no nos referimos a otros más o menos distintos a nosotros sino a verdaderamente otros/as, entenderlos/as es un deber político y ético:

“Si la Historia es un diálogo con el pasado... entonces por definición es un diálogo con los otros, no con formas diferentes del ‘nosotros’. Hay que partir de la radical alteridad del otro (...) Debo saber que estudiar al otro es complejo... casi imposible, ese baño de modestia epistemológica tal vez me permita llegar a entenderlo (...) No hay hecho más hermoso que legitimar al distinto (...) comprender que en la diversidad esta la riqueza” (Barrán, 1997: 93-96).

La tríada didáctica involucra docentes, educandos y saberes en un contexto social, histórico y político determinado, por lo tanto, es ineludible para el docente contemplar el análisis institucional. Entendida la institución como una compleja red de interacciones, el docente debe pensarse como:

“(...) un intelectual transformador, con un claro compromiso político de transformar la formación de la conciencia de los ciudadanos en el análisis crítico del orden social de la comunidad en donde viven. El profesor es a la vez un educador y un activista político, en el sentido de intervenir abiertamente en el análisis y el debate de los asuntos públicos, así como en su pretensión de provocar en los alumnos el interés y compromiso crítico con los problemas colectivos” (Decia, 2011: 13).

María Luisa Coutiño (2011) hace una reflexión interesante sobre el papel privilegiado que tiene la historia para construir más ciudadanía: “La historia es una necesidad y casi un requisito indispensable para el ejercicio cotidiano de la ciudadanía y la libertad.” Los docentes constituimos esa primera línea del frente, escenario complejo entre las políticas educativas y las personas que son sus destinatarias, en ese espacio –como sostiene Pablo Martinis (2016)– algo de lo educativo es posible, en ese marco irrumpe la Historia de África.

Bibliografía

- Bajtín, M. (1995) *Estética de la creación verbal*. Siglo XXI, México.
- Barrán, J. P. (1997) “La ‘Nueva Historia’”, en *Historia y Docencia*, año 2, N° 2, 1997, APHU, Montevideo.
- Bhabha, H. (2002) *El lugar de la Cultura*. Ediciones Manantial, Buenos Aires.
- Bidaseca, K. (2013) “El lugar de los estudios poscoloniales y feminismos de color en las ciencias sociales. Representaciones culturales de las identidades subalternas, migrantes, híbridas y fronteras”, seminario de doctorado, Facultad de Ciencias Sociales, Secretaría de Posgrado, UBA, Buenos Aires.
- Coutiño Chacharo, M.L. (2011) “Consideraciones en torno a la Didáctica de la Historia”. *Revista de Historia y Docencia*, APHU, Montevideo.
- Da Costa Pereira, M.Z. (2009) “A centralidade da pluralidade cultural nos debates contemporâneos no campo do currículo”. *Currículo sem Fronteiras*, N° 2. Disponible en: <http://www.curriculosemfronteiras.org>
- Decia, A. (2011) “Fundamentación epistemológica de la relevancia disciplinar de la asignatura Didáctica de la Historia en la formación docente”. *Revista de Historia y Docencia*, APHU, Montevideo.
- Derrida, J. (1967) *De la Gramatología*. Siglo XXI Editores, Madrid.
- Devés Valdés, E. (2011) *El pensamiento africano subsahariano: desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad*. Editorial Biblos, Buenos Aires.

- Laclau, E. y Chantal M. (1985) *Hegemonía y estrategia socialista*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Laclau, E. (2005) *La razón populista*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Omar, Sidi M. (2007) *Los estudios post-coloniales: una introducción crítica*. Publicaciones de la Universidad Jaume I, Castellón.
- Said, E. (1990) *Orientalismo*. Ediciones Libertarias, Madrid.
- Spivak, G. (2008) “Estudios de la subalternidad. Deconstruyendo la historiografía”. En: AAVV, *Estudios poscoloniales: ensayos fundamentales*. Ediciones Traficantes de Sueños, Madrid.
- Young, R. (2006) “¿Qué es la crítica poscolonial?” Disponible en: <http://robertjcyoung.com/criticaposcolonial.pdf> (Último acceso 1º de julio 2016).
- Ley 19.122 Afrodescendientes. Normas para favorecer su participación en las áreas educativa y laboral. Publicada D.O. 9 set/013 - N° 28795.
- Ley 18.437. Ley General de Educación. Publicada D.O. 16 ene/009 - N° 27654
- Programa de Historia primer año de ciclo básico. Reformulación 2006. CES-ANEP.
- Programa de Historia segundo año de ciclo básico. Reformulación 2006. CES- ANEP.
- Programa de Historia tercer año de bachillerato. Micro experiencia 2011. CES-ANEP.
- Lissidini, J.D. “I Informe sobre la situación interna en Sudáfrica”, documento del 30/8/1976:3, MRREE-ROU, Ciudad del Cabo.

Documentos oficiales

Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia. Edición del 31 de agosto al 8 de septiembre de 2001, Durban.

Prensa

- Diario El País, edición del 12/2/1961, Montevideo.
- Diario El País, edición del 16/4/1994, Montevideo.
- Martinis, P. (2016) “Educación y política”, La Diaria, edición del 21/6/2016, Montevideo.

Bibliometría aplicada a la producción de conocimiento sobre colonialismo, racismo y discriminación racial en la Revista de Ciencias Sociales

Lourdes Rodríguez Peña *

Introducción

Es frecuente escuchar desde los distintos ámbitos en los que cada uno de nosotros se desenvuelve que la investigación académica sobre el colectivo afrodescendiente en Uruguay es escasa. Desde las organizaciones civiles afrodescendientes se cuestiona y reclama que la invisibilidad de la que fue objeto la comunidad estuvo presente tanto en la esfera política, social y cultural como en la académica lo que coadyuvó a creer que estamos insertos en una sociedad hegemónica y que existe igualdad de oportunidades entre todos los ciudadanos.

Se considera que la investigación académica en el área de las Ciencias Sociales, que estudia de manera transversal los fenómenos de la sociedad, puede ser objeto de análisis para responder que cuando decimos que la producción académica sobre temas afro es insuficiente, ¿cuál es el valor que le damos; cuánto es lo escaso?

* L. Rodríguez Peña es Licenciada en Bibliotecología en Escuela Universitaria de Bibliotecología y Ciencias Afines (hoy Facultad de Información y Comunicación); Posgrado en Afrodescendencia y Políticas Públicas en Facultad de Ciencias Sociales; Maestrando en Información y Comunicación en Facultad de Información y Comunicación. Trabaja como bibliotecóloga en la Biblioteca “José Artigas”, Junta Departamental de Montevideo.

Con el propósito de responder esta interrogante se examina la Revista de Ciencias Sociales, canal de comunicación de las investigaciones procedentes del Departamento de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República. Se pretende determinar la frecuencia en la que los conceptos de racismo, colonialismo y discriminación racial han estado presentes como tema específico de investigación, para ello se utilizan indicadores bibliométricos de producción y consumo.

Marco teórico-conceptual

Desde el punto de vista teórico este trabajo está influenciado por la crítica poscolonial que va a cuestionar la literatura hegemónica eurocéntrica y su visión sobre los “Otros”. Se concuerda con Young (2006) quien plantea que “La crítica poscolonial trata de deshacer la herencia biológica ideológica del colonialismo, no sólo en países descolonizados, que por supuesto es lo que tiene que hacer, sino también en Occidente – quiere descolonizar o como también podíamos decir, deconstruirlo” (Young, 2006:2).

En el pasaje de época colonial a época moderna, parafraseando a Ana Frega “historia y memoria fueron por carriles separados” y no se escuchó ni siquiera un susurro proveniente de los ahora *hombres libres*. La falta de representación en el “discurso colonial” (Young, 2006) del novel Estado-Nación, omitió la significativa participación de los esclavizados en las luchas por la independencia y en la economía colonial. El racismo imperante puso a los afrodescendientes en una posición de inferioridad mientras que la discriminación racial se hizo evidente en la invisibilidad del colectivo y, posteriormente, en la falta de información sobre su situación económica y sociocultural; sobre las desigualdades presentes en cada afrodescendiente mientras su vida transcurría. En este punto, considero que si nos proponemos analizar críticamente

la producción académica sobre afrodescendencia se podrán constatar sesgos, tendencias y metodologías para representar a los afrouuguayos dentro de la literatura científica. La información contenida en las publicaciones científicas arbitradas:

“[...] puede entenderse como la forma en que se comunican y difunden los resultados de investigaciones en cualquier disciplina, [y, los artículos científicos son] el tipo de documento privilegiado en el modelo tradicional de comunicación científica, lo que se refleja en los estudios que tienen como fuente las bases de datos internacionales que principalmente indiza estos documentos” (Pico, 2014:156).

Se concuerda con López Yopez (2006) en que “Las publicaciones reflejan con exactitud los resultados de la actividad científica y, en consecuencia confieren validez a los estudios bibliométricos” (Yopez, 2006:119). La bibliometría es una subdisciplina de la cienciometría o ciencia de la ciencia:

“[...] usa técnicas matemáticas y el análisis estadístico para investigar las características de la investigación científica [mientras que] La bibliometría estudia la organización de los sectores científicos y tecnológicos a partir de las fuentes bibliográficas y patentes para identificar a los autores, a sus relaciones, y a sus tendencias” (Spinak, 1996: 49).

Está cimentada en técnicas cuantitativas utilizadas desde el siglo pasado que miden el comportamiento de la literatura científica en cuanto a producción, dispersión y vinculación entre autores; la frecuencia de aparición y el rango de palabras. Su objeto de estudio son los documentos científicos que han cumplido un proceso de normalización al ser presentados y de evaluación por pares antes de ser publicados.

Las limitaciones al momento de implementar estas técnicas tienen que ver con que, al ser un proceso

cuantitativo, se pueden realizar sesgos al no considerar varios factores. Por ejemplo, no tener en cuenta la importancia del documento: “(...) que los mecanismos que utilizan los investigadores varían de acuerdo a las distintas áreas de conocimientos, e incluso a las disciplinas que las conforman” (Van Raan, 1997; Glanzel y Schoepflin, 1999; Bordons, 2010; Pico, 2014) y que el valor de cada cita realizada va a depender de la subjetividad del autor del artículo científico.

Leyes bibliométricas

Las leyes bibliométricas se caracterizan por ser epónimas, es decir, llevan el nombre de quien las enunció.

Ley de producción de Alfred Lotka (1926): “Lotka descubrió que una larga proporción de literatura científica es producida por un pequeño número de autores, y un gran número de pequeños productores se iguala, en producción al reducido número de grandes productores”¹ (Araújo, 2003:13). Es decir, cuando el número de artículos originales aumenta, disminuye el número de autores. Establece un escalafón en la producción: *Pequeños productores* con un sólo trabajo publicado, *Medianos productores*, los que han publicado de 2 a 9 trabajos y *Grandes productores* los que han publicado 10 o más trabajos.

Ley de dispersión de S. Bradford (1934): Plantea que:

“[...] si las revistas científicas se ordenan en secuencia decreciente de productividad de artículos sobre un tema dado, éstas pueden dividirse en un núcleo de revistas dedicadas más en particular al tema y varios grupos o zonas conteniendo el mismo número de artículos que el núcleo, donde el número de

revistas en el núcleo y las zonas sucesivas estará en la relación de 1: n:n²” (Spinak, 1996 y Araújo, 2006: 15).

La literatura científica concentra un número de trabajos que forman parte de los que Bradford denomina “núcleo” si se quiere recuperar la misma producción académica, será necesario consultar una cantidad más grande de revistas.

Ley de distribución de frecuencias de George Zipf (1948): Zipf señala que “[...] existe una economía de uso de palabras, y que esa tendencia a usar el mínimo, significa que ellas no se dispersan, al contrario, una misma palabra va a ser usada muchas veces” (Araújo, 2006)².

Las leyes de Price (1976): Price va a plantear la ley de crecimiento exponencial y la de envejecimiento de la literatura. La *Ley del crecimiento exponencial de la información científica* plantea que la información científica crece de manera dinámica más rápido que los cambios que se producen en la sociedad, de allí expresa la “contemporaneidad de la ciencia” que establece que el número de investigadores científicos al día de hoy componen el total de todos los que han formado parte de la ciencia en el pasado sumados a los actuales. La *Ley del envejecimiento u obsolescencia de la literatura científica* señala que la producción científica pierde vigencia rápidamente.

Indicadores bibliométricos

Un indicador es un parámetro que se utiliza para evaluar. En el caso de los indicadores bibliométricos aportan la información que será interpretada y analizada en un estudio bibliométrico. Permiten evaluar productividad de los autores, relación entre los mismos e impacto de lo publicado en la

¹ Traducción propia.

² Traducción propia.

comunidad científica. Presentamos los que se usarán en este trabajo: Indicadores de Producción: son los utilizados para medir la producción de los autores de un país o institución durante un determinado tiempo; *Indicadores de Consumo (forma y contenido – aislamiento)*: van a establecer qué tipo de documentos (revistas, libros, monografías) consultó el autor al momento de realizar su investigación y también el idioma de los mismos. El indicador de aislamiento es el porcentaje de citas que pertenecen al mismo país del investigador que publica su trabajo.

Revista de Ciencias Sociales

La Revista de Ciencias Sociales es una publicación periódica que precede a los Cuadernos de Ciencias Sociales, la publicación oficial del ex Instituto de Ciencias Sociales de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales en 1958. En el año 1973 el Instituto es clausurado por la dictadura cívico-militar y recién en 1985 vuelve a funcionar publicando en 1986 lo que sería el número 1 bajo el título actual. Cuando en 1990 se funda la Facultad de Ciencias Sociales, el Instituto se pasa a denominar Departamento de Sociología formando parte de esa facultad. Esta publicación se puede consultar de manera impresa en la Biblioteca de la Facultad y, a partir del número 20, está disponible en formato digital (Departamento de Sociología, 2016). Presenta una frecuencia anual y, en ocasiones, bianual. Es arbitrada desde el primer número y, desde el año 2000, con evaluación externa y cuenta con un grupo de excelencia en su Consejo Editorial: “La Revista cuenta con publicaciones de artículos del propio plantel docente del Departamento, así como de profesores del país y extranjeros de múltiples universidades de América Latina y Europa” (Departamento de Sociología, 2014:[4]). Está conformada por artículos originales, revisiones, semblanzas y reseñas de libros. Está indizada en las bases de datos de Scielo, Sociological Abstract – ProQuest,

Latindex y Dialnet, asimismo todos los artículos están disponibles en el Sistema de Bibliotecas de la Universidad de la República.

Metodología

La elección de la Revista de Ciencias Sociales se basó en que es una publicación periódica de larga trayectoria en el área social que mantiene una periodicidad regular y, al ser arbitrada, los artículos y artículos originales que presenta cumplen con las exigencias internacionales. Como técnica para la recolección de datos se realizó una *revisión sistemática de la literatura* que consiste en revisar:

“[...] la literatura científica sobre un tópico partiendo de una pregunta formulada de forma clara y objetiva, utilizando métodos sistemáticos y explícitos para localizar, seleccionar y valorar críticamente las investigaciones relevantes a dicha pregunta” (Sánchez-Meca, 2010: 54).

Se revisaron los treinta y siete números –algunos ejemplares no están disponibles de forma electrónica y fueron consultados en la biblioteca de la Facultad de Ciencias Sociales, para el resto se consultó la versión digital– publicados al día de hoy de los que se extrajeron, además del volumen, número y año de cada publicación los siguientes datos: cantidad de autores³; responsabilidad personal o colectiva; cantidad de artículos; cantidad de descriptores y las veces que fueron utilizados.

Para la recopilación de los descriptores se utilizó el Sistema de Bibliotecas de la Universidad de la República (BIUR) de la que se obtuvo los términos de indización que permiten la recuperación del documento.

3 Los datos personales se extraen de CVuy (Sistema automatizado de curriculum vitae de Uruguay).

Asimismo, para compilar de manera organizada los datos de los autores que escribieron sobre afrodescendencia y la producción científica realizada por ellos, se utilizó la aplicación Excel en la que se recogieron datos sobre autores que escribieron sobre el tema afrodescendencia específicamente; grado de responsabilidad en los mismos; cantidad de artículos; descriptores que se utilizan para la recuperación del artículo; cantidad de referencias utilizadas por cada autor. De las referencias bibliográficas se relevó: autor, si es uruguayo o extranjero y grado de responsabilidad en el artículo, tipo y año de publicación.

con 2 trabajos publicados, con 3% se encuentran los autores que tienen 3 y 4 trabajos respectivamente, con 2% cada uno los que tienen 5, 6 y 7 trabajos. Con 1% individualmente los que tienen 8, 9, 10, 11 y 13 trabajos.

Cabe destacar que de los 292 artículos, 170 fueron publicados con responsabilidad compartida entre los autores. Asimismo, se emplearon 529 descriptores para la identificación y recuperación de los registros bibliográficos.

Presentación y análisis de resultados

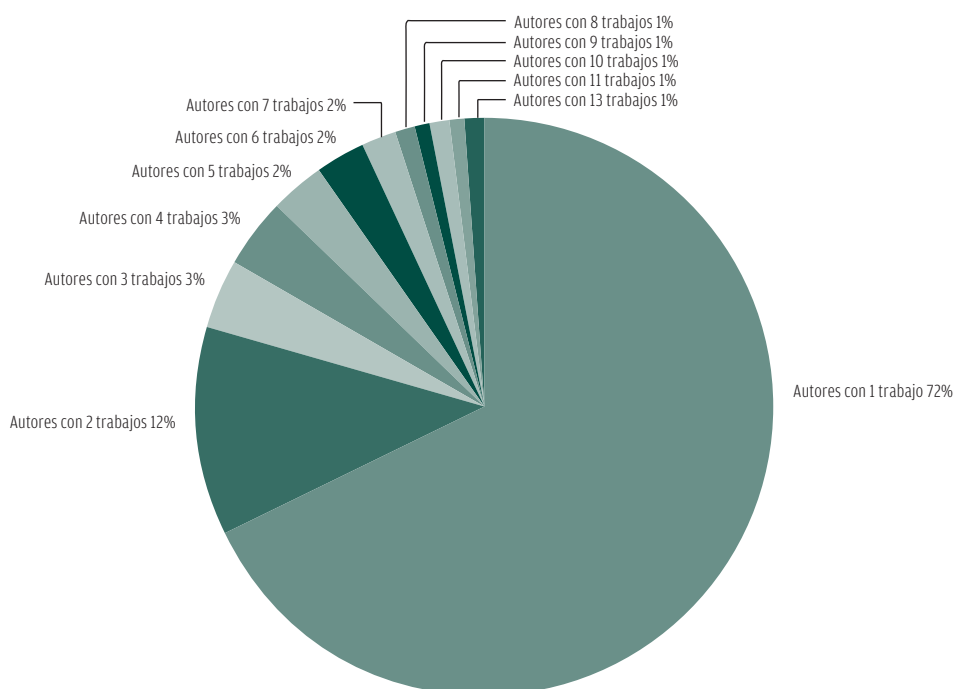
Entre 1986 y 2015 se publicaron 292 artículos escritos por 215 autores y estableciendo una media de 11,2 y una mediana de 9 artículos por año. El 72% de los autores tienen 1 trabajo publicado; el 12% cuenta

Registros que refieren a racismo, colonialismo y discriminación racial

En primer lugar se señala que para el término *colonialismo* no fue posible recuperar ningún registro que tuviese como procedencia la Revista de Ciencias Sociales.

Gráfico 1. Datos generales de autores, trabajo y porcentaje

Fuente: elaboración propia. Los porcentajes son aproximados.



Se recuperaron tres registros que tenían entre sus descriptores *racismo* y *discriminación racial*. Estos artículos corresponden a investigaciones realizadas por autores uruguayos y además de los términos antes mencionados pueden recuperarse por: *brasil, brasileños, clases sociales, desigualdad, discriminación, estadística, etnicidad, estratificación social, grupos étnicos e identidad nacional*.

Estos cuatro autores (uno de los artículos es en coautoría) representan el 1,86% de los autores que publicaron desde el primer número en la revista. Mientras que los tres artículos publicados representan el 1,02% del total⁴. Los artículos hallados fueron realizados en: 2002 (autor 1), 2005 (autor 2) y 2008 (autor 3 y autora 4 extranjera). Los autores son hombres y uruguayos. El autor 1 es fallecido. Si aplicamos la Ley de Lotka se afirma que existen dos medianos productores –entre 2 y 9 trabajos– y un pequeño productor (índice de productividad igual a 0).

Si observamos las referencias bibliográficas utilizadas tenemos que: el autor 1 citó a 8 autores, todos libros. El autor 2 citó a 30 autores, 56,6% en revistas y 43,4% en libros. Los autores 3 y 4 citaron a 38 autores, el 68% presente en revistas y el 31,58% en libros. El autor 1 cita dos publicaciones en inglés y 6 en español. El autor 2 cita el 66% trabajos en portugués, el 16,6% en francés, el 13,3% en inglés y finalmente el 3,3% en español. Los autores 3 y 4 citan el 65,3% trabajos publicados en inglés, el 30,9% en portugués y el 3,8% en español.

El tipo documental más citado es la revista científica con un 56,6%, mientras que libros y monografías representan el 43,4%. Este dato contradice lo manifestado por autores consultados para este trabajo que plantean que en el área de las Ciencias Sociales, el tipo documental más utilizado es el libro. El índice de aislamiento que mide el número de referencias del propio país es 0 ya que no hay ningún artículo que haya sido publicado en Uruguay. Se mencionan dos autores uruguayos pero que publicaron sus trabajos en revistas brasileñas.

Conclusiones

Para responder a la interrogante planteada al inicio de este trabajo diré que sí, que si nos llevamos solamente por lo publicado en esta revista, la investigación es escasa. El Diplomado en Afrodescendencia y Políticas Públicas realizado en la Facultad de Ciencias Sociales es un paso importante dado por la academia y considero que forma parte del diseño de medidas tendientes a superar las viejas estructuras.

En mi opinión, este *Decenio de las Personas Afrodescendientes 2015-2025* será el marco ideal para la formulación de políticas de acciones afirmativas e investigación académica. Se considera necesario priorizar la atención en la población que presenta mayor pobreza y desigualdad social para que ésta pueda ejercer la plena ciudadanía. Es insoslayable la responsabilidad de generar múltiples iniciativas enfocadas a la superación de estas inequidades para generar una sociedad más igualitaria.

Bibliografía

- Araújo, C. A. (2006) “Bibliometría: evolução histórica e questões atuais”. *Em Questão*, vol. 12, N° 1, Universidad Federal de Río Grande do Sul, Brasil.
- Departamento de Sociología (2016). *Revista de Ciencias Sociales*. Disponible en: <http://cienciassociales.edu.uy/departamentodesociologia/inicio/publicaciones/acceda-a-las-revistas-de-ciencias-sociales/> [Consultado 12/7/2016]
- Departamento de Sociología (2014). *Revista de Ciencias Sociales*, vol. 27, n° 34. Disponible en: <http://cienciassociales.edu.uy/departamentodesociologia/wp-content/uploads/sites/3/2015/03/Revista-de-Ciencias-Sociales-34.pdf> [Consultado 12/7/2016]

- López Yopez, J. (2006) *Manual de Ciencias de la Documentación*. Edición Pirámide, Venezuela.
- Picco, P. (2014) “La comunicación científica en Uruguay: estudio de las publicaciones de los investigadores activos del Sistema Nacional de Investigadores 2009-2010”. *Transinformação*, 26, n° 2, Pontificia Universidad Católica de Campinas, Brasil.
- Sánchez-Meca, J. (2010) “Cómo realizar una revisión sistemática y un meta-análisis”. *Aula Abierta*, vol. 38, n° 2, Universidad de Oviedo, España .
- Spinak, E. (1996) *Diccionario Enciclopédico de Bibliometría, Cienciometría e Informetría*. UNESCO, Venezuela.
- Tarrech Zelis, Y. (2007) *Análisis bibliométrico de la producción científica de la Revista Médica del Uruguay: 2000-2004*. Tesis de Grado. Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República, Montevideo.
- Uruguay. ANII. Buscador de personas. Disponible en: buscadores.anii.org.uy/buscador_cvuy/buscador/Buscador.action [Consultado 12/7/2016]
- Young, Robert, J.C. (2006) ¿Qué es la crítica poscolonial? Disponible en: www.revistas.unal.edu.co [<http://robertjcyoung.com/critica-poscolonial.pdf>] [Consultado 12/7/2016].

Eje 2

Abordajes interseccionales
en la construcción
de políticas públicas

Análisis de la implementación de la Ley 19.122: la construcción de políticas públicas para la equidad étnico-racial desde la perspectiva de la sociedad civil

Martín Iguini, Noelia Maciel,
Fabiana Míguez y Oscar Rorra *

Introducción

Trabajo Afirmativo es un servicio comunitario de difusión, orientación y consulta para la promoción del acceso de la población afrodescendiente a las medidas de cuotificación en los empleos públicos en el marco de la Ley 19.122. Los objetivos del servicio son: realizar la más amplia difusión de la Ley 19.122 procurando facilitar el mayor acceso posible de los miembros de la comunidad afrodescendiente a sus oportunidades; colaborar en el fortalecimiento de las capacidades institucionales de las formas organizativas afrodescendientes para interactuar y monitorear el cumplimiento de esta normativa; monitoreo y control social de la

* M. Iguini es estudiante avanzado de la Lic. en Ciencias Antropológicas, FHCE-Udelar. Integrante del Servicio Trabajo Afirmativo.

N. Maciel es feminista negra; estudiante avanzada de la Lic. en Ciencia Política, FCS-Udelar. Integrante del Servicio Trabajo Afirmativo e integrante de la Mesa Política de la Coordinadora Nacional Afro-uruguaya.

F. Míguez es feminista negra y Educadora Social. Integrante del Servicio Trabajo Afirmativo e integrante de la Mesa Política de la Coordinadora Nacional Afro-uruguaya.

O. Rorra es Licenciado en Psicología (Udelar), Magister en Derecho de Infancia y Políticas Públicas (Udelar), Diplomado en Afrodescendencia y Políticas Públicas (Udelar). Integrante del Servicio Trabajo Afirmativo y de la Mesa Política de la Coordinadora Nacional Afro-uruguaya. Funcionario de la Institución Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo.

implementación de la ley a partir de la observación y el seguimiento de las acciones públicas desarrolladas a fin de cumplir con esta norma; combate a toda forma de racismo y a toda forma de violencia en el mundo del trabajo.

El Servicio surge como iniciativa de la *Coordinadora Nacional Afrouruguaya*, única organización de segundo grado con presencia a nivel nacional cuyo principal objetivo es el combate al racismo y otras formas de discriminación y la articulación socio-política para la participación ciudadana y para la promoción del desarrollo de la comunidad afrouruguaya. Como parte del proceso de fortalecimiento institucional, la *Coordinadora Nacional Afrouruguaya* ha determinado la promoción de la inclusión económica de la población afrouruguaya como uno de sus puntos centrales de agenda. El *Servicio Trabajo Afirmativo* se enmarca dentro de esta línea de trabajo.

Durante el año 2015 el Servicio desarrolló sus actividades en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República, que además participa del trabajo conjuntamente a través del Espacio de Formación Integral *Migrantes y Afrodescendientes: formas de discriminación* del Departamento de Antropología Social. Este acuerdo y otros apuntan a la ampliación del marco de articulación y fortalecimiento de los ámbitos de alianzas de la coordinadora para el cumplimiento de sus fines.

El objetivo de este trabajo es informar sobre el proceso de trabajo que el Servicio Trabajo Afirmativo viene realizando sistemáticamente –desde el año 2015 y hasta la fecha– sobre el tema de la implementación de la Ley 19.122 *Normas para la participación de la población afrodescendiente en el ámbito educativo y laboral*, específicamente en lo relativo al cumplimiento de la cuotificación del 8% de afrodescendientes en los llamados laborales en organismos públicos (artículo 4º).

El presente documento es un extracto del *Informe Anual del Servicio Trabajo Afirmativo*, por tanto, los

temas presentados serán abordados someramente sobre todo por un tema de espacio. El informe anual del *Servicio Trabajo Afirmativo* analiza la sistematización de algunos llamados públicos que estuvieron amparados en la Ley 19.122 durante el año 2014-2015 los que constituyen una importante minoría del universo total de llamados realizados; la caracterización de las consultas presentadas identificando los principales obstáculos para el acceso a las oportunidades establecidas en la ley; un avance del monitoreo de la implementación de la ley específicamente en lo que refiere al acceso de las personas afro a las vacantes laborales en el ámbito público y analizando los mecanismos que han sido utilizados por algunos de los organismos públicos que están implementando la ley hasta el momento; un análisis crítico de la Ley 19.122 y su reglamento 141/2014, además de problematizar la información pública producida por distintos organismos estatales como el informe elaborado por la Oficina Nacional de Servicio Civil (ONSC) para la rendición de cuentas 2014-2015.

En este documento se realizará un extracto de la información y del conocimiento producido y se pretenderán visualizar las principales potencialidades, vacíos, nudos y oportunidades efectivas que el marco de la ley configura para el acceso de las personas afrouruguayas a las vacantes laborales en los organismos públicos.

¿Quiénes son las personas afrodescendientes uruguayas?

Se puede considerar como afrodescendientes a las personas descendientes de los pueblos de origen africano que fueron traídas al territorio nacional durante el proceso colonial como mano de obra esclava negando sus derechos humanos:

“La población afrodescendiente que habita en el territorio nacional ha sido históricamente víctima del Racismo, de la discriminación, y la estigmatización desde el tiempo

de la trata y tráfico esclavista, acciones estas últimas que hoy son señaladas como crímenes contra la humanidad de acuerdo al Derecho Internacional” (Parlamento, 2013)¹

El término se instaura jurídicamente a partir del 2000-2001 en el proceso de la *III Conferencia Mundial contra el Racismo* (Durban, 2001) donde, a propuesta de la sociedad civil organizada afrodescendiente de las Américas en conjunto con expertos internacionales, el sistema de Naciones Unidas y los gobiernos acordaron esta denominación para visibilizar, reconocer, valorizar y promover mediante acciones específicas a un sector poblacional que quedaba relegado a los grupos minoritarios y/o vulnerados. De esta forma, se le otorga a estas personas un status jurídico y una identidad política particular, lo que requiere el desarrollo de políticas públicas desde un enfoque étnico-racial.

La construcción de políticas públicas para la equidad étnico-racial

Los estudios tradicionales sobre políticas públicas ponen énfasis en el Estado, la sociedad o el individuo, en la actualidad requieren para su análisis la inclusión de entramados más complejos e integrales por lo que es necesario ir más allá de la solución (de lo que se desea resolver) y dirigirse a la configuración del problema social en particular. Para este trabajo se entiende a las políticas públicas como:

“(...) el conjunto de objetivos, decisiones y acciones que lleva a cabo un gobierno para solucionar los problemas que en un momento determinado los ciudadanos y el propio gobierno consideran prioritarios” (Tamayo, 1997: 281).

En el caso de las poblaciones de las diásporas afrodescendientes de las Américas, las políticas universales presentaron respuestas insatisfactorias bajo el fundamento de sociedades igualitarias y de la democracia racial. Basándose en un análisis comparativo sur-norte se tiene una visión “humanizada” del sur, la ideología de la discriminación racial por estos lares se le da juicios de valor como la igualdad y la homogeneización no analizando los costos para las minorías raciales frente a la hegemonía europea.

En general y, sobre todo, en el tema de la afrodescendencia la sociedad civil organizada ha sido co-constructora de las políticas públicas desarrolladas hacia este sector, sobre todo a partir de la tensión entre reclamos y respuestas públicas es lo que ha producido cambios. Subrayamos que la independencia del gobierno de la sociedad civil afro organizada ha determinado la generación de cambios y ha logrado que se avance en el abordaje de la temática afrodescendiente en el Estado.

Las acciones afirmativas nacen como un tipo de intervención estatal para responder a las necesidades de igualdad de los grupos minoritarios (mujeres, niños, homosexuales, minorías étnicas, etc.) estableciendo como principio gestor la “igualdad real” frente al de “igualdad formal” (Mosquera y León, 2009). En los países en los que se ha efectivizado se ha logrado el aumento de las garantías de los derechos y oportunidades. Las acciones afirmativas materializan una voluntad política que toma una medida en vez de permanecer en una actitud pasiva y quedarse sólo en las declaraciones de igualdad entre las persona o condenar la desigualdad. Es una medida esencial de promoción de la igualdad. El principal objetivo de las acciones afirmativas para las personas afrodescendientes es combatir el racismo y sus efectos duraderos y persistentes estructurados en el sistema social racializado que va mutando mediante mecanismos de mantenimiento del status quo. Las cuotas son una de las posibilidades de las acciones afirmativas que busca promover un cambio cultural mediante un efecto

¹ Ley 19.122. Afrodescendientes. Normas para favorecer su participación en las áreas educativa y laboral. (21 de agosto de 2013) Art 1º. Disponible en: www.parlamento.gub.uy

pedagógico pues fuerza al reconocimiento de un problema de desigualdad y propone la implementación de una acción concreta que garantice los derechos de las personas que se encuentran en situación de desventaja:

“Por tanto, las Acciones Afirmativas no pueden equipararse con programas desarrollados para la superación de la pobreza y garantía de condiciones mínimas de vida. Los núcleos duros de las Acciones Afirmativas se encuentran en lograr la igualdad de oportunidades y el combate abierto a la presencia de racismos y a los efectos nefastos de la discriminación racial. También se encuentran en la promoción del respeto al patrimonio material e inmaterial de las culturas que representan los africanos(as) y afrodescendientes para la humanidad” (Mosquera y León, 2009: 10).

El ofrecimiento de las oportunidades es apenas uno de los primeros pasos para que un programa de acción afirmativa sea efectivo. Es fundamental que se garantice a los y las protagonistas en cuestión la posibilidad de apropiarse y beneficiarse de las condiciones materiales y simbólicas que la nueva estructura de oportunidades ofrece ampliar el espectro de opciones posibles para su vida.

En este sentido, debemos apropiarnos de la idea de que vivimos en sociedades en las que opera un sistema social racializado. El racismo como fenómeno social total transforma dos estructuras sociales: 1) el espacio social entendido como la distribución de los recursos entre diferentes agentes y conjuntos de agentes sociales; 2) el espacio mental entendido como las categorías y esquemas mentales a partir de los que los agentes perciben el espacio social (Bonilla-Silva, 1997).

Por su amplia y compleja performance, el racismo debe ser reconocido también como un sistema en el sentido de que se organiza y se desarrolla a través de estructuras, políticas, prácticas y normas

capaces de definir oportunidades y valores para personas y poblaciones a partir de su apariencia actuando en diferentes niveles: personal/interpersonal, cultural, institucional (Jones, 2002).

En un marco de derechos humanos, podemos promover la idea de que todos los seres humanos somos iguales ante la ley y que la existencia de razas deriva de un proceso histórico-social, cuyo principal objetivo es lograr la dominación de una parte de la humanidad en beneficio de otra. En este sentido, en la actualidad todas las personas con información podemos llegar a comprender y aceptar la inexistencia de razas, la igualdad entre los seres humanos y la no discriminación. Sin embargo, esto no es suficiente si lo que se quiere promover es una estrategia de combate al racismo y de promoción de la equidad étnico-racial.

Carlos Moore (2007) dice que el racismo es más que una ideología. Este autor dice que el racismo está profundamente arraigado en la estructura social y que para combatirlo no sólo se debe de cambiar las ideas de discriminación sino que además se necesita de la distribución de recursos y poder para poder terminar realmente con el racismo. Esta noción parte del entendimiento de que el racismo está presente cuando existe una gestión racial monopolizada de los recursos de poder como en el caso de las sociedades racializadas en las que vivimos:

“El racismo prohíbe el acceso a todo esto, limitándolo para algunos, de acuerdo a su fenotipo, las ventajas, beneficios y libertades que la sociedad otorga libremente a los demás, también a causa de su función básica del fenotipo. La función básica del racismo es proteger los privilegios del sector hegemónico de la sociedad cuyo dominio se expresa por un continuo de características fenotípicas, al tiempo que debilita, rompe y vuelve impotente al sector subalternizado de la sociedad. La estigmatización de la diferencia con el fin de ‘aprovechar’ (privilegios, ventajas y derechos) de la situación así creada

es la base misma de racismo. Esto nunca podría ser separado del conjunto de procesos sistémicos que regula y sobre la cual preside, tanto a nivel nacional como internacional. (...) producto de una forma de conciencia de grupo históricamente originada, el racismo es objeto del mantenimiento de las redes automáticas endógenas de solidaridad en todo el fenotipo, las redes que se refieren específicamente a la captura, la distribución, la conservación y el control monopolístico de las características básicas de una sociedad” (Moore, 2007: 284).²

En la línea que veníamos desarrollando, la conformación de la afrodescendencia como término político y estatus ciudadano (Durban, 2001) de otorgación de derechos específicos viene de la mano con la generación de herramientas para la desestructuración de este monopolio. Como ya enunciamos, las acciones afirmativas surgen con el fin de alcanzar la igualdad de oportunidades para toda la población uruguaya. La legislación vigente propone que estas medidas sean temporales aplicándolas por un lapso de quince años, por lo que es importante tomar en consideración la variable “tiempo” e ir acompañando como sociedad civil organizada la implementación y desarrollar un mecanismo efectivo de monitoreo para conocer –a ciencia cierta– y evaluar la efectividad de estas medidas.

Datos socio-demográficos de la comunidad afro-uruguaya con énfasis en el área laboral

Según datos de 2015 del Instituto Nacional de Estadísticas aproximadamente el 11,5% de la población es afrodescendiente:

“La situación de pobreza para las personas que declaran ser afrodescendientes es de 13,6 puntos porcentuales superior a la incidencia de la pobreza para quienes declaran tener ascendencia blanca, en el total del país. La mayor diferencia en la situación de pobreza entre afrodescendientes y personas con ascendencia blanca se registra en Montevideo, donde la distancia es del orden de 20,8 puntos porcentuales. En el período 2006 a 2015 se observa una disminución constante de la pobreza entre quienes declaran ascendencia afrodescendiente. No obstante lo anterior, en aquellos que declaran considerarse blancos la disminución de la pobreza es la tercera parte aproximadamente, en tanto entre los que indican ser afrodescendientes la disminución es algo menos de la mitad” (INE, 2015).

Los datos anteriores muestran como, si bien en los últimos diez años ha bajado la pobreza, ha disminuido mucho menos que lo que disminuyó en la población blanca. Entonces, aunque la pobreza bajó en la comunidad afro, aumentó la brecha y la desigualdad entre la población afro y el resto de la población. Es decir, que la comunidad afro es ahora más desigual que el resto de la población. Esto demuestra que las acciones desarrolladas no han tenido una incidencia real en la comunidad afro. Si bien se han generado condiciones a nivel del Estado para el abordaje al racismo, aún no se ha desarrollado un proceso de política pública en función de las verdaderas necesidades y demandas de la población afro que de cuenta de ellas y brinde soluciones concretas que logren revertir el impacto del racismo en nuestra comunidad.

Focalizando en el tema del trabajo dentro de la comunidad afrodescendiente, es importante mencionar que en la mayoría de los casos constituye la mayor fuente de ingresos. Tomando datos difundidos por el Ministerio de Trabajo y Seguridad

² Traducción libre de los autores y autoras del presente texto.

Social³ en 2011 se revela que pese a que la población uruguaya dice no ser racista, la discriminación más notoria se da en el mercado de trabajo, donde se registra un 73% de rechazo. En los datos presentados por el MTSS en 2011⁴ se ha constatado la existencia de una barrera para el acceso al empleo en general y, fundamentalmente, al empleo de calidad en la población afrodescendiente y es importante destacar que una considerable proporción de la población afrodescendiente posee empleos precarios, de riesgo e informales. Si hablamos de las mujeres afrodescendientes constatamos que hay un importante número de trabajadoras domésticas y si enfocamos en los varones observamos que la salida laboral está relacionada con el ejército nacional como soldado.

Las mujeres afrodescendientes representan los valores más altos en la tasa de desempleo con un 14,3%, cuando la tasa general ronda valores cercanos al 7% y entre éstas, las jóvenes (entre 14 y 24 años) muestran la mayor tasa de desempleo de la población donde 1 de cada 3 mujeres activas no logra acceder a puestos de trabajo. Los y las trabajadoras afrodescendientes uruguayos/uruguayas siguen estando subrepresentados en las categorías ocupacionales de mayor calificación y sobrerrepresentados en las de menor calificación, además la desigualdad en el salario que complementa este panorama negativo en relación al ejercicio de derechos económicos de esta población.

3 Seminario sobre “Discriminación étnico-racial y empleo” realizado por el Observatorio del Mercado de Trabajo de la Dirección Nacional de Empleo donde se expusieron diferentes visiones sobre el tema, desde las antropológicas a cargo de representantes de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (Udelar), hasta las relacionadas con los estudios recientes de clasificación étnico-racial y desigualdad y su vinculación con las políticas públicas, a través de la visión del Departamento de Economía de la Facultad de Ciencias Sociales (Udelar). Los indicadores presentados en la jornada fueron extraídos de la Encuesta Continua de Hogares realizada en 2009-2010.

4 Tomamos datos de esta fecha, a pesar de que no estén actualizados, por la relevancia política que cobran al ser enunciados por el MTSS.

Según un estudio realizado en el 2010, la brecha salarial, en promedio, es del orden de 35%, es decir, el salario por hora de la población afrodescendiente equivale al 65% del salario por hora que percibe la población blanca. Pero cuando se comparan las diferencias a lo largo de la distribución de salarios, la brecha es aproximadamente del 22% entre los salarios bajos y medios y aumenta a un 82% entre los salarios altos. Además, las mujeres, en su mayoría, tienen que enfrentar otra dificultad en el mercado laboral relacionada a la necesidad de conciliar el trabajo productivo con el reproductivo (trabajo no remunerado doméstico y de cuidado) que, al no contar con programas de apoyo por el Estado, las coloca en condiciones de menor competitividad con los hombres, mayor vulnerabilidad a tener que aceptar condiciones laborales no adecuadas y, por lo tanto, son más propensas a la pobreza y tienen condicionada la autonomía por la imposibilidad de generar ingresos propios.

Según datos elaborados por UNICEF difundidos a partir del estudio *La universalización de la educación media en Uruguay. Tendencias, asignaturas pendientes y retos a futuro*⁵ “(...) sólo el 38,8% de los/as jóvenes afrodescendientes de entre 21 y 29 años de edad manifestaba que había culminado el ciclo básico de educación media frente al 67,4% registrado en el resto de la población en dicho tramo de edad. Asimismo, sólo el 11,9 % de los/as jóvenes afrodescendientes de entre 21 y 29 años de edad ha completado la educación media superior frente al 35,4% registrado en el resto de la población en este tramo de edad”. Además, el estudio afirma que “independientemente del nivel socioeconómico de las personas, aquellos que son o manifiestan ser afrodescendientes abandonan en mayor medida el sistema educativo, lo que se

5 Dicho estudio fue realizado a partir de los datos estadísticos que emanan de la ECH 2009. Tomamos ese dato por la relevancia del organismo que los difunde y por el contexto de la temática puesta en agenda en relación a las problemáticas para la universalización de la educación media.

traduce en menores tasas de finalización o egreso en cada uno de los subsistemas o niveles de enseñanza: primaria, media básica y media superior” (UNICEF, 2010: 30).

Obsérvese cómo la asimetría entre la población afro y el resto de la población se destaca en la continuidad educativa, justo cuando los niveles educativos se relacionan directamente con el mejor logro de la autonomía económica de las personas. Consideramos como altamente preocupantes los diferentes obstáculos que la población afrodescendiente encuentra para acceder y permanecer en el sistema educativo (aspectos psicosociales, estereotipos raciales, factores económicos, etc.). La Ley 19.122 aborda algunos aspectos que podrían contribuir a la transformación de esta realidad en relación al ejercicio del derecho a la educación (tema para desarrollar en otro texto).

Sin embargo, como posicionamiento político queremos resaltar y colocar para un futuro análisis que para la población afro el invertir en educación no garantiza el mismo retorno que para el resto de la población y en el marco del sistema educativo en su conjunto se producen diferentes procesos de epistemicidio (Maciel, 2011) de la población afrodescendiente como parte del racismo institucional que opera para excluir a ciertos grupos de los beneficios que una buena educación produce y, por tanto, del mantenimiento del *status quo*.

De acuerdo a estos datos y en relación con el proceso histórico estructural de la población afro resulta interesante analizar lo que implica poseer un empleo en la órbita pública tanto en términos materiales como psicosociales y simbólicos. Implica pensar en las diferencias entre empleo formal e informal, en la estabilidad versus la precarización o incertidumbre en relación a la trayectoria futura y en función de los vaivenes del mercado laboral. También implica poseer, en el largo plazo, la posibilidad de proyección y planificación, tener una seguridad social, derechos y beneficios laborales que fueron conquistados por la organización de

los trabajadores del Estado, por nombrar algunos temas a explorar en los que se podría profundizar. El poseer un empleo público produce pequeñas grandes modificaciones a nivel de lo material y psicosocial y simbólico que tienen un impacto significativo en el proyecto de vida de las personas afrodescendientes y sus familias.

Las personas afrodescendientes con empleos públicos han sido protagonistas y centro de análisis para la producción de conocimiento que se ha realizado por la academia y diversos autores han abordado el tema desde la perspectiva histórica (Rodríguez, 2006; Rudolf, 2002, 2008).

En este punto, es interesante resaltar que un sector de la población afro logró mejorar su situación socioeconómica y cultural por poseer un empleo público o ser familiar –sobre todo directo (hijo, hija, hermano, hermana)– de una persona afro que lo tuviera. Esta situación conformó un cierto núcleo de familias llamadas por algunos como la “aristocracia negra”, “negros usted” a diferencia de los “negros che” (Rodríguez, 2006), pero se trata de un cierto núcleo de familias que lograron contar con un primer integrante que llegó a realizar estudios terciarios y, a partir de ellos, acceder a mejores oportunidades laborales, el aumento de ingresos y la mejora en la calidad de vida o en algunos aspectos del bienestar que ello suponía.

Este sector de la comunidad afro, lejos de pertenecer a lo que realmente se considera una aristocracia, apenas accedía a mejores condiciones de vida marcada por la estabilidad laboral, un mayor ingreso y el capital social que estos lugares les proveían. Los lugares ocupados –lejos de tener prestigio– se relacionaban más con tareas de servicios (portero, chofer, empleados/as de la salud, peones y oficiales de primera, etc.) que sólo permitían un aumento en el ingreso sin representar una transformación que afectara la división racial del trabajo entre los que piensan/dan órdenes o toman decisiones y los que hacen, ejecutan, cumplen órdenes y acatan decisiones tomadas por otros.

Del análisis de la situación y del devenir histórico de la comunidad afrouroguaya se entiende que será importante observar los ingresos de personas afrodescendientes para cubrir las vacantes laborales en la órbita pública, tal es el caso de la nueva estructura de oportunidad conformada por la Ley 19.122 que configura una medida para promover la equidad étnico-racial o sólo aporta a “reglamentar” una situación que se dio en el pasado, que tuvo auge durante el período de Luis Batlle Berres y durante otros períodos de gobiernos en donde las personas afro ingresaban al Estado como prebenda o por clientelismo político. Momentos o situaciones emanadas del predominio de tipos de liderazgo político relacionados con el caudillismo, los llamados “punteros barriales” y/o “caciques o jefes de linajes familiares” con fuerte protagonismo y capacidad de convocatoria en la comunidad afro sobre todo por llevar adelante grupos culturales afro. Debemos estar alertas dado que estas situaciones aún siguen dándose en algunas intendencias departamentales, sobre todo donde gobiernan representantes del Partido Colorado o del Partido Nacional. Esperamos, al decir de Néstor Silva, “(...) que ahora la ley no sólo sirva para reglamentar/legalizar el ingreso de personal subalterno afrodescendiente que ya ingresaba al Estado por vías no formales”.

Es decir, el artículo cuarto de la Ley 19.122 apunta a garantizar el acceso al empleo digno de una porción de la comunidad afrodescendiente pudiendo incidir en la desigualdad étnico-racial. El acceso a este derecho humano, al trabajo digno –como ya hemos constatado a partir de los datos estadísticos– está aún lejos de ser alcanzado por una gran proporción de la comunidad afro. Decimos esto sobre todo porque ha sido uno de los ejes principales de las formas de subordinación y perpetuación de las relaciones coloniales signadas por la división racial y sexual del trabajo que como eje de opresión, acumulación de riqueza y relación capital-trabajo que aún sigue intacta –a 191 años la “Libertad de Vientres de 1825”– impactando de forma negativa en la estructura, las relaciones

sociales, la autonomía y el desarrollo de las personas afrodescendientes.

¿Que nos dicen los informes oficiales de la Oficina Nacional de Servicio Civil sobre el ingreso de personas afrodescendientes en las vacantes laborales de los organismos públicos?

En el año 2014 se aplicó por primera vez la cuotificación mínima del 8% de afrodescendientes sobre el total de vacantes laborales en los organismos públicos. El grado de cumplimiento de enviar la información para poder hacer la evaluación anual y el informe previsto por la ley ha sido muy alto dado que de 115 organismos 105 enviaron la información completa, 1 organismo envió la información incompleta y 9 no enviaron la información.

El resultado ha sido que, del total de personas que ingresaron en diversos vínculos laborales en los organismos, el 1,1% (140 personas) ha ingresado en la modalidad de cuota para afrodescendientes que prevé la Ley 19.122. De las 140 personas afrodescendientes que ingresaron 90 ingresaron en el Ministerio de Defensa Nacional y lo hicieron como soldados (64% de los ingresos lo hicieron como soldados).

Del total de organismos, solamente 4 dieron cumplimiento al mínimo del 8% de sus ingresos: las Intendencias de Cerro Largo y Rivera, el Instituto Nacional de Empleo y Formación Profesional y MEVIR. Si bien se produjeron ingresos en otros organismos no llegaron a cumplir la cuota.

En 2015, de los 100 organismos que debían enviar información, 95 enviaron información completa, uno envió información incompleta y cuatro organismos no enviaron información. En ese año ingresaron 341 personas, lo que según el informe

de la ONSC “implica un crecimiento de 143% respecto a los ingresos producidos en el 2014”. De las 341 personas ingresadas, 269 lo iniciaron en el Ministerio de Defensa Nacional (79% ingresos en el Ministerio de Defensa Nacional), 150 como soldado de primera y 119 no se tiene dato sobre el tipo de vínculo o el cargo o función.

En 2015, del total de organismos sólo 3 cumplieron con la Ley 19.122 (artículo cuarto). El Ministerio de Defensa y OSE dieron cumplimiento al 8% – mínimo de la cuota estipulada– con el ingreso de 269 (8%) y de 25 (9%) personas respectivamente. En la Comisión Honoraria Pro Erradicación de la Vivienda Rural Insalubre (MEVIR) ingresó una persona afrodescendiente en calidad de único ingreso, por tanto, cumplió también con la ley. Se produjeron ingresos en ocho organismos del gobierno nacional y en un organismo para estatal (PJDPNE) sin que se llegara a cumplir con la cuota del 8%. Si bien de un año a otro aumenta el ingreso de personas afrodescendientes en términos absolutos (de 1% en 2014 a 2,73 en 2015), hay un aumento del 143% a pesar de que disminuye el número de organismos que da cumplimiento a la cuotificación afrodescendiente pasando de 4 organismos en 2014 a 3 organismos en 2015.

Habría varios análisis para realizar de acuerdo a estos datos, pero para este documento nos focalizaremos en el importante número de ingreso al Ministerio de Defensa Nacional dado que –en 2014– constituye un 64% de los ingresos y en 2015 un 79%. Estos datos aportan para dar cuenta del racismo institucional existente en el Estado uruguayo. Charles Mills (en Carneiro, 2005) formula que existe un *contrato racial* en vigencia en el mundo y cuyo develamiento da cuenta de un sistema político nombrado que es la supremacía blanca y patriarcal:

“El Contrato Racial establece una sociedad organizada racialmente, un Estado racial y un sistema jurídico racial, donde el status de blancos y no-blancos es claramente demarcado, sea por la ley, sea por la costumbre. Y

el objetivo de ese Estado, en contraste con el estado neutro del contractualismo clásico es, específicamente el de mantener y reproducir ese orden racial, asegurando los privilegios y las ventajas de todos los ciudadanos integralmente blancos y manteniendo la subordinación de los no-blancos” (Mills, en Carneiro, 2005).

Este *contrato* se establece sobre todo para los varones afro en la *ley de emancipación de esclavos* que en su artículo primero establecía que “Desde la promulgación de la presente resolución, no hay esclavos en todo el territorio de la República” complementado este artículo con el segundo que especificaba: “El gobierno destinará los varones útiles que han sido esclavos, colonos ó [sic] pupilos, cualquiera que sea su denominación, al servicio de las armas, por el tiempo que crea necesario”. Es decir, la opción de los varones afro pasaba a ser entre la esclavitud o el ejército. Ese sistema jurídico –a pesar de haber sido derogado o dejado sin efecto– sigue aún en vigencia por la costumbre y la falta de oportunidades reales que impide a la ciudadanía afro tener opciones que permitan otras trayectorias vitales a partir de poder cumplir roles distintos a los que desde la colonia se les vienen asignando.

Somero análisis de las consultas recibidas por el Servicio Trabajo Afirmativo

El *Servicio Trabajo Afirmativo*, por definición, es un nexo entre la estructura de oportunidades que se configura a partir de la ley 19.122 y la comunidad afrodescendiente. Durante el año 2015 se recibió un número significativo de consultas, sobre todo provenientes de la ciudad de Montevideo, sobre la aplicación de la ley en el mercado laboral. Las consultas fueron realizadas de forma presencial en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República donde el *Servicio* tiene su atención presencial o a través de la vía telefónica, el correo electrónico y las redes sociales.

Hubo una presencia minoritaria de otros departamentos con los que se mantuvo un seguimiento mínimo a distancia. En lo que refiere al tema de género, la mayoría de las consultas fueron realizadas por mujeres y un porcentaje mínimo por varones.

En cuanto al objeto de las consultas, las más frecuentes fueron sobre la metodología utilizada para la implementación de la Ley 19.122 en los distintos llamados que la contemplaban. Le siguen en frecuencia las consultas sobre las bases de los llamados siguiendo las relacionadas al llenado de formularios para la inscripción, dudas sobre el resultado final de los concursos, dudas sobre la autoidentificación y como justificarla cuando se consideraba ser afrodescendiente. En el proceso general estuvo presente –en casi todas las consultas– la incertidumbre y la desconfianza sobre la aplicación real de la cuota, esto podemos adjudicarlo a la falta de un criterio único utilizado por cada uno de los organismos a la hora de aplicar la cuotificación para afrodescendientes. Este es un vacío que posee la reglamentación de la Ley 19.122 y obstruye la posibilidad de conocer las reglas de forma clara y transparente y contar con mayores niveles de confianza.

Esta preocupación se acentuaba por el costo económico de la postulación y el seguimiento que el proceso de selección implica según los testimonios de las personas que realizaron consultas en el *Servicio*.

Análisis de los llamados públicos:

Caso “El Correo Uruguayo”

La Ley 19.122 en su artículo cuarto dispone que los organismos del Estado y las personas jurídicas de derecho público no estatales deben disponer de una cuota del 8% sobre la planificación de ingresos y sobre los ingresos que se hagan efectivos en el año para la población afrodescendiente.

Lo primero que resulta importante decir es que, del total de la población afro, aproximadamente sólo

el 30% podrá acceder a una vacante laboral en un organismo público en la actualidad basándonos en los datos estadísticos que refieren al máximo nivel educativo alcanzado por las personas afrodescendientes. Es decir, el artículo cuarto supone un alcance a tan sólo el 30% de la población afrodescendiente dado que, en general, los llamados públicos solicitan como requisito excluyente que la persona postulante cuente –como mínimo– con la educación media básica finalizada.

Por otro lado, del monitoreo de los llamados a concurso, podemos observar que durante 2014 y 2015 no todos los llamados se adscribían a la Ley 19.122 incumpléndola y muchos que sí lo hacían omitían difundir esa adscripción que siempre es una forma de alentar a las personas afrodescendientes para que se postulen, omitían promover derechos y sensibilizar sobre la nueva estructura de oportunidades que dispone el Estado para promover la equidad étnico-racial.

Entre la cantidad de llamados públicos analizados para el período 2014-2015 y la cantidad de consultas atendidas definimos tomar el caso del Correo Uruguayo quien fuera el organismo precursor en la implementación de la Ley 19.122 en 2013 (antes de la reglamentación de la ley) como experiencia en la que profundizar y extraer algunas líneas de análisis preliminares, además de tomar este caso porque se trataba de contrataciones de función pública y no de contratos zafrales o temporales como se dio en otros organismos.

En el año 2015 se realizó un llamado a concurso para la provisión de puestos de perfil operativo, carteros motorizados y atención al cliente en régimen de contrato a término a efectos de desempeñar funciones en el departamento de Montevideo y otras localidades por parte del Correo Uruguayo. Hablando del caso específico del llamado del Correo Nacional podemos decir que registró unas 44.000 personas por medio de un programa informático que utiliza la metodología “Sorteo Randómico”, que permite agilizar el proceso

debido a la gran cantidad de personas inscriptas. El programa seleccionó una lista A de 100 personas (titulares) y una lista B de 50 personas (suplentes), el cálculo se realiza de forma matemática resultando un 8% de la cuota afro según prevé la Ley 19.122 y el 4% para la población con discapacidad según prevé la ley. Según informaron desde el organismo, el programa informático respeta todas las cuotas aunque la planilla Excel que está disponible en Internet para la difusión pública no identifica quién es afro del resto. Esto constituye una debilidad dado que existe cierta desconfianza sobre la real implementación de la Ley 19.122 y, al no contar con esta identificación específica en los listados de sorteo, siempre genera la duda sobre si se respetó o no la cuota afro.

En entrevista con este organismo se planteó que al momento de seleccionar a las personas con discapacidad (Ley 18.651) y por la Ley 19.122 surgen diferencias. El funcionamiento del Correo Uruguayo manifiesta saber quién es discapacitado porque existe un registro formal (Registro Nacional de Personas con Discapacidad) que regula y acredita quienes son personas con discapacidad pero, con respecto a la Ley 19.122, que estipula la autoidentificación resulta una cuestión más problemática. La sola elección de llamarse afrodescendiente abre la posibilidad de que no se sepa de forma certera quién es afro y quién no lo es. El funcionamiento del Correo Uruguayo en ese momento había planteado que les resulta positivo lo instrumentado para las personas con discapacidad a instancias de la Oficina Nacional de Servicio Civil a través del Portal Uruguay Concurso donde se cuenta con un ítem en el formulario virtual para registrarse como persona con discapacidad, cosa que en el momento en el que se llevó adelante el llamado al concurso del Correo Uruguayo no existía. Con el pasar de los meses y el avance en el proceso de implementación de la Ley 19.122 se ha mejorado dado que –aproximadamente a mitad de 2016– existe una forma de identificar la ascendencia étnico-racial al completar el formulario de Uruguay Concurso que permite postularse a las diferentes ofertas que se presentan.

En el momento que se realizó el llamado, el Correo Uruguayo decidió solucionar esta problemática solicitando a las personas que se postulaban en el marco de la Ley 19.122 que presentaran una declaración jurada que constata que la persona se identifica como afro.

Sin duda, el tema de la autoidentificación constituye uno de los nudos en la implementación de acciones afirmativas para afrodescendientes, problemática que ha sido constatada en las distintas experiencias en los diferentes países que las han implementado, sobre todo por constituir un aspecto humano con un alto nivel de subjetividad traducido a nivel estadístico con una alta dificultad para ser categorizada en relación a las variables más rígidas u objetivas como por ejemplo la edad de una persona (Bucheli y Cabella, 2007). Este tema es uno de los desafíos de las políticas públicas hacia las personas afrodescendientes y es un tema a explorar y producir mayor conocimiento para aportar a estos procesos que buscan alcanzar la equidad étnico-racial. A pesar de que el estudio de González y Sanromán (2010) apunta a dar luz sobre este aspecto, consideramos que se debe seguir profundizando sobre la relación entre el concepto de autoidentificación, acciones afirmativas y el acceso a un derecho consagrado a partir de una reivindicación colectiva.

Una forma de rigidizar la autoidentificación es el Registro Nacional de las Personas con Discapacidad que puede generar exclusiones. Citamos un ejemplo que brindó en una entrevista un funcionario del Correo a partir de la propia expresión que se usó desde el representante: “(...) si alguien viene sin un brazo a ventanilla y dice que quiere postularse en el marco de la ley para personas con discapacidad pero no integra el registro único de discapacitados, no se lo puede anotar como para ser contemplado por la cuota específica”. En ese sentido, habrá que seguir trabajando en conjunto entre varios actores para definir la mejor forma de expresar la autoidentificación para los llamados laborales en el marco de la aplicación de esta normativa.

Para sortear la dificultad que implica aplicar la cuotificación afrodescendiente en otros organismos se ha optado por realizar sorteos diferenciados entre personas afrodescendientes y no afrodescendientes. Ello implica, sin duda, mayor tiempo y capital humano para desempeñar tal tarea pero, a su vez, brinda mayores niveles de transparencia ya que al realizar el sorteo conjunto (como lo realizó el Correo Uruguayo) no se identificaba en la lista de personas seleccionadas por el sorteo que eran afrodescendientes y quienes no. Esto no permitía saber si la cuota había sido o no aplicada por parte de las personas que se postularon y disminuía el nivel de confianza y transparencia al proceso de selección.

Otro nudo que aún es un tema a resolver es cómo aplicar la cuota en el proceso competitivo de selección de la persona para seleccionar determinada vacante. Cabe preguntarse, ¿las personas afrodescendientes deberían competir entre sí por la cantidad de puestos que la ley determina que deberían ocuparse por personas afrodescendientes (8%) o deberían competir con el universo total de personas postulantes? De esa forma, haciendo que las personas afrodescendientes compitan entre sí por la cantidad de puestos asignados a la cuota afro, no se está tomando la normativa como un techo y no como –debería ser según la ley– un piso. Es decir, el 8% de personas afrodescendientes como mínimo y no como máximo, ¿se resta posibilidades a las personas afrodescendientes que podrían ingresar en mayor cantidad a determinadas vacantes laborales?

Por ejemplo, en el caso del Correo Uruguayo se dijo que hacer sorteos diferenciados es una forma de discriminar y excluir al resto de la población, por eso es que todas las personas están en el mismo sorteo. Esto delata que una clave para la efectiva implementación es la sensibilización y capacitación en las personas encargadas de implementar de forma operativa la ley dado que más allá de las disposiciones y los discursos las que materializan las acciones son las personas y sus diferentes maneras de mirar el mundo.

Cuando el Servicio Trabajo Afirmativo concurre a un organismo para solicitar información acerca de la implementación de la ley, también consulta sobre quién será el veedor que garantizará la efectivización para darle mayor garantía. En general, se informa que una persona del Sindicato Postal participa del proceso de selección para justamente dar garantía y ser un tercero –no implicado– que pueda dar una mirada desde una posición de objetividad. Esto da la pista de que será muy importante trabajar con los diferentes sindicatos, la mayoría agrupados en la Confederación de Organizaciones de Funcionarios del Estado (COFE) –aunque no todos– para que puedan ejercer esta tarea de veedores con competencia para garantizar entre otros aspectos que se aplique la cuotificación afrodescendiente.

Conclusiones preliminares

La Ley 19.122 lejos de ser la solución al racismo estructural constituye una herramienta para afrontar la desigualdad étnico-racial y mejorar los niveles de autonomía de las personas afrodescendientes. Constituye un aporte desde el punto de vista que brinda soluciones concretas para reparar la desventaja histórica a la que la comunidad afrouruguaya ha sido determinada. Es una forma de responsabilización del Estado a partir de una iniciativa que fue coparticipativamente elaborada desde el Parlamento, escuchando y dando una respuesta específica a los reclamos y denuncias que históricamente viene haciendo la sociedad civil organizada afro.

Con esta iniciativa en particular, se permite dar seguimiento, realizar un control por parte de la sociedad civil organizada, además de tomar acciones de exigibilidad dado que el Estado es el encargado de garantizar los derechos humanos de las personas afrodescendientes, así lo establecen los marcos normativos internacionales y los nacionales que lo mandatan para el desarrollo de políticas públicas hacia la población afrodescendiente.

El Servicio Trabajo Afirmativo se ha focalizado en el artículo cuarto de la Ley 19.122 referido a la exigencia de alcanzar un mínimo del 8% para personas afrodescendientes en el total de ingresos anuales a nivel de los organismos públicos. Hemos focalizado en esta temática buscando alcanzar niveles de especificidad y desarrollar el monitoreo y la medición del impacto de una acción pública hacia la comunidad afrodescendiente. Por esto, obtenemos un marco de acción que permite la articulación política y una interlocución permanente desde las propuestas y demandas concretas de la sociedad civil organizada con el Estado.

Bajar los niveles de abstracción que lleva el discurso antiracista y dar voz a los obstáculos y problemáticas específicas que la comunidad afro posee en un ámbito de acción particular. De esta manera, podemos ejemplificar y concretizar la organización de la demanda en un tema de interés colectivo que surge a partir del proceso de trabajo organizativo, recorrida por el territorio e interacción con una interesante diversidad de voces que conforman la comunidad afro, específicamente por el proceso desarrollado a partir de la *Coordinadora Nacional Afrouruguaya* que ha determinado como una de las principales demandas: la inclusión económica (generación de renta, empleo digno, emprendedurismo, etc.) de la comunidad afrouruguaya.

En el marco de la Ley 19.122 hay desafíos para el Estado pues debe crear una estructura de oportunidades más amplia para que la comunidad afrodescendiente logre acceder a mayores niveles de educación, capacitación para el empleo y profesionalización sobre todo en mujeres, niños, niñas, adolescentes y jóvenes que son los sectores más afectados por la pobreza de forma de brindar oportunidades reales para aprovechar los beneficios que la ley establece. Para ello, debemos buscar acciones específicas a partir de las que estimular y garantizar que mayores niveles educativos en la comunidad afro impliquen un mayor retorno de lo que en la actualidad se tiene, es decir, trabajar por la disminución de la desigualdad étnico-racial en la educación.

En este ámbito en particular implica revertir los prejuicios, estereotipos, diversos obstáculos para que las personas afrodescendientes se sostengan a lo largo de todo su proceso educativo sin desvincularse tempranamente. Se requiere que la educación se articule con las oportunidades de empleo y permita contar con un capital cultural atractivo y rentable para el mercado laboral actual. Pero, más importante aún es que en pro de la igualdad de oportunidades garantice que la educación brinde a las personas afrodescendientes lo que brinda a los sectores medios-altos de la sociedad educados como son: los conocimientos socialmente relevantes, el poder y el prestigio, un estatus y reconocimiento, ascenso social y ventajas relativas en ámbitos de alta y creciente competencia como son, particularmente, el mercado de trabajo y el de los bienes simbólicos (Gentili, 2011 citado por Maciel, 2016).

Queremos enfatizar que se observa que, en las acciones afirmativas en el contexto uruguayo, existen serias deficiencias en cuanto al sustento técnico para justificar su implementación y esto tiene un componente estratégico en la falta de inclusión de la variable étnico-racial en los registros que permitirían contar con información estadística sobre la población afrodescendiente y con un enfoque de trabajo que apunte a revertir las desigualdad étnico-racial.

Frente a esto, es necesario que el Estado establezca canales para obtener la información que le permita conocer con mayor profundidad la problemática particular de la población afrouruguaya, no sólo en términos cuantitativos sino también cualitativos; esto debería facilitar el diseño, implementación, monitoreo y evaluación adecuado de las medidas de acción afirmativa.

A pesar de algunos avances que se han observado hacia una mayor equidad racial en el país debemos seguir refiriéndonos a una desigualdad estructural, situación que aqueja la realidad de la comunidad afrodescendiente. Si bien la Ley 19.122 toma como

puntos centrales el tema educación y empleo, sin medidas específicas, sostenidas en el tiempo, con un presupuesto adecuado, articuladas, con una lógica y un enfoque hacia la superación de la desigualdad étnico racial que se alimenten y potencien entre sí (en oposición a la competencia entre sí) no se sucederán cambios sustantivos a nivel de la población afrodescendiente y para el conjunto de la sociedad.

Subrayamos que no basta con la implementación de políticas de inclusión laboral: son necesarias reformas estructurales teniendo en cuenta las características propias de las personas beneficiarias y transformaciones profundas en las prácticas organizacionales que configuraron un sistema que excluye y favorece a unos pocos.

Esto debe ser apoyado con un conjunto de políticas sociales transversales y políticas intersectoriales para abordar la discriminación sumada a la desigualdad generada por la desventaja histórica y el racismo.

Es importante destacar que el tema racial –poco a poco– ha ocupado un lugar en la agenda gubernamental del Estado uruguayo, tanto los temas de discriminación racial y exclusión, así como el reconocimiento de la existencia de grupos históricamente postergados, el caso de la comunidad afrodescendiente, producto del racismo. El gran desafío al que nos enfrentamos –ante el *Decenio Internacional para las Personas Afrodescendientes* y en el marco de la celebración del primer *Mes de la Afrodescendencia* en el país– es generar una lógica, desde lo público, que permita encuadrar en un sentido común y coordinar de forma estratégica un conjunto de acciones que se vienen llevando a cabo sobre la temática de forma aislada. Esto se traduce en una intervención más activa en el combate al racismo y la promoción de la equidad étnico-racial por parte del conjunto del aparato estatal para poder hablar que se está pensando, realmente, en una sociedad más justa e igualitaria.

Bibliografía

- Arocena, Felipe; Aguiar, Sebastián (2007) *Multiculturalismo en Uruguay*. Trilce. Montevideo.
- Ayres, J. C. et al. (2003) “O conceito de vulnerabilidade e as práticas de saúde: novas perspectivas e desafios”. En: Czeresnia, D.; Freitas, C.M. *Promoção da saúde: conceitos, reflexões, tendências*. FIOCRUZ, Rio de Janeiro.
- Bello, Álvaro; Rangel, Marta (2000) “Etnicidad, raza y equidad en América Latina y el Caribe”. *Documento de trabajo*, CEPAL, Santiago de Chile.
- Bonilla-Silva, Eduardo (1997) “Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation”. *American Sociological Review* 62, N° 3: 465-480.
- Bracco, Diego (2004) *Charrúas, guenoas y guaraníes. Interacción y destrucción: indígenas en el Río de la Plata*. Linardi y Risso. Montevideo.
- Bucheli, Marisa y Cabella, Wanda (2007) “El perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial”. Instituto Nacional de Estadística (INE), Fondo de Población de las Naciones Unidas, (UNFPA), Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), Montevideo.
- Cabella, W.; Nathan, M.; y Tenenbaum, M. (2013) *Atlas Sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay*. Fascículo 2 “La población afro-uruguaya en el Censo 2011”. Programa de Población, Unidad Multidisciplinaria, Facultad de Ciencias Sociales. Udelar. Ed. Trilce, Montevideo.
- Carneiro, Sueli (2005) *Raza y género en la construcción de un nuevo contrato social*. Documento

- presentado en el X Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe.
- Carmichael, S. y Hamilton, C. (1967) *Black power: the politics of liberation in America*. Vintage, New York.
- INE (2016) *Estimación de la pobreza por el Método del Ingreso Año 2015*. Instituto Nacional de Estadísticas, Montevideo.
- INMUJERES (2010) *La población afrodescendiente en Uruguay desde una perspectiva de género*. Cuadernos del Sistema de Información de Género N° 1. Julio 2010. Ministerio de Desarrollo Social, Instituto Nacional de las Mujeres, Montevideo.
- Filgueira, F. (1998) “El nuevo modelo de prestaciones sociales en América Latina: Eficiencia, residualismo y ciudadanía estratificada”. En: Roberts, B. *Ciudadanía y política social latinoamericana*. FLACSO/SSRC, Costa Rica.
- Filgueira, F. (2013) “Los regímenes de bienestar en el ocaso de la modernización conservadora: posibilidades y límites de la ciudadanía social en América Latina”. En: *Revista Uruguaya de Ciencia Política* N° 22 – 02, Instituto de Ciencia Política, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo.
- Foster, Jill (2001) “El racismo y la reproducción de la pobreza entre los afrouruguayos”. *CLAEH: Serie investigaciones*, (69): 5-58, 2001.
- González, Cecilia y Sanromán, Graciela. (2010) *Movilidad intergeneracional y raza en Uruguay*. Documento de Trabajo No. 13/10, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Economía, Universidad de la República. Montevideo, octubre 2010. <http://www.fcs.edu.uy/archivos/1310.pdf> (acceso 16/6/2015)
- Hermida, J. (2007) “Acciones afirmativas e inclusión educacional en Brasil”. En: López, F. *Escenarios mundiales de la educación superior. Análisis global y estudios de casos*. CLACSO. Recuperado: 12/12/2015. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.CLACSO.org.ar/ar/libros/campus/segrera/07Hermida.PDF>
- Jones, Camara P. (2002) “Confronting Institutionalized Racism”. *Phylon*, 2002; 50:7-22.
- Maciel, Noelia. (2011) “Afrodescendientes: Sujetos de Conocimiento”. *Boletín de la Casa de la Cultura Afrouruguaya “Generando un Nuevo Pensamiento”* en el marco del Bicentenario de la Nación, Montevideo.
- Maciel, Noelia (2016) *Documento sobre Educación de las Mujeres Afrodescendientes* elaborado para el Proceso de Diálogo de Mujeres Afrodescendientes desarrollado a partir de la convocatoria de las Departamento de Mujeres Afrodescendientes/INMUJERES hacia la sociedad civil organizada de mujeres afro para promover la participación de mujeres afrodescendientes y la transversalización de la perspectiva étnico-racial en intersección con el género en el marco del Consejo Nacional de Género. INMUJERES, Montevideo.
- Memmi, Albert (1964) *Retrato de un Judío*. Editorial Candelabro, Buenos Aires.
- Moore, Carlos (2007) *Racismo e sociedade: novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Mazza Edições, Belo Horizonte.
- Munanga, Kabengele (2003) *Uma abordagem conceitual das noções de Raça, Racismo, Identidade e Etnia*. Exposición realizada en el 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 05/11/03.

ONSC (2014-2015) “Ingreso de personas Afrodescendientes en el Estado”

afrouruguayo y sus alternativas de desarrollo. Rosebud Ediciones, Montevideo.

PNUD (2010) *Derechos de la población afrodescendiente de América Latina. Desafíos para su implementación*. Proyecto regional “Población afrodescendiente de América Latina”, PNUD, Panamá.

Scuro, L. (comp.) (2008) *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay*. PNUD, Montevideo.

PNUD (2013) “Población afrodescendiente de América Latina II” (PAAL2). Ciudad del Saber, Panamá.

UNICEF (2010) “La universalización de la educación media en Uruguay. Tendencias asignaturas pendientes y retos a futuro”. Autores: Gustavo De Armas y Alejandro Retamoso. *Uruguay asignaturas pendientes y retos a futuro*.

Reid Andrews, George (2011) *Negros en la Nación blanca*. Linardi y Risso, Montevideo.

Werneck, Jurema (s/f) *Racismo Institucional. Uma abordagem conceitual*. Geledes, Instituto da Mulher Negra, Sao Paulo.

Rodríguez, Romero (2006) *Mbundo Malungo a Munde: Historia del movimiento*

Desafíos en la instrumentación de políticas públicas con perspectiva étnico-racial

Patricia P. Gainza *

Introducción

En Uruguay se han aplicado políticas específicas para las personas en situación de pobreza obteniendo logros que han permitido disminuir la pobreza de los hogares de un 40% (2005) a un 9,7% (2015). Sin embargo, existen sectores que viven situaciones particulares que obligan a buscar soluciones específicas. Algunos de estos sectores padecen situaciones de desigualdad cuyas raíces se prolongan a lo largo de siglos y que se reproducen día a día por factores culturales. Este es el caso de las personas afrodescendientes.

Una de las obligaciones del Estado es generar políticas específicas que reviertan esta situación pero no es un caso más de política pública. El pensamiento colonial y el racismo institucional permea todas las iniciativas que en este sentido se puedan crear por lo que es necesario generar un proceso paralelo de educación para evitar el fracaso de las políticas. Este proceso pedagógico implica la desestructuración del racismo así como la descolonización del pensamiento estatal, ¿es posible que el Estado atraviese un proceso de descolonización?

Esta ponencia busca discutir algunos de los aspectos que surgen como complejos en la instrumentación de políticas públicas con perspectiva étnico-racial, a saber la recolección de datos, la falta de entendimiento de las implicancias de los

* P. Gainza tiene una maestría en Sociología y Desarrollo (Udelar, Uruguay). Actualmente se desempeña como Directora de la División de Derechos Humanos del Ministerio de Desarrollo Social de Uruguay. Sus publicaciones incluyen estudios sobre migraciones internas e internacionales, desplazamientos, agronegocios, políticas públicas y derechos humanos

conceptos de afrodescendencia y autoadscripción; la desestructuración del pensamiento colonial y del racismo institucional y las dificultades concretas en la instrumentación de la política social.

Aspectos completos a considerar en la instrumentación de la política pública

Recolección de los datos

En el hacer de la política pública –y más aún cuando se pretende que contribuya a la justicia social– el Estado etiqueta todo el tiempo con definiciones identitarias: sexo, género, origen nacional, nivel socioeducativo, edad y por ascendencia étnico-racial. Durante mucho tiempo los sistemas de recaudación de datos del Estado no atendieron las particularidades de la población afrodescendiente. A partir del 2006 la Encuesta Continua de Hogares (en adelante ECH) del Instituto Nacional de Estadística empieza a preguntar de manera sistemática:

“[...] Uruguay cuenta con una aproximación del contingente de población afro y sus condiciones de vida, obtenido a través de la Encuesta Continua de Hogares (ECH). En este caso, si bien las mismas son relevadas en forma continua desde la década del setenta por el Instituto Nacional de Estadística, solo en la Encuesta correspondiente a los años 1996/1997 se integraron algunas preguntas sobre raza para analizar las características de las personas [...]. Luego de este antecedente, es recién diez años más tarde –a partir del año 2006– que se incluye de manera sistemática en este tipo de encuestas la pregunta sobre la ascendencia racial a través de la auto-identificación” (UNFPA, 2011: 1).

Actualmente para muchas personas preguntarle a alguien su ascendencia étnico-racial es un acto de

discriminación. Es una de las razones argumentadas más frecuentemente por el personal de la salud cuando se les consulta por las omisiones del dato de ascendencia étnico-racial en el certificado de nacido vivo. En Uruguay, la ciudadanía –en general– cae en el error de pensar que preguntar la ascendencia étnico-racial es un acto de discriminación pero al no relevar se contribuye a la invisibilidad de la población afrodescendiente y sus problemas. Invisibilidad que, como escribe la autora colombiana Maya Restrepo (2009):

“[...] alude de manera precisa a la negación y ocultamiento de la historia y del pasado africano de los descendientes de los esclavizados [...] así como a la impugnación de su calidad de sujetos y actores políticos en el presente” (Maya Restrepo, 2009: 222).

Es necesario nombrar, contar, diferenciar para conocer los problemas específicos y luego construir igualdad. El Estado uruguayo ha avanzado en este sentido:

“[...] la inclusión de la variable étnico-racial en diversos espacios de recopilación de datos como el acta de nacido vivo del Ministerio de Salud Pública (MSP); todos los registros de información del MIDES y otros Ministerios, registros de información de la Universidad de la República (UdelaR), han posibilitado el análisis específico de importantes temas con una perspectiva étnico-racial en relación a variables sanitarias, socioeconómicas, educativas, etc. La incorporación de esta categoría analítica es un aporte sustantivo al diseño de las políticas sociales” (MIDES, 2016: 9).

Dentro de los datos más relevantes está el proceso de incorporación de la variable étnico-racial (VER) desarrollado por el Instituto Nacional de las Mujeres (en adelante INMUJERES) así como la sistematización de datos con análisis étnico-racial desarrollado los últimos años por el Ministerio de

Desarrollo Social a través de las distintas ediciones del seminario QUILOMBO.

Entendimiento de las implicancias de los conceptos de afrodescendencia y autoadscripción

En la construcción de políticas sociales con perspectiva de derechos humanos y pretendidamente con enfoque étnico-racial que dan el marco teórico a la instrumentación de acciones afirmativas, la clasificación de la población objetivo como afros/no afros surge como un interrogante constante e imprescindible (Gainza, 2014: 9). Constantemente se plantea el interrogante de cómo vamos a evitar a aquellos que se quieren hacer pasar por afros –cuando no lo son– para hacerse acreedores de los beneficios que están dirigidos a dicho colectivo.

Actualmente, el Estado uruguayo resuelve esta cuestión a través de la pregunta de autoidentificación como lo hizo el INE para el Censo 2011 y como lo hace para las ECH de forma sistematizada desde el 2006: pregunta uno: *¿Cree usted tener ascendencia: “afro o negra”, “amarilla”, “blanca”, “indígena” y “otro (especificar)”?*; pregunta dos: *¿Cuál considera que es la principal?* Esto arroja dos tipos de resultados: uno que dice específicamente qué porcentaje de las personas consultadas se identifica como afrodescendiente y otro resultado (más amplio) de quienes afirman también tener ascendencia afrodescendiente.

Surge un nuevo interrogante, ¿por qué hacerlo así? ¿Por qué preguntarle a la persona y no hacerlo por heteroidentificación –es decir que sea el ojo del otro el que clasifique como afro o no afro? ¿Cuál sería otra forma de clasificación si no es la autoidentificación? ¿Hay un otro más capacitado que yo para marcar ese criterio? ¿Cómo lo haría? ¿Por el tono de la piel? ¿Cómo se consideraría la historia individual, las trayectorias de discriminación y

violencia que viven los cuerpos negros en los distintos espacios sociales?

El concepto de afrodescendencia encierra al menos tres elementos relevantes que, separada o conjuntamente, conforman lo que llamamos identidad afrodescendiente (MIDES, 2013: 3). En primer lugar, un *elemento étnico* se refiere a la conjunción de rasgos históricos y socioculturales que construyen la identidad de un grupo específico. Así, para el caso de las personas afrodescendientes la historia de esclavización y la trata transatlántica de sus antepasados, como la herencia socioeconómica desventajosa (consecuencia actual de la primera), la existencia de un patrimonio cultural, tradicional y artístico, la religiosidad y otras manifestaciones, forman parte de la construcción identitaria y de pertenencia a dicho colectivo.

En segundo lugar, el *elemento racial*. Si bien las razas no existen en tanto diferencias biológicas, fisiológicas y morfológicas entre los seres humanos, sí existe una construcción social derivada de diferencias fenotípicas que tiene en el racismo su peor expresión. La existencia de un orden jerárquico racial en Uruguay queda evidenciada por la situación de alta vulneración y exclusión en la que se encuentra la población afrouriaguaya. Los datos de la ECH para 2015 muestran que la incidencia de la pobreza (menos de 10.784 \$U por persona de ingresos mensuales) en la población afro es casi el triple que para las personas no afro y la indigencia (menos de 2.785 \$U) se cuadruplica.

Existe un tercer elemento que es consecuencia de la conjunción de los factores étnicos y raciales que se traducen en *experiencias de discriminación racial* a lo largo de la vida. Estas experiencias son producto tanto del racismo estructural –factores, valores y prácticas que colaboran con la reproducción de la asociación significativa entre raza y clase, es decir, todo lo que contribuye a la fijación de las personas no-blancas en las posiciones de subordinación, menor prestigio y autoridad social, política y económica–, como del racismo acostumbrado o

automático, según Rita Segato (2006): irreflexivo, naturalizado, culturalmente establecido pero que no llega a ser reconocido o explicitado como una valorización diferenciada de las personas de acuerdo con su pertenencia a distintos grupos étnicos y/o raciales– (Ver Infra) y se traducen en situaciones desventajosas a lo largo del ciclo de vida de las personas.

Dada esta definición, queda en evidencia que no podemos deducir la afrodescendencia únicamente por su fenotipo. Es necesario reconocer que los elementos operantes en la construcción identitaria de esta población son las dimensiones étnica y racial, es decir, la historia asociada a la esclavización y la trata esclavista, las dificultades de concreción de los derechos que eso conlleva y las experiencias de discriminación.

La autoidentificación hace referencia a las características que cada persona resalta sobre sí misma, mientras la heteroidentificación refiere a las características que otras personas resaltan de ella. Cabe señalar que existe un alto nivel de concordancia entre la declaración de autopercepción étnico-racial y lo percibido socialmente. Un estudio realizado por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República denominado “¿Qué ves cuándo me ves? Estudio sobre clasificación étnico-racial, afrodescendientes y desigualdades en Uruguay” demuestra la alta sintonía entre los que se autoidentifican como afrodescendientes y la heteroidentificación de los mismos.

Teniendo en cuenta estos aspectos y reconociendo que cada persona debe ser protagonista de su historia de vida es que surge la autopercepción como única forma de identificación deseable. Es necesario garantizar la libertad de las personas de manifestar su identidad.

Estas incertidumbres también pueden ser resueltas por lo que se denomina “mecanismos de control de los aspirantes” que podría ser una declaración jurada donde la persona confirme su ascendencia

identitaria obteniendo su reforzamiento dando una declaración ante el Estado. El relevamiento sistematizado del dato de ascendencia étnico-racial, que en Uruguay constituye un problema, en otros países implica un sistema de registro integral y centralizado de declaración de autoidentificación que se construye a lo largo del ciclo de vida de las personas. Por ejemplo, en los casos de los países anglosajones –específicamente en EEUU– a lo largo de la trayectoria de la vida existen varios momentos donde el dato de ascendencia étnico-racial es registrado: al nacer, al comenzar la escolarización, a la hora de sacar la credencial para votar, al iniciar el servicio militar, etcétera. Eso facilita el análisis de las personas beneficiarias dado que a lo largo de su vida ha declarado o no una ascendencia determinada.

Otra de las formas de control posible es la asistencia a talleres de formación en derechos humanos donde las personas que entran por la cuota trabajarían sobre las características de la Ley 19.122 y su fundamentación histórica para no perder la conciencia social del proceso que los llevó a ocupar ese lugar.

Desestructuración del pensamiento colonial y del racismo institucional

Generar políticas sociales específicas que reviertan la situación de discriminación y desventaja histórica de las personas afrodescendientes es una de las obligaciones del Estado y no es un caso sencillo. El pensamiento colonial y el racismo institucional permea todas las iniciativas que se puedan crear, por tanto, es necesario generar un proceso paralelo de educación para evitar el fracaso de las políticas. Este proceso pedagógico implica la desestructuración del racismo así como la descolonización del pensamiento estatal, ¿es posible que el Estado atravesase un proceso de descolonización? ¿cuáles serían las medidas necesarias para iniciar un proceso de desestructuración del racismo institucional? Frantz Fanon definía la descolonización como:

“[...] un proceso histórico: es decir, que no puede ser comprendida, que no resulta inteligible, traslúcida a sí misma, sino en la medida exacta en que se discierne el movimiento historizante que le da forma y contenido. La descolonización es el encuentro de dos fuerzas congénitamente antagónicas que extraen precisamente su originalidad de una especie de substanciación que segrega y alimenta la situación colonial. [...] La descolonización no pasa jamás inadvertida puesto que afecta el ser, modifica fundamentalmente el ser [...] La descolonización, realmente, es creación de hombres nuevos” (Fanon, 2011:2).

Algunas personas dudan de la efectividad de las medidas específicas adoptadas por el Estado uruguayo entendiendo que la situación de la población afrodescendiente no es más que una expresión de situaciones de vulnerabilidad generales que deberían ser atacadas con políticas universales. Las medidas de corte universal no son contradictorias con la aplicación de instrumentos focalizados que atacan problemas concretos si estos problemas tienen orígenes propios y no pueden reducirse a fenómenos generales de exclusión o pobreza.

Rita Segato clasifica el racismo en cuatro categorías: un *racismo de convicción, axiológico* que “se expresa a través de un conjunto de valores y creencias explícitas que atribuyen predicados negativos (o positivos) en función del color, trazos físicos o grupo étnico al que la persona pertenece”. Una segunda categoría es el *racismo político-partidario-programático* “que sirve de base para la formación de agrupaciones políticas que votan mancomunadamente y abogan un antagonismo abierto contra sectores de la población racialmente marcados” (Segato, 2006: 5). Los ejemplos que pone la autora son el Ku-Klux-Klan en EEUU y los grupos anti-inmigrantes de Australia. En Iberoamérica esta categoría es menos frecuente como los *skinheads* y pequeños grupos neonazistas que generalmente actúan a través de sitios web.

El *racismo emotivo* “se expresa manifestando miedo, rencor o resentimiento con relación a personas de otra raza o grupo étnico. La cuarta categoría es el *racismo de costumbre, automático o “acostumbrado”* aquel “irreflexivo, naturalizado, culturalmente establecido y que no llega a ser reconocido o explicitado como atribución explícita de valor diferenciado a personas de grupos raciales y étnicos. Se opone a los racismos fundamentados en una conciencia discursiva. Este tipo de racismo hace parte del universo de nuestras creencias más profundas y arraigadas” (Segato, 2006:5)

Dentro de esta categorización, se reconoce que del racismo emotivo y del racismo acostumbrado devienen las consecuencias sociales que constituyen el racismo institucional y el racismo estructural. Segato define el *racismo estructural* como todos los factores, valores y prácticas que contribuyen a la relación estadística significativa entre raza y clase, es decir, todo lo que contribuye para la fijación de las personas no blancas en las posiciones de menor prestigio social y autoridad y en las profesiones menos remuneradas (Segato, 2006: 6).

Asimismo, denomina *racismo institucional* a las prácticas institucionales que llevan a la reproducción de las desventajas de la población no blanca. Muchas veces, lo que inhibe el acceso a los servicios y recursos que las instituciones ofrecen puede resultar de que las exigencias de la atención al público no puedan ser bien comprendidas o satisfechas: formularios complejos, un vocabulario institucional poco familiar y el trato ríspido y poco sensible de los empleados dificultan la aproximación (Segato, 2006: 7).

Ese trato diferenciado resulta violento psicológica y moralmente y finalmente es ejercido, amparado y legitimado por las instituciones del Estado. Consecuentemente, la política social puede constituirse en una herramienta muy importante para superar las consecuencias del racismo institucional o, con un uso inadecuado, puede contribuir al reforzamiento y a la perpetuación de las brechas raciales y,

por tanto, seguir comprometiendo las posibilidades de desarrollo humano de la población afrodescendiente en Uruguay (MIDES, 2016: 9).

Para ello, resulta sustantivo avanzar en planes de desarrollo integrales que busquen abordar el racismo y la discriminación racial a nivel institucional a través del diseño de políticas públicas y acciones afirmativas de carácter estructural que estén estrechamente ligadas al concepto de reparación y desarrollo.

Se constituyen como elementos indispensables en este sentido la revisión de las políticas sociales con perspectiva étnico-racial, la asignación de recursos técnicos y materiales a estas líneas de trabajo, la generación de una pedagogía de la descolonialidad y de la desestructuración del racismo, la generación de políticas públicas con perspectiva de derechos humanos, así como la generación de indicadores (cualitativos y cuantitativos) que den cuenta del proceso de desestructuración del racismo institucional.

Dificultades concretas en la instrumentación de la política social

Llegada a la población objetivo

Todos los llamados a becas y a empleos que tienen cuota para población afrodescendiente aún no llegan a la población objetivo quedando en algunos casos desiertos los llamados y en otros, simplemente, beneficiando a las mismas personas.

Muchas personas desconocen la existencia de prestaciones específicas por lo que se requiere profundizar la llegada a nivel territorial y seguir trabajando en la construcción de la difusión amplia y rápida debido a que así lo obliga la dinámica de los llamados. Para ello es importante fortalecer el

involucramiento de la sociedad civil así como todos los despliegues territoriales de los que disponga el Estado.

Se deben retomar las líneas de difusión en conjunto con las organizaciones de la sociedad civil, difusión de folletería y, especialmente, dar a conocer el espacio web que el MIDES ha dispuesto para este tema.

Intensificar la formación en descolonización, derechos humanos y no discriminación como respuesta a las resistencias

Se inició, en el marco de un convenio con una organización de la sociedad civil, la realización de cursos sistemáticos de sensibilización y formación en desestructuración del racismo y no discriminación.

Los talleres tienen como objetivo: realizar instancias de sensibilización y capacitación a decisores y técnicos del Estado (administración central, entes autónomos y organismos descentralizados, gobiernos departamentales y locales), funcionarios/as MIDES (y de otras dependencias que lo soliciten), así como al público en general.

Diferencias Montevideo - Interior

El acceso en el interior del país tanto a la información como a los servicios aún es deficitario. Se está previendo en el marco de la Comisión Implementadora de la Ley 19.122 (CIL 19.122) realizar recorridos en el interior del país cuya finalidad sea generar conocimiento sobre los contenidos y los derechos que emanan de la ley.

Relacionamiento Estado/Sociedad Civil

Si bien la sociedad civil nacional tiene más de 30 años trabajando en la temática, la relación

institucionalizada Estado/Sociedad Civil es relativamente reciente. Actualmente la conformación del Consejo Consultivo de la CIL 19.122 es el espacio más importante para el intercambio.

Reflexiones finales sobre el alcance del proceso

Algunos elementos que cabe resaltar como parte del momento del proceso en el que se encuentra el Estado uruguayo en lo que hace a la generación de las políticas públicas con perspectiva étnico-racial son los siguientes:

Es fundamental el reconocimiento por parte del Estado de la situación histórica de desventaja de la población afrodescendiente. Esto quedó claramente marcado en el artículo primero de la Ley 19.122, a saber:

“Reconócese que la población afrodescendiente que habita el territorio nacional ha sido históricamente víctima del racismo, de la discriminación y la estigmatización desde el tiempo de la trata y tráfico esclavista, acciones estas últimas que hoy son señaladas como crímenes contra la humanidad de acuerdo al Derecho Internacional. La presente ley contribuye a reparar los efectos de la discriminación histórica señalada en el inciso primero de este artículo.”

- La complejidad del tema y sus componentes hacen que la formación adecuada en el territorio sea especialmente relevante en los aspectos de decolonialidad, racismo institucional, situación de la población afrodescendientes, fundamento de las acciones afirmativas, etc.;
- La sistematización de la VER en todos los ámbitos del Estado implica un conocimiento mucho más certero sobre la población

afrodescendiente y sus características, dato indispensable para la concreción de políticas sociales eficientes. Este es un proceso que necesariamente se debe reforzar hasta que sea incorporado como parte de la cultura institucional;

- Cabe señalar la relevancia –y posibles riesgos– del desarrollo de acciones afirmativas como políticas de igualdad, las que implican un esfuerzo extra por la eficiencia así como en la educación del entorno social;
- El estímulo a la participación social es imprescindible ya que implica una forma de redistribución real del poder.

Bibliografía

- Fondo de Población para las Naciones Unidas (UNFPA) (2001). *Población Afro en Uruguay: ahora visibles pero aún sin políticas*, 01 Población y Políticas Públicas. *Apuntes para el debate*. Disponible en: http://www.unfpa.org.uy/userfiles/publications/65_file1.pdf
- Fanon, Frantz (2011) *Los condenados de la tierra*, Fondo Editorial Casa de las Américas, La Habana, Cuba.
- Gainza, P. (2014) “Desafíos de las políticas públicas para afrodescendientes en Uruguay: Hablar de raza y racismo”. En: *Políticas públicas y afrodescendencia. Sistematización de la II Asamblea de la Red de Mujeres Afrolatinas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (RMAAD). Informe final*. MIDES, Montevideo. Disponible en: http://issuu.com/dnpsmides/docs/14.o8_-_pol__ticas_p__blicas_y_afro
- Maya Restrepo, A. (2009) “Racismo institucional, violencia y políticas culturales. Legados

coloniales y políticas de la diferencia en Colombia”, *Historia Crítica*, noviembre, pp. 218-245, Universidad de los Andes, Bogotá. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81112369012>

MIDES (2016) *Quilombo 2016. Racismo Institucional, Documento base*, 7 de julio, coordinado por la División de Derechos Humanos, Dirección Nacional de Promoción Sociocultural, Ministerio de Desarrollo Social, Montevideo.

MIDES (2013) Documento del Ministerio de Desarrollo Social sobre el proyecto de ley de Acciones Afirmativas para la Población Afrodescendiente, Comisión de Población y Desarrollo de la Cámara de Senadores, presentación 6 de mayo, Montevideo.

Segato, R. (2006) “Racismo, discriminación y acciones afirmativas: Herramientas conceptuales”. Disponible en: <http://blog.utp.edu.co/etnopediatria/files/2015/03/Rita-Laura-Segato-Racismo.pdf>

¿Cómo acompañar la interseccionalidad en la construcción de políticas públicas? Una mirada desde la cooperación internacional

Matilde Pacheco García *

Introducción

Para el feminismo la objetividad es racionalidad posicionada. Las teorías de perspectiva (*standpoint theories*) afirman que la visión del mundo de cada persona y, por lo tanto, su habla, están determinadas por el lugar desde donde ve y desde donde habla, es decir, por su perspectiva. Para ver, pensar, sentir, hablar, las personas necesitamos un cuerpo físico. El cuerpo de la persona que somos. Un cuerpo que, en cada instante, está ubicado en un lugar y en un tiempo que es portador de visión y de voz. Un cuerpo “complejo, contradictorio, estructurante y estructurado” (Haraway, 1995) que se hará responsable de nuestra voz limitada y de nuestra visión parcial porque sabe que existen tantos puntos de vista como personas hay en el mundo. Sabe también que su interpretación/traducción del mundo es un aporte de un momento que se interconecta con otras visiones del mundo y juntas se amplían, se revisan, debaten.

* M. Pacheco se ha formado en la Universidad de Barcelona en Cooperación Internacional en Materia de Educación y en la Universidad de la República de Uruguay en Afrodescendencia y Políticas Públicas. Desde 1987 trabaja en la Oficina Técnica de Cooperación de Uruguay de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, donde actualmente es Técnica de Proyectos.

En este trabajo intentaré articular una visión y una voz sobre el acompañamiento de la cooperación internacional a la construcción de políticas públicas desde un abordaje interseccional, desde la persona que soy, el lugar y las circunstancias en las que estoy. Soy una mujer blanca, de origen hegemónico, montevideana, nací en la década de 1960 y desde los años ochenta trabajo para la Cooperación Española en Uruguay. Este documento no es un documento oficial de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (en adelante AECID), es simplemente la visión de una persona que trabaja en la AECID.

Para ser agente de conocimiento sobre esta temática me posiciono desde un “pensamiento des-colonial” (Leyva y Speed, 2008). En este pensamiento des-colonial, cuando se estudian las situaciones de las personas, organizaciones y comunidades se las considera como productoras y reproductoras de conocimientos, métodos y formas de situarse en el mundo. Estos conocimientos, métodos y formas tienen raíces diferentes pero son del mismo nivel y de la misma importancia que los conocimientos producidos en la academia occidentalizante. Las personas, organizaciones y comunidades son consideradas como participantes de la investigación o de la intervención. No se les extraen datos y conocimientos usándolas únicamente como informantes, se las considera “sujetos” de conocimiento. Esto significa que las personas, organizaciones y comunidades son activas, integrantes y usuarias de la investigación y participan porque la investigación o la intervención (por ejemplo, una política pública) genera productos y conocimientos que son útiles para su propia comunidad o para un colectivo de personas. Desde el pensamiento des-colonial el personal profesional y de investigación es percibido como un actor social situado. Esto significa que cada persona que realiza investigaciones y/o que ejerce actividades profesionales tiene posturas propias y personales de política, de género, de cultura.

Tomaré el concepto de interseccionalidad de Kimberlé Crenshaw (2002) que considera que es

fundamental incorporar la dimensión de género en el análisis de la discriminación racial porque hombres y mujeres son afectados de maneras diferentes por el racismo, la discriminación racial y otras intolerancias. También tomaré en cuenta el esquema de protección vigente en los países de tradición universalista estratificada del Cono Sur, Argentina, Chile y Uruguay (Filgueira, 1998) que gira en torno a los Ministerios de Desarrollo Social creados entre la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI.

Estas instituciones, con rango de alta autoridad, “se especializan en el tratamiento de problemáticas sociales en las que predominan criterios de insuficiencia socioeconómica y/o de atributos particulares de sectores poblacionales –grupos étnicos, de género y etarios, entre otros–.” (Midaglia, Castillo y Fuentes, 2011). Estas modalidades de intervención estatal, intentan dar respuesta a necesidades basadas en un concepto de ciudadanía que abarca, además de los derechos civiles y políticos, los derechos sociales, económicos y culturales.

En este sentido, los estados asumen la responsabilidad de hacer frente a los nuevos riesgos sociales propios de las sociedades postindustriales (Esping-Andersen, 1999). Este tipo de riesgo no es atendido por los servicios generales de educación y salud que provee el estado, o en los sistemas de pensiones a la vejez y de accidentes de trabajo que cubren exclusivamente a la fuerza laboral inserta en el empleo formal. Los nuevos riesgos sociales¹ se vinculan con vulnerabilidades persistentes en grupos poblacionales como la infancia y la adolescencia, las mujeres, los grupos étnicos no hegemónicos, las personas con discapacidades, las personas con opciones no heterosexuales, etc. La intersección de

¹ Es claro que estos riesgos no son nuevos, la vulnerabilidad frente a ellos siempre existió. Lo que es nuevo es la mirada para la identificación y tratamiento de estos riesgos y la elaboración de las demandas por agrupaciones que se nuclean para reclamar y defender derechos vinculados con estas vulnerabilidades.

estas vulnerabilidades en una misma persona agrava los riesgos de exclusión y hace imprescindible el tratamiento integral de las problemáticas.

Los gobiernos de izquierda, dice Filgueira (2013), introducen en sus esquemas existentes, cuatro reformas que serán claves: las transferencias monetarias directas a las familias con hijos, una nueva agenda para el aseguramiento de salud y pensiones, la inclusión en la agenda del sistema de cuidados y del trabajo no remunerado y la expansión de las capacidades fiscales del Estado.

La ejecución de estas reformas implica un compromiso político, legal y presupuestal de estos gobiernos que son los que crean los Ministerios de Desarrollo Social. Estos Ministerios tienen el propósito de dotar al Estado de capacidades para abordar las situaciones de vulnerabilidad de manera transversal y con cierta continuidad. Tienen entre sus cometidos reformular y articular los programas focales e integrales que no tenían asidero en la estructura sectorizada de los estados liberales. Además, elaboran y ejecutan programas sociales y de combate a la pobreza (Midaglia, Castillo y Fuentes, 2011).

Uruguay es un país de renta alta pero la población afrouruguaya no vive en un país de renta alta. Los datos estadísticos demuestran que su calidad de vida y sus oportunidades están muy lejos de los estándares de un país de renta alta. Tanto hombres como mujeres afrouruguayos están expuestos al menos a tres tipos de riesgo: los de clase, de trayectoria vital e intergeneracionales (Esping-Andersen, 1999).

Frente a esta situación es que aparece la necesidad apremiante de aplicar un enfoque interseccional que permita encarar de una manera integral la construcción de las políticas públicas dirigidas a disminuir y eliminar las brechas de desigualdad entre la población afro y no afro del país:

“La interseccionalidad propone dar cuenta de las interrelaciones entre varios aspectos

de la identidad que caracterizan nuestros privilegios o marginaciones en un contexto social dado. Es, por tanto, un reconocimiento de la diversidad y de las relaciones de poder que actúan tras ella, combinándose de diferentes maneras y generando como resultado diferentes posiciones sociales. De este modo, la interseccionalidad constituye la respuesta crítica a la uniformización u homogenización de los colectivos de personas” (Rodríguez e Iturmendi, 2013).

¿Cómo pueden responder las agencias de cooperación frente a la interseccionalidad de enfoques?

La cooperación internacional tiene varios actores: organismos internacionales financieros y técnicos, agencias de cooperación de los países, organizaciones de la sociedad civil, empresas, universidades, etc. A continuación, me referiré al rol de dos de estos actores: la Organización de las Naciones Unidas (en adelante ONU) y las agencias estatales de cooperación de los diferentes países. La ONU, integrada por estados cumple, entre otros, los roles de generar los espacios de debate y aprobación de la agenda internacional, invitar a los estados a la suscripción y ratificación de compromisos internacionales, vigilar que los estados cumplan con los compromisos que asumieron y hacer recomendaciones sobre cómo tienen que hacer los estados para cumplir con esos compromisos.

Las agencias de cooperación de los países, que también son estatales, prácticamente todas adhieren a la agenda de la ONU, acompañan a los países para que cumplan con los compromisos que asumieron y los asisten financiera y técnicamente en los temas que los países demandan. Además, al igual que las agencias de la ONU, ayudan a poner en la agenda del estado temas que no han sido incluidos y a des-
trancar temas que han sido postergados.

Este es el caso de la AECID. En un país de renta alta como Uruguay, este acompañamiento se hace fundamentalmente a través de la transferencia y del intercambio de conocimientos. Como actor diferente a los actores uruguayos, también puede facilitar la interlocución y la articulación entre distintas partes del estado. Este rol de facilitación también lo puede cumplir con las organizaciones del movimiento afrouruguayo y entre ellas y el estado.

Además de financiar y asistir técnicamente, las agencias de cooperación pueden cumplir el rol de ser puentes para facilitar el acceso a los recursos y a los espacios de poder y dinamizar la comunicación entre diversos actores. Como el estado está estructurado en ministerios sectoriales, como Educación y Cultura, Salud, Trabajo y, el Ministerio de Desarrollo Social también tiene sus “sectorialidades”, es habitual que en la práctica, las agencias de cooperación reciban las demandas fraccionadas desde los distintos sectores: género, afro, trabajo, salud, medioambiente, participación política, cultura, etc.

A las personas que trabajamos en las agencias de cooperación se nos presenta un desafío. ¿Cómo apoyar la interseccionalidad de los enfoques cuando las demandas nos llegan desde distintos sectores que tienen su mirada parcial? ¿Y cómo promover la articulación de miradas cuando a la interna de las propias agencias aún no hemos logrado articularlas?

Los actores de la arena afro son muy diversos, tienen diferencias en sus capacidades, habilidades, posturas, roles, miradas y en sus posiciones en relación al poder hegemónico: esa es, justamente, su riqueza. Y las agencias de cooperación son un actor en esta arena.

Por eso, es imprescindible que las agencias de cooperación conozcan la arena política afro lo más profundamente posible para no romper los equilibrios internos de esa arena. Me refiero a la política en el sentido más amplio de los juegos de poder. La cooperación puede desbalancear situaciones, alterar

procesos, desfavoreciendo a actores que se están posicionando o sobreempoderando a actores que aún no han llegado a la fase de maduración institucional para cumplir con un rol determinado y, en consecuencia, contribuir a colapsos institucionales y políticos. Por eso tiene que ser muy aguda y cuidadosa en sus decisiones. En los casos en que la cooperación apuesta por apoyar procesos que se están iniciando puede dar el soporte que los actores necesitan hasta que tengan viabilidad y sostenibilidad institucional o sean lo suficiente fuertes como para seguir su rumbo con sus propios recursos.

Pero lo cierto es que estos actores de la arena afro se interrelacionan. Para cambiar comportamientos, visiones, posiciones, estos actores necesitan de las acciones de los otros. Por ejemplo, la sociedad civil influye sobre la postura de una agencia de cooperación frente a un tema cuando se manifiesta sobre ese tema, demandando, vigilando, exigiendo el cumplimiento de compromisos. El estado influye sobre la agencia cuando prioriza un tema o un enfoque o se pronuncia frente a determinados procedimientos. El estado y la sociedad civil no sólo requieren que las agencias de cooperación le financien sus iniciativas o que le den asistencia técnica. Muchas veces el soporte de una agencia de cooperación contribuye a fortalecer una demanda o una línea de trabajo y puede apuntalar la inclusión de un tema en la agenda del gobierno. Además, como la propia agencia tiene que cumplir con mandatos de la agenda internacional en sus acciones, puede ayudar a promover que las contrapartes cumplan con los compromisos internacionales que han asumido. Por ejemplo, en el diseño de las acciones puede exigir que se aplique no sólo el enfoque de clase sino también los de género y de etnia-raza.

Pero para que desde las agencias de cooperación se pueda comprender la potencialidad de intersección de las demandas que se reciben es necesario un diálogo fluido entre el personal técnico a la interna de la agencia. También que la dirección de la agencia tenga una visión panorámica que integre los distintos sectores y enfoques. El personal de las

agencias tiene que tener apertura para permear la mirada de su sector con las de los otros sectores. Esto es, si la agencia va a apoyar una iniciativa para mujeres afro tiene que conocer la arena afro y la arena de género, si se trata del empoderamiento económico, tiene que conocer cómo se mueve ese sector. En algunos casos, las demandas ya llegan “interseccionadas”. Por ejemplo, las demandas para trabajar con mujeres afrodescendientes.

Kimberlé Crenshaw (2002) nos presenta dos obstáculos conceptuales que se pueden presentar tanto en los movimientos sociales como en las políticas y estructuras del estado, cuando se pretende abordar la situación de las mujeres afrodescendientes. Estos obstáculos también se le presentan al personal técnico de las agencias de cooperación. Por un lado, se puede caer en la “superinclusión”: considerar que un problema o condición que afecta a un subgrupo de mujeres es simplemente un problema de mujeres. En este caso, el problema específico es absorbido en la estructura de género sin reconocer el papel que juegan otras formas de discriminación, como por ejemplo el racismo. También se puede caer en la “subinclusión” cuando un subgrupo de mujeres enfrenta un problema o una condición específicos por otras causas y también por ser mujeres, pero no es percibido como un problema de género porque no afecta a las mujeres del grupo dominante. Esta subinclusión también puede suceder cuando mujeres de un grupo étnico-racial enfrentan un problema o condición específicos, pero esos problemas o condiciones no alcanzan a los hombres de ese grupo, entonces no son percibidos como problemas raciales. Según Crenshaw (2002) la discriminación racial que alcanza a los hombres es percibida y categorizada como discriminación racial de todo el grupo aunque las mujeres no sean alcanzadas.

Matilde Ribeiro (2009) alerta sobre las limitaciones que pueden tener las políticas públicas para mujeres afro: dificultad para establecer prioridades entre las demandas que se han acumulado desde la época de la colonia, discontinuidades por cambios políticos, gestión desarticulada, inconvenientes de autonomía

política, financiera y administrativa, escasa capacidad para intervenir junto a otros sectores.

En los organismos responsables de diseñar y ejecutar las políticas públicas para mujeres afro es clave el peso político en la estructura del estado del mecanismo de género y del mecanismo de igualdad étnico-racial (en el caso de que exista). No debemos olvidar que el estado es hegemónico, patriarcal y adolece de racismo estructural. En el caso de haber alguna unidad responsable de la interseccionalidad de la igualdad de género y de la étnico-racial, su ubicación y su peso técnico y político son determinantes para tener (o no) la capacidad de transversalizar efectivamente los enfoques de género y de etnia-raza en cada mecanismo y en todo el Estado.

Nos encontramos con que la interseccionalidad de enfoques está unida a la transversalización de los enfoques de clase, etnia-raza y género en la construcción de políticas públicas porque, como afirma Crenshaw (2002), hombres y mujeres son afectados de maneras diferentes por el racismo, la discriminación racial y otras intolerancias. Ya no es posible diseñar políticas ni proyectos considerando a los seres humanos como si todos estuvieran configurados de la misma manera, porque “[l]os análisis que no usan un método transversal hasta ahora han pretendido privilegiar unas identidades sobre otras.” (Rivera Lassén, 2010).

Pero clase, etnia-raza y género no son los únicos enfoques que hay que intersectar para poder tener una aproximación más integral de la especificidad de las personas:

“Entendemos que hay que hablar también siempre de todas las otras exclusiones que nos impiden el disfrute de nuestras ciudadanías ya que la orientación sexual, la identidad de género, la edad, las capacidades físicas y sensoriales, entre otras, son parte de las identidades de los seres humanos” (Rivera Lassén, 2010).

En Uruguay, la escasez de datos estadísticos derivados de registros administrativos que incluyan la variable étnico-racial es un obstáculo para identificar la potencialidad de intersección de enfoques en una política. Por ejemplo, si la cooperación decide apoyar una política de violencia de género y la variable de etnia-raza no aparece en los registros policiales, sanitarios, judiciales, etc., es un obstáculo para poner foco en las mujeres y los hombres afrodescendientes. En este caso, la incorporación de la variable étnico-racial no sólo es relevante para construir la política, también es fundamental para romper estereotipos raciales y de género basándose en datos estadísticos. Por ejemplo, el estereotipo de que los hombres y las mujeres afro son más violentos que los hombres y las mujeres no afro. Sin esas variables es poco probable que se puedan tener en cuenta las relaciones de género entre las personas afro y las blancas y entre las personas afro entre sí. Y esta es otra dificultad con la que se encuentran las agencias de cooperación en el momento de tomar la decisión de apoyar el abordaje interseccional de las políticas públicas y de ofrecer asistencia técnica especializada en la temática:

“El análisis intersectorial nos ayuda a visibilizar cómo convergen distintos tipos de discriminación. (...) Más aún, nos ayuda a entender y a establecer el impacto de dicha convergencia en situaciones de oportunidades y acceso a derechos, y a ver cómo las políticas, los programas, los servicios y las leyes que inciden sobre un aspecto de nuestras vidas están inexorablemente vinculadas a los demás. (...) Si los análisis de información básica y los proyectos que realizamos no empiezan retratando exhaustivamente la respectiva situación económica, social, política y cultural, entonces nuestras intervenciones y programas subsecuentes no podrán alcanzar todo su potencial” (AWID, 2004 en Rodríguez e Iturmendi, 2013).

El personal técnico de las agencias de cooperación y de los organismos internacionales puede ser un

puente que comunica al personal técnico de los estados y de la sociedad civil con sus agencias y en muchos casos con el personal técnico de otros países. Esta función requiere tener expertise, al menos en una de las perspectivas, pero cada profesional no puede quedarse sólo en su especialidad, tiene que nutrirla y complementarla con los otros enfoques. Además, tiene que tener la capacidad de observación y escucha sensibles para contribuir a reforzar las capacidades de sus interlocutores y sus propias capacidades.

La AECID y la cooperación con la población afrodescendiente

Si bien la AECID ha trabajado desde sus inicios con población afrodescendiente como beneficiaria de sus acciones, puede haber habido cierta debilidad para incorporar el enfoque étnico-racial (diferencial afro). Por ejemplo, en el sector de género (aunque me consta que ha habido apoyos a la interseccionalidad) es posible que en algunos casos se haya trabajado con mujeres afrodescendientes desde un enfoque de combate al sexismo y a la discriminación de género en general pero no con un enfoque de combate al racismo y a la discriminación racial. Algo similar puede haber sucedido en otros ámbitos, por ejemplo, en apoyos a la diversidad cultural, proyectos de agua y saneamiento o de desarrollo rural. En el año 2007, la AECID creó su Programa de Cooperación con Población Afrodescendiente y la Oficina Técnica de Cooperación (OTC) de Uruguay se incorporó a partir de 2008. En esa primera fase, la OTC de Uruguay apoyó acciones puntuales desde diversos sectores de cooperación como: creación de la Casa de la Cultura Afrouroguaya y actividades focalizadas en el Programa de Políticas Públicas Inclusivas y de Comunicación Científica del Ministerio de Educación y Cultura; creación del Departamento de la Mujer Afrodescendiente en el Instituto Nacionales de las Mujeres, apoyo a la II Reunión de las Mujeres Afrolatinas, Afrocaribeñas y de la

Diáspora; Plan de Oportunidades y Derechos de la Ciudadanía Afrouruguaya con el Ministerio de Educación y Cultura; en el marco del Fondo Fiduciario España - Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), España apoyó el Proyecto sobre Población Afrodescendiente y Desigualdades Étnico-Raciales en Uruguay.

En el año 2014, la AECID comenzó una segunda fase con una revisión del Programa de Cooperación con Población Afrodescendiente elaborando un documento estratégico con la consulta a organizaciones de la sociedad civil y a representantes de los estados de América Latina y el Caribe. En el año 2016, la AECID publicó el documento de líneas estratégicas de actuación del Programa de Cooperación con Afrodescendientes.

La OTC de Uruguay, en el año 2012, había creado el sector de cooperación con población afrodescendiente como una línea de trabajo específica. Con esta organización del trabajo se reunió en un sólo sector lo que estaba disperso en varios, se profesionalizó el personal a través de formación específica en racismo y afrodescendencia y se comenzó a dialogar con diversas organizaciones de sociedad civil con distintas instituciones del estado para conocer con más profundidad la arena afrodescendiente.

Además, en el año 2013, la OTC de Uruguay se transformó en regional y pasó a tener competencias también sobre Argentina, Brasil y Chile. De esta manera, se potenció su capacidad de articular iniciativas entre actores del Cono Sur como el gobierno uruguayo y la Secretaría de Promoción de Políticas de Igualdad Racial (SEPPIR) de Brasil, a la que la AECID viene apoyando desde el año 2011. En Uruguay, la OTC está apoyando a la sociedad civil a través de la organización Colectivamujeres, al estado, a través del Ministerio de Desarrollo Social (Dirección de Promoción Sociocultural y Departamento de Mujeres Afrodescendientes del Inmujeres) y a la academia, a través de la Asociación Pro Fundación para las Ciencias Sociales de la

Universidad de la República. En Brasil, a la SEPPIR y en el ámbito regional, a la Reunión de Ministras y Altas Autoridades del Mercosur (RMAAM).

El Centro Cultural de España, que se adhiere al Mes de la Afrodescendencia que convoca el Ministerio de Desarrollo Social, ha organizado diversas actividades en Montevideo y en otros departamentos del país. El Centro de Formación de la Cooperación Española de Montevideo ha organizado actividades nacionales y regionales con población afrodescendiente sobre diversas temáticas como juventud, género, acciones afirmativas, derechos sexuales y reproductivos.

Conclusiones

Para que se puedan construir las políticas públicas desde abordajes interseccionales uno de los elementos claves es la capacidad de transversalizar los enfoques que se quieren intersectar. La transversalización del enfoque de etnia-raza en el estado uruguayo actualmente es muy débil. La inclusión de la variable étnico-racial en los registros administrativos de las políticas universales podría ser una de las llaves para abrir la transversalización y potenciar la identificación de posibles intersecciones. Esta información estadística es un insumo determinante para los diagnósticos de situación y para el diseño, monitoreo y evaluación de políticas con abordajes interseccionales. Para que estos instrumentos estadísticos cumplan con su función tienen que ofrecer información recogida con conciencia y responsabilidad, ser actualizados periódicamente y estar disponibles para los diversos usuarios: estado, sociedad civil, empresas, sindicatos, ciudadanía y también las agencias de cooperación.

El personal de las agencias de cooperación tiene el mandato de seguir la agenda internacional y lo hace. Pero también es cierto que son personas, actores sociales situados, es decir, que tienen sus propias posiciones de género, cultura y política.

Tienen un cuerpo que, en cada instante, está ubicado en un lugar y en un tiempo, que es portador de visión y de voz. Esto significa que hay una diversidad de interpretaciones de esos mandatos de la agenda internacional, una diversidad de maneras de llevarlos a la acción y esto requiere estar en permanente análisis y debate.

Cuanto más estructurada esté la interseccionalidad de las propuestas presentadas por el estado o por la sociedad civil, más se estructurará esa interseccionalidad dentro de las agencias de cooperación y más fluido será el diálogo entre las partes, más profundo el conocimiento que se construya y, esperemos, que más efectivas sean las políticas.

Bibliografía

- Crenshaw, K. (2002) "Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero". *Estudos Feministas*, Ano 10, 1º semestre 2002. Santa Catarina.
- Esping-Andersen, G. (1999) "Riesgos sociales y Estado de bienestar". En: *Fundamentos sociales de las economías postindustriales*, capítulo 3, Editorial Ariel, Barcelona.
- Filgueira, F. (1998) "El nuevo modelo de prestaciones sociales en América Latina: Eficiencia, residualismo y ciudadanía estratificada". En: Roberts, B., *Ciudadanía y política social latinoamericana*. Ed. FLACSO/SSRC, Costa Rica.
- Filgueira, F. (2013) "Los regímenes de bienestar en el ocaso de la modernización conservadora: posibilidades y límites de la ciudadanía social en América Latina". *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, N° 22-02, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República, Montevideo.
- Haraway, D. (1995) "Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu* (5), [artículo original: 1988], San Pablo, Brasil.
- Leyva, X. y Speed, S. (2008) "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En: Leyva, Xochitl y Speed, Shannon (coord.) *Gobernar en la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, México.
- Midaglia, C., Castillo, M. y Fuentes, G. (2011) "El significado político de los ministerios sociales en Argentina, Chile y Uruguay". *Revista Chilena de Administración Pública*, Santiago de Chile.
- Ribeiro, M. (2009) "As políticas de igualdade racial no Brasil". *Análises e Propostas*, N° 35, Fundação Friedrich Ebert, Brasil.
- Rivera Lassén, A., Red de Mujeres Afrolatino-americanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (2010) *Mujeres Afrodescendientes. La mirada trabada en las intersecciones de organización por raza y género*. Documento conceptual. Retos y oportunidades del empoderamiento económico de las mujeres afrodescendientes. Undécima Conferencia Regional sobre la Mujer de América Latina y el Caribe "¿Qué Estado para que Igualdad?" Comisión Económica para América Latina y el Caribe de la Organización de Naciones Unidas, CEPAL/ONU, Brasilia.
- Rodríguez, E. e Iturmendi Vicente, A. (2013) *Igualdad de género e interculturalidad: enfoques y estrategias para avanzar en el debate*, Colección "Atando Cabos, Deshaciendo Nudos", Buró Regional para América Latina y el Caribe del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo/Centro Regional de Servicios (RBLAC/RSC PNUD), a través de su Área Práctica de Género, Panamá.

Eje 3

Cultura e identidades
afrodescendientes en la
sociedad uruguaya

Afrodescendientes en Montevideo y Salvador de Bahía: cultura de resistencia en la calle

Martina Sanguinetti *

Introducción

Este trabajo busca abordar manifestaciones culturales de los afrodescendientes en Montevideo y en Salvador de Bahía a través de un estudio comparativo centrado en los movimientos artísticos musicales que toman los espacios públicos: candombe y blocos afro. ¿Por qué los movimientos afro utilizan como escenario el espacio público y cómo se relacionan los sujetos con el territorio? Partiendo de la base de que estas manifestaciones culturales están íntimamente ligadas a la dimensión racial y que ambas escenifican símbolos, prácticas y cuestiones musicales asociadas a la cultura afro, la idea es realizar una indagación y comparación entre ambas.

Como es sabido, en ambos países el aporte de lo afro ha sido inconmensurable en el plano cultural, razón por la que los movimientos artísticos, más puntualmente musicales de percusión, serán parte central de mi investigación. Para el caso uruguayo es indiscutible que el ritmo africano por excelencia es el candombe que se manifiesta en las calles todas las semanas según la comparsa, siendo su fiesta central las Llamadas de carnaval. En el caso de Brasil existen incontables ritmos africanos y sus posteriores misturas con otros ritmos. Sin embargo, para esta investigación me centraré en el ritmo del samba reggae y su presentación en los blocos afro que se manifiesta en los espacios públicos de Bahía, muy ligada a

* M. Sanguinetti es Licenciada en Sociología e integrante del Colectivo Catalejo, Uruguay.

elementos religiosos y, al igual que el candombe, al carnaval. Como ritmo carga con una historicidad de la cultura negra muy fuerte y es derivado de los afoxés conocidos como “candomblé das rúas”.

Buscaré indagar en torno a ambos como movimientos con fuertes orígenes africanos, tratando de buscar puntos en común y remarcar las diferencias. Para ello mi investigación se centrará en los protagonistas. Se trata del análisis de entrevistas en ambas ciudades a partir de las que surgen varias dimensiones. Seis de ellas fueron realizadas en Salvador de Bahía, a músicos y directores de blocos afros de la ciudad, mientras que los siguientes ocho entrevistados fueron referentes del candombe montevideano.

En torno a estos movimientos artísticos, mi meta será centrarme en el aspecto de las manifestaciones que se desarrolla en el espacio público tratando de establecer algunas categorías que puedan aportar a la construcción de conocimiento para poder comprender por qué tienden a ser manifestaciones callejeras y urbanas. A su vez, entenderemos estas manifestaciones como movimientos sociales debido a su cercana relación con la cuestión racial.

En nuestro país existen varias investigaciones en torno al candombe y a los afrodescendientes. Para el caso brasileño, las investigaciones suelen centrarse en el plano religioso de estas manifestaciones. Entendiendo que el tema de los afrodescendientes necesita seguir siendo objeto de abordaje académico planteo que esta exploración podrá ser de gran aporte y resalto lo interesante de una comparación binacional, ya que permite visualizar puentes entre culturas que parecen ser tan lejanas.

Salvador de Bahía

En todas las entrevistas podemos observar una clara conciencia del origen africano de la música en cuestión –referencia al continente africano y sus varias culturas– que viene acompañado de cierto

orgullo de etnia-raza, producto de los movimientos sociales desde los años 80'. Esto implica no solamente lo musical, sino también la religión, la comida, vestimenta, entre otros.

En lo que respecta a lo religioso es casi inseparable de lo musical y, cabe aclarar, para la mayoría de los casos es el origen de los blocos afros. Particularmente, se trata de la religión del candomblé, religión brasileña heredada del continente africano que ha pasado por procesos históricos de censura y discriminación, siendo representante de la resistencia negra.

Aparece también, dentro del discurso del orgullo, cierta resistencia a la participación de los blancos en los blocos, más en algunos casos que en otros. Mencionan que es cada vez “más común”, lo que evidencia que en realidad ha sido y es algo extraordinario. Los blocos que han logrado difusión internacional como Olodum tienden a permitir más diversidad racial, contrario a los blocos más tradicionales y territoriales como Ilê Aiyê. Según Silva y Amaral, estos espacios privilegiados de resistencia como la religión y la música, son piezas claves y tienden a querer mantenerse, por lo que es comprensible la posición contra la participación de blancos.

En este sentido, sobre esa resistencia Agier (1992) entiende que existe una necesidad de los movimientos negros de delimitar la “pureza” que constituye una medida de poder, tanto hacia dentro como hacia fuera, del universo en cuestión. Esto puede ligarse directamente a la idea de exclusión de los excluidos por los excluidos de Castells (2001). A su vez, si entendemos estas manifestaciones como movimientos sociales, podemos afirmar que se trata de elementos de identidad defensiva según Touraine (en Castells, 2001: 93).

Las palabras *resistencia*, *protesta*, *lucha* son recurrentes en los discursos, así como la referencia a la discriminación y persecución. Se manifiesta la existencia de un racismo institucionalizado, sobre todo entre quienes poseen más conocimiento

académico e histórico. Michel Agier (1992), argumenta que cuanto mayor educación y formación profesional, más tendencia existe a participar en las vertientes más políticas del movimiento negro.

En casi todos los países de Latinoamérica, los procesos de construcción de las naciones implicaron una homogeneización. Brasil no escapó, dominado por la ideología de la “democracia racial”. Fue principalmente presentada por Gilberto Freyre, y sus grandes premisas fueron afirmar que las grandes brechas sociales debido a la etnia-raza no existían, siendo Brasil una sociedad sin barreras raciales para la ascensión social de los negros. (Freyre, 2008: 116). Esta teoría, hoy considerada un mito, fue fuente de fuertes críticas por parte del movimiento negro, sin embargo, según Guimarães (2006), los mitos no son ilusiones, sino que forman parte del imaginario colectivo de los pueblos por lo que haber negado por tantos años el racismo, hace que hoy esté incluso más institucionalizado.

Este racismo institucionalizado forma parte de las representaciones de las personas en Salvador de Bahía y en todo Brasil y, la conciencia de ello, es el puntapié inicial de muchas luchas en su contra. A su vez, cabe destacar la idea de menosprecio de Axel Honneth (1992), y cómo este es motivador para las luchas por el reconocimiento, conceptos para los que estos movimientos afrobahianos son un ejemplo perfecto.

Ligando la cuestión de la africanidad desde los bloques existe una búsqueda de valorizar la etnia-raza negra y sus características en la búsqueda de combatir la discriminación. Al tratarse de una discriminación tan institucionalizada, este proceso implica también la concientización de la propia etnia-raza y la elevación de su autoestima, además de la difusión y la modificación de la opinión pública. Vale decir: la discriminación y el orgullo son dos caras de la misma moneda.

Tomaremos esta manifestación como parte de una *cultura de resistencia* en la que tanto religión,

música y comida son puntos estratégicos de afirmación de la identidad cultural. Su supervivencia y actual nivel de acción política ha tornado a la cultura como una forma de luchar a través de la construcción de identidad. Según Silva y Amaral (1993):

“(...) para isso, é preciso selecionar códigos, valores, mitos e símbolos que possam servir de patrimônio comum que, fornecendo uma autoimagem positiva do grupo, serviria também de escudo contra as investidas deteriorantes dos grupos antagônicos e dominantes” (Silva y Amaral, 1993: 117).

Cabe identificar estas manifestaciones como parte fundante de una identidad de resistencia:

“generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/ condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad” (Castells, 2001: 30).

Por otro lado, desde la perspectiva del multiculturalismo expuesta por Arocena (2012) y tomada como marco teórico, podemos afirmar que esta lucha se relaciona con la dimensión del reconocimiento. La idea de reconocimiento varía si tomamos la perspectiva de Honneth (1992). Según el autor, este reconocimiento debe ser un proceso intersubjetivo, y traerá consigo indefectiblemente una redistribución económica. Podríamos decir que, entre las dos nociones de reconocimiento, las luchas se acercan más a la planteada en segundo lugar. Desde la perspectiva de Honneth, la contracara del reconocimiento se denomina menosprecio y, es muchas veces motivador para la lucha, lo que puede aplicarse perfectamente en estos casos.

La mayoría entiende la música como una forma de luchar por la igualdad, hacen referencia a la fuerza del tambor a la hora de unir a las personas. Hablan

de reclamar espacio, lo que permite ligarlo directamente con la manifestación en los espacios públicos.

En cuanto a la manifestación en el espacio público, se hace referencia a la calle como escenario privilegiado de protestas, para hacerse notar y reclamar espacios. Es, claramente, el lugar que da más visibilidad y, por ello, se da gran importancia a apropiarse. Otra referencia que se hace a la calle es como el escenario donde siempre se han presentado los excluidos. De todos modos, además de la existencia de manifestación en espacios públicos, sucede también la presentación en escenarios. Es decir, hoy día, los blocos más famosos casi no ensayan en los espacios públicos y sin cobrar entrada, proceso que ha devenido de su gran popularización, también de la necesidad de ganar dinero para prepararse para el carnaval.

Un elemento que figura como esencial es la relación de los blocos con sus respectivos barrios, en una cuestión de territorialidad, de apropiación del espacio. Los terreiros, espacios de ritual de la religión, son generalmente también territoriales, cada uno en su respectivo barrio con fieles del lugar. Podríamos decir que la territorialidad de los blocos es heredada de la de los terreiros. A esto se le suma la existencia de la sede de cada uno donde se desarrolla el proyecto social al que haré referencia más adelante.

Entre los casos estudiados, es interesante resaltar el de Olodum. Además de ser de los primeros en tocar en el Pelourinho, barrio histórico de Salvador de Bahía donde hoy tiene su sede, se destaca su aporte para el proceso que atravesó, gracias al que pasó de ser un espacio “de prostitutas y drogados” a ser un barrio que concentra la mayoría de las manifestaciones y centros culturales y turísticos de la ciudad. Se habla de que Olodum “revivió” el Pelourinho.

La existencia de sedes en el barrio se da en casi todos los blocos y se puede observar el valor que los músicos dan a tener ese espacio, que aporta a la territorialidad. Obtenidos mediante donaciones, aportes y patrocinadores, todos han sabido

aprovecharlas para el desarrollo de sus proyectos sociales que funcionan como organizaciones no gubernamentales (ONGs) visualizando la ausencia de intervención estatal en estos asuntos. Todos los entrevistados lo valoran como parte esencial de los grupos, casi a la par de lo meramente musical.

Es interesante destacar cómo estos proyectos, además de valorizar la cultura, han logrado avances en la inclusión social, calidad de vida y educación de niños y jóvenes. Estos grupos han sabido aprovechar la llegada de la música para sacar jóvenes del riesgo social. La existencia de acciones sociales dentro de los grupos es parte de la resistencia y es, de hecho, algo que genera conciencia, así como eleva el autoestima y valoriza la cultura afro en Bahía. En estos casos, la música es utilizada como herramienta para la inserción social de estas poblaciones mayoritariamente negras y más vulnerables.

En cuanto a la frecuencia de los ensayos, se resalta la importancia del encuentro y de la socialización. Se destaca la fuerza de la percusión para reunir a las personas que aprovechan para educar en otras áreas, una herramienta para acercarlas a otras actividades, concientizar sobre la importancia de estudiar para ser incluidos en la sociedad. A su vez se hace referencia, varias veces, a la música como creadora de oportunidades y de espacios para ciertas poblaciones que de otro modo no los tendrían.

En el sentido del encuentro periódico, muchos hablan de la amistad, del poder del tambor para reunir. Podemos establecer cierta relación con el concepto de ritual de Emile Durkheim: “Los ritos son maneras de obrar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de estos grupos” (Durkheim, 1993: 41). Cabe destacar lo importante de la periodicidad de estos ritos, con el fin de mantener la conciencia colectiva de los grupos.

Pasando a otra categoría visualiza también un proceso a través del que la música del samba reggae

se ha internacionalizado. Podría hablarse de una cierta mercantilización de la manifestación, proceso que se da en el caso del candombe. Para el caso bahiano, es importante tener en cuenta su creciente público internacional en el carnaval que aporta a estos procesos. Podríamos hablar de que existe cierta tensión entre el querer vender, viajar, evolucionar y querer conservar la cultura tal cual está. La dualidad entre querer cambiar y la preocupación por conservar o no perder los inicios.

El carnaval es manifestación callejera por excelencia en Salvador de Bahía, y a pesar de la creciente comercialización, además de la diferenciación clara que existe entre quienes pagan entrada y quienes no, se considera un carnaval inclusivo. En las entrevistas también se hace referencia a la violencia que existe en el carnaval, otro espacio donde Bahía recibe gran cantidad de turistas.

Montevideo

Para el caso montevideano, existe una gran conciencia entre los entrevistados sobre el origen del candombe. Muchos de ellos plantean como imprescindible hacer recordar constantemente el peso de la raza negra, de las raíces y de la historia de la esclavitud en Uruguay.

Hoy día, cada vez más personas blancas participan del candombe, tocando, bailando e incluso dirigiendo comparsas. Este proceso de blanqueamiento al que Vicente (2002) hace referencia, se da también como vimos en el caso bahiano, aunque es evidentemente mayor en el caso del candombe. Esto se debe a una cuestión numérica, además de la resistencia al ingreso de blancos en los bloques afro de Salvador.

Se observa cierta tensión entre el entendimiento del candombe como un ritmo de los negros y la participación de los blancos. Existe el discurso de la integración y la unión a través de la música,

del tambor como un comunicador entre blancos y negros, de que “el candombe no tiene color”. Pero, en algunos casos, se observan resistencias o cierto rechazo a este progresivo y exponencial blanqueamiento, como en el caso de Salvador. Estas resistencias pueden relacionarse a la idea de identidad defensiva de Touraine (en Castells, 2001). Según el autor, muchas veces este tipo de identidad genera expresiones que denominará de “la exclusión de los excluidos por los excluidos” que se relaciona directamente con una identidad defensiva “invirtiendo el juicio de valor mientras que se refuerza la frontera” (Touraine en Castells, 2001: 31). Algunos lo adjudican a que los blancos no tocan bien, o que una comparsa no es tal si no tiene negros, mientras que otros sostienen que tocar bien o mal depende de haber crecido escuchando el ritmo.

La mayoría de las personas blancas entrevistadas manifiestan que, en general, no han sentido rechazo o discriminación por serlo. Hay muchas posturas e incluso discursos contradictorios pero es imposible negar que la cuestión racial es algo que genera tensiones y discusiones sobre la que es difícil determinar un discurso en común. Esto puede relacionarse con las nociones de narración y ambivalencia de Bhabha (1990) donde lo simbólico de la narración común se construye en torno a cuestiones a veces contradictorias o paradójicas.

La cuestión de la resistencia se menciona en casi todas las entrevistas. Por un lado, cuando se pregunta sobre el carácter callejero del candombe, muchos entrevistados mencionan la protesta, la resistencia, la manifestación y la rebeldía en contra de la frustración y las inequidades. Se observa cómo el tambor es utilizado en manifestaciones como marchas o actos siendo considerado una potente herramienta.

Por otra parte, se señala la resistencia ligada a la dimensión territorial. Algunos entrevistados hablan de cómo el candombe resistió a los reacios y las demoliciones de los conventillos generando incluso el efecto contrario al esperado: se

diseminó en lugar de desaparecer. Esto último se trata en relación al período dictatorial que según las declaraciones fue bastante represivo con esta cultura popular callejera que era entendida como agitación social.

En el año 2009 el candombe y su espacio socio-cultural fue declarado Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por UNESCO. En este proceso se formó a nivel estatal una Comisión Asesora del Candombe integrada por referentes históricos del ritmo, varios de los que fueron entrevistados en esta investigación. Es interesante que también haya incluido al espacio sociocultural dentro de la declaración. Esto reafirma el carácter inseparable del candombe y su dimensión territorial.

Es posible plantear que la resistencia de esta expresión cultural logró un paso importante dentro de lo que se considera en las teorías del reconocimiento y es que los propios estados reconozcan su valor. El reconocimiento y la diseminación del candombe es entendido por algunos entrevistados como una forma de integración racial que contribuye a la equidad. Existe también cierto consenso sobre cómo el candombe ha pasado de ser algo mal visto, relegado y discriminado, a ser parte de la cultura y la identidad nacional con un creciente espacio en la sociedad.

En torno a la cuestión de la equidad, muchos hablan de que el candombe genera equidad no sólo en el aspecto racial sino también de género y socioeconómico, ya que es un espacio donde conviven personas de diversos orígenes, clases sociales y costumbres diferentes que encuentran en este ritmo algo en común.

En las entrevistas aparece reiteradamente una mención a cierto carácter mágico del candombe. A pesar de que, contrario al caso bahiano, en Uruguay no se ha mantenido la religión que los esclavos traían, se habla en torno al candombe de la espiritualidad, mística, sentirse bien, una especie de trance que sienten quienes tocan y hasta de

una necesidad de tocar. Algunos hacen referencia, incluso, a las procesiones católicas y a cómo los esclavos hacían las suyas propias en los días libres. Todas estas menciones hacen recordar a la noción de ritual de Durkheim.

Algunos entrevistados cuentan que previo al momento de tocar se hace una fogata para templar los tambores. Alrededor del fuego se ubican los instrumentos, y alrededor de los instrumentos se reúne la gente en un formato típico de ritual. Hoy día existen tambores que se afinan sin la necesidad del fuego, por lo que esta situación es cada vez menos común.

En esta cuestión ritual tiene también gran importancia la periodicidad del encuentro que, además de prepararse y mejorar musicalmente, implica un encuentro, una comunión al encontrarse siempre con las mismas personas para tocar. Algunos se refieren también a la cuestión identitaria que, además de estar relacionada con lo social, tiene un factor territorial fuerte. Incluso quienes ya no viven en los barrios donde tocan, entienden a estos últimos como parte de su identidad. Podemos ligar esto a la idea de identidad de García Canclini (2010) entendida directamente en relación al aspecto territorial, donde quienes no son parte de esto son los otros, los diferentes.

Cuando se pregunta sobre por qué la calle es el espacio del candombe, se menciona, como dijimos anteriormente, la protesta y la historia de la esclavitud. Otros establecen conexión con ritmos afro que también tienen carácter callejero. Según algunos tocar en la calle es símbolo de libertad porque la calle es “territorio de negros”. Se menciona también que el culto religioso estaba prohibido, razón por la que no se utilizaban los tambores en el suelo, sino colgados y caminando. Otra cuestión que aparece es la del origen de las Llamadas que –como su nombre indica– eran llamados, saludos que se hacían entre los distintos barrios. Es decir, la dimensión territorial aparece constantemente. Sin embargo, no hay un consenso ni información

demasiado concreta de por qué el candombe se toca en la calle.

Todas las comparsas pertenecen a un barrio y tienen ciertas calles de referencia, por lo que podemos afirmar que son inseparables de su dimensión espacial. Algunas poseen una sede, otras un lugar de reunión, y otras directamente se reúnen en la calle. Podemos hablar en este caso de una identidad barrial y territorial, abordada por Vicente (2002) en su tesis de grado que se da de forma muy similar en el caso bahiano. Esta identidad genera, en algunos casos, una competencia y enfrentamiento, aunque aparecen también menciones a encuentros y visitas entre los diferentes barrios. Esta pertenencia territorial tiene que ver con el concepto de espacio de Augé (1993) que se genera a través de los procesos de apropiación.

Algunas comparsas han realizado convenios con la Intendencia de Montevideo y con los Centros Culturales Zonales a través de los que poseen un espacio, dan talleres y ofrecen otras actividades. Sin embargo, no es lo más común y no se destacan por tener gran impacto como en el caso bahiano, en el que los proyectos sociales son centrales. De todas formas, como también sucede en Bahía, más de uno ve al tambor como un medio, una herramienta y una forma de transmitir valores.

Existe una diferenciación entre barrios del candombe y los que no lo son que tiene para algunos el peso afectivo de estar directamente ligados con la historia de la esclavitud en Montevideo (la suya propia) y con los espacios de la ciudad donde la mayoría de los negros libertos se instalaron denominados conventillos. Estos fueron los que permanecieron de las anteriores *Salas de Nación* donde se celebraban los ritos religiosos de los descendientes de esclavos. Los principales tres conventillos dieron nacimiento a los tres principales ritmos o “toques madre”: Cuareim, Ansina y Cordón, relacionados respectivamente con los barrios Sur, Palermo y Cordón, principales barrios del candombe. Los entrevistados de estos barrios tienen un discurso con

más referencia al lugar, la pertenencia y el arraigo que sienten por él.

Muchos de estos conventillos fueron demolidos y realojados lo que trajo como consecuencia la disminución del candombe por otros barrios. Varios entrevistados hacen referencia a esta expansión, tanto en Montevideo como en el interior, y ven en ello algunos elementos positivos y otros negativos. Por un lado, se destaca que el crecimiento del ritmo contribuye a un reconocimiento cada vez mayor del aporte de los negros esclavos a la cultura en nuestro país y a una concientización sobre los procesos históricos que llevaron al candombe a donde hoy se encuentra. A su vez, algunos entienden que ayudó al candombe a pasar de ser “sólo de los negros”, de los sectores socioeconómicos más bajos, a ser de todos los barrios y clases sociales.

En nuestro país, como en Bahía, el carnaval ha crecido y se ha ido modificando con el tiempo. En relación con lo expresado sobre la expansión, muchos entrevistados hablan de los cambios que se han dado en torno al desfile de Llamadas y el concurso oficial. Varios entrevistados mostraron rechazo a este último formato bajo el argumento de que se pierde la esencia de lo que el candombe representa dejando de lado símbolos típicos de la identidad cultural para dar paso al glamour. A su vez, se habla de cómo las Llamadas han crecido, se han vuelto cada vez más sofisticadas, perdiendo su carácter popular y “contaminando algo puro”, debido a la competencia y la comercialización.

Para la mayoría, las *Llamadas* siguen siendo la fiesta central y las comparan con “jugar una final” donde se va a representar al barrio. Otros prefieren instancias como las *Llamadas de San Baltasar*, que se realizan el 6 de enero, en las que no hay competición y en las que se declara que se respira un clima de fiesta y unión. En general hay un consenso en que la reglamentación y la competencia traen cuestiones negativas en torno al candombe y en que se disfruta más en los casos en los que no hay un premio en juego.

Este es otro rasgo que presentan tanto el samba reggae de los blocos afros bahianos como el candombe: la dualidad entre lo nuevo y lo viejo, la permanencia y los cambios. En torno al carnaval se observan procesos similares de expansión, comercialización, pérdida de tradiciones, procesos por los que en ambos casos varios demuestran preocupación. Entre los entrevistados de mayor edad, existe una resistencia a asumir los cambios, y un discurso sobre la necesidad de mantener las costumbres y respetar el ritmo en oposición a la existencia reciente de lo que ellos entienden como una moda, y a los nuevos tocadores que tocan cada vez más rápido, lo que genera una pérdida de los diálogos entre los tambores y el ensamble rítmico.

Conclusiones

Una de las principales diferencias que podemos observar es que en Salvador de Bahía, los blocos han sabido generar espacios donde se llevan a cabo proyectos sociales de gran impacto, cosa que no sucede en Montevideo. En nuestro país podemos ver pocos ejemplos de comparsas que den talleres pero la realidad es que los barrios tradicionales del candombe no son especialmente pobres y las comparsas de la periferia no tienen la influencia barrial que sí tienen los blocos bahianos. De todas formas, el ejemplo de los brasileños sería una opción interesante de indagar para ser incluso apoyada desde organismos estatales y más desde estos últimos pasos dados desde el reconocimiento.

Desde lo expuesto sobre la noción de etnia-raza, es indiscutible la gran incidencia de esta noción en la construcción identitaria de los sujetos de la investigación. Sin embargo, en torno al racismo, hay un aspecto central sobre el que se debe establecer comparación. Para el caso de los entrevistados bahianos, se puede afirmar que hay un consenso sobre la existencia del racismo, que se ha vuelto la principal bandera de los blocos. En el caso uruguayo, empero, el racismo no se explicita tanto, sino

que se encuentra un poco más negado y no aparece como central en los discursos.

Además de la cuestión numérica –que es de principal influencia en todo lo demás– podemos afirmar que existen procesos diferentes en cada lugar. Los movimientos negros en Bahía han crecido exponencialmente en los últimos años, visibilizando la cuestión racial. En Uruguay, el racismo no se considera un problema central en la sociedad y no ha sido muy evidenciado a través de las luchas sociales.

Al contrario, existe una creencia popular de que no existe racismo en nuestro país que si chequeamos algunos datos cuantitativos, está equivocada. Todos estos puntos en torno a la etnia-raza y el racismo tienen mucha ligación con la idea de ambivalencia de Bhabha (1990) y cómo los unos se construyen a través de la visión de los otros. Esto funciona en el caso de la música tanto para Uruguay como para Brasil, ambos países cimentados desde la narración de los colonizadores europeos, pero que toman elementos de la cultura negra como centrales en su construcción, planteándose esta ambivalencia de la que hablamos, que es de alguna forma paradójal.

Volviendo sobre la cuestión de la identidad de resistencia, podemos afirmar que ambos fenómenos podrían ser categorizados como tal desde la perspectiva de Castells (2001). Sin embargo el discurso de los entrevistados bahianos muestra un compromiso con la resistencia aún mayor que el montevideano. Esta resistencia está directamente ligada con la búsqueda de reconocimiento, también predominante en el caso bahiano. Esto se debe también a una conciencia mayor en el Brasil sobre la posición devaluada de la población negra y el racismo, que como mencionamos, no se encuentra tan presente en nuestro país.

Por otra parte, también desde la perspectiva de Castells, los blocos afro tienen también carácter de movimiento social al presentar los tres grandes principios que retoma de Touraine: identidad,

adversario y objetivo. Para el caso de Uruguay, existe una innegable identidad en torno al *candombe* y ligada a la etnia-raza negra. Sin embargo, no es tan fuerte la existencia de un adversario ni de un objetivo por lo que no podríamos afirmar que se trata de un movimiento social.

Continuando con las categorías teóricas, podemos afirmar que el *candombe* presenta, desde la perspectiva de Durkheim de rito, varias características expuestas en los discursos de los entrevistados, que lo hacen calificar perfectamente como tal. El caso de los *blocos afro* es similar, pero no aparece con tanta centralidad en los discursos. Es decir, desde las visiones teóricas abordadas, la manifestación bahiana califica más bien como una identidad de resistencia y movimiento social, mientras que el *candombe* se trata primordialmente de un rito o ritual.

En cuanto a la dimensión territorial, podemos afirmar que los fenómenos suceden de forma llamativamente similar, en cuanto a su interacción con el espacio e incluso, su arraigo territorial. Sin embargo, hay una cuestión más bien histórica que es diferente: en Salvador, el discurso marca cómo la existencia de *blocos* cambió y revalorizó el espacio del *Pelourinho*. Esto puede entenderse desde la perspectiva de *bricolage* de Lévi-Strauss (1997).

Sin embargo, para el caso de Montevideo se hace constante referencia a los barrios tradicionales (Sur y Palermo) pero no existe en referencia a cambios en el territorio ocasionados especialmente a través del *candombe*. Podríamos decir que, en ambos casos, operan tanto procesos de apropiación del territorio desde la perspectiva de Augé (1993) como de construcción de lazos fuertes con el espacio desde la noción de *topofilia* (Yory, 2006).

Podemos afirmar que es indudable un gran avance en cuanto al reconocimiento de la población afrodescendiente desde su aporte en la cultura. Esto es consecuencia de diversos procesos en ambos países, entre los que vale resaltar el generado

por el propio movimiento negro. Evidentemente, como afirma Honneth (1992) el menosprecio es la contracara del reconocimiento, es una motivación para la lucha que se traduce en cambios reales en la sociedad.

Como decíamos, la falta de reconocimiento de estas poblaciones, minoritarias en Uruguay pero no tanto en Brasil, ha servido de motivo para la lucha por la igualdad racial. Es interesante poder ver cómo esta lucha es inseparable de las manifestaciones culturales y musicales, parte importantísima de la cultura tanto en Montevideo como en Salvador de Bahía. En esta última, lo afro se ha tornado central, tanto en el mercado turístico como musical, lo que se percibe apenas se llega a la ciudad. Sin embargo, es necesario aclarar que el reconocimiento desde lo cultural no es todo sino que aún falta gran camino por recorrer si queremos llegar a una equidad étnico-racial o a un reconocimiento real de la población afrodescendiente, tanto en Uruguay como en Brasil.

Es imposible dejar de resaltar entre las conclusiones la tensión que existe en ambos casos en torno a los cambios y las nuevas costumbres dentro de las manifestaciones culturales. Esta resistencia al cambio es un tema interesante a ser indagado: si estamos hablando de movimientos sociales, ¿cómo es posible que convivan la necesidad de cambiar la sociedad y la resistencia al cambio?

Puede concluirse a partir del análisis que el carácter callejero de estas manifestaciones no responde particularmente a la herencia africana, sino a los procesos históricos a través de los que las poblaciones afro han debido ser relegadas al espacio público donde han construido a través de estas expresiones culturales su identidad. Sobre el carácter integrador de los movimientos a pesar del blanqueamiento, existe en ambos casos cierta resistencia que genera varios discursos, por lo que pongo en duda si de verdad contribuyen a la integración. Pero si de reconocimiento se trata, no cabe duda sobre el aporte de estas manifestaciones.

De todas formas, el reconocimiento no alcanza, y aún tenemos un largo camino por recorrer para lograr que las diferencias étnico-raciales no condicionen la vida y las trayectorias de las personas, ni en Uruguay, ni en Brasil.

Como cierre destaco el aprendizaje adquirido por los grupos bahianos que han sabido aprovechar el poder de su manifestación musical para articular proyectos mayores que contribuyen a la lucha por el reconocimiento y a la participación. Sería interesante tomar el ejemplo en nuestro país, y promover la participación desde elementos culturales preexistentes, donde los procesos de apropiación ya están transitados, por lo que resulta mucho más fácil avanzar a partir de ellos. Muchas veces se promueve la participación en formatos clásicos, a través de los cuales resulta difícil la apropiación e integración de los mismos. Las experiencias brasileñas demuestran que las culturas populares tienen potencial de transformarse en movimientos si se enfocan y se acompañan debidamente como han promovido los referentes de los blocos afro. Esto se da también para el caso de las culturas de favela, revalorizadas y tornadas un movimiento cada vez mayor en todo el Brasil, donde los elementos identitarios que articulan los grupos vienen “desde abajo” y no están dados por formatos impuestos.

Desde lo expuesto y lo mencionado en los antecedentes, puede afirmarse que esta investigación aporta a la ampliación del campo de conocimiento en torno a las manifestaciones de la diáspora africana, demostrando que tienen elementos en común que trascienden contextos nacionales, y que poseen un potencial social inabarcable. Queda planteada la posibilidad de seguir investigando en torno a manifestaciones de este tipo en otros países como Colombia o Cuba, donde tal vez se logre establecer más cuestiones en común de estos fenómenos que comparten una historia y procesos de construcción similares, signados por la discriminación racial y la resistencia.

Bibliografía

- Adeilson, J (2012) “Historia do afoxé Filhos de Gandhi”. *Repertório*, Salvador, n° 19, 2012, pp. 215-220.
- Agier, Michel. (1992) “Etnopolítica – a dinâmica do espaço afro-baiano”. *Estudos AfroAsiáticos*, n° 22, pp. 99-116.
- Aguiar, Márcio M. (2008) “Raça e desigualdades: as diversas interpretações”. *Tempo da Ciência* (15) 29:115-33.
- Arce, Darío (2008) “El desfile de las Llamadas como ritual conmemorativo”. En: Goldman, Gustavo (comp.) (2008) *Cultura y sociedad afro-rioplatense*. Perro Andaluz Ediciones, Montevideo.
- Arocena, Felipe (2012) *La mayoría de las personas son otras personas. Un ensayo sobre multiculturalismo en occidente*. Estuario, Montevideo.
- Arocena, Felipe (2013) “Uruguay: un país más diverso que su imaginación. Una interpretación a partir del censo 2011”. *Revista de Ciencias Sociales*, DS-FCS, vol. 26, N° 33, Montevideo, diciembre 2013, pp. 137-158.
- Augé, Marc (1993) *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Gedisa, Barcelona.
- Bajtín, Mijail (1987) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Alianza Editorial, Madrid.
- Bhabha, Homi (1990) *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales*. Siglo XXI, Buenos Aires.

- Blumer, Herbert (1982) *El Interaccionismo Simbólico: Perspectiva y método*. Hora S.A, Barcelona.
- Brena, Valentina (2015) “Una mirada antropológica. Historias de lucha entre la resistencia, la dominación y la liberación. Candombe es todo, mi vida... un sentir”. En: *Patrimonio vivo de Uruguay. Relevamiento de Candombe*. MEC, Unesco, Montevideo.
- Bucheli, Marisa (2011) *¿Qué ves cuando me ves?: afrodescendientes y desigualdad étnico-racial en Uruguay*. ANII, FCS e INE, Montevideo.
- Calvo Juan José (coord.) (2013) *Atlas Sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay. La población afro-uruguaya en el Censo 2011*. Trilce, Montevideo.
- Castells, Manuel (2001) *La era de la información: economía, sociedad y cultura. Vol. II El poder de la identidad*. Siglo XXI, México.
- Ceafro (2009) *Informe sobre Políticas e Movimentos Negros na Bahía* [Online] Disponible en: http://www.ceafro.ufba.br/web/arquivos/publicacoes/Informe_Bahia.pdf [20/11/2014]
- Corredor, Maya (2012) “Fotofilia: nuevas miradas sobre la topofilia a través de la fotografía”. *Invisibilidades, Revista ibero-americana de pesquisa em educação, cultura e artes*, [online] ISSN, N° 3, Montevideo, setiembre 2012, pp. 146-161. Disponible en http://issuu.com/invisibilidades/docs/invisibilidades_03 [15/11/2014]
- Cristiano, Juan Carlos (2008) *Raíces africanas en Uruguay: Un estudio sobre la identidad afrouruguaya*. Monografía final de Licenciatura en Sociología. FCS-DS, Montevideo.
- Durkheim, Emile (1912/1993) *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza Editorial, España.
- Ferreira, Luis (1997) *Los tambores del candombe*. Ediciones Colihue-Sepé, Montevideo.
- Filardo, Verónica (2008) “Miedos urbanos y espacios públicos en Montevideo”. En: *El Uruguay desde la sociología V*, DS-FCS, Udelar, Montevideo.
- Filhos de Gandhi, página web [Online] Disponible en www.filhosdegandhy.com.br [25/11/2014]
- Franco, Maria Teresa y Costa, Armando (2010) *Discutindo o Desenvolvimento: Descobrimdo Possibilidades*. Trabajo presentado en XXXIV Encontro da ANPAD, Rio de Janeiro.
- Disponible en http://www.anpad.org.br/diversos/trabalhos/EnANPAD/enanpad_2010/EOR/2010_EOR2449.pdf [22/2/2016]
- Fraser, Nancy. (1997) *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*. Siglo del Hombre, Bogotá.
- García Canclini, Néstor (2010) *Culturas híbridas*. Paidós, Buenos Aires.
- Geertz, Clifford (1990) *La interpretación de las culturas*. Gedisa, Barcelona.
- Guimarães, Antonio Sérgio. (2006) “Depois da democracia racial”. *Tempo Social*, v. 18, n°. 2, pp. 269-87.
- Honneth, Axel (1992) *La lucha por el reconocimiento*. Crítica, Barcelona.
- IBGE (2008): *Características Étnico-Raciais da População - um estudo das categorias de classificação de cor ou raça* [online]

- Disponibile en: http://www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/caracteristicas_raciais/default_raciais. [25/11/2014]
- IBGE (2010) *Censo Demográfico 2010, Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. [Online] Disponible en <http://www.ibge.gov.br/> [25/11/2014]
- Lévi-Strauss, Claude (1997) *El pensamiento salvaje*, FCE, Colombia.
- Mateus Rios, Flavia (2008) *Institucionalização do movimento negro no Brasil contemporâneo*. Monografía de posgrado en Sociología, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, San Pablo.
- MEC (2015) *Patrimônio vivo de Uruguay. Relevamiento de Candombe*. Unesco, Montevideo.
- Menezes Santos, Eufrazia Cristina (2005) *Religião e espetáculo: Análise da dimensão espetacular das festas públicas do candomblé*. Monografía de posgrado en Antropología social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, San Pablo.
- Packman, Jeff, (2010) "Singing Together/Meaning apart: Popular Music, Participation, and Cultural Politics in Salvador, Brazil". *Latin American Music Review*, Universidad de Texas, Vol. 31, N° 2, Austin, Texas, EEUU, Otoño/Invierno 2010, pp. 141-167.
- Quijano, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, Edgardo (compilador) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Perspectivas latinoamericanas. Clacso, Buenos Aires.
- Reid Andrews, George (2010) *Negros en la nación blanca: Historia de los afro-uruguayos 1830-2010*. Linardi y Risso, Montevideo.
- Ruiz, Viviana (2015) "Una mirada histórica. Relevamiento bibliográfico, documental y testimonio. Pasado y presente en el candombe". En: *Patrimônio vivo de Uruguay. Relevamiento de Candombe*. MEC, Unesco, Montevideo.
- Sá Oliveira, Augusto (2000) "Música e Cultura Popular: Olodum, Pelourinho e Imaginário". En: *V Seminário de Pesquisa, FACOM*, Salvador.
- Sande, Sandra (2006) *Presentación de la colectividad afrouruguaya. El candombe: identidad y cultura: no vinieron como inmigrantes*. Monografía final de Licenciatura en Trabajo Social, FCS-DTS, Montevideo.
- Silva, Vagner G. da e Amaral, Rita de Cássia (1993) "A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo". *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, vol. 25, pp 99-124.
- Siwi, Marcio (2004) "Reinventing Blackness in Salvador". En: *NACLA Report on the Americas*. Nueva York, Sep/Oct 2004, Vol. 38, pp 28-29.
- Tosta, Antonio Luciano (2010) "Resistance and Citizenship in the Songs of Ilê Aiyê and Olodum". *Afro-Hispanic Review*. Tennessee, USA, Otoño 2010, Vol. 29, pp 177-196.
- Valles, Miguel (1999) *Técnicas de investigación cualitativa*. Síntesis, Madrid.
- Vera, Lil Natalia (2011) *Discriminación racial e identidad. La experiencia de las generaciones*

recientes de afrodescendientes en Uruguay. Monografía final de Licenciatura en Sociología. FCS-DS, Montevideo.

Vicente, Javier (2002) *Madera nueva: Una mirada a los tambores de Montevideo.* Monografía final de Licenciatura en Sociología. FCS-DS, Montevideo.

Yory, Carlos Mario, (2006) “El concepto de toponimia entendido como la teoría del lugar”. En: *Colombia Revista Urbana*, en línea, n° 19. Ed: v.19 fasc. N/A p. 32, disponible en <http://academico2.tripod.com/topofilia.pdf>

Resignificando cultura e identidad afrouuguayaya: interculturalidad en el Candombe

Patricia Fernández Rielli *

Entre *intelectuales* y *activistas* intentamos trazar una epistemología alternativa a la hegemónica dominante la que se caracteriza por jerarquizar los modos de producción de conocimiento en detrimento de los modos de producción que descendientes de poblaciones africanas esclavizadas han recreado en el Uruguay. A través de un aparato destructor reproducido por el racismo, se habla de *blancos* y *negros* como una elección, ante una realidad con diversas racionalidades producto de lógicas y axiomas propios a cosmovisiones distintas.

El objetivo de estas líneas es brindar un análisis de las relaciones interculturales existentes en la expresión reconocida como Candombe –patrimonio cultural de la república y cultural inmaterial de la humanidad–, partiendo de la base del desconocimiento de los fundamentos y principios organizativos afrocéntricos que caracterizan una práctica que ha quedado presa en la estructura del carnaval ubicando a los productores afrodescendientes en el tramo de mayor vulnerabilidad y desvalorización social.

Hablar de cultura afrouuguayaya ha significado colocar al tambor como elemento de unidad, resistencia y representación quedando este, al mismo tiempo, como elemento expuesto más fácil a ser apropiado y manipulado desde la sociedad dominante uruguaya.

* P. Fernández Rielli es estudiante de Antropología Social de Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar; coordinadora de la Asociación Triangulación Kultural en Uruguay.

Hoy se construyen nuevas alternativas a partir del elemento tambor y su vinculación con la musicalidad del Candombe buscando una resignificación de conceptos y verdades oficiales de nuestro ámbito uruguayo, apostando a la inclusión de dicha expresión en la currícula educativa ubicando el punto de partida en la historia de los afrodescendientes en Uruguay, caracterizada por la resistencia y un cierto hermetismo que ha cultivado una identidad afrouruguaya en permanente construcción.

Introducción

Introducirse al mundo académico sabiendo de antemano la misión que nos hemos encomendado, como parte del movimiento social afrouruguayo, hace que el camino que estamos transcurriendo en las ciencias antropológicas sea un complejo entramado de contradicciones y significaciones de nuestra realidad. No obstante, ha sido a partir de esta aparente contradicción que hemos podido apreciar nuestra multiplicidad como agentes sociales.

El presente artículo pretende ser un llamado, una evocación, a la reflexividad en torno a la conceptualización en torno al Candombe, como expresión cultural autóctona del Uruguay, y como expresión identitaria de los uruguayos y uruguayas dentro y fuera de fronteras.

Ahora bien, siguiendo la línea analítica de Grimson en torno a dilucidar diferencias entre conceptos como cultura e identidad, es necesario marchar con claridad sobre el sentido de ambas terminologías:

“El problema teórico deriva del hecho empíricamente constatable de que las fronteras de la cultura no siempre coinciden con las fronteras de la identidad. Es decir, dentro de un grupo social del cual todos sus miembros se sienten parte, no necesariamente hay homogeneidad cultural” (Grimson 2010: 64).

Es a partir de esta base que introducimos la Interculturalidad, la cual contiene en sus fundamentos la existencia de distintas formas de significación y racionalidad con necesidad de un permanente diálogo. Resulta fundamental el reconocernos como culturalmente diferentes en un espacio identitario común, así como poder reflexionar en reversa.

Circularidad, oralidad y unidad, es la triada que hemos elegido para llevar adelante esta evocación a la reflexividad desde una visión afrocentrada. No siendo por casualidad, sino por causalidad. Porque llevamos el legado que nuestros mayores hicieron piel. Y en este legado, la oralidad es piedra fundamental de la memoria, el vínculo familiar y lo comunitario. Por ello hablar de nosotros, apuesta a una resignificación, desde dónde y para qué producir sentido.

Es así que el artículo toma como hilo conductor el dar respuesta a algunas preguntas fundamentales como: desde dónde, con quién, por qué y para qué, hacemos lo que hacemos.

Trayendo el análisis regional de José J. De Carvalho (2002) sobre las culturas afroamericanas, y sus caracteres negociables e innegociables, no estamos ajenos a la disputa sistemática por el lugar de los saberes y prácticas en la escala jerárquica de conocimientos y los valores atribuidos a dichos conocimientos. Por ello insistimos en una resignificación de lo culturalmente afro, abandonando el campo del exotismo y el jolgorio, fruto de la construcción que legitimó a “los consumidores como capaces de atribuir riqueza simbólica y estética a la cultura afroamericana, pero no se sensibilizan con el estado de la carencia y exclusión a que están sometidos los miembros de las comunidades afroamericanas que producen ese universo simbólico que les parece tan seductor” (Carvalho, 2002: 6), y es esta realidad la que atrae consecuencias fragmentarias, divisorias, que atentan explícitamente contra el legado de la reminiscencia africana en nuestras tierras.

Aún así, somos conscientes del desfase entre el discurso y la práctica, que ante aparente

contradicción nos siguen revelando una convivencia. Es una de las enseñanzas del Racismo, vemos una cosa y en nuestras mentes aún hablamos sobre otras, es decir, si existe en nuestras mentes, existe en nuestras realidades, porque también fuimos y somos enseñados a creer en aquello que no vemos.

Aquí dejamos un retazo del legado contado por nuestra gente, dando nuevos significados producto del reconocimiento de otras voces, optando el camino del amor por sobre otros, para hacer conocer nuestros sentires; eligiendo el camino de la disciplina antropológica por ser un campo fértil en el reconocimiento de nuestras diferencias como riquezas, en el mirar de igual a igual, ya que la única igualdad que nos une tal vez pueda ser nuestra ineludible condición de diferentes.

A través de la poesía cantada, a modo de descargas, que la fuerza de la palabra irá acentuando paso a paso, daremos movimiento a la idea de circularidad. Abrimos, vibramos y cerramos. Tendremos un inicio, un desarrollo y un fin, para poder comenzar así, un nuevo ciclo de la roda infinita.

*“En un tramo de la vida
Perder las cosas queridas
Nunca es real.
Porque están dentro de vos
Y en cada puesta de sol
Siempre estarán.
Vivirán dentro de ti
Te ayudarán a sentir
La vida...”
Carlos Silva¹*

Rememoramos la poesía cantada en clave de Candombe de un ilustre de nuestro acervo cultural a quien añoramos y homenajeamos en estas líneas

que buscan cantar, resignificar nuestro pasado y nuestro porvenir “por los que no están (...) por los que vienen”².

Por sobre todo buscamos denotar que nuestras palabras escritas son producto de un legado brindado por nuestros mayores, quienes nos antecieron y quienes conviven aportando enseñanzas y experiencias de las que somos responsables en tomar en manos propias y continuar caminando. Es por ello que preferimos comenzar hablando de *nosotros*.

Ardua tarea la de conjugar realidades que aparentan contradicción pero, así como nosotros mismos somos seres únicos e irrepetibles –típicos de una multiplicidad–, coexisten y hacen parte del complejo entramado cultural en el que estamos inmersos.

Quisiéramos tomar como primera referencia *académica* al profesor Daniel Mato, particularmente por su labor en el reconocimiento y valorización de la importancia de introducir la interculturalidad como práctica de diálogo y cooperación en la producción de conocimiento de nuestras realidades. Así resulta necesario definir qué entendemos por *cultura*, dada la multiplicidad de sentidos y pertenencias que el término ha tomado más acá y más allá de la esfera antropológica, dejando en claro que no es un concepto estático o limitado, por el contrario, las significaciones y sentidos en tanto son humanos, son tan dinámicos como la vida misma. Mato (2005) configura una definición adecuada a nuestra propuesta interpretativa en un contexto situado y particular: “una perspectiva, una manera de ver, mirar e interpretar las experiencias sociales” (Mato, 2005: 121). Desde dónde, es de las primeras preguntas que queremos dilucidar.

Nos estamos formando en la disciplina antropológica y, al mismo tiempo, hemos escogido esta

¹ Juan Carlos Silva Martínez (1953-2014) cantautor y músico afrouruguayo, se puede escuchar alguna de sus obras en el cd citado (ver bibliografía para enlace web).

² Sergio Ariel Ortuño Priario titula así *tracks* del cd “Música Negra de la Ciudad de Montevideo” vol. 1 y vol. 2 (2016).

carrera universitaria dada nuestra iniciación en la cultura afrouruguaya a través de expresiones del Candombe. Hablamos de iniciación ya que como ciudadana uruguaya lamentablemente son varios los aspectos culturales ajenos a nuestra cotidianeidad traducida en el sistema socio-histórico, educativo, político, sanitario, económico, laboral, entre otros (Rodríguez, 2006; Montañó, 2008; Cabella, Nathan, Tenenbaum, 2013) fruto de la herencia colonial que configura relaciones jerárquicas entre diferentes racionalidades poniendo en relación de valor una sobre otras: “esta descalificación es también una forma más de la existencia de esos tipos de relaciones que también son interculturales, sí, pero no de colaboración, sino de dominación y/o subordinación, y, consecuentemente, de conflicto” (Mato, 2005: 123).

En esta línea, han sido varios los conflictos por los que hemos tenido que transcurrir en la formación académica dado el desconocimiento generalizado sobre nuestra *negritud*, concepto altamente cargado de símbolos legados desde Aimé Césaire (1935) y su movimiento francófono en pos de la reivindicación y exaltación de la *cultura negra*: lo negro, *afrodescendiente*, *afrouruguayo*. Aquí hacemos un paréntesis atendiendo a la reflexión planteada por Picún (2013) sobre “Los procesos de resignificación y legitimación del Candombe” en tanto propone que la utilización del prefijo *afro* sea necesaria en una reivindicación real del sujeto y ya no del objeto, núcleo del presente trabajo que abordaremos posteriormente.

Con quién, es la siguiente cuestión a reflejar

Sin dudas, encontrar una definición a la palabra *afrodescendiente* delata una compleja tarea al momento de buscar unicidad, como Césaire hiciera referencia respecto a África esta es *múltiple y una*.

Las identidades afrodescendientes son producto de complejos procesos legados de generación en

generación “fruto de un pasado histórico de exclusión e invisibilización como consecuencia directa del racismo y la discriminación racial de todos los descendientes de los africanos esclavizados” (Machado, 2008: 20).

El comercio triangular que produce la trata transatlántica de esclavizados envuelve un fenómeno único con algunos elementos que le caracterizan:

“la extensión que tuvo en el tiempo (más de 400 años), la legalidad, su extensión geográfica (primera globalización a nivel mundial) y la instalación de una ingeniería comercial basada en la ‘cosificación’ (la pérdida de identidad del africano esclavizado para pasar a ser un bien comerciable)” (Rodríguez, 2014: 254).

Recurrir a estos aspectos se tornan de obligatoriedad al momento de introducirnos en la cultura e identidad de los afrodescendientes:

“El conocimiento del pasado histórico es fundamental en la construcción de la personalidad del ser afrodescendiente, tanto por el valor de la historia y sus particularidades (...) cuanto por el rol del pasado en la filosofía de vida presentes en las culturas africanas recreadas en las Américas, donde se aloja y se fortalece un concepto esencial, la interacción con la ancestralidad” (Machado, 2008: 22).

El análisis que realiza Machado (2008) nos introduce a la fecundación del término *afrodescendiente* que surge desde el movimiento social latinoamericano, con algunas excepciones nacionales, en las reuniones preparativas a la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y todas las formas conexas de Intolerancia llevada adelante en Durban, Sudáfrica en el año 2001. *Afrodescendientes* remite a ese legado histórico ubicando al continente africano como punto de orígenes afroamericanos que el término *negro* había intentado amputar a través de una

cosificación caracterizada por un fenotipo pero que no sólo incluía una exterioridad sino todo una interiorización de negatividad.

La venezolana María Marta Mijares (1997) realiza un análisis del racismo y el endoracismo en Barlovento mostrando cómo tienen un rol fundamental los mensajes transmitidos desde los mayores en la autoestima de la persona:

“La mentira creada, elaborada o ideada hacia el negro y hacia todo lo que tiene que ver con él, se hizo presente en todos los tiempos subsiguientes a la colonia. La sociedad internalizó la mentira expresándola a través de una actitud que se adopta, pero es rechazo y es real. La situación se vive, se experimenta, se siente (...) Es constante la autodescalificación y la desvalorización que muchos individuos albergan en su interior” (Mijares, 1997: 55).

Es decir, no podemos olvidar los estereotipos, las estigmatizaciones y prejuicios que ha instalado el racismo como sistema estructural reflejado en nuestro país en el entramado de la educación formal y sus programas curriculares, estudiado minuciosamente por el antropólogo Guigou (2000) a partir de textos escolares y el lugar otorgado a indios y negros en los relatos de dicha oficialidad.

Hablamos de identidades socialmente racializadas definidas por Luis Ferreira (2008) como:

“aquellas en base a conjuntos de marcadores fenotípicos configurados en sistemas de valores y signos, símbolos e ideologías que las sustentan y fundamentan en discursos y formas de nominación y de clasificación de esas marcas” (Ferreira, 2008: 225).

Cabe mencionar la complejidad de intentar ubicar un término sobre el que estamos poniendo nuestra atención recordando la frase de Romero Rodríguez en referencia a las preparaciones y acciones de

Durban: “entramos negros, salimos afrodescendientes”; o la primera pregunta del Instituto Nacional de Estadística (INE) sobre la identificación étnico-racial: “¿Cree tener ascendencia afro o negra?”; o la consideración de Luis Ferreira: “afrodescendientes negros” (2008: 232) en un relevamiento del estado del arte en los estudios de la presencia africana en América Latina reflexionando a partir de la música, las artes performáticas y el campo de las relaciones raciales.

Podríamos haber comenzado este trabajo desde el núcleo central de nuestro por qué y nuestro para qué, una resignificación del Candombe a partir de “El Tambor y sus Voces”.

Surge una disyuntiva sobre cuál ha de ser la base conceptual de la que partir para tratar este tema. Estudiosos han tratado el tema a partir de su acercamiento a la expresión cultural conocida como comparsa, fenómeno que transcurre en el marco del carnaval y que la sociedad uruguaya ha tomado como sinónimo de todo aquello que aluda a la palabra Candombe:

“Nos estamos acostumbrando a definir al Candombe desde algunos de sus componentes, lo artístico y musical, y no desde su integralidad, lo que lleva indefectiblemente a un reduccionismo de esta expresión. Se instaló una deformación social que promueve una parte del Candombe como si fuera el todo, llevando al desconocimiento de los demás componentes y por lo tanto impidiendo el usufructo de los valores que emanan de ellos” (Machado, 2013).

Para plantear la discusión central, optamos por tomar como fuentes testimoniales a investigadores no académicos que por sus trayectorias cuentan con un bagaje de producción e invención de sentidos y significados bastante peculiares y atípicos en tanto apuestan a recuperar los fundamentos a partir de la construcción colectiva desde una visión, parafraseando a Ferreira, *afrodescendiente negra*.

*“¡Cuidado! Que vienen avanzando los Tambores
Oigan su repicar
¡Cuidado! Que vienen reclamando su lugar”*
Carlos Silva

A partir de dos trabajos audiovisuales (Ortuño, 2006)³, hemos transcrito las entrevistas y tomado extractos de los participantes llevando a la escritura la oralidad de la que tanto se versa y es tan ausente en el medio académico nacional. Continuando la reflexión de Daniel Mato (2005), es necesario superar con urgencia la etapa de alabar:

“El extraordinario valor de los saberes de intelectuales y pueblos indígenas, afrodescendientes u otros históricamente excluidos (de/por las instituciones sociales hegemónicas), pero que están basados exclusiva o predominantemente en fuentes teóricas académicas, mientras que no consideran las elaboraciones teóricas y propuestas de colaboración intercultural producidas por aquellos intelectuales cuyos saberes, retóricamente, se alaban” (Mato, 2005: 131).

Juan Pedro Machado (2008) se autoidentifica como un activista de la comunidad afrodescendiente riverense que cuenta con una larga trayectoria de investigación nacional e internacional, pero que no concuerda ser nominado como *intelectual* ya que esta remitía a una idea que no quería auto-representar, esto nos hizo reflexionar desde la primera vez que lo escuchamos:

“Cuando los grupos de poder autentifican los productos culturales de los excluidos les imponen modificaciones sustanciales que implican graves

pérdidas de contenidos y valores propios, a la vez que le imponen condiciones que diluyen sus particularidades promoviendo sociedades homogéneas centralizadas en el mercado y el capital” (Machado, 2008: 19).

Sergio Ariel Ortuño (2008) es activista, músico y docente, líder del movimiento negro afrouruguayo, autodefinido como cultor del arte afrouruguayo, con una gran trayectoria a nivel nacional e internacional no siendo reconocido por nuestra prensa local. En el año 1996 crea el primer formato de *Escuela de Candombe*⁴ a partir de la polirritmia y musicalidad de los tambores de Candombe, conjugando con *Afrogama*⁵ canto y danza.

En el año 2006, en el décimo aniversario de la *Escuela de Candombe* colegas brasileros realizaron un registro de la preparación y el transcurso de la participación del grupo en el desfile oficial de *Llamadas* del departamento de Montevideo tomando el testimonio de Ortuño en su visión del tema, mostrando imágenes que contrastan la televisación del desfile con aquellas imágenes tomadas en la apertura del desfile por la ECMA.

Con el lema “los tambores no se tocan sin razón” se despliega un grupo de unas sesenta mujeres, niñas y adolescentes vestidas de túnicas blancas –antecedidas por la performance de representaciones de los Orixás– que en procesión de largas filas a través del canto y el movimiento dan lugar a la aparición de los personajes típicos representados en varias parejas de *Mama Vieja* y *Gramillero* que dan paso a la *Cuerda de Tambores* integrada por dos mujeres que van en primera fila y una batería de tambores que no traspasa los treinta integrantes.

3 “Sergio Ortuño: el Candombe es la mayor expresión cultural del país” realizado por Sérgio Bairo de CEDIPP y José da Silva Ribeiro del Lab. de Antropología Visual PT en el proyecto Pesquisas Coroação de Reis Congo e Inter-culturalidade Afro-Atlántica (2006). “Viaje sobre Tambores. Escuela de Candombe TK” realizado por la Asociación Triangulación Kultural en el marco de su Escuela de Candombe a partir de la Musicalidad del Candombe (2013).

4 ECMA, nacida en Montevideo en la Organización Mundo Afro 1996-2009. A partir del año 2010 hasta la actualidad se instala como ECTK en el seno de la Asociación Triangulación Kultural en el departamento de Canelones.

5 Grupo cultural Afro de Mujeres creado en 1995 bajo la dirección de Isabel “Chabela” Ramírez.

Las imágenes televisivas contrastantes muestran el enfoque de la transmisión oficial en la figura de la vedette: *mujer en paños menores*. Al día siguiente, los investigadores recogen el testimonio de Ortuño que hace hincapié en cómo la gente participa de las *Llamadas* “sin tener conciencia de lo que se está haciendo”. Ortuño afirma que no cree pertinente que cualquier persona por el hecho de estar en carnaval tome a un personaje típico como algo divertido, ya que advierte que:

“eso va transmitiendo visualmente, oralmente, artísticamente y culturalmente también, le va dando una lectura al tema, una visión del tema, que es la que de alguna manera denigra la posición del negro en este país” (Ortuño, 2008).

En esta oportunidad Ortuño habla del objetivo de la *Escuela de Candombe* que se repite en el material registrado en el año 2013 para generar aportes válidos al desarrollo del Candombe en su proyección y difusión. Reflexiona Ortuño:

“me lo autocritico, la escuela en su 99% es gente blanca, los negros no van a aprender porque de alguna manera, el racismo solapado de este país, le dice al negro que por el simple hecho de ser negro ya sabe tocar” (Ortuño, 2006).

Sobre la transformación del Candombe desde las *Salas de Naciones* al espectro del *Carnaval*, Ortuño habla de una tradición que es convertida en un evento transformado en un mero negocio:

“la gran mayoría del colectivo afrouruguayo cree que sí es un evento porque en su propia formación y su propia educación de alguna manera es lo que le han venido metiendo en su cabeza (...) el Uruguay, los negros del Uruguay vivimos de espaldas a África, no tenemos contacto (...) eso también nos va, en el buen sentido, blanqueando la cabeza (...) el hombre cuando crea el tambor, el

ser humano, lo crea para comunicarse, no para relajarse o distenderse... acá no, se ha inculcado que es algo para divertirse... una cosa que está a la mano, y que la sociedad uruguaya la practica de una manera cruel y perversa” (Ortuño, 2006).

Siete años después de dicho registro, Ortuño (2006) organiza su propio registro audiovisual marcando un hilo de preguntas que fueron formuladas a distintos alumnos de la *Escuela de Candombe*, la visión sobre la temática continúa intacta a pesar de cambiar algunos formas de enunciación. Recordemos que a fines del año 2006 se decreta la Ley 18.059 declarando al Candombe como *Patrimonio de la República Oriental del Uruguay*, así como declara al 3 de diciembre, *Día Nacional del Candombe, la Cultura Afrouruguaya y la Equidad Racial*, Ortuño será partícipe junto a otros referentes de la consolidación de la ley. Asimismo, en el año 2009 UNESCO declara al Candombe *Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad*.

Como adelantamos anteriormente, Olga Picún (2013) trata sobre los procesos de resignificación y legitimación del Candombe planteando que el proceso que se experimenta luego de la segunda mitad del siglo XX muestra una serie de contradicciones expresadas en un desfase que hay entre las transformaciones que operan en el objeto y en el sujeto:

“Por un lado, el Candombe tiene el mayor reconocimiento institucional que puede alcanzar una práctica cultural. Por otro, la realidad socio-económica muestra que la discriminación, la desigualdad y la injusticia social siguen atravesando las relaciones entre los uruguayos, y revela como factor de incidencia la ascendencia racial” (Picún, 2013: 309).

Según Picún, en la medida en que no está en discusión la génesis del Candombe en los procesos de transculturación respecto al componente africano así como tampoco entra en discusión la legitimidad del Candombe como práctica identitaria de los

uruguayos. El prefijo *afro* ya no sería funcional en un sentido de reivindicación del objeto, sólo se justificaría si el enfoque de la reivindicación apunta al sujeto.

En esta línea de reflexión nos apoyamos para recoger los testimonios orales que se estaban creando en el año 2013 a partir de la reivindicación de afrouruguayos del Candombe:

“Básicamente lo que se intenta obtener es una resignificación de la cultura del Candombe. Cuando hablamos de resignificación, el Uruguay todavía y el Candombe en sí mismo está en pañales frente a esa terminología, donde lo que se busca es poner y hacer prevalecer algunos aspectos culturales del propio Candombe, que han ido desapareciendo y han ido mutando” (Ortuño, 2013).

Ortuño refiere a una cultura del Candombe que va de la mano con la definición que tomamos de Mato, hay una significación particular según el agente social y su perspectiva fruto de su experiencia y trayectoria particular:

“Para la aproximación honesta a una cultura, es necesario poner al respeto como primer elemento de la relación, un respeto absoluto por ese algo que será abordado, lo que debería llevarnos a hacer el esfuerzo para entender el conjunto de la expresión. Por ejemplo, el Tambor es un componente fundamental, es un valor consecuencia de lo que pensamos, creemos y sabemos de nuestra cultura, pero es solo un componente” (Machado, 2013).

Parte de estas últimas palabras de Machado (2013) reflejan nuestra intención en la estructura del presente trabajo, hablamos de distintas racionalidades, cosmovisiones, cómo reflejarlas, cómo llevar a los lectores y escuchas a un circuito de razonamiento que no peque de interpretaciones anteriores, resulta un tanto imposible sacar quienes somos. Por ello, el lugar privilegiado para las citas de testimonios reafirmando lo que planteamos al

principio: nuestras palabras y cantos son fruto del aprendizaje iniciático de nuestros compañeros y compañeras, activistas e intelectuales.

¿Qué es el Candombe?:

“El Candombe es una expresión cultural, que hemos heredado los uruguayos de las diferentes culturas africanas que llegaron al Río de la Plata o América del Sur, por intermedio de la trata esclavista o trata transatlántica. Eso hace que ese componente de personas que venían de diferentes lugares del continente africano, porque también es cierto que, por estos lados, cuando se habla de África se unifica a un gran continente, a uno de los más grandes que tiene el mundo, el globo terrestre, donde hay una cantidad de naciones y de culturas bien diferentes entre sí. En ese sentido, las primeras culturas (...) que llegaron fueron recreando, ese sería el término, esa reminiscencia de África en nuestras tierras. El Carnaval tiene en su máxima expresión al “Dios Momo”, el ‘dios momo’ no tiene nada que ver con ningún aspecto ni del continente africano, ni de la cultura de matriz africana. En ese sentido, siempre decimos nosotros, que el Candombe quedó presa o apresada dentro del espectro del Carnaval. (...) El Candombe no se conoce, se conoce los Tambores del Candombe que no es la misma cosa” (Ortuño, 2013).

“El Candombe es una expresión extremadamente compuesta integrada por elementos de la religiosidad, la espiritualidad, la familia, la producción colectiva, la sociabilidad, la transmisión intergeneracional, la expresión de calle” (Machado: 2013).

¿Cuál es la urgencia del Candombe?:

“Lo urgente es que la comunidad, sus procesos organizados y los individuos afrodescendientes se transformen en ejes de referencia para retomar la senda del Candombe. Es esencial

la participación en la reapropiación y reproducción en la interna de la propia comunidad afro (...) si el niño afro no juega de tocar los Tambores, si no juega de escuchar su historia ancestral, escuchar la música, jugar de recrear los personajes típicos y otras expresiones. Si no se integran los conocimientos y los fundamentos de la cultura al ejercicio lúdico, como forma de integrar su acervo, se está frente a un estado de rápida pérdida. Por lo tanto es un paso esencial para el futuro de la comunidad el trabajo con los niños desde su propia familia. Lo que debería ser complementado con la integración de estos valores en el sistema educativo” (Machado, 2013).

“El Candombe necesita como cosa sobresaliente, es lamentable que lo tengamos que decir en el siglo XXI, pero tener una profundidad en el estudio. Cuando me refiero al estudio, hago hincapié en el estudio de la tradición del Candombe (...) Necesita un estudio, necesita una tesis, o algunas tesis, donde básicamente se le vincule a la educación, a la educación formal y no formal. Y también a la vez, un compromiso político, no importa el signo ideológico (...) pero también a la difusión, fundamentalmente en los medios de prensa, donde la difusión muchas veces no es la mejor, es incorrecta, se sabe muy poco en realidad de la comunidad negra de este país. Por ende, del Candombe” (Ortuño 2013).

“De ver piecitos descalzos y mesas vacías,
De impaciencia de ansiedad, de rabia y rebeldía,
Va por dentro este fogón de alegría y quebranto,
Que explota dentro de mí y es por eso que canto.
Te preguntarás, de dónde sale mi voz,
Debo responder, sale del corazón,
Música que hoy, recojo en la ciudad,
Como es un sentir, ahí te va...
...Un canto que recojo, aquí en esta ciudad,
Porque somos distintos pero estamos igual”
Carlos Silva

Bibliografía

- Bairon, S. y Ribeiro, J. da Silva (2012) *Sergio Ortuño: el Candombe es la mayor expresión cultural del país*. Film Pesquisa Coroação de Reis Congo e Inter-culturalidade Afro-Atlântica (2006), CEDIPP (Centro de Comunicação Digital e Pesquisa Partilhada) LABAV (Laboratório de Antropologia Visual - CEMRI - Universidade Aberta - PT) <https://www.youtube.com/watch?v=tGFz3QBPBRQ>
- Bourdieu, P. (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona.
- Bucheli, M. y Cabella, W. (2007) *Encuesta Nacional de Hogares ampliada 2006. Perfil demográfico y socioeconómico de la población uruguaya según su ascendencia racial. Informe temático*. Instituto Nacional de Estadística, Fondo de Población de las Naciones Unidas, UNDP, Montevideo. <http://www.inecub.uy/enha2006/Informe%20final%20oraza.pdf>
- Bucheli, M., Cabella, W.; Chagas, K. et. al (2008) *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay*. PNUD, Montevideo.
- Cabella, W., Nathan, M., y Tenenbaum, M. (2013) *La población afro-uruguaya en el Censo 2011*. Ediciones Trilce, Montevideo.
- De Carvalho, José J. (2002) *Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable*. Série Antopologia, N° 311, Brasília.
- Ferreira, L. (2002a) *Los Tambores del Candombe*. Ediciones Colihue-Sepé, Buenos Aires.
- Ferreira, L. (2002b) “La música afrouruguaya de tambores en la perspectiva cultural afroatlántica”. En: Romero Gorski, S. (comp.) *Anuario Antropología Social y Cultural en*

- Uruguay, Ediciones Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Ferreira, L. (2008) *Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina, en Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales Centro de Estudios Avanzados, Programa de Estudios Africanos, Buenos Aires.
- Grimson, Alejandro (2010) "Culture and Identity: two different notions". En: *Social Identities*, vol. 16, n° 1, enero 2010, pp. 63-79.
- Guigou, N. (2003) *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay*. Ediciones La Gotera, Montevideo.
- Martínez, R. (2004) *Briznas de la memoria*. Editorial Letras Cubanas, La Habana.
- Mato, D. (2005) "Interculturalidad, producción de conocimientos y prácticas socioeducativas". [Versión electrónica] *ALCEU* - v. 6 - n° 11, http://revistaalceu.com.puc-rio.br/media/Alceu_n11_Mato.pdf
- Mijares, M.M. (1997) *Racismo y Endoracismo en Barlovento*. Fundación Afroamericana. Ediciones Los Heraldos negros c.a, Caracas.
- Montaño, O. (2008) *Historia Afrouruguaya*. Editorial IMPO, Montevideo.
- Ortuño, S. (2001) CD *Música Negra de la Ciudad de Montevideo*. Vol. 1, FONAM, Montevideo. <https://www.youtube.com/watch?v=v9fNygV2v-A>
- Ortuño, S. (2008) *El tambor y sus voces*. Editorial Rumbo, Montevideo.
- Ortuño, S. (2013) *Viaje sobre Tambores Escuela de Candombe TK*. Producción audiovisual Triangulación Kultural. Edición Hoo Doo, Montevideo, Canelones. <https://www.youtube.com/watch?v=-qmzFuemqo4>
- Parlamento del Uruguay (2007) *Primera celebración del Día Nacional del Candombe, la cultura Afrouruguaya y la Equidad Racial*. 3 de diciembre 2006 Palacio Legislativo, Ediciones Ideas, Montevideo.
- Picún, O. (2013) *Procesos de resignificación y legitimación del Candombe. Coincidencias y consecuencias, en La Música entre África y América*. Centro de Documentación Lauro Ayestarán, Montevideo.
- Rodríguez, R. (2006) *Mbundo Malungo a Munde*. Ediciones Rosebud, Montevideo.
- Rodríguez, R. (2014) "Minorías, identidades y creaciones ciudadanas: Entramos Negros; salimos afrodescendientes". En: Romero Gorski, S. (edit.) *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay*, Ediciones Nordan-Comunidad, Montevideo.

Diálogos y tensiones entre negrismo y negritud: Ildefonso Pereda Valdés y los letrados afrouuguayos de La Vanguardia

Rodrigo Viqueira *

La Vanguardia y la prensa afrouuguayaya

En un país que desde sus primeros tiempos intentó afirmarse e imaginarse como blanco, de perfil europeo y étnicamente homogéneo, la minoritaria población afrodescendiente tuvo dificultades y obstáculos para encontrar reconocimiento y visibilidad, permaneciendo en una situación de marginación y postergación social que no mejoró significativamente luego de la abolición de la esclavitud.

En este marco, tanto en el siglo XIX como en el XX, determinados grupos de letrados afrodescendientes recurrieron a la palabra impresa como uno de los medios para alcanzar sus objetivos políticos y sociales, lo que los llevó a crear y sostener una sorprendente cantidad de publicaciones periódicas propias, la mayoría de breve y dificultosa vida. Estas publicaciones fueron llevadas adelante por escritores y periodistas pertenecientes a un minoritario sector letrado afrouuguayo.

* R. Viqueira es profesor de Literatura. Culminó sus estudios de la Maestría en Ciencias Humanas, opción Literatura Latinoamericana (FHCE, Udelar).

El presente artículo forma parte de su tesis, dirigida por el Dr. Guillermo Giucci, sobre la obra afro-americana de Ildefonso Pereda Valdés.

Al respecto, como indica el historiador George Reid Andrews (2011):

“Entre 1870 y 1950, los afrouuguayos tuvieron al menos 25 publicaciones (usualmente mensuales o quincenales) destinadas al público negro (...). Si nos atenemos al promedio per cápita, los afrouuguayos tuvieron la prensa negra más activa de Latinoamérica y, en términos absolutos, la más grande después de Brasil” (p. 20-21).

Esta cantidad de publicaciones habilita la pregunta acerca del sentido y función de esta prensa negra. Lo primero que resulta obvio es que los afrouuguayos no quisieron o no pudieron –mucho más probable– dar a conocer sus textos en las publicaciones de circulación masiva, lo que llevó a crear sus propios medios y espacios de circulación. Según Marvin A. Lewis (2011, p. 25-26) estos periódicos cumplieron un estimable papel en la resistencia de los afrouuguayos a la invisibilidad, en la reafirmación de la identidad negra, así como también en la búsqueda de la unidad entre la colectividad afro.

Sin embargo, estos objetivos no siempre fueron cumplidos plenamente, no sólo porque la “prensa negra” no consiguió mejorar la situación de los afrouuguayos, sino que todas estas publicaciones manifestaron dificultades para consolidarse en su relación con un público de lectores negros. Por esa razón, según Lewis (2011), la función más destacable de estas publicaciones debe encontrarse en su condición de difusores del patrimonio cultural afro, de medio de expresión de letrados negros:

“Los periódicos negros fueron mucho más exitosos como exponentes de la cultura negra. La poesía y el ensayo fueron los géneros literarios que recibieron mayor difusión en las publicaciones. (...) La mayoría de escritores afrouuguayos resultan conocidos para nosotros hoy, porque primero fueron publicados en la prensa negra” (p. 30).

Aún sin detenernos en la profusa historia de la “prensa negra” uruguaya, vale destacar que el primer antecedente es el periódico *La Conservación* (1872), llevado adelante por los periodistas afrouuguayos Andrés Seco y Marcos Padín, quienes al año siguiente lanzaron otra publicación, *El Progresista*. Ambas tuvieron la intención de luchar contra la desigualdad y lograr mayor visibilidad para los problemas de la comunidad afrouuguaya. Asimismo, se proponen modificar la imagen que asociaba a los negros, exclusivamente, con estereotipos heredados de la esclavitud insistiendo en el comienzo de una nueva era de ilustración y ciudadanía para lo que el acceso a la palabra escrita pública resulta esencial (Gortázar, 2006). En las siguientes décadas siguieron apareciendo otras publicaciones parecidas llevadas a cabo por afrouuguayos tales como *La Regeneración*, *La Propaganda*, *La Verdad*, *El Eco del Porvenir*, etc.

Por tanto, cuando en enero de 1928 Salvador Betervide e Isabelino José Gares publican *La Vanguardia. Órgano defensor de los intereses de la raza negra*, existía ya una considerable tradición de prensa afrouuguaya. Para ese momento, sin embargo, el contexto nacional e internacional del período de entreguerras instalaba algunas diferencias que afectaron fuertemente a la percepción que había sobre las poblaciones africanas y afrodescendientes en todo el mundo. Como explica Reid Andrews (2011):

“No sólo en Uruguay, también en Cuba, Brasil, Francia, los Estados Unidos y en otras zonas de la diáspora africana, los años ‘20 y ‘30 marcaron el surgimiento del ‘nuevo negro’, una figura que simbolizaría nuevas prácticas políticas y culturales, a la vez que una nueva consciencia de la negritud, de sus potencialidades y de sus posibilidades de acción.” (p. 134)

Esta nueva situación de los afrodescendientes, según este historiador, también se puede visualizar en el caso uruguayo, y obedecería a una

compleja serie de fuerzas que convergen en esos años (procesos de industrialización y urbanización, migraciones internas desde el interior a la capital, difusión de las corrientes de pensamiento de izquierda y pan-africanistas, nuevas movilizaciones sociales, etc.).

La Vanguardia parece ser una expresión nítida –la primera– de esta nueva conciencia de la negritud surgida en los veinte, puesto que en las escasas cuatro páginas que forman cada uno de los números manifiesta una postura militante de lucha contra la discriminación y la desigualdad racial, en mayor grado que las anteriores publicaciones afrouuguayas. El título mismo que eligen –*La Vanguardia*– puede entenderse en esa dirección.¹

Ya desde su primer número se percibe esta postura, las primeras notas editoriales dan la bienvenida a la publicación resaltando su importancia para la historia de las movilizaciones de la comunidad afrouuguayaya, apuntando al inicio de un nuevo período de lucha. La connotación bélica está sugerida desde los títulos de los primeros artículos: “Ha llegado la hora”, “Formando filas”, “De nuevo en la brecha”, “Arenga a la juventud”. En el primero de ellos, por ejemplo, se afirma que ha llegado la hora del “Levántate y anda” para la raza negra del Uruguay, que estaba sumida en la apatía e indiferencia que le impedían incorporarse y luchar por sus derechos².

Permanentemente las notas del periódico resaltan la voluntad de sus editores y colaboradores de organizar a la colectividad afromontevideana, instándolos a luchar contra un racismo al que denuncian como fenómeno internacional (fundamentalmente norteamericano) pero, a la vez, creciente en la sociedad uruguaya. En el número 20 (30 de octubre de 1928), por ejemplo, aparece un extenso artículo titulado “Insistiendo. ¿Esto es lucha de raza o no es?”, firmado por el seudónimo “El del Paletó”. En él se destaca el papel de *La Vanguardia*, recordando que el objetivo inicial de fundar el periódico era organizar a la colectividad para la defensa de sus derechos. El periodista remarca, además, que esa necesidad de luchar sigue siendo vigente porque el racismo se generaliza en la sociedad uruguaya, mencionando varios actos discriminatorios sufridos por afrodescendientes en cines, oficinas, empleos públicos, como también dificultades para alquilar viviendas.

Este periódico se caracterizó tanto por cubrir las noticias de política internacional, especialmente las que involucraban a grupos afrodescendientes, como por destinar muchas páginas a denunciar explícitamente actos de prejuicio racial sufridos por miembros de la colectividad, aspectos estos dos que también singularizan esta publicación en comparación con otras anteriores y posteriores de la prensa negra, de perfil más moderado.

La impronta de militancia política activa se vuelve más evidente aún cuando se toma en cuenta que el doctor Salvador Betervide, uno de sus directores (y figura de mucho prestigio dentro de la comunidad negra), fue pocos años después –en 1936– el primer presidente del Partido Autóctono Negro, organización política afrouuguayaya cuyas posturas se alineaban ideológicamente con la izquierda en la lucha contra la opresión y el imperialismo internacional. Según el historiador y militante afrouuguayo Romero Jorge Rodríguez (2006, p. 99): “Al aportar las ideas socialistas, Betervide instauro un carácter internacionalista, hasta ese momento poco aplicado en el colectivo negro.”

1 El periódico, que se publicó entre enero de 1928 y marzo de 1929 (poco más de un año), se compone en casi todos sus números de cuatro páginas. Las primeras dos páginas contienen las notas editoriales y opiniones de los directores, habitualmente dedicadas a asuntos políticos relativos a los afrodescendientes, tanto uruguayos como extranjeros. La tercera página es enteramente destinada a las notas sociales (eventos de la comunidad afro-uruguaya), y una cuarta página de la sección “Literaria” completa cada número. Vale aclarar, además, que casi todos los artículos están firmados con seudónimos –Levi, El del Paletó, Nagel, etc.–, aunque puede presumirse que corresponden a sus directores, Salvador Betervide e Isabelino Gares.

2 “Ha llegado la hora”, *La Vanguardia*, año I, n° 1. Montevideo, 15 de enero de 1928, p. 1.

El interés por organizar a la comunidad en la lucha por sus derechos no estuvo exento de conflictos, dado que en varios números aparecen notas comentando las dificultades para mantener unidos a los afrouuguayos, así como artículos que muestran las discrepancias entre los propios letrados negros, las que llevaron a alejamientos de algunos colaboradores del periódico en más de una ocasión. Estas problemáticas también revelan que el grupo de periodistas y escritores que llevan adelante esta publicación es en verdad minoritario dentro de la colectividad negra y con cierto perfil de élite, lo que torna compleja su representatividad a la interna de los afrodescendientes.

Además de los conflictos y divisiones referidos, el gran obstáculo que tuvo *La Vanguardia* para afianzar su permanencia en el tiempo fue el problema financiero. Esas dificultades son compartidas por la mayoría de la prensa negra tanto del siglo XIX como del XX, a la que siempre se le dificultó la conformación de proyectos editoriales sólidos y duraderos, vinculado con la dificultad para conformar un público amplio de lectores (dentro y fuera de la comunidad afrodescendiente). Al igual que sus predecesores, *La Vanguardia* se proponía ser la expresión letrada de la comunidad negra, razón por la que el público al que está dirigido resulta muy restringido, más aún por tratarse de un colectivo que en la época estaba ampliamente limitado en sus posibilidades de acceso y consumo de bienes letrados como periódicos, revistas o libros.

Esta intención de ser un medio inserto en un espacio de circulación específico es notoria al examinar el periódico, puesto que abundan las notas y artículos sobre la vida social de la propia comunidad afromontevideana. De hecho, la parte de *Sociales* ocupa una de las cuatro páginas de la publicación, en la que se describen eventos tales como enlaces, bautismos, concursos de belleza, fallecimientos, noticias sobre exámenes aprobados por jóvenes afrouuguayos, crónicas sobre veladas musicales y teatrales.

Este espacio de circulación limitado en el que se mueve *La Vanguardia* lleva a preguntarse acerca de la relación de esta publicación –y de otras afrouuguayas– con la prensa masiva de la época, e incluso con otros medios más singulares como revistas culturales y literarias. Como se dijo antes, los periodistas y escritores negros no parecieron tener un lugar en la prensa masiva, pese a que la relación con ella no es inexistente. En *La Vanguardia* aparecen varias veces referencias a diarios de circulación masiva como *El Ideal* y también citas a revistas literarias como *La Pluma*. Particularmente suelen reproducir artículos de esos medios vinculados con el tema afro, así como también citan y celebran cualquier mención que en otros periódicos se haga sobre *La Vanguardia*, lo cual evidencia un interés por lograr visibilidad también fuera de la comunidad afrouuguayana.

Este deseo puede verse en la publicación de textos de periodistas o escritores blancos que elogien el periódico. Por ejemplo, en el número 4 (29 de febrero de 1928) se reproduce una elogiosa carta del periodista blanco Carlos Castellanos, y en el número 27 (15 de febrero de 1929) una carta-artículo de Ildefonso Pereda Valdés a la que se hará referencia más adelante.

Sin embargo, a juzgar por las pocas ocasiones en que estas comunicaciones son mencionadas, puede suponerse que el periódico no recibió demasiada atención de parte de otros medios de prensa masivos; ningún escritor afrouuguayo es publicado o citado en las revistas literarias de prestigio (*La Pluma*, *La Cruz del Sur*, *Cartel*).

Esto último no sorprende si tenemos en cuenta las reflexiones de Alejandro Gortázar (2012) sobre el “color” de la literatura uruguaya, en cuya tradición (por lo menos hasta los años 90’) hubo un borramiento o indiferencia hacia las contribuciones de los grupos no europeos a la cultura letrada nacional. En la mirada hegemónica, los aportes culturales de los afrodescendientes uruguayos quedaron reducidos a lo musical y lo folclórico, invisibilizando a los

afrodescendientes que se valieron de la palabra y de la literatura para manifestarse. Más aún en esos años del Centenario donde la idea de ser una nación europeizada y blanca tiene uno de sus apoyos en el supuesto de una literatura nacional blanca, los escritores afrodescendientes como los de *La Vanguardia* resultan invisibles.

En suma, hay comunicación con otros medios periodísticos y con autores blancos pero la relación no parece tan fluida, más bien podríamos decir que este periódico negro ocupa un lugar marginal y algo invisible en el campo letrado montevideano de la época.

Una lectura de la página literaria

La sección literaria del periódico merece especial atención, en primer lugar por la evidente importancia que tiene dentro del periódico, pues ocupa una página fija de las escasas cuatro que lo componen. Más allá de que esto fuera común en publicaciones de la época, resulta evidente la preocupación de sus editores por la divulgación de textos literarios atendiendo a la formación cultural de sus lectores.

En cuanto a los autores, en *La Vanguardia* aparecen pocos textos de escritores afrodescendientes. Por ejemplo, en el número 9 (15 de mayo de 1928) Isabelino José Gares publica una pieza teatral breve titulada “La Confesión (Comedia Breve)”; en el número 25 (15 de enero de 1929) aparece “Noche de Reyes”, cuento del mismo autor de temática cercana al realismo social. También se publican poemas de Gares y de Carlos Cardozo Ferreira (“Glosas del amor insaciado”, en el número 14, por ejemplo), así como también otros textos poéticos breves firmados con seudónimos. Todos los textos poéticos manifiestan códigos expresivos tradicionales, de imitación de las retóricas románticas y modernistas.

Parte de esta literatura, específicamente las piezas teatrales y los poemas, también circulaba en otro

espacio importante: las “veladas artísticas” de la comunidad negra. Estas veladas donde se ofrecían espectáculos musicales clásicos, obras de teatro, recitados de poesía, etc., se realizaban a beneficio económico de *La Vanguardia* y obedecían al objetivo de promover los “valores” culturales entre la comunidad. En los números de noviembre y diciembre de 1928 (N° 21, 22, 23) abundan las referencias elogiosas a una velada desarrollada en la Casa del Arte, vista como “triunfo” de la comunidad negra por demostrar su nivel de desarrollo cultural. En esa instancia, según la descripción del periódico, además de poemas y obras de teatro, se incluyó un discurso inicial de Salvador Betervide, lo que evidencia hasta qué punto estas veladas constituyen espacios de sociabilidad donde la literatura (como parte de cierta idea de “alta” cultura) tiene una participación relevante.

Por lo tanto, estos autores afrouuguayos, con sus textos literarios, medios de circulación y espacios de sociabilidad muestran la posibilidad de gestación de una literatura afrouuguayaya –marginal dentro del campo literario de la época– que, más allá de sus temáticas (que muchas veces no abordan el problema étnico), incluiría a una serie de escritores en diálogo con sus lectores de la colectividad negra, con textos que circulan, exclusivamente, en medios como *La Vanguardia*.

No obstante, tanto por la escasez de autores afrouuguayos ya señalada (en relación a la cantidad de autores blancos consagrados que se publican) como por las dificultades para afianzar un público lector, esta incipiente literatura afrouuguayaya resulta bastante débil en *La Vanguardia*, aunque se continuará y solidificará en *Nuestra Raza*, revista publicada entre 1933 y 1948 donde sí puede verse la presencia simultánea de varios escritores afrouuguayos importantes, como Pilar Barrios, Virginia Brindis de Salas, Elemo Cabral o Lino Suárez Peña.

Por lo anteriormente señalado, la idea de formar una literatura afrouuguayaya (escritores-obras-lectores)

no parece ser uno de los objetivos fuertes de la sección literaria del periódico. En cambio, el objetivo central era dar a conocer entre los lectores una serie de textos literarios con la finalidad de ilustrar o educar. Esto se afirma al ver los textos publicados, pues se trata en su enorme mayoría de autores bastante canónicos para la época, de reconocido valor literario para cierto gusto masivo, como Delmira Agustini, Rubén Darío, Guy de Maupassant, Julio Herrera y Reissig, Florencio Sánchez o Amado Nervo.

La concepción de la literatura que se percibe en el periódico es de corte tradicionalista, se centra, exclusivamente, en autores consagrados de la cultura letrada uruguaya de los veinte estando, además, ajena o siendo poco permeable a las novedades literarias vinculadas con las vanguardias (ya bastante difundidas en Montevideo para 1928). No hay ninguna referencia a los movimientos renovadores europeos ni americanos, ni a autores uruguayos emparentados con la vanguardia (a excepción de Pereda Valdés).

Sí hay, en cambio, algunas referencias al entusiasmo de cierta literatura moderna por el tema negro. En el número 14 (31 de julio de 1928), un columnista que firma con el seudónimo Charles Zodocor, publica el artículo “A través de la literatura”, en el que hace referencia a Paul Morand y al nuevo interés que algunos escritores europeos de prestigio están manifestando por la “raza negra”. Ese interés –que contrasta con el desinterés de los propios letrados afrouuguayos– es visto con optimismo, como un hecho de posible utilidad para los afrodescendientes por la difusión y valorización que implica. La postura expresada por este periodista es interesante, en la medida en que muestra una visión positiva del negrismo o primitivismo de las vanguardias artísticas del siglo XX, o más aún, una voluntad de dialogar y re-apropiarse de ese negrismo exótico.

Un poeta entre dos vanguardias: Ildefonso Pereda Valdés y la prensa negra

Uno de los pocos escritores blancos que aparece publicado y citado en el periódico es Ildefonso Pereda Valdés (1899-1996), representante local de la tendencia primitivista o negrista que, iniciada por las vanguardias artísticas parisinas a comienzos del siglo XX, se expandió durante los años veinte dando lugar a una singular fascinación por todo lo “nègre”.

En la década del veinte, Pereda Valdés era una figura reconocida en el campo literario montevideano, con varios libros publicados y frecuente participación en diarios y revistas literarias. De hecho, desde 1920 había sido un precursor en la difusión de algunas novedades que venían de Europa, desde la revista *Los Nuevos* (1920-1921), fundada y dirigida junto a Federico Morador, donde se publicó por primera vez en el Río de la Plata la obra de poetas ultraístas españoles (Rocca, 2002).

A partir de 1925-26, sin embargo, se percibe la voluntad del autor de acercar su poesía a lo americano y lo local, aún sin que eso implique una renuncia clara a la tendencia más cosmopolita. Será ese doble anhelo de hacer una poesía de marcas locales a la vez que emparentada con las tendencias europeas “nuevas” la que lo lleve a ensayar su propia versión del primitivismo vanguardista que se concreta en los dos poemas “negristas” que aparecen en *La guitarra de los negros* (1926). En esos primeros poemas negristas, la representación de los afrodescendientes se debate entre el exotismo de las vanguardias europeas y la mirada nativista en una línea derivada de la pintura de Pedro Figari.

Ángel Rama, en un ensayo sobre las vanguardias latinoamericanas, esboza al pasar una posible (y excesivamente dura) explicación del negrismo de Pereda:

“Los nuevos es una consigna suficientemente explícita, a pesar de su evidente vaguedad: con ella se puede bautizar una revista en el Montevideo de 1920 donde Ildefonso Pereda Valdés ha de descubrir, leyendo a Apollinaire, que también había negros en América Latina (...)” (Rama, 1998, p. 138).

Pese al dominante exotismo inicial, en torno a 1928 el interés del autor por el tema va creciendo y complejizándose.³ En los poemas y textos ensayísticos publicados en esos pocos años se pueden percibir varias poéticas negristas que se van superponiendo y modificando permanentemente, poniendo de manifiesto una serie de cambios en la forma como el autor percibe el universo “afro”, los que se materializan ya en la publicación del libro *Raza negra* en 1929. En este libro, si bien continúan algunas estrategias anteriores de representación del negro, aparecen elementos nuevos: una visión más politizada, un intento por limitar y corregir el exotismo anterior, una impronta más americanista, así como la perceptible influencia de estudios folclóricos y antropológicos; de hecho el libro incluye dos partes no escritas por Pereda: una selección de cantos africanos y un (presunto) cancionero afromontevideano.

Según se propone en este trabajo, un factor clave para explicar estos cambios es el acercamiento del escritor a algunos intelectuales de la comunidad afrouruguaya, hecho que se concreta en las páginas de *La Vanguardia*.

La primera mención al nombre de Pereda Valdés aparece en una noticia del número 17 (15 de septiembre de 1928) y alude a una conferencia sobre

“arte negro” que daría Pereda en esos días, a la que pensaban asistir algunos periodistas de *La Vanguardia*. Aunque se aclara que la conferencia se suspendió, su autor es visto como gran erudito en temas afro, lo que muestra ya una relación de admiración que caracterizará al vínculo de los intelectuales negros con Pereda Valdés.

Vale aclarar que este diálogo y esta admiración, sin embargo, no parecen obedecer a una eventual coincidencia entre la mirada de Pereda Valdés sobre los afrodescendientes y la auto-representación que los propios letrados negros venían llevando a cabo. En los primeros poemas de Pereda Valdés (“La guitarra de los negros”, “Los tambores de los negros”), de acuerdo a la moda vanguardista internacional, es frecuente la asociación del negro con lo primitivo, lo salvaje o atávico, articulando su representación también con la tendencia del Nativismo en la que el afrodescendiente aparece como algo folclórico, más propio del pasado colonial que del presente del Uruguay moderno. En cambio, los letrados afrodescendientes venían desde fines del siglo XIX luchando por la superación de algunos de esos estereotipos coloniales (incluso separándose de tradiciones como las de las *salas de nación* y el *candombe*, que no aparece exaltado en estos periódicos).

Por lo tanto, podemos postular que el interés de los periodistas afrodescendientes de *La Vanguardia* por la obra negrista de Pereda Valdés no estaba tanto en la imagen que este construía sobre ellos, sino en el hecho mismo de que un intelectual prestigioso del campo literario se interesara por algunas de sus manifestaciones culturales.

Unos meses más tarde sí aparece la primera referencia al contacto entre el poeta blanco y los redactores del periódico. En el número 26 (30 de enero de 1929) se publica una nota titulada “Grata Visita”, que informa de la visita de Pereda Valdés a la redacción. Se lo presenta como “cultísimo hombre de letras”, además de como admirador y conocedor de las costumbres tradicionales negras:

³ De esos años son sus primeras cartas con figuras tales como el cubano Fernando Ortiz o el poeta brasileño Jorge de Lima, según consta en la Colección Pereda Valdés perteneciente al Archivo Literario de la Biblioteca Nacional. Eso pone de manifiesto el deseo de Pereda de conectarse con todo aquel que aborde temáticas relacionadas con las poblaciones afrodescendientes.

“No ha podido ser más halagadora la visita del joven poeta Pereda Valdés, porque ha venido a ofrecer sus invalorable trabajos literarios hasta la distinción de honrarnos con algunos inéditos que ofreceremos muy gustosos a nuestros lectores oportunamente.”⁴

En el mismo número se reproduce un poema del autor, “El Buque negrero” (ya publicado en francés en *Cinq poèmes nègres*); ahora aparece, sin embargo, con algunos cambios que tienden a acentuar el carácter de explotación de los buques negreros.

Ya en el siguiente número se ve que la relación se tornó más fuerte, puesto que desde la primera página aparece una carta de Pereda Valdés, enviada especialmente para el periódico. Al comienzo de esta carta-artículo, el autor comenta que ha leído los números de *La Vanguardia* que le enviaron, y dice haber encontrado en ellos un deseo de sobresalir, demostrando las “excelencias de la raza negra”. Luego de este juicio, enumera las “cualidades excelentes de la raza negra” entre las que incluye las virtudes intelectuales. Para demostrar su afirmación, su carta se convierte en una especie de inventario o lista de intelectuales negros de todas las Américas, menciona a: Booker T. Washington, Langston Hughes, René Marán, Countee Cullen, Cruz e Souza y el poeta cubano Plácido. A esta lista de intelectuales negros, agrega otra de escritores blancos que se han dedicado al tema negro, entre los que se incluye, concibiéndose como uno “de los muchos blancos que nos sentimos con alma negra; pero no negra de ruin, sino negra de tristeza, de blue.”⁵ Aparecen los nombres de los poetas Sherwood Anderson y Vachel Lindsay, los escritores brasileños Mário de Andrade, Murilo Araújo, Raul Bopp, Guilherme de Almeida y Jorge de Lima;

el poeta francés Blaise Cendrars, y Fernando Ortiz. Inmediatamente se pregunta:

“¿Con este buen contingente de negros auténticos y de blancos-negros, no se le puede hacer entender a la raza, que tiene grandes valores en potencia y que por la cultura artística puede desarrollar esas cualidades óptimas, ya demostradas en distintos sectores del arte? Cultura, cultura, cultura. Eso es lo que pueden hacer Uds. por su raza y ya lo están haciendo eficazmente con LA VANGUARDIA.”

Más allá de las ambigüedades de los términos “raza” y “cultura” y de la mirada esencialista que tiene Pereda Valdés sobre lo afro, no debe pasarse por alto el hecho de que el autor le da ahora un sentido social reivindicatorio al arte negro, no solamente lo concibe como fuente para inspirar a los artistas de vanguardia (blancos).

Esa es la última colaboración de Pereda Valdés que aparece en el periódico dado que dejó de publicarse dos números más tarde, en marzo de 1929. Sin embargo, a fines de ese año este periódico afrouruguayo (ya desaparecido) publicará el libro *Raza negra*, donde se materializan los cambios señalados en la poesía negrista de Pereda Valdés.

Al realizar el esfuerzo de publicar este libro, podemos suponer más que una simple relación de simpatía, amistad o influencia⁶. Seguramente los editores de *La Vanguardia* entendieron que al publicar el libro negrista de este poeta reconocido podían obtener mayor visibilidad que la lograda hasta entonces y resonancia que la que lograría un escritor afrouruguayo.

⁴ “Grata Visita”, en *La Vanguardia*. Año II, n° 26 (30 de enero de 1929), p. 2.

⁵ “Recibimos y publicamos” (carta de Ildefonso Pereda Valdés), en *La Vanguardia*. Año II, n° 27 (15 de febrero de 1929), p. 1.

⁶ Las colaboraciones de Pereda se continuaron a partir de 1933 en *Nuestra Raza*, una publicación que en parte seguía y ampliaba el camino de *La Vanguardia*. Además, Ildefonso fue clave para la difusión de autores afrouruguayos y para conectarlos con los movimientos internacionales.

En cuanto a Pereda Valdés, creo que deberíamos leer en este acercamiento algunos gestos importantes. A diferencia de lo que sucedía con sus contactos literarios internacionales iniciados con esmero durante la década del veinte, donde era evidente un cierto deseo de notoriedad y publicidad (Rocca, 2006). En este acercamiento a una publicación afrouuguayaya, en cambio, puede leerse una voluntad clara de que su obra negrista se vincule más con las actividades de legitimación y lucha de los afrodescendientes, así como también un deseo por acercarse al público afrouuguayo. Es decir, en esta nueva etapa en el negrismo de Pereda Valdés se están re-negociando las relaciones entre el intelectual blanco y los sujetos populares representados en su obra. De más está aclarar, sin embargo, que estos cambios en la mirada del escritor no implican una superación de cierta visión exótica sobre el mundo “afro” que permanecerá a lo largo de toda su obra.

No obstante, las relaciones con los letrados afrouuguayos no parecen haber sido siempre de exclusiva aprobación y admiración, o colaboración, a juzgar por una reseña que escribe Marcelino H. Bottaro sobre *Raza negra*. En este artículo, titulado “Lírica Negra. A propósito del libro de versos *Raza negra* de Ildefonso Pereda Valdez (sic)”, puede verse cierta resistencia a ser falsamente “estilizado” por parte del letrado blanco. Aunque elogia a Pereda, realiza una crítica a la tercera parte del libro, el “Cancionero Afro-montevideano”, con un interés por polemizar sobre los textos presuntamente folclóricos que Pereda insertó en su libro; Bottaro niega que esos cantos sean una fiel representación de la expresión afromontevideana.

Dice que los negros aceptan y aplauden toda “estilización lírica” o descripción histórica que se publique sobre el pasado del afroamericano, sin dejar de comprender que dentro de la escuela de vanguardia (en la que ubica a Pereda Valdés) la raza negra ofrece “inagotable venero para sus lirizaciones”. Luego el periodista se pregunta si existe un lirismo africano y la respuesta es que existió, lo que deduce de ceremonias observadas donde se realizaban

cantos y se podía intuir la existencia de una lírica afroamericana, de carácter ritual. Sin embargo, señala que los vestigios de eso se borraron irremediablemente: “Hablar de afro-montevideano, refiriéndose, como lo hace Ildefonso Pereda Valdés (sic), a canciones callejeras, es irreverencia.”⁷

Según él, los propios afrouuguayos del siglo XIX se separaron o renunciaron a esa herencia de las naciones o salas a fin de regenerarse. Reconoce el esfuerzo de Pereda Valdés (de su “estilización lírica”) que puede inspirar otras “lirizaciones”, pero dice que no se puede pasar de ahí. En suma, Bottaro critica lo que llama “mal entendido folclorismo africano” apelando, además, a su conocimiento directo que desarma la construcción folclórica “desde afuera” de Pereda Valdés. Se trata de un texto muy valioso, pues siendo escrito por un letrado importante de la propia comunidad negra, realiza un sutil gesto de resistencia al intelectual blanco que desde “arriba” intenta imponer una representación de su cultura que a su juicio es falsa.

Conclusiones

Al examinar estas relaciones entre el poeta negrista y los intelectuales de la negritud montevideana nucleados en *La Vanguardia*, podemos apreciar un encuentro o cruce entre dos zonas del campo letrado uruguayo de la época en que se instala un diálogo de mucha productividad para ambas partes. Aunque el negrismo y la negritud constituyen fenómenos claramente diferenciados, en este caso existen importantes diálogos, puentes y también tensiones entre ambos.

7 Bottaro, Marcelino H. “Lírica Negra. A propósito del libro de versos *Raza negra* de Ildefonso Pereda Valdez (sic)”. Montevideo, febrero 18 de 1930. Recorte sin datos de publicación en la Colección IPV del Archivo Literario de la Biblioteca Nacional. I-17. B. II (2).

Como se dijo antes, podemos suponer que el interés de los letrados afrouuguayos por Pereda Valdés (por contactarlo, por publicarlo) no se debió específicamente a la identificación con la poesía negrista de este, sino más bien al hecho de que un intelectual prestigioso de la época se interesara por su cultura lo que colaboraba al objetivo del movimiento negro de lograr mayor visibilidad para los problemas de la población afrodescendiente. Asimismo, la figura de Pereda Valdés fue clave para establecer relaciones con todo un circuito transnacional de pensadores y escritores afrodescendientes, entre los cuales se incluye el poeta Langston Hughes y el cubano Nicolás Guillén. Se evidencia una voluntad de dialogar y re-apropiarse de ese negrismo exótico en relación a sus propios objetivos.

En el caso de Pereda Valdés, este contacto con la comunidad afro que inicia a principios de 1929 con su acercamiento a *La Vanguardia*, transforma su mirada sobre el tema, llevándolo a intentar abandonar cierto exotismo inicial y a iniciar, poco después, sus primeras investigaciones antropológicas e históricas sobre cultura afroamericana.

Bibliografía

- Bottaro, Marcelino (1930) "Lírica Negra. A propósito del libro de versos Raza negra de Ildefonso Pereda Valdez (sic)". Montevideo, febrero 18 de 1930. Recorte sin datos de publicación en la Colección IPV del Archivo Literario de la Biblioteca Nacional. I-17. B. II (2).
- Gortázar, Alejandro (2012) "¿De qué color es la literatura (blanca) uruguaya?". *Revista de la Biblioteca Nacional*. Vol. 6-7 (2012): 117-127.
- Gortázar, Alejandro (2006) "La 'sociedad de color' en el papel. La Conservación y El Progresista dos semanarios de los afro-uruguayos". *Revista Iberoamericana*, LXXII 214 (Enero-marzo 2006). pp. 109-123.
- La Vanguardia. Órgano defensor de los intereses de la raza negra, 29 números (1928-1929).
- Lewis, Marvin A. (2011) *Cultura y Literatura Afro-Uruguaya. Perspectivas Post-Coloniales*. Casa de la Cultura Afrourugaya, Montevideo.
- Pereda Valdés, Ildefonso (1926) *La guitarra de los negros*. La Cruz del Sur / Martín Fierro, Montevideo-Buenos Aires.
- Pereda Valdés, Ildefonso (1927) *Cinq poèmes nègres*. Aux edition de "La Cruz del Sur", Montevideo.
- Pereda Valdés, Ildefonso (1929) *Raza negra*. La Vanguardia, Montevideo.
- Rama, Ángel (1998) "Las dos vanguardias latinoamericanas". En: *La riesgosa navegación del escritor exiliado*. Arca, Montevideo, pp. 135-148.
- Reid Andrews, George (2011) *Negros en la nación blanca: historia de los afro-uruguayos, 1830-2010*. Linardi y Risso, Montevideo.
- Rocca, Pablo (2002) "Las orillas del Ultraísmo". *Hispamerica: revista de literatura*. Año XXXI, n° 92, pp. 21-48.
- Rocca, Pablo (2006) "Dos lenguas, ¿un proyecto literario?". En: Rocca, Pablo y Andrade, Gênese (editores). *Un diálogo americano: modernismo brasileño y vanguardia uruguaya (1924-1932)*. Universidad de Alicante, Murcia, pp. 19-89.
- Rodríguez, Romero Jorge (2006) *Mbundo malungo a munde. Historia del movimiento afrouuguayo y sus alternativas de desarrollo*. Rosebud, Montevideo.

(De)construyendo (in)visibilidad. Hacia el reconocimiento de la culinaria afrouruguaya

Valentina Brena *

Introducción

Las fronteras geopolíticas que demarcan los cosmopolitas estados-nacionales abarcan un mosaico diverso de sistemas culinarios. La forma de comer, la selección y los modos de preparar los alimentos afirman la identidad a una cultura o grupo social, donde el sentimiento de pertenencia se obtiene a partir de gramáticas culinarias mediante las que operan aprendizajes y aprehensiones, así como la interiorización y la transmisión de los valores (Montecino, 2006).

En relación a ello, cuando hablo de culinaria afrouruguaya refiero –principalmente– al valor simbólico creado en torno a un conjunto de alimentos que fortalecen y refuerzan el sentido de pertenencia al colectivo afrodescendiente, sin hacer –necesariamente– alusión a platos, prácticas, ni formas de comensalidad exclusivas de la diáspora africana en Uruguay (en tanto pueden ser compartidas con otros grupos e incluso con la sociedad envolvente). Del mismo modo, tampoco refiero a alimentos de origen africano ni a recetas africanas mantenidas “intactas” pues no pretendo encontrar continuidades formales directas como

* V. Brena es Magíster en Ciencias Humanas opción Antropología de la Cuenca del Plata (FHCE-Udelar) y Licenciada en Antropología Social (FHCE-Udelar). Se desempeña trabajando en los campos de etnia-raza, políticas públicas, género y educación inclusiva.

El presente artículo ha sido elaborado a partir de la tesis “Saberes y sabores. Prácticas y representaciones culinarias de la población afrouruguaya” correspondiente a la Maestría en Ciencias Humanas opción Antropología de la Región de la Cuenca del Plata (FHCE-Udelar). Agradezco a mi director de tesis Dr. Luis Ferreira (Idaes-Unsam) por su apoyo y valiosos aportes.

retenciones o supervivencias estáticas de África en América. Adoptando la perspectiva transatlántica desarrollada por Mintz y Price (2012) he buscado principios subyacentes, lógicas culturales profundas del legado africano que forman parte de los procesos implícitos de las discontinuidades entre África y América, más allá de las formas “aparentes” en que se presentan.

En concordancia, lo que le da a la “culinaria afrouuguayana” la posibilidad de una marcación étnica, son los valores particulares puestos sobre determinados alimentos o formas de proceder en la cocina, entendiendo que en la culinaria se refleja la historia del grupo y sus relaciones con la sociedad nacional. Desde esta perspectiva, el análisis requiere de mayor sutileza, ya que no se trata de encontrar preparaciones exclusivas, sino significativas; no se trata tanto de encontrar comidas específicas, sino estrategias creativas compartidas.

Culinaria afrouuguayana e invisibilización

El abordaje de la culinaria afrouuguayana invita a iniciar un proceso de desnaturalización y de toma de conciencia sobre prácticas invisibilizadas (en ocasiones) por los propios actores y por la sociedad envolvente. Probablemente, resultado de la combinación de la racialización y desdibujamiento de las fronteras étnicas (Guigou, 2010), así como también de la minimización histórica de la población de origen africano y de sus construcciones y aportes a la cultura nacional uruguaya (Ferreira, 2003; Rodríguez, 2006). Si a ello le sumamos el hecho que, dada la división sexual y racial del trabajo, las mujeres pobres suelen ser quienes se dedican principalmente a las tareas del hogar y la cocina, observamos cómo se intensifica la desvalorización, producto de la articulación de la dimensión étnico-racial, con el género, la clase social y viceversa.

Relaciones subalternas de género

Para avanzar hacia la comprensión de por qué la culinaria afrouuguayana permanece en un campo tan difuso y desconocido, mientras que otras manifestaciones de la diáspora africana en Uruguay gozan de alto reconocimiento, es que introducimos la categoría de género.

Para Agustín Lao-Montes (2007), en el campo de los estudios afrolatinoamericanos existe una narrativa masculina de la diáspora africana que ha sido conformada por un discurso heteropatriarcal. En efecto, remitimos a la noción de intersección de múltiples cadenas de opresión para tratar la situación particular de discriminación que viven las mujeres de ascendencia africana en el mundo moderno. Con plena conciencia sobre las implicancias de las relaciones subalternas de género, expresó Isabel Ramírez cuando le pregunté a qué se debe tal desconocimiento:

“Se sabe poco, el tema es que se sabe poco, yo creo que porque la cocina tiene mucho más que ver con la mujer que con el hombre, es una cuestión de la condición de género. Yo entiendo que el tema de la visibilidad de las diferentes manifestaciones de las mujeres afro está muy lejos, y son transmisiones muy privadas” (Isabel “Chabela” Ramírez¹. Nota de entrevista, noviembre del 2014).

Justamente, las historias de vida desde las que se construye nuestro objeto de estudio, pertenecen a sujetos cuyas vivencias entrelazan fenómenos de exclusión (por lo menos) a partir de su condición de género, identidad étnico-racial y clase social, puesto que mayormente se trata de mujeres afrodescendientes pobres.

¹ Activista, cantante compositora y música afrodescendiente de 56 años, integrante del Grupo Asesor del Candombe y directora del grupo coral Afrogama.

Como señala Celia Amorós (1994), recurrentemente, las actividades socialmente más valoradas, que gozan de prestigio y reconocimiento, las suelen realizar los varones y pertenecen al espacio público. Por otra parte, las mujeres asociadas al espacio privado, ocupan el lugar del no-reconocimiento.

Adoptando una perspectiva postpatriarcal y descolonial, considero que el movimiento feminista quedaría inconcluso si únicamente se propusiera como meta insertar a las mujeres en aquellos espacios –hasta ahora– reservados a los hombres sin, paralelamente, reivindicar los espacios que históricamente han sido ocupados por mujeres. Puesto que, allí también se produce agencia y también éstos constituyen sitios de poder más allá de las atribuciones de género que hayan recibido. En maravillosas palabras Ester Massó escribe:

“Cuando el movimiento feminista se pregunta qué pasos es importante dar para la emancipación femenina, solemos mirar siempre a uno de los lados: si el prestigio hasta ahora lo han tenido el espacio público y el trabajo monetarizado, entonces la mujer ha de ocuparlos en pie de igualdad con el hombre. Pero en ello se olvida algo: acaso sea un objetivo radicalmente más feminista, vindicativo, emancipatorio, pretender también que aquel conjunto de actividades y asunciones practicadas por la mujer sea considerado del mismo prestigio y relevancia que el asumido tradicionalmente por el hombre. No para que la mujer se dedique en exclusiva a su práctica, sino como reconocimiento de dignidad, y como suma” (Massó, 2011: 5).

Romper con las divisiones dicotómicas que asocian la mujer al mundo privado, reproductivo y apolítico², y el hombre a lo público, productivo y

político, habilitará a trascender los esquemas binarios desde los que occidente se ha constituido y ha organizado el mundo y “sus otros” para su dominación. Sólo desde perspectivas integradoras del ser podremos aproximarnos a la comprensión de las dialógicas negociaciones entre la dominación y la resistencia presentes en todos los ámbitos de la vida de los agentes, avanzando así hacia la valoración de los lugares que han ocupado las mujeres de la diáspora africana, más allá de las narrativas de las naciones, hijas legítimas del sistema-mundo patriarcal/colonial/moderno.

La nación blanca

Los mitos fundacionales de la nación uruguaya auto-crearon una imagen de nación laica, entendida como un espacio cultural homogéneo donde las etnicidades fueron puestas en segundo plano para ponderar un *ser uruguayo* culturalmente neutro. Pese a ello, dentro de las narrativas de la nación, las matrices culturales europeas gozaron de un tratamiento privilegiado (Guigou, 2010). La alimentación también entró en la compleja trama de representaciones de un país que se piensa a sí mismo como incluyente: *si todos somos iguales, todos debemos comer lo mismo*. De ahí que parte de las dificultades para definir si existe o no una culinaria propia de la población afrouruguaya es un ejemplo más donde observar la tensión generada por los punzantes hilos que han zurcido los retazos patriarcales y eurocéntricos, hegemonícamente selectos, que conforman el tejido que abandera la nación.

Los afrouruguayos, como parte constitutiva de la sociedad nacional, han vivido procesos de interiorización de los mitos fundacionales de la *nación*

² El artículo “la” en cursiva busca reflexionar sobre el hecho de que no es posible hacer mención a la situación de “la mujer” como si todas las mujeres fueran consideradas de igual manera. Considérese por ejemplo que, a consecuencia de

la colonialidad de género, las mujeres de origen africano, nunca quedaron excluidas del ámbito público al que, tras su llegada a América, inmediatamente, fueron insertadas para trabajar.

laica. Desde un lugar poco confortable han sido “invitados” a abandonar sus particularidades culturales y han sido “recibidos” por sus compatriotas en plano de desigualdad; quedando sumergidos en un limbo desahuciado tras haberse cortado “los hilos que entretejían las historias familiares y que daban continuidad a una trama ancestral” (Segato, 2007: 25). Justamente, las dificultades desde las que se construye la identidad en forma rizomática (Deleuze y Guattari, 2002) de los sujetos afrodiaspóricos han ido narrando historias discontinuas que guardan estrecha relación con la neblina que torna difusas las prácticas y representaciones culinarias de la población afrouruguaya.

Identidad y memoria son aspectos interrelacionados y hasta inseparables, pues “[l]o que está en juego en la memoria es también el sentido de la identidad individual y del grupo” (Pollak, 1989: 12). Las consecuencias de la esclavitud y de la discriminación racial se evidencian en las memorias fracturadas por silencios, generadoras de identidades inestables. La siguiente reflexión en una entrevista provino de un varón afrodescendiente quien, precisamente, dimensiona los impactos del sistema esclavista en la subjetividad de las personas esclavizadas:

“En el negro mismo ha penetrado el desconocimiento de sus propios orígenes, de sus propias virtudes, se ha trabajado para eso, acá no hay inocentes. Eso de sacar a un individuo de contexto, de ponerlo en un plano de inferioridad, de la negra preparar un postre, ponerlo sobre la mesa, los invitados blancos comer y feliciten a la dueña de casa que no sabe ni cómo se bate un huevo, y la negra pasa nuevamente después de comer a lavar los platos. Ha sido históricamente eso, entonces ¿qué sucede? Que en la medida en que no encuentra proyección en su tarea, termina por olvidar el valor de lo que está realizando, lo hace rutinariamente pero no es parte de una cosa que se llama ‘cultura’ para ella (...) entonces cuando el individuo

negro, cuando el hombre o la mujer negra adquieran nuevamente el valor de sus conocimientos, es cuando recién van a ocupar el lugar que les corresponde y va a poder ser, no una cocinera de cuarta sino una chef de primera” (Julio Garategui³. Nota de entrevista, noviembre del 2014).

La diáspora africana, socialmente racializada como “negra”, tiene una herencia basada en la desposesión y la expropiación material y simbólica, de ahí que los procesos de re-etnicización o reemergencia étnica signifiquen para la subjetividad de los agentes, la posibilidad de releer historias que han sido contadas desde un solo lado, que suprimieron otras memorias y tramas que, ahora, se intentan recuperar (Mignolo, 2000: 63, cit. en Segato, 2007: 21 y 22).

El modelo asimilacionista

Para Rita Segato la nación es construida por “una élite antropofágica que devora al otro y lo transforma en uno de los elementos de su nutrición. La mezcla cultural, en este universo, convive con la exclusión socio-racial, y sirve para su disimulación” (Segato, 2007: 27). En palabras de uno de los entrevistados:

“Con la comida pasó eso (...) capaz que tiene un origen afro, un origen afrodescendiente y después se convierten en recetas populares. Eso es lo terrible también, es como el canchero, se vuelven cosas populares entonces la identidad afro se pierde en ese ser uruguayo” (Martín Nierez⁴. Nota de entrevista, septiembre del 2014).

³ Afrodescendiente de aproximadamente 65 años, escritor, poeta y artista plástico.

⁴ Activista afrodescendiente de 38 años, comunicador y gestor cultural.

La nación uruguaya se fundó en el marco de un proyecto de desetnicización, basado en el modelo asimilacionista adoptado en diversos países latinoamericanos donde el procedimiento fue nacionalizar determinadas prácticas y significados propios de grupos étnicos particulares (mediante su expropiación y posterior naturalización) cuando “hacerlos normales” implica insertarlos en la lógica de la *nación blanca y europea*.

Sin embargo, pese a que África sea el significativo que no pudo ser representado directamente, su presencia ha permanecido como un código escondido detrás de cada giro narrativo de la vida cultural, como un código secreto que espera ser releído (Hall et al. 1976, cit. en Hall, 2010: 355). Sea consciente o inconscientemente, la culinaria que aquí denominamos afrouruguaya, sigilosa y silenciosamente, también fue fracturando el ideal de *nación blanca europea*. Ahora sólo falta que se sepa.

Veamos un ejemplo. Entendiendo a la comida como discurso simbólico de signos con significados latentes, procederemos al análisis del mondongo. Diversas fuentes (Echeverría (1999 [1839]) e investigaciones (Schávelzon, 2003; Johnen, cit. en Álvarez y Coll, 2012; Machado, 2007) presentan elementos que nos conducen a pensar que fue un alimento preparado y consumido por la población de origen africano en el Río de la Plata en el período colonial y aún en períodos más recientes. Mientras que hoy, la “cazuela de mondongo” conforma los menús de hogares, bares, restaurantes uruguayos de diversa índole sin que se constaten registros dentro del imaginario colectivo, respecto a sus posibles orígenes vinculados a la diáspora africana.

No obstante, pese a la desetnicización y nacionalización de dicho alimento, es posible elaborar una relectura del signo mediante un proceso de deconstrucción y reconstrucción ideológica estratégica. A este respecto, Stuart Hall (2010) plantea que por más sedimentado que un significado esté atribuido a un signo, nunca está totalmente fijo y menos aún asegurado. Todo signo constituye,

entonces, un escenario de lucha que requiere disputas para su significación.

“Raza” y clase

Uno de los fenómenos que inciden en la falta de reconocimiento de una posible culinaria afrouruguaya refiere a la condición de clase que ha caracterizado a este colectivo. A los efectos de comprender la situación de pobreza a la que ha sido históricamente sometida la población de origen africano en América necesariamente debemos remontarnos al siglo XVIII y a los orígenes de la construcción clasificatoria de la población mundial en razas, constructora de configuraciones fenotípicas que fueron estableciendo relaciones sociales de dominación que sentaron las bases de la economía del mundo colonial/moderno (Quijano, 2000).

El racismo y el clasismo son dos mecanismos de exclusión social que, en su andar, suelen encontrarse, superponerse y compartir parte de sus trayectos. Dada su comunión, la subsunción del racismo al clasismo es frecuente en una sociedad aparentemente incluyente, a la que le cuesta admitirse como racista y discriminatoria. Por los mismos senderos circula lo concerniente a los fenómenos culturales.

El abaratamiento, el reaprovechamiento, la maximización del rendimiento, el cocinar “con lo que hay” y el no tirar la comida son parte de las estrategias culinarias de la población afrouruguaya, probablemente compartidas con el resto de los sectores populares. En este contexto, la culinaria afrodescendiente ha sido asociada, rechazada e invisibilizada como “comida de pobres”. No obstante, abandonamos toda pretensión de reducir la culinaria afrouruguaya a la pobreza: así como la comida no es una mera actividad biológica, tampoco sus implicaciones son exclusivamente económicas (Contreras, 1993); así es que (sin desconocer sus incidencias) nos abocamos por articular el abordaje

de la diversidad de los fenómenos culturales con la dimensión de la desigualdad social.

Pese a ello, el impacto del racismo hegemónico ha repercutido a la interna del propio colectivo afrodescendiente. La búsqueda por la aceptación e integración ha conducido a desplegar estrategias personales para mitigar los impactos negativos del racismo, tal como fuera señalado por Luis Ferreira (2003) cuando identifica prácticas como alejarse del tambor cuando el candombe era considerado marginal. Por las mismas encrucijadas ha atravesado lo concerniente a lo alimenticio:

“Pienso que muchas de las cosas, quizás, no se hicieron para ser socialmente más aceptado (...) ‘esto no, porque es más de negro’ ¿entendés? hay muchas mujeres que te dicen ‘yo nunca en mi vida haría un pastel, ¿por qué? Porque el pastel es de negro (...) es como ‘yo soy afro pero socialmente yo tengo que renunciar a esto, esto y esto porque yo quiero estar acá, con los blancos’” (Graciela Leguizamón⁵. Nota de entrevista, octubre del 2014).

En relación a lo dicho, parte de la invisibilización de la culinaria afrouruguaya refiere al hecho, de haber pasado a integrar los menús de los sectores populares disfumándose su identificación étnica; solapándose las particularidades culinarias de la población afrouruguaya, bajo los manteles de la pobreza.

Transmisión corp-oral

Ahora bien, tras haber recorrido estos caminos conducentes a aparentes callejones sin salida,

¿cómo se vienen transmitiendo los saberes culinarios del colectivo afrouruguayo?

El aprendizaje de la culinaria afrouruguaya se da mediante un proceso de endo-culturación intergeneracional, intra-género e intra-familiar constituido por prácticas y saberes que las abuelas, madres o tías suelen transferir a sus nietas, hijas o sobrinas (biológicas y/o de crianza) en el seno del hogar; y que envuelven procesos de transmisión-adquisición dinámicos a través de los que se desarrollan una multiplicidad de procesos de reproducción, modificación, re-construcción, apropiación y difusión de dichos conocimientos.

La oralidad es la tradición en la que se condensa la historia culinaria del grupo y el canal sensorial mediante el que se transmite y adquiere el caudal de experiencias acumuladas de boca en boca por las mujeres de dicho colectivo. Referimos a la oralidad en un sentido denso, no restringido al testimonio verbal ya que también abarca la transmisión performativa que se recibe a través del cuerpo y los sentidos; se trata de formas de expresión vastas que conjugan diversos procesos comunicativos, en definitiva, se trata de formas de socialización corp-orales⁶.

A estos respectos escribe Luce Giard (1999. En: de Certeau et al, 1999) que, sin quererlo y sin saberlo, los saberes culinarios de su entorno le habían llegado al cuerpo, agregándola al gran cuerpo de las mujeres de su linaje:

“La ritualización refinada de acciones elementales se me ha vuelto más preciosa que la persistencia de las hablas y los textos, porque las técnicas del cuerpo están mejor protegidas de la superficialidad de las modas, porque ahí está en juego una fidelidad material

⁵ Activista afrodescendiente de 64 años, escritora e integrante de Redafu (Red de Escritores y Creadores Afrodescendientes).

⁶ Precisamente, este punto refiere a los planteos que realiza Judith Butler en su teoría de la performatividad del género (1998).

más profunda y más pesada, una manera de estar-en-el-mundo y de hacer aquí su morada” (Luce Giard, 1999. En: de Certeau et al, 1999: 157).

Este tipo de transmisión suele adquirirse cotidianamente en la con-vivencia, de forma espontánea y no siempre verbalizada, si no: viendo, ayudando y haciendo. Por su parte, el dominio de las técnicas y preparaciones se adquiere a través de las texturas, consistencias, aromas, sabores, colores, sonidos y combinaciones que se despliegan en el universo culinario del hogar; de ahí que las portadoras-transmisoras de dichas prácticas y conocimientos suelen decir *a cocinar nadie te enseña, aprendes sola*, en palabras de Graciela Ramos⁷:

“Eso se mama, eso no te lo enseña nadie, nadie te dice ‘hace esto de tal forma’ (...) Son cosas que se aprenden en el transcurso de la vida, que no se pueden explicar” (Notas de entrevista, junio del 2014).

Por otra parte, desde el entendido de que “no hay comunicación “inocente” ni intercambios simbólicos que puedan abstraerse de las relaciones asimétricas en las cuales los agentes se encuentran” (Guigou, 2010: 13), cuando la memoria colectiva es portadora y productora de contra-narrativas, cuando existe un lenguaje metafórico a través del que se transmiten valores y conocimientos alternativos a los dominantes, tanto como saberes que van mucho más allá de los sabores, podemos llegar a encontrar una culinaria codificada a través de la corp-oralidad transmitida sin necesariamente recurrir a las palabras.

Este planteo ha sido desarrollado por Paul Gilroy (2001) para el caso de la música. El autor señala que la población de la formación cultural que denomina *Atlántico Negro* es portadora de memorias

corporales no siempre acompañadas por memorias orales, el terror racial obligó a callar pero no por ello se dejó de comunicar: que fuesen indecibles no significa que fueran inexpresables. Nace así una subjetividad corporificada, “ramificaciones anti-discursivas y extralingüísticas del poder en acción en la formación de los aspectos comunicativos” (Gilroy, 2001: 129) que conforman epistemologías alternativas a las dominantes (Ferreira, 2008).

Los mensajes disidentes constituyen principios subyacentes (a menudo inconscientes) (Mintz y Price, 2012) transferidos mediante las diversas culturas expresivas desarrolladas por la diáspora africana. Ahora, ¿qué aspectos culinarios pueden haberse codificado y por qué? ¿Qué elementos contrahegemónicos se han transmitido a través de procedimientos culinarios? ¿Qué hay más allá de los platos y preparaciones que se sirven?

Las estrategias creativas que las mujeres de origen africano en América han desplegado en torno a su cocina tras haber sido desarraigadas (sometidas a cocinar con recursos naturales y materiales ajenos respecto a los conocidos en sus zonas de procedencia), y peor aún, esclavizadas (obligadas a alimentarse en base a “desperdicios”), pueden ser releídas como formas de reafirmar su dignidad a través de la alimentación.

Destinadas a ser alimentadas como si fuesen animales (o como navíos a los que echar combustible), estas mujeres desarrollaron saberes, creencias, prácticas y técnicas culinarias que les permitiesen hacer “algo rico”, “gustoso” y “comestible” a partir de “desperdicios”. Consideremos que: “los esclavos no eran animales, aún cuando las barbaridades cometidas en su contra fueran inhumanas” (Mintz y Price, 2012: 66) y aunque estuviesen “entrenados para negar su propia humanidad” (Mintz y Price, 2012: 67).

Transformar un “resto” en “comida”, atribuir gustos, sentidos y significados a determinados alimentos que les fueran asignados constituyen

⁷ Activista afrodescendiente de 66 años, escritora e integrante de Ufama al Sur.

mecanismos para atravesar el pasaje de la naturaleza a la cultura. A través de la reelaboración y manipulación de los alimentos éstos se re-significan, y a través de la ingesta los propios agentes se re-significan con ellos.

Procediendo a una elaboración hipotética al estilo de Mintz y Price (2012), sugerimos que hay un mensaje subliminal en el trasfondo de cada plato referido al ímpetu de mantener la dignidad, reafirmar su humanidad y no rendirse ni someterse pese a las circunstancias inhumanas. Valores morales transferidos en las relaciones sociales ocultas, profundamente codificadas, creadas ante los ojos de los esclavistas.

A modo de cierre

Mediante un análisis simbólico y material de la culinaria afrouruguaya hemos procedido hacia la desnaturalización del legado de la diáspora afroatlántica a la cultura nacional y dado cuenta de los procesos de agencia, práctica y subjetividad del colectivo afrodescendiente que conllevan al cuestionamiento de las construcciones racializadas (y racializantes) imperantes en la sociedad envolvente.

La intersección de múltiples cadenas de opresión que experimentan las mujeres afrouruguayas debilita la transmisión de sus memorias, potencia profundamente su invisibilización y, consecuentemente, disipa sus legados culturales. Apostar hacia el reconocimiento, poner en valor sus labores e insertarlas en el campo de la significación, son mecanismos para abandonar las narrativas racistas, patriarcales, coloniales y clasistas que vienen produciendo formas específicas de subalternización.

Enmendar parte de la memoria fracturada, implica reconstruir(la) y, justamente, en este proceso dinámico se encuentra parte del colectivo afrouruguayo que vivencia el fenómeno de la re-etnicización. La comida afrouruguaya (en tanto marca identitaria

que habla sobre cómo los agentes son vistos y sobre cómo se reconocen a sí mismos) también atraviesa por los senderos de estos laberintos y encrucijadas.

Nos hemos preguntado si existen aspectos culinarios codificados. Como hemos visto, la población de origen africano esclavizada en América, ha sido destinada a ser alimentada como si fuesen animales; ante ello, las estrategias creativas desarrolladas por las mujeres africanas y afrodescendientes pueden ser entendidas como formas de reafirmar su humanidad a través de la comida. Concibiendo la alimentación como energía vital, física y espiritual, transformaron nutrientes en sentidos, convirtieron “alimentos” en “comida”, desarrollaron un gusto particular y conformaron su propio sabor del mundo.

Concluimos que entre las contradicciones y debilidades del sistema esclavista residen los intersticios que, con gran astucia, fueron aprovechados por los africanos esclavizados a partir de los que se fueron creando las culturas africano-americanas. En el marco de estas tácticas, la población de la diáspora africana en América, fue capaz de crear autonomía dentro de un universo de restricciones; lo que remite a la geometría fractal, utilizada como una analogía, por su capacidad de alcanzar infinitas posibilidades en condiciones limitantes; creo que la culinaria afrouruguaya formó parte de estos procesos.

Tras haber recorrido los senderos que conducen al no-reconocimiento, finalmente, cabe preguntarse si existe, o no, la culinaria afrouruguaya.

Entendiendo que la cocina es universal pero que las cocinas son diversas y comprenden no sólo los alimentos consumidos frecuentemente por un grupo, sino un conjunto de alimentos que se relacionan con las representaciones colectivas, con el imaginario compartido y con sus sistemas de creencias, situados en un contexto geopolítico particular, resulta pertinente hablar de culinaria afrouruguaya. Considérese que mediante sus prácticas y representaciones culinarias, la población de la diáspora

africana en Uruguay, internaliza y aprehende subjetivamente una historia compartida, una perspectiva colectiva propia y una cosmovisión particular.

Bibliografía

- Amorós, C. (1994) “Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de ‘lo masculino’ y ‘lo femenino’”. En: Amorós, Celia. *Feminismo, igualdad y diferencia*, UNAM, PUEG, México.
- Álvarez, L. y Coll, M. (eds.) (2012) Una historia sin fronteras: léxico de origen africano en Uruguay y Brasil, Acta Universitatis Stockholmiensis, Estocolmo.
- Butler, J. (1998) “Actos performativos y constitución de género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista”, en *Debate Feminista*, Baltimore.
- Contreras, J. (1993) *Antropología de la alimentación*. Eudema, Madrid.
- De Certeau, Giard y Mayol (1999) *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar*. Trad. Pescador. Iberoamericana, Univ. México.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002) *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pretextos, Valencia.
- Echeverría, E. (1999 [1839]) *El matadero*. En: www.elapeph.com. Fecha de consulta: 15/05/2014
- Ferreira, L. (2003) *El movimiento negro en Uruguay (1988-1998). Una versión posible*. Ed. Étnicas-Mundo Afro, Montevideo.
- Ferreira, L. (2008) “Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina”. En: Lechini (comp.) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. CLACSO, Buenos Aires.
- Gilroy, P. (2001 [1993]) *El Atlántico negro: modernidad y doble conciencia*. Ed.34, San Pablo.
- Guigou, N. (2010) *Comunicación, antropología y memoria: los estilos de creencia en la Alta Modernidad*. Nordan-Comunidad, Montevideo.
- Hall, S. (2010) *Sin Garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envió Editores, Popayán.
- Lao-Montes, A. (2007) “Hilos descoloniales. Translocalizando los espacios de la diáspora africana”, publicado como: “Decolonial moves: Trans-locating African diaspora spaces”. *Cultural Studies*, vol. 21.
- Machado, J. (2007) *Afrouruguayos... tejiendo su historia con hilos invisibles...Inmujeres-MIDES*, Montevideo.
- Massó, E. (2011) *La lactancia materna como catalizador de revolución social feminista (o apretando las clavijas al feminismo patriarcal): calostro, cuerpo y cuidado*. XLVIII Congreso de Filosofía Joven: “Filosofías subterráneas”, Donostia-San Sebastián.
- Mintz, S. y Price, R. (2012 [1976]) *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. Clásicos y contemporáneos en Antropología, México.
- Montecino, S. (2006) *Identidades, mestizajes y diferencias sociales en Osorno, Chile*. Lecturas desde la Antropología de la Alimentación, Chile.

- Pollak, M. (1989) "Memoria, olvido, silencio", en *Revista Estudos Históricos* vol. 2, nº 3, Trad. Oliveira, Renata, Rio de Janeiro.
- Quijano, A. (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires.
- Rodríguez, R. (2006) *Mbundo Malungo a Mundele. Historia del Movimiento Afrouuguayo y sus Alternativas de Desarrollo*. Rosebud Ed., Montevideo.
- Schávelzon, D. (2003) *Buenos Aires Negra. Arqueología urbana de una ciudad silenciada*. Ed. Emecé, Argentina.
- Segato, R. (2007) *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo Libros, Buenos Aires.

El reto de plantear políticas públicas desde una identidad descolonizada

Ana María Llano, Ana Karina Moreira,
Matilde Pacheco, Linnet Rolando y Oscar Rorra *

Introducción

El Estado es la institución que domina la autoridad dentro del actual patrón mundial de poder de este sistema mundo global, capitalista colonial/moderno y eurocentrado. Las otras instituciones de dominación son la empresa capitalista que domina el trabajo, la familia burguesa que domina el sexo y el eurocentrismo que domina la intersubjetividad. De esta manera, hay tres ejes en torno a los cuales funciona la vida cotidiana de la totalidad de la población mundial: el capitalismo, la colonialidad del poder y el eurocentrismo (Quijano , 2000).

* A.M. Llano Alzate es Licenciada en Artes Plásticas (UTP-Col.), Magister en Comunicación Audiovisual (UCA-Arg.) y Diplomada en Afrodescendencia y Políticas Públicas (Udelar). Realizadora y editora audiovisual, feminista y artista.

A.K. Moreira es Licenciada en Psicología (Udelar), Diplomada en Afrodescendencia y Políticas Públicas (Udelar). Feminista, activista por los DDHH de las personas afrodescendientes. Actualmente coordinadora del Departamento de Mujeres Afrodescendientes.

M. Pacheco experta en Cooperación Internacional en Materia de Educación (U. de Barcelona) y Diplomada en Afrodescendencia y Políticas Públicas (Udelar). Técnica de Proyectos en la Oficina de AECID en Uruguay.

L. Rolando es Licenciada en Artes Plásticas y Visuales (Udelar), Licenciada en Sociología (Udelar), Diplomada en Afrodescendencia y Políticas Públicas (Udelar).

O. Rorra es Licenciado en Psicología (Udelar), Magister en Derecho de Infancia y Políticas Públicas (Udelar), Diplomado en Afrodescendencia y Políticas Públicas (Udelar). Integrante del Servicio Trabajo Afirmativo y de la Mesa Política de la Coordinadora Nacional Afro-uruguaya. Funcionario de la Institución Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo.

La colonización europea –en el territorio americano desde el siglo XV– significó no sólo la colonización económica sino también de conocimientos, además el saqueo de materias primas y la imposición del modelo de trabajo esclavo y mano de obra forzada. Mientras, estas cuestiones favorecían la concentración de capital en Europa, abonando el terreno para el capitalismo. Para los habitantes (nuevos y originarios) del territorio americano la colonización los enfrentaba al intento de negar, invisibilizar y menospreciar su identidad originaria que representó un cambio cultural, una modificación de la cosmovisión colectiva e individual. Esto distorsionó la fuente de conocimiento, los universos simbólicos, los patrones de producción de sentido y las maneras de pararse frente a la propia subjetividad. En la actualidad, este patrón de dominación eurocéntrico está estructurado sobre una cosmovisión en donde se germinan ideas, subjetividades, formas de conocer y organizarse, esta cultura es cristiana, cientifista, capitalista, masculinista y racista:

“La globalización en curso es, en primer término, la culminación de un proceso que comenzó con la constitución de América y la del capitalismo colonial/moderno y eurocentrado como un nuevo patrón de poder mundial. Uno de los ejes fundamentales de ese patrón de poder es la clasificación social de la población mundial sobre la idea de raza, una construcción mental que expresa la experiencia básica de la dominación colonial y que desde entonces permea las dimensiones más importantes del poder mundial, incluyendo su racionalidad específica, el eurocentrismo” (Quijano, 2000: 246).

La población afrouruguaya es la minoría étnico-racial de mayor presencia numérica en Uruguay (8%) y con una fuerte influencia en la identidad nacional. La investigación socioestadística sobre las características demográficas de la población afrouruguaya es un hecho relativamente reciente. El primer antecedente contemporáneo es del año 1996 en el que el Instituto Nacional de Estadística (INE)

incorpora un módulo sobre características raciales que se ha mantenido hasta la fecha, en diferentes ediciones de la Encuesta Continua de Hogares (ECH) 1996-1997 y en el censo de 2011. Diversos estudios realizados durante los últimos veinte años continúan evidenciando la situación desfavorable de la población afrouruguaya.

A comienzo del 2005 el Estado uruguayo comenzó a gestionar diferentes ámbitos y estrategias de implementación de Mecanismos de Equidad Racial (MER) con el objetivo luchar contra la discriminación racial y de transversalizar la temática.

Las estrategias de intervención se han caracterizado por su heterogeneidad de enfoque, tiempo de ejecución y nulo impacto socioeconómico (ECH, 2016). Estas institucionalizaciones del tema son, claramente, fragmentadas con objetivos y fines diversos, entrampadas en diferentes agencias estatales perteneciendo a un modelo de desarrollo de orientación liberal en el que la nueva “Cuestión Social” se asimila –principalmente– a la pobreza y las estrategias básicas son asistenciales (Midaglia, Castillo y Fuentes, 2011). La estrecha relación de la población afrouruguaya con el racismo estructural es clave para pensar niveles de desarrollo de políticas públicas y una nueva institucionalidad.

En la actualidad se han producido cambios en la enunciación de las políticas públicas las que constituyen un capítulo importante en las ciencias sociales. Los estudios tradicionales que ponían énfasis en el Estado, la sociedad o el individuo, requieren la inclusión de entramados más complejos e integrales para su análisis; es necesario ir más allá de la solución, de lo que se desea resolver y dirigirse a la configuración del problema social en particular.

Para desarrollar este trabajo, el concepto de política pública se toma como (...) el conjunto de objetivos, decisiones y acciones que lleva a cabo un gobierno para solucionar los problemas que en un momento determinado los ciudadanos y el propio gobierno consideran prioritarios (Tamayo, 1997: 281).

Bajo el influjo del Banco Mundial en América Latina, las reformas económicas de las décadas del 80 y 90 condujeron a una visión alternativa de la ejecución de las políticas públicas de la región que se habían llevado hasta el momento. En el caso de Uruguay, el ya sacudido universalismo estratificado (Filgueira, 1998) debió conceder el espacio a tres instrumentos: focalización, participación privada apoyada con subsidios a la demanda y descentralización. El más frecuente ha sido la focalización que buscó un equilibrio entre el gasto público y la necesidad de lograr que la política social llegara efectivamente a los sectores más pobres, siendo uno de los elementos más importantes la creación de sistemas de identificación de beneficiarios (Ocampo, 2008).

Las políticas universales tienen una base de ciudadanía social pero también construyen y limitan el pacto y el valor social teniendo, por lo tanto, una concepción conservadora de la sociedad bajo el fundamento de sociedades igualitarias y de la democracia racial. El espíritu de igualdad no es suficiente para la lucha contra la desigualdad.

El desafío de las políticas públicas es la búsqueda de la legitimidad para todos los ciudadanos, así como la ampliación de corregir las ineficiencias e inequidades distributivas de los modelos centralistas y refundar la lógica “solidarista”.

¿Por qué es importante repensar la identidad para diseñar políticas públicas descolonizadas?

Aunque hace más de 200 años se logró la independencia de Europa, aún se siguen manteniendo algunas de estas prácticas y discursos que sitúan a Europa por encima de sus antiguas colonias, patrón que en el ámbito local continuaron las élites criollas europeizadas. Desde el proceso de creación de la nación uruguaya las clases dominantes

buscaban crear una identidad criolla y homogénea, forzando a muchos a abandonar su pasado ancestral para acallar así voces disidentes. Además el concepto de “La Suiza de América” –promovido en apoyo a la campaña propagandista que motivaba la inmigración europea al país– acrecentaba la idea de un Uruguay blanco y homogéneo. Al respecto, Gerardo Caetano (2010) detalla este proceso y lo presenta como la “jornada civilizadora”. Esto reveló permanentes tensiones en la “nueva patria”, aquella nación por la que muchos habían luchado fue erigida excluyendo identidades alternativas que con su sola existencia cuestionaban el impuesto relato oficial (Rudolf et.al, 2008: 145). Las poblaciones indígenas, africanas y afrouruguayas quedaron ausentes de las imágenes nacionales de autorreconocimiento.

Rita Segato (1997) describe cómo el Estado presionó para que la nación se comportase como una unidad étnica dotada de una cultura singular, propia, homogénea y reconocible. El modelo de forzada unidad identitaria que posicionó a un grupo como hegemónico y representativo continúa teniendo consecuencias, invisibilizando a diversos grupos de la población. La opresión instalada durante los años de la colonia siguió operando aun luego de la abolición y la independencia. El racismo y la discriminación intentaban ser legitimados con discursos desde la ciencia, la filosofía, la moda y el lenguaje instalando un discurso de inferioridad negra y superioridad blanca con consecuencias que se viven cotidianamente hasta el día de hoy. Este panorama de racismo estructural (Ramírez, 2012) ha hecho que la lucha de individuos y agrupaciones afrouruguayas e indígenas haya tenido hasta la actualidad la difícil tarea de la reivindicación y visibilización de la multiculturalidad del país.

La historia presenta los hechos en términos de fuerte y débil, centro y periferia, colonizadores y colonias. Estos pares de conceptos articulados en clave dicotómica –donde uno de ellos es reconocido como supremo prevaleciendo sobre el otro– el acallado, el oprimido, este dualismo marca el

sentir y conocimiento de los pueblos, colonizando el conocimiento y las identidades. Poco a poco estas metáforas de construcción cognitiva ARRIBA-ABAJO y ADENTRO-AFUERA (Lakoff y Johnsen, 1980) han ido cambiando con pequeñas o grandes revoluciones sociales. Algunas de estas revoluciones sociales –tan contundentes como las diferentes guerras por la independencia de las colonias–, la abolición de la esclavitud, el fin del *apartheid*, las luchas feministas y los derechos ganados en base a las leyes de acciones afirmativas. Otras son tan significativas como las pequeñas luchas diarias, cotidianas y muchas veces íntimas acciones de resistencia y transformación social. Estos cambios alteran la relación dicotómica entre lo uno y lo otro, lo idéntico y lo diferente, lo propio y lo ajeno; implican un ejercicio teórico de reformularnos híbridamente (Richard, 1998).

A pesar del contexto adverso y globalizado que se describió antes, a pesar de un pasado plagado de opresión y violencia, en el que se intentó acallar por todos los medios cualquier disidencia con el relato oficial, la diversidad de identidades ha logrado paulatinamente abrirse paso. Munanga (2003) habla sobre este proceso de transformación en su artículo *Diversidad, etnicidad, identidad y ciudadanía* como una toma de conciencia de una diferencia¹ que lo caracteriza como un camino sinuoso e inacabado. Si bien estudia el caso de Brasil, la idea es trasladable al resto del continente e incluso a otros territorios colonizados. Tomar conciencia de la importancia de las diferencias culturales es ya una postura de resistencia que debe tenerse en cuenta en contextos sociales, culturales y políticos.

Las identidades de resistencia y proyecto (Munanga, 2003)² han contribuido de manera no-

table al esclarecimiento de los conceptos de “raza blanca” en relación con “la negra” y de la supuesta “inferioridad femenina”. El principal aporte ha sido ubicar estas temáticas como áreas de debate político/culturales, problematizar lo establecido destruyendo los relatos que basan su fundamentación en argumentos biologicistas o tradicionalistas. La dominación de clase, género y étnico-racial, como lo afirma De Sousa (2010), se alimentan mutuamente, por lo tanto, la lucha por la igualdad no puede estar separada de la lucha por el reconocimiento de la diferencia. En concordancia, Mary Nash (2001) dice que no se puede considerar a las identidades como únicas y estáticas, según los distintos contextos y los modos de relacionarse de las personas, las identidades pueden alcanzar una pluralidad de significados.

Aunque este esclarecimiento es un gran paso para fortalecer y empoderar el multiculturalismo y las agrupaciones sociales/políticas de grupos identitarios no hegemónicos, el trabajo que la hegemonía colonial ha realizado durante siglos en detrimento de los pueblos originarios y afrodescendientes ha dejado una cicatriz en la identificación individual (2013)³. El cruel proceso de la invisibilización sistemática ha tenido recursos eficaces, uno de ellos es la auto-negación y el auto-desprecio. Mediante el fomento de una imagen negativa del grupo al que se pertenece se logra el rechazo social pero también el rechazo propio. El objetivo es implantar esta imagen negativa en el sentido común causando baja autoestima y gran culpabilidad, algo que indiscutiblemente sirve a la perfección para los intereses del

consistente en la búsqueda de transformación de la estructura social y cultural por parte de sus propios actores. movilizándose y presionando a los gobiernos para la creación de políticas públicas y leyes de acciones afirmativas.

- 3 Identificación étnico-racial diciendo que el concepto de afrodescendencia integra tres elementos relevantes que separada o conjuntamente conforman lo que se llama identidad afrodescendiente: el elemento étnico (construcción identitaria), elemento racial (construcción social) y experiencias de discriminación (elemento relacional) (DNPS, 2013).

1 Traducción propia.

2 Munanga (2003) plantea que es posible distinguir tres orígenes y formas diferentes: a) la identidad legitimadora de las instituciones dominantes de la sociedad, b) la identidad de resistencia que sufre de estigmatización por parte de la lógica dominante y por último, c) la identidad proyecto,

grupo opresor (Munanga, 2003). En consonancia, Léila Gonzales (1998) expone que la fragmentación de la identidad étnica produce el deseo interiorizado de blanqueamiento, para “limpiar la sangre” como una manera de negar la propia cultura.

Para abrirse camino hacia la identificación (personal) y la identidad (colectiva) es importante primero generar una distancia crítica con el pensamiento occidental e intentar reconectar con el pensamiento originario. Tomar distancia es estar simultáneamente afuera y adentro de lo que se critica. Según lo expresa De Sousa (2010), el objetivo es doble: establecer un equilibrio dinámico entre el principio de igualdad y el principio de reconocimiento a la diferencia. El potencial intercultural debe ayudar a una comprensión del mundo mucho más amplia, logrando así encontrar una emancipación social de igual apertura.

El gran reto que surge en torno al tema de las identidades es apuntalar la articulación social a través de figuras que ayuden a imaginar al conjunto social y sustenten la construcción de lo público, sin menoscabar la identidad y la identificación. América Latina se constituye como un espacio pluriétnico en donde es vital mantener en agenda la defensa de las diversidades. Siguiendo esta línea, Richard (1998) plantea que es necesario teorizar y reunir la experiencia desde Latinoamérica de modo de otorgar un rango analítico para la construcción de significados que nos representen y dar cuenta del reconocimiento por medio de la valoración de las identidades en ámbitos políticos, sociales y culturales.

Descolonizando actores

El Estado tiene la obligación no sólo de garantizar los derechos, sino también de promoverlos. Dado que las violaciones de los derechos humanos alcanzan principalmente a las poblaciones vulnerables, la efectiva protección de sus derechos

requiere de políticas universalistas y medidas especiales o políticas de acción afirmativa para las víctimas de la exclusión (Ribeiro, 2009; Segato, 2006; Wade, 2011).

En la estrategia de integración del multiculturalismo, que es una política hegemónica, la cultura minoritaria adopta las pautas de la cultura dominante sin perder las pautas de su propia cultura (Arocena y Aguiar, 2007). Por lo tanto, para ser transformadora de las estructuras hegemónicas, la aceptación de la diversidad cultural y la implementación de políticas multiculturalistas –tanto en sus facetas de reconocimiento como de redistribución (Fraser, 2001)– tienen que incluir el combate al racismo y al sexismo.

Desde el Estado –hegemónico, patriarcal y que adolece de racismo estructural– se han ejercido históricamente comportamientos discriminatorios. Por lo tanto, las personas responsables de tomar decisiones políticas, diseñar y ejecutar las políticas públicas actúan incrustadas en el racismo y el sexismo estructurales. Si la desigualdad tiene color y sexo (Ribeiro, 2009), las políticas que la combatan tienen que ser miradas, al menos, con un lente del mismo color y sexo. No pueden ser políticas que se disfrazen de una equidad incolora y asexuada porque serían políticas con el color y el sexo de los grupos que subalternizan a las mujeres y hombres afrodescendientes. Tampoco se puede tratar de acciones paliativas para mantener el *statu quo* (López, 2013). En la cosmovisión de los grupos hegemónicos, la superación de las desigualdades se hace por la vía individual y, quienes son biológicamente “inferiores” (como las mujeres y las personas no blancas), no podrán superarse y deberán contentarse con su situación (Geler, 2004). Por efecto de esta cosmovisión, a las personas afrodescendientes no se les ha permitido ser miembros plenos de la sociedad (Fraser, 2001) ni ser considerados sujetos históricos (Nash, 2001); se les ha asignado la “culpa” de su “inferioridad” debido a sus “deficiencias” naturales usando la “naturaleza” como argumento indiscutible (Stolcke, 2000).

En Segato (2006) se expresa –claramente– el derecho de las personas afro a participar en la formulación y ejecución de políticas gubernamentales. Esto significa tener el derecho a ser consultadas y a ocupar cargos y ejercer todas las funciones públicas en todos los ámbitos del Estado y de los gobiernos.

Para Matilde Ribeiro (2009) las políticas de acción afirmativa y la transversalización en el Estado de un enfoque diferencial afro, requieren de órganos de planificación, diseño y gestión, de recursos humanos profesionales y presupuesto. Pero el alcance de las políticas para la población afro corre riesgos institucionales dado que tienen problemas de autonomía política, financiera y administrativa, poco poder de intervención junto a otros sectores, desarticulación en la gestión, discontinuidades por cambios políticos y la dificultad para establecer prioridades en demandas acumuladas desde hace siglos. Cita el ejemplo de Brasil y afirma que la acción de activistas feministas y antirracistas que se han insertado en las esferas de decisión de los gobiernos ha favorecido la construcción de agendas para las poblaciones excluidas y ha permitido cambiar la discusión y la visión política y una interlocución más próxima para la resolución de pleitos y para la revisión y corrección de políticas existentes. Además, ha elevado las posibilidades de eficacia de las políticas porque el diálogo con la sociedad civil se ha fortalecido. Sostiene que también hay que estimular la formación teórica y técnica de activistas y agentes de políticas públicas para que las acciones repercutan en toda la estructura del Estado. En el diseño y aplicación de las políticas para la población afro es también imprescindible integrar la noción de interseccionalidad de las discriminaciones (Crenshaw, 2002) porque hombres y mujeres son afectados de maneras diferentes por el racismo, la discriminación racial y otras intolerancias.

El “pensamiento des-colonial” (Leyva y Speed, 2008) considera al personal profesional y de investigación como un actor social situado, es decir, que cada persona que investiga y/o que desempeña una tarea profesional tiene posiciones propias

de género, cultura y política. En este pensamiento des-colonial las personas, las organizaciones y las comunidades, cuyas situaciones se estudian, son vistas como productoras y reproductoras de conocimientos, métodos y formas de situarse en el mundo, de raíces diferentes, pero de igual nivel y relevancia que los conocimientos producidos en la academia occidentalizante, una institución que continúa con el “fardo neocolonial” (Leyva y Speed, 2008). Y también son consideradas como participantes de la investigación o intervención. No son utilizadas como meras informantes a las que se les extraen datos y conocimientos, sino como “sujetos”. Esto significa que las personas, organizaciones y comunidades son activas, constitutivas y beneficiarias de la investigación y participan en ella motivadas por la utilidad que tienen los productos que genera la investigación o la intervención (por ejemplo, una política pública) para su propia comunidad o para un colectivo de personas.

Para descolonizar las políticas públicas y enfocarse hacia políticas de base racial –*race conscious* (Telles, 2012)– es necesario que las personas involucradas en la construcción de las políticas partan de un pensamiento descolonial (Leyva y Speed, 2008). Un comienzo es aceptar que todas las personas somos responsables de nuestra visión y de nuestra voz (Haraway, 1995) y que actuamos según nuestras propias interpretaciones de normas y mandatos institucionales.

Las organizaciones de la sociedad civil u otros grupos de presión de la comunidad afrouuguayana, cuando se posicionan desde un pensamiento descolonial, se asumen como sujetos agentes de conocimiento para la construcción de las políticas. No admiten ser considerados como meros clientes del Estado, como el objeto de los beneficios de las políticas diseñadas por miradas ajenas que ignoran la “experiencia vivida” (Fanon, 1952) y perpetúan la situación de desigualdad. Desarrollan su capacidad de negociar con el Estado sobre la base de la independencia de sus posturas y de la libertad de

elegir las ocasiones en que quieren asociarse con la gestión del Estado.

Las personas que están en el Estado, si se posicionaran desde un pensamiento descolonial, se asumirían como personas condicionadas por su cuerpo, el espacio y el tiempo que habitan, no como seres imparciales o neutros (Grosfoguel, 2013). Además de sus capacidades técnicas y políticas, estas personas, aportarían su empatía para dejar de verse como “los otros” y poder dialogar partiendo de la base de que las vivencias y los puntos de partida de todas las personas son distintos. Además, es necesario escuchar con el propósito de comprender las lógicas y comportamientos de todas las identidades y aceptar e incorporar diferentes pautas culturales considerándolas en un mismo nivel de jerarquía y legitimidad, hacer propuestas devolviendo una imagen positiva de la identidad afrodescendiente, erradicando estereotipos, folklorizaciones, homogeneizaciones o paternalismos y evitar promover divisiones entre grupos.

Acciones en Uruguay

En Uruguay se han procesado cambios, tanto en las políticas sociales universales, como en las focalizadas en las situaciones de vulnerabilidad social. Como antecedentes específicos tenemos que mencionar que este proceso se inició en 2004 mediante la creación de la Unidad Temática por los Derechos de los Afrodescendientes en la Intendencia de Montevideo (UTDA). En la última década se creó un conjunto de medidas e instancias institucionales que buscaron transversalizar la equidad étnico-racial, entre ellas se destacan la creación de: Asesoría Honoraria para la Presidencia de la República en Asuntos de Equidad Racial; Área de Promoción y Coordinación de Políticas Públicas de Acciones Afirmativas para Afrodescendientes de la Dirección de Derechos Humanos, Ministerio de Educación y Cultura (MEC); Departamento de Mujeres Afrodescendientes del Instituto

Nacional de las Mujeres (Inmujeres). Ministerio de Desarrollo Social (MIDES); Asesoría para temas y asuntos de los jóvenes afrodescendientes del Instituto Nacional de la Juventud (INJU); Asesoría de Asuntos Afro del Ministerio de Vivienda, Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente (MVOTMA); Unidad Temática por los Derechos de los Afrodescendientes (UTDA) del Departamento de Desarrollo Social, División de Políticas Sociales de la Intendencia de Montevideo;

Unidad Étnico Racial del Ministerio de Relaciones Exteriores; Comisión Interinstitucional para los asuntos de la no discriminación en el ámbito laboral del Ministerio del Trabajo y Seguridad Social; Área étnica Afro del Programa Nacional sobre VIH-SIDA del Ministerio de Salud Pública; Comisión Honoraria contra el Racismo, la Xenofobia y toda otra forma de discriminación (CHRXD); División de Derechos Humanos, Dirección Nacional de Promoción Sociocultural del Ministerio de Desarrollo Social (MIDES); Secretaría de Equidad Étnico Racial y Poblaciones Migrantes de la Intendencia de Montevideo (IM); Asesoría de Participación y Ciudadanía del Director de la Oficina de Planeamiento y Presupuesto (OPP).

En la actualidad las acciones implementadas que permanecen son el Departamento de Mujeres Afrodescendientes, la Unidad Étnico Racial del Ministerio de Relaciones Exteriores, la Comisión Honoraria contra el Racismo, la Xenofobia y toda otra forma de discriminación, la Secretaría de Equidad Étnico Racial y Poblaciones Migrantes de la Intendencia de Montevideo, la Dirección Nacional de Promoción Sociocultural del Ministerio de Desarrollo Social y la Asesoría de Participación y Ciudadanía del Director de la Oficina de Planeamiento y Presupuesto.

La creación de medidas de carácter temporal es imperiosa, ya sea por medio de tratos preferenciales para la población que ha sido históricamente discriminada o por medio de otro tipo de acciones

que reviertan dicha situación, con el fin de generar equidad e igualdad de oportunidades. Las leyes recientemente implementadas para la población afrodescendiente más relevantes son la Ley 19.122 de Acciones Afirmativas y la Ley 19.133 de Empleo Juvenil:

“[Es desde los escenarios de las acciones afirmativas,] (...) desde las cuales se desarrollan acciones transformativas orientadas a deconstruir los patrones sociales y simbólicos de dominación cultural, menosprecio e irrespeto institucionalizados. Estas son las que llamamos ‘acciones afirmativas radicales’. Estos programas toman en serio en su diseño y ejecución, no solo el problema de la inequidad de oportunidades sino también además y al mismo tiempo, los problemas de injusticia cultural y de violencia simbólica que se hallan enraizados en nuestra sociedad” (Tubino, 2007: 5).

Cuando hablamos de ámbitos, queremos referenciar “los espacios de poder” que se establecen en los distintos escenarios, tanto a nivel público como privado, sobre las interseccionalidades en términos trilógicos. Es decir, tanto en el Estado, como la sociedad y su lógica más allá de los dicotonomismos (en las categorizaciones pertinentes) el poder explorar más allá los diálogos y conflictos que se están dando, actualmente, y cómo poder generar recursos (humanos y político-económicos) que no entorpezcan sus objetivos.

Conclusiones

Este trabajo no tiene el objetivo de arribar a conclusiones sino introducir la mirada descolonial en el asunto de políticas públicas y la identidad, un enfoque que como tal, está dando sus primeros pasos en nuestro país, no así en la región. En esta misma línea nos preguntamos sobre las características que debería guardar la posible institucionalidad que se encargue de las políticas referidas a la población

afro uruguaya. Finalmente, ¿es posible un nicho descolonial que se ocupe responsablemente del empoderamiento y autonomía de la población afrodescendiente dentro del actual Estado, aún, fuertemente colonialista en su esencia benefactora?

Por su parte quizá, algunas demandas del movimiento afro puedan haber sido planteadas desde éste enfoque, pero no todas. Dentro de la población afrodescendiente habrá quienes no anhelan ese lugar identitario, en cualquiera de sus dimensiones o planos políticos, personales o públicos, ya que el movimiento también tiene diferentes miradas, diversidad de identificaciones y de identidades. En este sentido tanto los decisores de política pública como los y las activistas del movimiento afro requieren sensibilizarse en el reconocimiento de la diversidad.

Consideramos que esta tensión de identidades está sumamente relacionada con el avance de la agenda de derechos. Tanto al Estado como a gran parte de las personas integrantes de este colectivo, les ha resultado más sencillo apropiarse de la nueva agenda de los Derechos Económicos Sociales y Culturales, lo que pudo haber provocado el retraso del reconocimiento de sí mismos y de las personas afro como sujetos de derechos específicos, lo que estaría garantizado por la conquista plena de derechos civiles y políticos.

Hasta el momento ninguno de los servicios que hay en el Estado con responsabilidad sobre las políticas dirigidas a la población afrodescendiente está fundado sobre un pensamiento descolonial como consecuencia no ha habido ninguna política dirigida a la población afrodescendiente construida desde esta mirada. Esto se debe a que el Estado tiene incrustado el racismo institucional y esto sobrepasa a las personas que pasen por allí.

Lo que importa destacar en esta tensión y debate de intereses donde no debería haberlo ya que se trata de derechos humanos (que por definición no deberían ser negociables) es lo complejo de pensar en políticas públicas y fuerza de movimiento desde

puntos de vista descoloniales cuando nuestra subjetividad como uruguayos y afrouruguayos se ha forjado en un contexto socio-académico-político colonial y más recientemente poscolonial. Resulta indispensable remarcar que tanto para quien tiene la voluntad política, como para quien demanda derechos, correrse de lugar significa un acuerdo previo que implique conscientemente vaciarse de presupuestos, para conjuntamente construir tanto la demanda como la oferta política que garantice derechos y autonomía cultural.

Bibliografía

- Arocena, F. y Aguiar, S. (editores) (2007) *Multiculturalismo en Uruguay. Ensayo y entrevistas a once comunidades culturales*. Ediciones Trilce, Montevideo.
- Caetano, G. (2010) *Ciudadanía y nación en el Uruguay del Centenario (1910-1930). La forja de una cultura estatista*. Disponible en http://www.iai.spk-berlin.de/fileadmin/dokumentenbibliothek/Iberoamericana/39-2010/39_Caetano.pdf
- Crenshaw, K. (2002) "Documento para o Encontro de Especialistas em Aspectos da Discriminação Racial relativos ao Gênero". *Estudos Feministas*, año 10, 1º semestre 2002, Santa Catarina.
- De Sousa Santos, B. (2010) *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce. Montevideo.
- Dirección Nacional de Políticas Sociales (DNPS) MIDES (2013) *Primeras líneas de debate para la reglamentación de la Ley 19.122 Afrodescendientes: normas para favorecer su participación en las áreas educativa y laboral*. Montevideo.
- Fanon, F. (1952) *Piel negra, máscaras blancas* Editorial Abraxas. Traducción: Ángel Abad, 1973, Buenos Aires.
- Filgueira, F. (1998) "El nuevo modelo de prestaciones sociales en América Latina: Eficiencia, Residualismo y Ciudadanía Estratificada". En: Roberts, B., *Ciudadanía y Política Social Latinoamericana*. Ed. FLACSO / SSRG, Costa Rica.
- Fraser, N. (2001) "Redistribución, reconocimiento y participación: hacia un concepto integrado de justicia". En: UNESCO, *Informe mundial sobre cultura 2000-2001: Diversidad cultural, conflicto y pluralismo*, Montevideo.
- Geler, L. (2004) "Negros, pobres y argentinos. Identificaciones de raza, de clase y de nacionalidad en la comunidad afroporteña". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, número 4, 2004.
- Grosfoguel, R. (2013) "Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/epistemicidios del largo siglo XVI". *Tabula Rasa*. Bogotá, Colombia. N° 19.
- Guimarães, A. S. (2003) "Como trabalhar com 'raça' em sociologia". *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, pp. 93-10
- Haraway, D. (1995) "Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial". *Cadernos Pagu*, San Pablo [artículo original: 1988].
- Lakoff, G. y Johnsen, M. (1980) *Metaphors We Live*, The University of Chicago Press. Traducción de González Marín C. (2000) *Metáforas de la vida cotidiana*, Cátedra, Madrid.

- Leyva, X. y Speed, S. (2008) "Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor". En Leyva, Xochitl y Speed, Shannon (coord.) *Gobernar en la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, México.
- López, Laura Cecilia (2013) "A mobilização política das mulheres negras no Uruguai: considerações sobre interseccionalidade de raça, gênero e sexualidade". *Sexualidad, Salud y Sociedad*, n.14, pp. 40-65.
- Midaglia, Carmen; Castillo, Marcelo y Fuentes, Guillermo (2011) "El significado político de los Ministerios Sociales en Argentina, Chile y Uruguay". *Revista Chilena de Administración Pública*, Santiago.
- Mosquera Rosero-Labbé, León Díaz, Ruby Esther, (editoras y coautoras) (2009) *Acciones Afirmativas y ciudadanía diferenciada étnico-racial negra, afrocolombiana, palenquera y raizal. Entre Bicentenarios de las Independencias y Constitución de 1991*. Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.
- Munanga, Kabengele (2003) *Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia*. Palestra proferida no 3º Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ.
- Nash, Mary (2001) "Diversidad, multiculturalismos e identidades: perspectivas de género". En: Nash, Mary y Marre, Diana (eds.) *Multiculturalismos y género: perspectivas interdisciplinarias*. Edicions Bellaterra. Barcelona.
- Ocampo, José (2008) "Las concepciones de la política social: universalismo versus focalización". *Revista Nueva Sociedad*, N° 215, pág 36-61. Venezuela.
- Pilolli, Mariapia (2010) "Los horizontes de la diversidad". En: Martinell, Alfons (coord.), *Cultura y desarrollo. Un compromiso para la libertad y el bienestar*. Fundación Carolina en coedición con Siglo XXI de España Editores, Madrid.
- Prado Mosquera, Diana Carolina (2014) *Sistematización de mecanismos que promueven la incorporación de la dimensión étnico-racial en las políticas públicas en Uruguay (2004-2014)*. Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, Montevideo.
- Quijano, Aníbal (2000) "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". En: Lander, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, CLACSO, Buenos Aires, Argentina.
- Ramírez, Tania (2012) *Ciudadanía Afrodescendiente. Librillo #9. Hablando de derechos DESC+A, Pensando en derechos humanos*. Ministerio de Desarrollo Social. Montevideo.
- Ribeiro, Matilde (2009) "As políticas de igualdade racial no Brasil". *Análises e propostas*, N° 35, abril de 2009. Fundação Friedrich Ebert, Brasil.
- Richard, Nelly (1998) *Intersectando Latinoamérica con el Latinoamericanismo: Discurso académico y crítica cultural*. México: Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (eds.).

- Rudolf, Susana et al. (2008) "Las vivencias de la discriminación en la población afrodescendiente uruguaya". En: Scuro, Lucía (coord.) *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay*, pp. 144-177, PNUD, Montevideo.
- Segato, Rita Laura (1997) *Alteridades históricas/ Identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*. Simposio Central del VIII Congreso de Antropología. Bogotá.
- Segato, Rita Laura (2006) *Mulher Negra = Sujeito de Direitos: e as Convenções para da Eliminação da Discriminação*. AGENDE. Brasília.
- Segato, Rita Laura (2007) "La monocromía del mito o dónde encontrar África en la Nación". En: *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Stolcke, Verena (2000) "¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?". *Política y Cultura*, N° 14. Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, pp. 25-60. Distrito Federal, México.
- Tamayo, Manuel (1997) "El análisis de las políticas públicas". En: Bañón, R. y Carrillo, E. (comp.) *La nueva Administración Pública (189-201)* Instituto Universitario Ortega y Gasset, Barcelona.
- Telles, Edward (2012) "O significado da raça na sociedade brasileira". Tradução para o português de "Race in Another America: The Significance of Skin Color in Brazil", 2004. Princeton e Oxford. Princeton University Press. Versão divulgada na internet en agosto 2012. Tradução de Ana Arruda Callado. Revisão técnica e formatação: Danilo França.
- Tubino, Fidel (2007) *Acciones afirmativas: de multiculturales e interculturales*.
- Wade, Peter (2011) "Multiculturalismo y racismo". *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 47 (2), julio-diciembre 2011, pp. 15-35. Bogotá.

Discriminación racial e identidad afrodescendiente en Uruguay: un análisis generacional

Lil Natalia Vera *

Este trabajo tiene como propósito analizar cómo incide el racismo en la construcción de la identidad de las generaciones recientes de afrouuguayos. A partir de las reflexiones de Frantz Fanon busca comparar la experiencia vivida, las formas de integrar el ser negro o afrodescendiente en la identidad personal y las actitudes ante la discriminación racial en las distintas generaciones de afrodescendientes en Uruguay. Por último, intenta comprender la dinámica del reconocimiento a partir de la unificación de las organizaciones de afrodescendientes.

Introducción

El racismo y la discriminación racial en Uruguay no han sido considerados como cuestión relevante por la sociedad y el Estado sino hasta las dos últimas décadas. El escaso número de investigaciones académicas referentes al tema da cuenta de su carácter periférico, por lo menos, hasta finales del siglo pasado.

* L. Vera es socióloga y diplomada en Educación Popular. Actualmente se desempeña en el Departamento de Alfabetización Laboral del CETP (Consejo de Educación Técnico Profesional).

Resumen de la monografía de grado presentada en diciembre de 2011 por Lil Vera, cuyo tutor fue Felipe Arocena. La investigación abordó estas temáticas a través del análisis de 20 entrevistas en profundidad y 3 entrevistas biográficas a personas autodefinidas como negros, afrodescendientes o afrouuguayos.

Sin embargo, la discriminación se trasluce en el histórico imaginario del Uruguay: un país blanco, con muy escasos negros y sin indios, lo que constituía para muchos un rasgo de distinción envidiable de nuestro país frente al resto de América Latina. El relato de la nación unía el mito de la homogeneidad cultural y étnica del país al carácter formalmente igualitario de los ciudadanos promoviendo la invisibilización de las minorías étnicas y, por tanto, del racismo y la discriminación racial. Cabe decir que este imaginario se ha abierto en las últimas décadas y ha incluido, aún no del todo, el componente afro-indígena.

Los afrodescendientes constituyen el 9,1% de la población total del país, siendo la minoría étnica más numerosa, conformada en principio por africanos de diferentes culturas que fueron traídos como esclavos a estas tierras. Hoy, de acuerdo a las últimas cifras disponibles, los afrodescendientes presentan niveles de ingreso promedio inferiores a los de la población blanca, alcanzan menores niveles educativos y a nivel laboral se desempeñan en general en tareas de baja calificación y remuneración; a su vez tienen escasa participación en cargos de dirección, en la política y en la academia (INE, 2013).

La situación de vulnerabilidad social y económica que viven expresa la discriminación estructural que padece la colectividad. Los afrodescendientes son discriminados en forma personal cotidianamente. Los prejuicios y estereotipos racistas están todavía presentes en la sociedad uruguaya y aun en la propia colectividad afrodescendiente lo que, claro está, limita el desarrollo del colectivo.

En el marco de un cambio cultural favorecido por el escenario de globalización, los afrodescendientes organizados consolidan una identidad afrouguaya contra la versión homogénea del país y la uniformización formal del Estado. Las organizaciones de afrodescendientes buscan combatir el racismo persistente, en el entendido de que su negación y minimización obstaculizan el combate al mismo y reclaman acciones afirmativas que

reparen y equiparen a la colectividad. Exigen medidas de reconocimiento cultural, específicamente buscan que se reconozca su lugar en la Historia Nacional y Universal y denuncian una especial forma de discriminación que opera desde el currículum educativo. La escasa enseñanza sobre el continente africano, el lugar dado a los afrouuguayos en la Historia Nacional, son denunciados como hechos discriminatorios que en vez de combatir la discriminación racial la reproducen perpetuando una visión exigua y estereotipada de la colectividad negra. Las demandas por reconocimiento cultural no son otra cosa que un modo de reconstruir la identidad afrouguaya. Los esfuerzos por la recuperación de la memoria histórica por la reconstrucción de la identidad y el reconocimiento recíproco de las diferencias suponen, a la vez, nuevas formas de integración.

Este trabajo propone analizar el papel de la modalidad de discriminación racial existente en Uruguay en la construcción de la identidad de los afrouuguayos de las generaciones recientes. ¿De qué forma la particular modalidad de discriminación racial existente en Uruguay condicionó la identidad personal de las distintas generaciones de afrouuguayos? ¿Qué características ha adoptado la discriminación racial hacia los afrodescendientes en Uruguay? ¿Cómo han vivido y afrontado la discriminación las distintas generaciones de afrodescendientes? ¿Qué actitudes han asumido los afrouuguayos de las distintas generaciones ante la discriminación racial, de qué formas han integrado el ser negro o afrodescendiente en su identidad personal? ¿Cómo opera la dinámica del reconocimiento a partir de la unificación de las organizaciones de afrodescendientes?

Antecedentes

Recientemente se han publicado varios trabajos de investigación que aluden a transformaciones importantes en el espacio etno-cultural de

los uruguayos, desmitificando el mito de la homogeneidad cultural y étnica del país, así como su carácter igualitario (Arocena y Aguiar, 2007; Olaza, 2008; PNUD, 2008; Chagas y Stalla, 2009; Goldstein, 2010). En este contexto es especialmente sustantivo el incremento de los estudios sobre la población afrouriuguaya, particularmente desde mediados de la década de los noventa del siglo pasado.

Cabe destacar la publicación de recientes trabajos de investigación realizados por integrantes de la propia colectividad afrodescendiente lo que da cuenta de una necesidad de reconstruir su memoria histórica, recuperar un pasado que perciben invisibilizado y subestimado por la Historia Oficial. En ese marco, se inscriben los trabajos del historiador Oscar Montañó, el trabajo *Historias de exclusión*, de Teresa Porzecanski y Beatriz Santos, la investigación de Karla Chagas y Natalia Stalla que emplea testimonios orales para construir un relato histórico de los afrouriuguayos en la frontera uruguayo brasileña y el sugerente trabajo de Romero Jorge Rodríguez *Mbundo Malungo a Mundele* que analiza la historia del movimiento afrouriuguayo organizado.

Actualidad de Franz Fanon

Es incuestionable la influencia de Franz Fanon en la reflexión crítica acerca de la identidad negra. Su obra inspiró los movimientos anticoloniales, el African American Civil Rights Movement y los movimientos por la conciencia negra global; desde el Frente de Liberación Nacional argelino a otros movimientos anticoloniales de África, Asia y América Latina y también los Black Panthers y otros grupos de activistas de Estados Unidos.

Actualmente, las reflexiones de Fanon siguen resonando a través de la teoría crítica poscolonial, los estudios sudasiáticos del grupo de *Subaltern studies*, los *American ethnic studies* y el Grupo de

Estudios Subalternos Latinoamericanos. Los trabajos de Edward Said, Homi Bhabha, Gayatri Spivak, Lewis Gordon, Walter Mignolo y Alejandro De Oto son buenos ejemplos de un debate arborescente que viene desarrollándose desde los noventa y promueve un pensamiento descolonial.

Cultura e imperialismo de Edward Said retoma las preocupaciones de Frantz Fanon con especial hincapié en la necesidad de una nueva y distinta perspectiva cultural, una orientación histórica de carácter integrador o contrapuntístico en la que los no occidentales sean admitidos en el pleno conjunto de la experiencia humana. El teórico de origen indio Homi Bhabha en *El lugar de la cultura*, manifiesta directamente:

“Ha llegado el momento de volver a Fanon; como siempre, creo, con una pregunta: ¿cómo puede el mundo humano vivir su diferencia? ¿Cómo puede un ser humano vivir de Otro modo?” (Bhabha, 2002: 86).

Por lo que *Piel negra, máscaras blancas* se convirtió en una guía para sus propias investigaciones críticas sobre la subjetividad y la conciencia en las relaciones coloniales. Por su parte, la autora también india Gayatri Chakravorty Spivak busca la “voz del subalterno” a través un *bricolaje* teórico con el que enfoca los prejuicios y las ficciones de las representaciones que constituyen e instituyen los grupos subalternos o colonizados y suprimen su voz. De ahí su pregunta: “¿Pueden hablar los subalternos?” (Spivak, 2010: 277).

Mientras tanto, el filósofo afronortamericano Lewis Gordon constituye una voz reciente y significativa de los estudios sobre Fanon, haciendo una lectura desde las claves de la fenomenología existencialista. Según Gordon, la filosofía de Fanon puede resumirse en una simple convicción: la madurez es un requisito esencial para la condición humana pero es imposible de alcanzar sin ser accional, lo cual para Fanon es lo más próximo a la libertad (Gordon, 2011). Walter Mignolo,

desde los Estudios Subalternos Latinamericanos, llega a afirmar respecto a *Piel negra, máscaras blancas*:

“El libro de Fanon no es, sin duda, el epicentro del terremoto epistémico (centro sísmico disperso en quinientos años de historia moderno/colonial en diversas partes del planeta, cuyo comienzo por cierto está en el Atlántico), pero sí es una grieta enorme en la homogeneidad epistémica occidental” (Mignolo, 2009: 316).

De Oto, también desde los Estudios Subalternos Latinoamericanos, entiende que la lectura de Fanon representa un momento clave de la constitución de una política y una epistemología descolonizadora: la creación de una nueva forma de conocer, a partir de la necesidad política de producir conocimiento de y para un sujeto por fuera de la productividad de la sociedad colonial. Descolonizar significa haber encontrado una narrativa de las tramas de la subjetividad de otra forma que el colonialismo, aún cuando permanezcan sus efectos concretos. La descolonización supone caminos lentos de sustitución de nombres, o más bien, de sentidos asociados a esos nombres. El problema de la “diferencia colonial”, siguiendo a Mignolo, no se resuelve pintando a todos los negros de blanco, o a todos los blancos de negro, sino que requiere imaginación para crear nuevas subjetividades. Implica la generación de un universo donde se multipliquen las opciones donde las posibilidades de los sujetos no sean determinadas por un número pequeño y en reducción de opciones sociales, históricas y culturales. Frente a esto, el proyecto de *Piel negra, máscaras blancas*, es ofrecer una salida a tal disminución de opciones posibles.

La idea de De Oto es asumir la escritura de Fanon como un espacio de comprensión conceptual vigente, siempre que entendamos tal vigencia como un intento de reencender las teorías –en el sentido de Said– cuando ellas viajan espacial y temporalmente. Los textos de Fanon, constituyen entonces

una caja de herramientas, más que un sitio de instrucciones u objetos que testimonian una época.

Los argumentos de Fanon

En *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon estudia las diferentes actitudes que adopta el negro en la sociedad martiniquesa que conoció, desde el negro que anhela ser blanco a aquel que busca intensamente descubrir el sentido de una identidad negra. Fanon también profundiza en su propia experiencia como negro sumido en un mundo blanco.

El título del libro alude a una actitud frecuente en numerosos negros antillanos, en quienes el autor observa un pertinaz deseo de ser blanco: “Es habitual, en efecto, en Martinica, el soñar con una forma de salvación que consiste en el blanqueo mágico” (Fanon, 2009: 67). El blanqueamiento, tal como sugiere la palabra implica un proceso: el tránsito de negro a blanco. Supone negarse en tanto que negro para buscar ser reconocido por los otros como blanco, si no es posible desde la apariencia exterior al menos desde una identidad cultural. Esto, en primer lugar, implica un uso correcto del lenguaje blanco: el antillano que quiere ser blanco lo será cuanto mejor haya hecho suyo el lenguaje. Fanon menciona que mientras en Francia se dice “hablar como un libro” en Martinica el dicho es “hablar como un blanco”. El ejemplo paradigmático de esta actitud es el negro que viaja a Francia y cuando regresa a Martinica lo hace expresándose exclusivamente en francés, exaltando el cambio que se ha producido: ha dejado de ser un simple negro; domina el francés, por lo que, de cierta forma, es un blanco.

El blanqueamiento implica zambullirse en la cultura blanca todo lo posible, seguir estrictamente los usos, formas y reglas de urbanidad europeos aún con más precisión y disciplina que los propios blancos a quienes se busca imitar. Al mismo tiempo, supone abandonar las costumbres, tradiciones

y expresiones culturales asociadas a los negros, para adoptar una actitud crítica y de extrañamiento sobre ellas y quienes las practican. Siguiendo a Fanon:

“El colonizado habrá escapado de su sabana en la medida en que haya hecho suyos los valores culturales de la metrópoli. Será más blanco en la medida en que haya rechazado su negrura, su sabana” (Fanon; 2009: 50).

Y continúa más adelante:

“Se comprende, después de todo lo que se ha dicho, que la primera reacción del negro sea decir No a quien intenta definirlo. Se comprende que la primera acción del negro sea una reacción, y puesto que el negro es apreciado con referencia a su grado de asimilación, se comprende también que el desembarcado sólo se exprese en francés” (Fanon, 2009: 61).

Y concluye después:

“Comprendemos ahora por qué no puede el negro complacerse en su insularidad. Para él hay sólo un tipo de salida, que da al mundo blanco. De ahí esa permanente preocupación por llamar la atención del blanco, esa voluntad tenaz de adquirir las propiedades del revestimiento, es decir, la parte de ser y tener que entra en la construcción de un yo” (Fanon, 2009: 71).

¿Cómo escapar a esta situación en la que los propios negros desprecian a los negros dado que han hechos suyos los mismos prejuicios que el blanco? Según Fanon, negarse como negro o, por lo menos, hacer abstracción de ello y ponerlo entre paréntesis es un camino cerrado ya que el negro sólo puede olvidar su negrura al precio de desconocer que los demás la ven y que, además, muchos la consideran un defecto de humanidad. Fanon rechaza el blanqueamiento como respuesta a la discriminación

impuesta; pero también cuestiona a los negros que buscan una fastuosa civilización negra en el pasado anterior y superior a la civilización blanca. Este es otro camino sin salida. Si bien el autor comprende el interés de entrar en contacto con una literatura o arquitectura negras anteriores a la era cristiana, entiende que este hecho, por sí solo, no modificará la situación; apunta al cambio de las estructuras sociales que constituyen la verdadera fuente de conflicto.

Fanon entiende la necesidad de una reestructuración del mundo en la que la civilización blanca sea una entre otras. Cuando se trascienden estereotipos y prejuicios y se abandona la zona del no ser, se abre la posibilidad de un auténtico resurgimiento. Este resurgimiento supone un redescubrimiento de la negritud, una verdadera asunción del ser negro que no se deja anclar por determinaciones del pasado ni se deja esclavizar por arquetipos:

“Yo me defino como tensión absoluta de apertura. Y yo tomo esta negritud, y con lágrimas en los ojos, reconstruyo el mecanismo. Lo que se había despedazado, con mis manos, lianas intuitivas, es reconstruido, edificado” (Fanon, 2009: 130).

Fanon afirma que no fue sino hasta 1940 que se vio nacer en las Antillas una verdadera asunción de la negritud influenciada por la aparición del poeta Aimé Césaire.

El abordaje generacional

En términos de Pierre Bourdieu, la transformación de las condiciones sociales y políticas del país, los grandes acontecimientos, los cambios de régimen y de los modos de generación social ayudan a definir los puntos de referencia adecuados para una periodización de la historia específica de un campo. No obstante, también deben considerarse las discontinuidades y peculiaridades propias de ese campo.

Por ejemplo, el fenómeno de exclusión urbana en Montevideo conllevó un grave y particularísimo efecto simbólico para la colectividad afro. Una vez delimitados los períodos para el conjunto de las biografías individuales, es posible determinar las diferentes posiciones generacionales. Este énfasis en las vivencias y convivencias de un colectivo nos llevó directamente a un breve documento de Karl Mannheim sobre *El problema de las generaciones* (Mannheim, 1993).

A los efectos del trabajo se encontraron pertinentes tres posiciones generacionales referidas a distintas condiciones histórico sociales: 1) la madurada durante el Uruguay batllista y su crisis, 2) la formada durante el Uruguay autoritario y transicional, y por último, la más joven, actualmente emergente. A los efectos de este trabajo llamaremos a estas generaciones: mayor, intermedia y joven. Esta asociación la fundamos en la dimensión simbólica de toda acción social. En nuestro caso cada generación debió replantear el problema social para encontrar las respuestas de su tiempo.

Hipótesis

La principal forma que adoptó la discriminación racial en Uruguay fue la invisibilización de los afrouuguayos como colectividad, a través de la asimilación y la segregación. Esto implicó la invisibilización de la discriminación racial en sí misma, a la vez que se prescribía a los afrouuguayos un lugar de subalternidad. Los afrouuguayos viven cotidianamente la discriminación racial de forma velada, sutil o solapada. Si bien predomina la pasividad ante situaciones concretas, los más jóvenes están más predispuestos a la denuncia que los mayores.

Ante la discriminación racial, los afrouuguayos han adoptado tres actitudes básicas: interiorizar la imagen estereotipada de la subalternidad; negar

el ser negro a través del blanqueamiento; asumir activamente el desafío del reconocimiento recíproco. La asunción de la identidad afrodescendiente presenta diferencias entre las distintas generaciones de afrodescendientes. El reconocimiento del Estado obtenido por la colectividad afrouuguayana organizada, expresado en la promoción de políticas específicas, repercute en la colectividad consolidando su identidad.

Metodología

Esta investigación combinó diversas técnicas de tipo cualitativo: la entrevista en profundidad, la entrevista biográfica o historia de vida y la observación-participación. Este trabajo se originó en la investigación “Afrodescendientes en Uruguay”, realizada por Juan Cristiano y Lil Vera (2007), durante la cual se efectuaron quince entrevistas en profundidad a personas autodefinidas como negros, afrodescendientes o afrouuguayos. También se realizaron dos entrevistas biográficas o historias de vida a dos mujeres afrodescendientes, madre e hija. Para esta investigación se realizó un nuevo análisis del material empírico disponible. Se buscó satisfacer el cumplimiento del criterio de saturación. En pos de satisfacer este criterio, consideramos necesaria la realización de cinco nuevas entrevistas en profundidad y una nueva entrevista biográfica a una mujer afrodescendiente de avanzada edad. Se entendió pertinente que esta entrevista en particular fuera de tipo biográfico.

De acuerdo a los objetivos de investigación se realizó una segmentación de la población en las variables consideradas teóricamente relevantes, logrando una selección de entrevistados que garantizara la heterogeneidad de la muestra. En el transcurso de la investigación, se realizaron observaciones-participantes en múltiples eventos de la colectividad afro. Posteriormente se analizó e interpretó el material empírico en su conjunto.

Conclusiones

“Cada generación, dentro de una relativa opacidad, tiene que descubrir su misión, cumplirla o traicionarla (...) Hay que abandonar la costumbre, ahora que estamos en el corazón del combate, de reducir al mínimo la acción de nuestros padres o fingir incompreensión frente a su silencio” (Fanon, 1972: 188).

Desde que los primeros africanos fueron traídos a lo que después fue Uruguay, hubo una resistencia cultural afro que se expresó de distintas formas a lo largo de la historia. Las investigaciones históricas aluden a la emergencia de una intelectualidad afrouruguaya ya a fines del siglo XIX. Sin embargo, es recién en las últimas décadas, a partir de la federación de las organizaciones de afrodescendientes, cuando la colectividad negra organizada consigue que la temática de los afrodescendientes se instale definitivamente en la esfera pública, obteniendo el reconocimiento del Estado.

El fenómeno del *reconocimiento* –la *Anerkennung* de Hegel– es la operación fundamental en la constitución de las identidades. Ninguna identidad, individual o colectiva, puede existir social y públicamente si no obtiene el reconocimiento del otro. En gran parte nuestra identidad es definida por otros, específicamente por aquellos que, desde una posición dominante, poseen el poder de otorgar reconocimientos “legítimos” (Pizzorno, 1989). Por eso Hegel mencionaba también en su *Fenomenología* la “lucha por el reconocimiento”: peleamos para que los otros nos reconozcan tal como nosotros deseamos definirnlos, mientras que los otros intentan imponernos su propia definición de lo que somos¹. El reconocimiento de una cuestión social

afrodescendiente por parte del Estado constituye un punto de inflexión sustantivo para la colectividad afrouruguaya. Tal reconocimiento consolida una auténtica asunción de los afrouruguayos como colectividad. En palabras de Fanon:

“Pido que se me considere a partir de mi Deseo. No soy solamente aquí y ahora, encerrado en la coseidad. Soy para otro lugar y para otra cosa. Reclamo que se tenga en cuenta mi actividad negadora en tanto persigo otra cosa que la vida; en tanto lucho por el nacimiento de un mundo humano, es decir, de un mundo de reconocimientos recíprocos” (Fanon, 2009: 181).

Podríamos decir que el redescubrimiento de la identidad afrouruguaya –la reconstrucción de lo despedazado a la que hace referencia Fanon y que en Antillas aparece vinculada a la figura de Aimé Césaire– obtuvo un fuerte impulso en nuestro país a partir de iniciativas de organizaciones de afrodescendientes, así como de investigadores afrodescendientes y blancos que sintieron la necesidad de construir o rearmar una historia que no sentían justa con la colectividad afrouruguaya. Es especialmente fuerte la relevancia que estas iniciativas cobraron en los últimos años del siglo XX, sin desconocer los desarrollos en este sentido que tuvieron lugar previamente.

La modalidad específica de discriminación racial en Uruguay incidió en la construcción de identidad de las generaciones recientes de afrodescendientes así como en sus formas de buscar reconocimiento.

¹ Taylor ha considerado la premisa de que el reconocimiento forja la identidad, sobre la que se fundan los estudios inspirados en Fanon acerca de la exclusión social. Más que a Hegel, el autor remite esta concepción del reconocimiento como “condición de una identidad lograda” a Rousseau y a

Kant, asociándola a la secularización del cristianismo y a los orígenes de la modernidad. Con este punto de partida desarrolla una actualización de la cuestión de los derechos comunitarios y de las minorías en particular, en relación con las políticas de reconocimiento igualitario en las sociedades multiculturales. Al respecto, promueve variantes liberales tolerantes, no procesales en las que la integridad de las culturas ocupe un lugar importante; un liberalismo de respeto igualitario y de reconocimiento explícito de las diferencias culturales (Taylor, 1992).

La principal forma que adoptó la discriminación racial en Uruguay fue la invisibilización de los afrouuguayos como colectividad. Los afrouuguayos quedaban al margen del relato de la nación, ocultados detrás del supuesto país blanco, homogéneo e igualitario, poblado por los inmigrantes europeos y sus descendientes. El racismo y la discriminación racial, por tanto, revisten características específicas ya que para admitir su existencia, hubo primero que reconocer la presencia de una colectividad afrouuguayana numerosa, con su cultura, tradiciones y sobre todo, una situación social particular. Esta realidad quedó evidenciada por los datos estadísticos que hoy existen gracias a la lucha de los afrodescendientes organizados.

Por otra parte, en las entrevistas realizadas la experiencia vivida de discriminación está siempre presente: todas las personas entrevistadas coinciden en que existe racismo en Uruguay y todas ellas sufrieron episodios de discriminación. La variedad vernácula de discriminación racial es definida como velada, sutil, o solapada; no obstante, tiene consecuencias en la trayectoria de los afrouuguayos.

La experiencia vivida de discriminación en espacios de socialización como el trabajo, centros de estudio, en las relaciones entre familias multiétnicas, así como en los ámbitos más cotidianos de interacción social –bares, bailes, supermercados, transporte colectivo– afecta la vida de los afrouuguayos perjudicando su autoestima, desmotivando a muchos a continuar en el sistema educativo, inhibiéndoles a presentarse a ciertos empleos e intimidándoles a ingresar a ciertos espacios. La versión folclorizada de los afrodescendientes difundida desde la educación formal y los medios de comunicación masivos también es percibida por los afrouuguayos como una forma de discriminación y exclusión, ya que no hace más que reafirmar concepciones estereotipadas de la colectividad.

La mayor parte de los entrevistados perciben que la discriminación ha disminuido en las últimas

décadas, no obstante esta idea es matizada por algunos entrevistados que señalan que la discriminación persiste bajo formatos más encubiertos y políticamente correctos.

Ante situaciones concretas de discriminación, encontramos leves variaciones generacionales. Si bien la actitud de pasividad o “dejar pasar” los hechos de discriminación sigue siendo la más habitual, los afrodescendientes pertenecientes a las generaciones más jóvenes manifiestan mayor predisposición a la denuncia que los mayores, tanto desde el punto de vista formal como informal. No necesariamente esto implica la apelación al recurso jurídico, muchas veces consiste en tratar el tema con la persona o institución involucrada en el caso.

En términos generales, distinguimos básicamente tres actitudes que han adoptado los afrouuguayos ante la modalidad de discriminación racial en Uruguay, tres formas en que han integrado el ser negro o afrodescendiente en su identidad: interiorizar la imagen estereotipada de la subalternidad, subsunción y blanqueamiento y asumir activamente el desafío del reconocimiento recíproco.

La asunción de la identidad presenta diferencias entre las distintas generaciones de afrouuguayos. La interiorización de los viejos estereotipos asignados a los afrodescendientes aún persiste aunque cada vez más cuestionada en el propio colectivo. La generación madurada durante el Uruguay batllista y su crisis –la generación mayor– es la que más pareció tender hacia la subsunción total en la cultura blanca hegemónica o al blanqueamiento, en términos de Fanon. Esta generación intentó integrarse al modelo batllista de país buscando el ascenso social a través del esfuerzo individual, la ilustración y el trabajo a efectos de la asimilación a la cultura blanca hegemónica.

En la generación que emerge en el Uruguay posdictatorial, en cambio, cobra relevancia una asunción de la identidad como búsqueda activa del reconocimiento recíproco. La actitud asimilacionista

extendida en la generación del Uruguay batllista pierde peso en un nuevo contexto en el que cobran relevancia múltiples afiliaciones identitarias –de género, étnicas– y la divulgación de la diversidad cultural como patrimonio de la humanidad. Los jóvenes también tienden a un asunción de la identidad orgullosa y la búsqueda de reconocimiento. Esto se expresa en una mayor identificación con lo afro, en la revalorización de las expresiones culturales, en el deseo de conocer más acerca de las artes y las culturas africanas. Más allá de claras continuidades entre la generación intermedia y los jóvenes, parecen surgir orientaciones potencialmente distintas y alternativas. Desde el punto de vista organizacional, los jóvenes intentan formar agrupaciones más horizontales y a la vez, con criterios organizativos múltiples.

Si bien se han manifestado distintas formas de resistencia cultural afro a lo largo de nuestra historia recién en las últimas décadas la colectividad negra organizada consigue que la temática de los afrodescendientes se instale definitivamente en la esfera pública. La ubicación en la agenda política de la cuestión social afrodescendiente es producto del fortalecimiento y la perseverancia del movimiento afrouruguayo. Este reconocimiento por parte del Estado, expresado en la promoción de políticas específicas, repercutió a su vez en la consolidación de los afrouruguayos como colectividad. Esto se manifiesta en la mayor identificación de muchos uruguayos como afrodescendientes y revalorización de su herencia cultural.

Así se traduce hoy en nuestro país el movimiento por “un mundo de reconocimientos recíprocos” tal como lo llamaba Fanon. Los afrodescendientes forman parte constitutiva de nuestra identidad nacional que, lejos de ser culturalmente homogénea, se revela rica y diversa.

Bibliografía

- Arocena, Felipe y Aguiar, Sebastián (editores) (2007) *Multiculturalismo en Uruguay*. Trilce, Montevideo.
- Arocena, Felipe. “Viernes ya no quiere ser Robinson” en G. Caetano y H. Achugar (Comp.) *Mundo, región, aldea*. Editorial Trilce, Montevideo, 1994.
- Bhabha, Homi (2002) *El lugar de la cultura*. Manantial, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (1998) *La distinción*. Taurus. Madrid.
- Bourdieu, Pierre (2003) “La juventud es sólo una palabra”. En: *Cuestiones de sociología* (2a. ed.) Trad. E. Criado; Original en francés, 1984. Madrid: Ediciones Istmo, Madrid.
- Chagas, Carla y Stalla, Natalia (2008) *Recuperando la memoria. Afrodescendientes en la frontera uruguayo brasileña a mediados del siglo XX*. Proyecto Subvencionado por los Fondos Concursables del Ministerio de Educación y Cultura (MEC), Montevideo.
- Cristiano, Juan y Vera, Lil (2007) “Los afrodescendientes en Uruguay: identidad, discriminación, reconocimiento”. Investigación realizada en el marco del Taller de Cultura de la FCS de la Udelar, coordinado por Felipe Arocena. Inédito.
- De Oto, Alejandro (2009) “Frantz Fanon en el siglo. Sobre ciertas persistencias en el pensamiento latinoamericano”. *Revista anual de la Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas*. INCHIUSA – CONICET, Mendoza. Diciembre, 2009.

- De Oto, Alejandro (2010) "Huellas del sujeto: historicidad y liberación en Frantz Fanon". En: *Revista Páginas de Filosofía*, Vol. 11, N° 13, Universidad Nacional del Comahue.
- De Oto, Alejandro (2003) *Frantz Fanon. Política y poética del sujeto poscolonial*. El Colegio de México, México.
- Fanon, Frantz (2009) *Piel negra, máscaras blancas*. Akal, Madrid.
- Fanon, Frantz (1972) *Los condenados de la tierra*. Aquí y Ahora, Montevideo.
- Goldstein, Eduardo (2009) *La discriminación por origen nacional y etnia en las relaciones laborales*. Editorial Jurídica, FCU. Montevideo.
- Gordon, Lewis (2011) "Requiem on a Life Well Lived: In Memory of Fanon". En: *Living Fanon: global perspectives*. Nigel Gibson (editor). Pelgrave Macmillan.
- Mannheim, Karl (1993) "El problema de las generaciones". *Reis: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, n°. 62, Monográfico sobre: Karl Mannheim (abril-junio 1993), pp. 193-242. Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/40183643>
- Mignolo, Walter (1993) "La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad". En: *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Edgardo Lander (comp.). CLACSO. Buenos Aires.
- Mignolo, Walter (2007) "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto". En: *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel (comp.) Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Bogotá.
- Mignolo, Walter (2009) "La teoría política en la encrucijada descolonial". *Cuaderno N° 5*. Ediciones del Signo and Globalization and the Humanities Project, Duke University. Buenos Aires.
- Montaño, Oscar (1997) *Umkhonto. Historia del aporte negro africano en la formación del Uruguay*. Rosebud, Montevideo.
- Montaño, Oscar (2001) *Umkhonto II: Historia de los afrouuguayos*. Organizaciones Mundo Afro, Montevideo.
- Olaza, Mónica (2008) *La cultura afro uruguaya. Una relación de multiculturalismo emergente de la relación global-local*. Colección Biblioteca Plural. Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC) Udelar, Montevideo.
- Pizzorno, Alessandro (1989) "Identità e sapere inutile". *Rassegna Italiana di Sociologia*.
- PNUD (2004). *Informe sobre Desarrollo Humano 2004. La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*.
- Porzecanski, Teresa (2005) "Nuevos imaginarios de la identidad uruguaya: neoindigenismo y ejemplaridad". En: *20 años de democracia*. Taurus, Montevideo.
- Porzecanski, Teresa y Santos, Beatriz (2006) *Historias de exclusión: afrodescendientes en el Uruguay*. Librería Linardi Risso. Montevideo.
- Rodríguez, Romero J. (2006) *Mbundo Malungo a Mundele*. Rosebud Ediciones, Montevideo.

- Rodríguez, Romero J. (1995) “Racismo y discriminación en Uruguay: una discusión para el fin de siglo”. En: Carámbula, Antonio (comp.) *Uruguay marginado: voces y reflexiones sobre una realidad oculta*. Trilce, Montevideo.
- Said, Edward (1996) *Cultura e imperialismo*. Anagrama. Barcelona.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010) *Crítica de la razón poscolonial*. Akal, Madrid.
- Taylor, Charles (2001) *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Fondo de Cultura Económica, México.

Racismo institucional en la literatura uruguaya

Alejandro Gortázar *

En este texto analizo la cuestión del racismo institucional en la literatura uruguaya. Desde la perspectiva del análisis del discurso, pertinente para este trabajo, van Dijk define el racismo institucional como “las prácticas discursivas organizadas de las élites”, y agrega: “Una institución es tan racista como lo son sus miembros, y especialmente sus líderes. Ésto no significa que reduzcamos el racismo al prejuicio personal, sino que queremos enfatizar que los prejuicios socialmente compartidos son producidos y reproducidos conjuntamente y en colaboración por colectivos de miembros de la sociedad a través de discursos institucionales de los campos de la política, los medios, la educación, la enseñanza y las empresas de negocios” (van Dijk, 2006: 17). En ese sentido pretendo analizar los discursos que desde el siglo XIX, proponen una literatura uruguaya blanca que desestima o es indiferente a las expresiones literarias de los grupos no-blancos.

El racismo institucional en la literatura uruguaya opera en distintos niveles ya sea en la toma de decisiones sobre qué contenidos enseñar en todo los niveles educativos (primaria, secundaria, terciaria y universitaria), en la formación de los profesores de literatura, y también en otras instituciones del Estado vinculadas a la cultura, así como los distintos actores del mercado de bienes simbólicos como las editoriales y los críticos literarios, entre otros mediadores.

* A. Gortázar es Doctor en Letras por la Universidad Nacional de La Plata. Docente de Literatura Uruguaya en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Investigador Nivel I en el Sistema Nacional de Investigadores. Acaba de publicar *Cultura letrada y etnicidad en los manuscritos de Jacinto Ventura de Molina (1766-1840)* con el apoyo de la Comisión Sectorial de Investigación Científica de la Udelar.

Literatura y Estado-nación

Para Benedict Anderson la nación se define como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”. Es imaginada, explica Anderson, porque los miembros de esa comunidad no podrán conocer nunca a todos sus compatriotas, pese a lo cual “en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión”. A diferencia de teóricos como Ernest Gellner, que desprecia el nacionalismo porque inventa naciones donde no las hay, Anderson sostiene que la nación es un artefacto político, una ficción, y que las naciones no son legítimas o falsas, sino que se distinguen por el modo en el que son imaginadas. Esa comunidad se imagina como limitada porque ningún ciudadano piensa en una nación “con las dimensiones de la humanidad”, sino con fronteras, con un “nosotros” y un “ellos” bien definidos. Además, se piensa a sí misma como soberana -hija como es de la Ilustración y la Revolución- porque sueña con ser libre. Por último, el nacionalismo siempre se piensa como un “compañerismo profundo, horizontal” más allá de la explotación y los niveles de desigualdad interna de cada sociedad.

Esta definición alimentó teorizaciones posteriores sobre el nacionalismo y también recogió algunas críticas. Es el caso de Partha Chatterjee cuando afirma que “aunque las personas puedan pensarse en un tiempo homogéneo, no viven en él”. Por eso plantea que “el espacio real de la vida moderna es una *heterotopía*”, que el tiempo de la nación es “heterogéneo y denso”. Por esa razón imaginar y pertenecer a una nación no es igual para todas las personas, en todas partes del territorio y al mismo tiempo.

Es en esta construcción de una hegemonía al interior del Estado-nación donde el letrado, la literatura y la cultura entran en juego, a través de lo que Étienne Balibar llama *etnicidad ficticia*. Esta ficción hace que las poblaciones controladas por ese Estado-nación se representen a sí mismas tanto en el pasado como en el futuro “como si constituyeran una comunidad natural, poseedora en sí misma de

una identidad de origen, de cultura, de intereses, que trasciende los individuos y las condiciones sociales” (130–1. Énfasis del autor). En el diseño de nuestra *etnicidad ficticia* los afrodescendientes tuvieron un lugar menor, y a veces despreciado, que se trasladó a las explicaciones sobre nuestra cultura y literatura nacionales.

En el siglo XIX y hasta los años 30 del siglo XX la cuestión de la literatura nacional fue central para las elites dominantes. Con la aparición de los medios de comunicación masiva (el cine, la radio, la televisión, Internet) esta cuestión fue debilitándose y erosionando la centralidad de la literatura en el diseño de la nación y del cuerpo ciudadano, así como las nociones de tiempo y espacio nacionales también fueron transformándose. En todo ese recorrido, la producción literaria y cultural de los afrodescendientes fue abundante y circuló en espacios no hegemónicos, lo cual contribuyó a la formación de una idea de literatura nacional blanca.

¿Cómo se formó la idea de una literatura blanca en Uruguay?

Durante el siglo XIX la cuestión de tener una nación estaba unida, en la cabeza de la elite letrada, a la cuestión de una cultura y en especial de una literatura nacional. Implicado en este aire de época Andrés Bello publicó en 1864 la segunda edición del libro *Poesías* de Adolfo Berro, precedida por un estudio introductorio en el que reflexionaba sobre la cuestión de la literatura nacional y sus orígenes

“(…) entre nosotros no existe esta poesía indígena, porque no somos un pueblo original ni primitivo. La espada de la conquista aniquiló a los antiguos señores de estos países, o los encerró en el desierto con sus hábitos y recuerdos: y aunque su idioma se habla en gran parte del litoral de nuestros grandes ríos interiores, no es por eso menos cierto que un abismo sin orilla separa a la raza indígena

de la raza conquistadora. Lo pasado es una estatua europea colocada en las agrestes soledades americanas: no la interroguemos, que no tiene voz para nosotros. La revolución no ha podido sustraernos instantáneamente a este vínculo de familia que nos liga a la Europa; vínculo que hace más estrecho la civilización adelantada que ella posee” (36).

Para Lamas la literatura y la nación uruguayas son europeas y de allí proviene su adelanto civilizatorio. Pero además, en el paisaje humano que imagina en los orígenes, la “raza indígena” no solamente aparece aniquilada sino que no aporta nada a la cultura nacional, está separada por un abismo de lo europeo, la “raza conquistadora”. Escrito en un lenguaje racista, el texto funda un origen en el que hubo una relación desigual entre dos razas excluyendo de este escenario a los esclavos africanos y sus descendientes. Para Lamas los afrodescendientes son un problema presente, así lo indica este pasaje sobre Berro:

“La infame tiranía ejercida en la raza de color, no podía dejar de sacudirlo fuertemente; el corazón y la justicia la condenan con horror. Un homenaje tributado al talento de Berro por el Superior Tribunal de Justicia, nombrándolo asesor del defensor de esclavos en 1839, y que él aceptó y desempeñó con un saber y una elevación que bastarían para ilustrar su nombre, le dió ocasión de conocer en todos sus inauditos detalles la opresión que pesa sobre esos míseros hombres, que la perversidad humana quiere transformar en bestias. Se consagró entonces a promover la aplicación del remedio radical de esa lepra de nuestra sociedad. La emancipación y la mejora intelectual de las gentes de color; y escribió un proyecto, que tenemos a la vista, para alcanzar esos fines por medio de la asociación, consultando, en todo ello, los derechos de la humanidad y los bien entendidos intereses morales, políticos y económicos de la República” (22).

Abolida la esclavitud durante la guerra civil entre blancos y colorados (hubo de hecho dos aboliciones, una en 1842 y otra en 1846, destinadas a engrosar los ejércitos de ambos bandos) el asunto de la esclavitud se escribía todavía en presente y no tenía relación alguna con la cuestión de la literatura nacional y sus orígenes. Dos décadas después Francisco Bauzá publica *Estudios literarios* (1885) tocando otra vez el tema racial en dos artículos. En “El gaucho” por ejemplo se refiere a ese grupo social como “una raza nueva” (208) que no es otra cosa que la mezcla de españoles y portugueses fugados con los charrúas, de donde provienen sus costumbres y cultura.

En su trabajo sobre Acuña de Figueroa, Bauzá reitera el argumento de Lamas en 1842 cuando afirmaba que la literatura nacional no era todavía una realidad. Lamas seleccionaba a Adolfo Berro de un pasado histórico “corto” (europeo) y postulaba un proyecto de literatura nacional del que Berro era un potencial representante. Su muerte temprana frustró ese proyecto pero dejó una obra que permitía pensar en un proyecto futuro. Veinte años después Bauzá corre el límite un poco más atrás, en el pasado colonial, en la figura de Acuña de Figueroa como el primer escritor uruguayo aunque sigue sosteniendo la inexistencia de una literatura nacional que sólo ve emerger en la obra de Zorrilla de San Martín y en algunos gauchescos. Otra vez el escenario del origen estaba marcado por cuestiones raciales entre europeos (españoles y portugueses) y pueblos originarios (generalizados bajo el rótulo de charrúas) y otra vez los afrodescendientes son invisibilizados o en todo caso son un “problema” del presente que nada aporta a este debate.

En 1885 los letrados (en particular los montevideanos) comenzaban a inventarse una tradición para la literatura y la cultura letrada uruguaya aunque siguieran viéndola como una tarea del presente. Mientras se los excluía de ese origen, los afrodescendientes reclamaban su acceso a una ciudadanía plena con las mismas herramientas de los letrados blancos. En 1872 y 1873 surge un

equipo letrado que publica *La Conservación* en 1872 y *El Progresista* en 1873, en el que se pone de manifiesto un discurso letrado en el que hay lugar para la literatura escrita por afrodescendientes. Casi tres décadas después Carlos Roxlo publica su *Historia crítica de la literatura uruguaya* (1912) y la historia vuelve a repetirse:

“Nuestra literatura poética nació espontáneamente y sin estímulo, junto con los fogones revolucionarios y bajo la enramada de los ranchos de totora. El gaucho fue nuestro primer poeta, despertado al sentimiento de lo bello por sus atavismos de raza, por lo constante de su comunicación con la naturaleza, y por las obscuras melancolías de su vida nómada. El tordo charrúa le dio sus hurañeces y la sangre española sus hidalguías [...] Nuestro pueblo, como dice Bauzá, formose por el estrecho lazo con que el poder despótico de la península unió a los hijos del indígena sometido, el portugués capturado y el español de progenie humilde, naciendo de esta amalgama de elementos heterogéneos”. (Roxlo, 1912: 35)

Por influencia de las ideas de Hipólito Taine, que postulaba una relación determinante entre ambiente, raza y cultura, Roxlo reflexionó sobre los orígenes de la nación casi en los mismos términos que Bauzá (citándolo de hecho) y Lamas. La “raza” que dio origen a la poesía uruguaya es, para Roxlo, una mezcla, una “amalgama” de dos razas, la charrúa y la europea (española y portuguesa). Los africanos y sus descendientes no son mencionados en este fragmento y otra vez son excluidos en este paisaje de toldos y ranchos de totora del Uruguay de los “orígenes”.

Hacia 1930, con la conmemoración del Centenario de la Jura de la Constitución, la cosas empezaron a complicarse un poco más. En un estudio reciente sobre los afrodescendientes uruguayos George Reid Andrews analiza los discursos del Centenario que crearon y promovieron en Uruguay la idea de

una sociedad europea blanca (2010: 2-6). Como correlato los discursos sobre la literatura nacional fueron abandonando el tono racial del siglo XIX. El Centenario fue una oportunidad o una excusa que los letrados montevidianos aprovecharon para realizar distintos balances de una tradición letrada que contaba ya a esa altura con autores y obras reconocidos. La literatura nacional era ya una realidad sobre la que se podía hacer un balance y una proyección a futuro. En ese marco Alberto Zum Felde publica *Proceso intelectual del Uruguay* y crítica de su literatura (1930). En el primer tomo de su *Proceso intelectual* por ejemplo, Zum Felde introduce a los afrodescendientes en un apartado sobre la formación colonial, pero por los *candombes*, en algún sentido dentro de la representación hecha por los viajeros europeos y los cronistas:

“La diversión de aquella buena gente, era, en ciertos días, los grotescos y lúgubres bailes de negros, que llamaban candombes, en los que al son monótono de los tamboriles y los cantos, vestidos con las viejas prendas de gala de los amos, evocaban ancestrales ritos mágicos de sus selvas, entre las contorsiones de un histrionismo cuyo frenesí llegaba, a menudo, a la epilepsia” (39)

En el tercer tomo Zum Felde, analizando a sus contemporáneos, destaca la obra poética de Ildefonso Pereda Valdés, apartándolo de la moda “snob” del africanismo francés:

“Mas, sea cual fuere la medida en que esa moda francesa haya podido influir sobre Pereda Valdez (sic) –siempre muy en contacto literario con París– lo cierto es que sus poemas negros tienen arraigo y tradición en la propia vida nacional platense. No puede acusarse al escritor uruguayo de haber adoptado un motivo exótico; al contrario, el motivo del negro es exótico en Francia, pero aquí, en el Plata, es nativo; es tan nativo aquí como el indio o el gaucho” (160-161).

En los párrafos siguientes Zum Felde reflexiona sobre el aporte de “la sangre negra” a la población uruguaya, aunque la relega al medio rural y a los “elementos populares”, afirmando también que hay “muchacha sangre europea pura en nuestra población” (161). Si bien se había abandonado el lenguaje racializador del siglo XIX, algo de él prevalecía en este discurso sobre la sangre.

En los años sesenta, otra “promoción” o “generación” en el lenguaje de Zum Felde, toma su lugar en la cultura letrada impulsando una revisión crítica de la tradición cultural y literaria uruguaya consolidada en el Centenario. Se trata de la “generación crítica”, en la terminología de Ángel Rama, o “generación del 45” en la de Emir Rodríguez Monegal. Dos colecciones populares que todavía circulan como material de divulgación –*Capítulo Oriental* y *Enciclopedia Uruguaya*– incluyen una revisión de la literatura. Los discursos sobre los orígenes literarios del Uruguay presentan un gran nivel de especialización del discurso crítico y han excluido el lenguaje racializador y racista del siglo XIX. Pero no hay en ellos ni un rastro de escritores afrodescendientes ni un párrafo dedicado a la cuestión étnico-racial.

En el texto de Ángel Rama reitera la vieja hipótesis del siglo XIX sobre los pueblos originarios y señala el carácter de pueblo transplantado para Uruguay: “Surgido tardíamente a la vida colonial y en una región carente de alguna alta cultura autóctona, el Uruguay recogerá escasísimos elementos indígenas (palabras, usos) sirviendo de asiento a un pueblo de transplante europeo”(22). Otra vez un escenario fundacional en el que se excluye al afrodescendiente, que curiosamente no es considerado un pueblo transplantado¹, y que, con o sin razón, desestima el aporte indígena.

1 Cabe señalar que la expresión “pueblo transplantado” es tomada de la clasificación elaborada por el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro en su libro *Las américas y la civilización* publicado en Montevideo en 1968.

El caso de *Capítulo Oriental* es más claro en cuanto no menciona la cuestión racial en ningún momento de la primera introducción a cargo de Real de Azúa, que abarca el período de la colonia hasta 1918, aunque plantea hipótesis de lectura interesantes como la idea de una literatura rioplatense (entre puertos) más que dividida en literaturas nacionales. En la segunda introducción a cargo de Ruben Cotelo aparecen tres elementos de distinta importancia. El primero es un recuadro con la foto de Isabelino Gradín y su familia, en la que el afrodescendiente aparece como objeto de la poesía vanguardista de Juan Parra del Riego, un peruano que vivió en Uruguay y escribió el poema “Polirrítmico dinámico a Gradín, jugador de football” (20). El segundo es una mención al negrismo de Pereda Valdés entre los tímidos “ismos” de la vanguardia practicada en Uruguay de “resultados bien modestos” (22). Finalmente, en la contratapa, sin ninguna explicación didáctica aparece una reproducción en blanco y negro de un cuadro de Pedro Figari, un “Candombe” perteneciente a la colección de Margarita Figari de Faget.

Es posible entonces afirmar en general que durante el siglo XX, considerando que aparecen algunos elementos en la crítica de los sesenta, hay una especialización del discurso crítico sobre la literatura que perpetuó una perspectiva –imaginada en el siglo XIX– más bien ciega al aporte de los grupos no europeos a la cultura letrada uruguaya, que consiste en imaginar los orígenes como una fusión de dos “razas” (europea e indígena), en la que los pueblos originarios aportaron apenas palabras o usos, y en la que se excluye al afrodescendiente o se lo recluye a un ámbito no-letrado, folklórico o popular (el candombe). Estos no es en sí mismo un problema. Pero cuando, como correlato de estos discursos críticos, aparecen comunidades letradas de afrodescendientes en distintos momentos históricos desde 1870 la pregunta por el color de la literatura uruguaya cobra particular importancia.

Racismo institucional en la literatura uruguaya

Si bien la literatura escrita por los afrodescendientes en Uruguay es un objeto de estudio frente al cual la crítica cultural local es absolutamente indiferente, ocurre lo contrario con un importante elenco de profesores en Estados Unidos como Marvin Lewis, María Cristina Burgueño, Luis A. Jiménez, Lorna V. Williams, Carroll Mills Young o Richard L. Jackson, entre otros. Estos investigadores han destacado diversas figuras de la literatura, y han dedicado artículos académicos y libros a la literatura “afro-uruguaya”. Es por lo tanto una literatura que se escribe a espaldas del mainstream cultural local, como vimos en el apartado anterior, y que está presente en el país, sin embargo, desde 1830. En Uruguay muy pocos ensayistas e investigadores le dedicaron tiempo a historiarla, destacar sus temas y estéticas, o construir categorías para su análisis.

La literatura escrita por afrodescendientes en Uruguay es alternativa, porque casi siempre circuló en la prensa y las revistas de organizaciones de afrodescendientes, con un público acotado y lejos de los ámbitos de legitimación del campo literario así como de la industria editorial. Actualmente son pocos los autores afro, así como tienden a desaparecer las publicaciones periódicas que ayudaron a encontrar y difundir talentos en el pasado. Tampoco los nuevos medios digitales presentan una gran variedad con la excepción del blog del poeta Miguel Ángel Duarte López y de la “Red de escritores/as y creadores afrodescendientes” gestionada por Graciela Leguizamon. Ella afirmaba en 2008 que no había textos de escritores afro en las antologías de poesía “salvo en libros cooperativos editados por grupos como AEDI, ERATO, Botella al Mar, Grupo aBrace de ediciones Bianchi”. Todas editoriales con escasa o nula visibilidad en los medios de comunicación hegemónicos, lo que no quiere decir que no cuenten con un público de importantes dimensiones.

Tal vez el ejemplo más claro es el de Jorge Chagas, quien ha publicado libros de periodismo de investigación (con Gustavo Trullén) y una considerable obra de ficción, con algunos éxitos de ventas y reediciones. Chagas desarrolla su actividad con la editorial Rumbo (que no integra la Cámara Uruguaya del Libro), a la actividad de talleres literarios de Lauro Marauda y al grupo que impulsa la Casa de Escritores. Esto indica que no circula por el centro del campo literario, conformado por grandes editoriales (multinacionales y nacionales), los medios de comunicación y los medios especializados en literatura. Tal vez su caso es un ejemplo transparente de cómo no pertenecer a determinados círculos da o quita visibilidad a un escritor. Sin embargo, Chagas no es un escritor marginal o sin lectores, su obra circula y es leída por mucha gente, y además ha sido reconocida por el Estado en sus Premios Anuales de Literatura, pero ese fenómeno parece invisible para el centro del campo literario.

Hay tres dimensiones, entrelazadas, que influyen en la invisibilización de la literatura escrita por afrodescendientes, señaladas oportunamente por autores como Ildefonso Pereda Valdés o Alberto Britos Serrat: la influencia de la situación socio-económica, el autodidactismo y la falta de estímulo estatal a su producción. Según Pereda Valdés en su “Desarrollo intelectual del negro uruguayo”, capítulo del libro *El negro uruguayo* (1965), la literatura de los afrodescendientes se divide entre un siglo XIX en el que los escritores “debían expresarse en un estilo blanco por precaución y discreta reserva impulsados por un complejo de inferioridad que no le permitía erguirse rebeldes y apenas si solitarios” (205); y un siglo XX en el que “se puede encontrar el gesto de rebeldía de una raza” (206). Por su parte Britos, en su *Antología de poetas negros uruguayos* (1991) plantea una división similar. En su selección se distinguen dos tramas de significación: el legado africano y la denuncia social, que puede leerse en la selección de poetas que elige como Juan Julio Arrascaeta, Manuel Villa, Carlos Cardozo o más cerca en el tiempo Cristina Rodríguez Cabral.

Si bien en los últimos años el Estado uruguayo ha promulgado leyes y una serie de acciones tendientes a reconocer y reparar a los afrodescendientes, el racismo institucional todavía persiste en las elites letradas en Uruguay. Hay racismo institucional en la literatura cuando los escritores afrodescendientes y sus obras no figuran en los programas educativos, no acceden a las políticas del Estado, no producen una literatura rentable para el mercado editorial, ni forman parte de ninguna plataforma corporativa.

En la literatura como en otros aspectos de su vida, los afrodescendientes tienen problemas graves. Las excepciones de Jorge Chagas o Cristina Rodríguez Cabral no impiden ver el bosque. El Censo Nacional 2011 muestra brechas importantes entre blancos y afrodescendientes en el acceso a la educación, la vivienda o el trabajo. No hay Censo Nacional que ponga en evidencia la invisibilidad de los escritores y escritoras afro en la cultura hegemónica uruguaya, ni la indiferencia de la crítica ante su producción. Esto hace más difícil el debate dado que no hay porcentajes, ni brechas que permitan demostrar este punto. A pesar de eso los artistas persisten, escriben, publican, y son reconocidos, ante el silencio apabullante de la crítica.

Bibliografía

- Anderson, Benedict (2000) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo* [1983]. F.C.E., Buenos Aires.
- Andrews, George Reid (2010) *Blackness in the white nation. A history of Afro-Uruguay*. North Carolina UP, Chapel Hill. [En español: (2011) *Negros en la Nación Blanca: Historia de los Afro-Uruguayos*. Linardi y Risso, Montevideo].
- Balibar, Etienne y Wallerstein, Immanuel (1997) *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*. La Découverte, París.
- Bauzá, Francisco (1953) *Estudios literarios*. [1885] Biblioteca Artigas, Montevideo.
- Britos Serrat, Alberto (compilador) (1990) *Antología de poetas negros uruguayos. Tomo I*. Mundo Afro, Montevideo.
- Britos Serrat, Alberto (compilador) (1990) *Antología de poetas negros uruguayos. Tomo II*. Mundo Afro, Montevideo.
- Chatterjee, Partha (2008) *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Cotelo, Ruben (1968) "Introducción 2. Los contemporáneos". En: *Capítulo Oriental. La historia de la literatura uruguaya*. CEDAL, Montevideo.
- Lamas, Andrés (1922) *Escritos selectos del Dr. D. Andrés Lamas*. Pablo Blanco Acevedo. Prólogo. Arduino Hnos., Montevideo.
- Pereda Valdés, Ildefonso (1965) *El negro en el Uruguay. Pasado y presente*. Revista del Instituto Histórico y Geográfico, Montevideo.
- Rama, Ángel (1968) "180 años de literatura". *Enciclopedia Uruguay. Historia ilustrada de la civilización uruguaya*. N° II. Ángel Rama. Plan y dirección general. Arca, Montevideo.
- Real de Azúa, Carlos (1968) "Introducción 1. De los orígenes al Novecientos". En: *Capítulo Oriental. La historia de la literatura uruguaya*. CEDAL, Montevideo.

Roxlo, Carlos (1912) *Historia crítica de la literatura uruguaya*. Barreiro y Ramos, Montevideo.

Trigo, Abril (2003) “El proyecto cultural de «Capítulo Oriental» y «Enciclopedia Uruguaya» (Reflexiones sobre las publicaciones en fascículo de los años 60)”. *Hispanamérica*, Maryland, Número 94, pp. 13-24.

Van Dijk, Teun A. (2006) “Discurso de las élites y racismo institucional”. En: Manuel Lario

Bastida (coordinador), *Medios de comunicación e inmigración. Convivir sin racismo*. Murcia. pp. 15-34. Disponible en: http://www.memoriadelasmigracionesdearagon.com/upload/medioteca_docs/Medios_de_comunicacion_e_inmigracion_vvaa.pdf#page=10.

Zum Felde, Alberto (1967) *Proceso intelectual del Uruguay y crítica de su literatura* [1930]. Nuevo Mundo, Montevideo.

| Anexo

Discurso y racismo. Algunas conclusiones después de 30 años de investigación

Teun A. van Dijk *

Después de 30 años de investigación sobre el discurso y el racismo, ha llegado el momento de formular algunas observaciones y conclusiones generales. Comenzaremos por describir, en orden cronológico, los diversos (sub) proyectos que forman parte de este mega proyecto para, más tarde, formular algunas conclusiones teóricas y empíricas generales.

El giro social en los estudios del discurso: discurso y racismo

Hasta finales de la década de 1970 me dediqué principalmente a investigar la poética generativa, la gramática del texto, la pragmática del discurso y la psicología del procesamiento de texto (junto a Walter Kintsch). Así, los enfoques formales sobre texto y habla y el enfoque cognitivo que habían caracterizado mi obra hasta el momento carecían de algo fundamental: la *dimensión social* del análisis del discurso. Fue también en ese entonces que viajé por primera vez al “Tercer Mundo”, a México, para ser exactos. En ese viaje, me vi enfrentado por primera vez a la

* T. van Dijk es un reconocido lingüista holandés y uno de los fundadores del análisis crítico del discurso.

El presente artículo fue publicado originalmente en inglés en el *17th International Workshop on Discourse Studies*, Madrid, 24 y 25 de marzo de 2011 y cedido por el autor para su traducción y publicación por parte del Ministerio de Desarrollo Social. La traducción fue realizada por Mercedes Camps.

pobreza real, en particular de la población indígena, y a las enormes diferencias entre los ricos y el “resto”, es decir, entre los habitantes locales blancos (o de piel más blanca) y los que no son blancos, al igual que entre Europa y América Latina.

Al regresar a Ámsterdam en la década de 1980, tras haber pasado varios meses en Ciudad de México, decidí reorientar mi investigación y explorar las dimensiones social y crítica del discurso. En aquel entonces, la inmigración de Turquía, Marruecos y las ex colonias como Surinam había comenzado a caracterizar a la sociedad holandesa, algo que llamó la atención de los científicos sociales, aunque no aún de los lingüistas o los analistas del discurso. Concretamente, los científicos sociales preferían estudiar y confirmar los estereotipos de los inmigrantes, como las diferencias culturales y la drogadicción, pero prácticamente ninguno parecía interesarse en el racismo endémico de la población blanca de Holanda. Por ese motivo, decidí estudiar los modos en que se expresa el racismo en el texto y el habla.

El papel de la prensa

Este nuevo proyecto de investigación sobre discurso y racismo comenzó en Holanda, en el otoño de 1980, a través de un estudio de clase sobre las minorías en los medios de comunicación que fue, a su vez, el título de mi primera publicación (en holandés) sobre este tema (Van Dijk, 1983).

Asimismo, en los años posteriores centré gran parte de mi investigación social y crítica en la prensa y el papel que desempeña en reproducir el racismo y la desigualdad social (Van Dijk, 1988a, 1991, 1997). Estos estudios empíricos no solo se basaban en la teorización acerca de los prejuicios y el racismo, sino también en la elaboración de una teoría multidisciplinaria de las noticias como un género importante del discurso que con frecuencia no era tenido en cuenta por los estudios sobre la comunicación de masas de la época (Van Dijk, 1988b).

Pese a que mis primeros estudios sobre la prensa se centraron en Holanda, más tarde la prensa del Reino Unido, España y América Latina también se convertiría en el objeto de ese análisis crítico en varios de mis libros (Van Dijk, 1991, 1997, 2003, 2005, 2007) y artículos. A pesar de las diferencias innegables entre la prensa de estos países, pronto quedó claro que su cobertura de los inmigrantes o de las minorías étnicas era muy similar, al igual que la polarización entre *Nosotros* (positivo) y *Ellos* (negativo) en todos los niveles de la estructura del discurso y, por consiguiente, como una manifestación de las ideologías racistas subyacentes. Como parte de esta perspectiva, en 1988 edité, junto a Geneva Smitherman-Donaldson, un libro multidisciplinario sobre el discurso y la discriminación, que combinaba el análisis crítico del discurso del racismo con la investigación sobre el racismo en los Estados Unidos, en particular realizada por académicos afroestadounidenses.

Como parte de los estudios críticos de la prensa, decidí emprender, junto a mis estudiantes, un importante proyecto para la UNESCO sobre las variaciones en la cobertura internacional de un acontecimiento en el Medio Oriente, a saber, el asesinato de Bechir Gemayel, Presidente electo del Líbano, en septiembre de 1985. El objetivo era analizar también las diferencias entre la forma en que el Sur y el Norte informan sobre esas noticias.

Este estudio también se inspiró en la conocida publicación de la UNESCO *Un solo mundo, voces múltiples* (UNESCO, 1980) sobre el poder exclusivo de las agencias internacionales de noticias en la cobertura de acontecimientos sobre el Tercer Mundo. Resulta interesante que la principal diferencia que encontramos en la cobertura internacional del asesinato no se dio tanto entre el Norte y el Sur, sino entre la prensa de calidad y la prensa popular (tabloides). De hecho, la prensa y, por consiguiente, también la prensa de la élite en el Sur dependía en muchos aspectos de las agencias internacionales de noticias y de sus formatos preferidos, es decir, principalmente de las noticias tal como se definen

y describen en los Estados Unidos, el Reino Unido y Francia. En otras palabras, la globalización de las noticias como un producto escaso es un monopolio que defienden en forma agresiva las agencias de noticias del Norte/Occidente y los gobiernos de esos países, a tal punto que los Estados Unidos decidieron salir de la UNESCO a raíz de la resistencia en el Sur a esta forma de colonialismo discursivo.

Los prejuicios en el habla

Después de mi primer estudio sobre el racismo en la prensa (de Holanda), participé en un proyecto de investigación oficial junto con la Organización Holandesa para la Investigación Científica (NWO, por sus siglas en holandés) acerca de conversaciones sobre inmigrantes, que se basó en un trabajo de campo y entrevistas realizadas a holandeses de diferentes barrios de Ámsterdam (Van Dijk, 1984). El proyecto tenía tres objetivos: conocer cómo hablan los holandeses sobre las minorías o los inmigrantes; explicar su habla en términos de cogniciones sociales subyacentes, como los prejuicios y las ideologías; y describir las funciones sociales de dicho habla en la sociedad holandesa. Este proyecto y otros relacionados dieron lugar a la publicación de varios libros y artículos que suscitaron un interés más general en el tema, no solo en la esfera de los estudios del discurso (véase, por ejemplo: Van Dijk, 1987). Al mismo tiempo, esta investigación sirvió de base empírica para mi interés cada vez mayor en establecer, junto con otros colegas (en un principio fundamentalmente con Ruth Wodak), lo que más adelante se denominaría el Análisis Crítico del Discurso (ACD), en este caso especialmente dentro de un paradigma antirracista.

Si bien mis estudios anteriores sobre el racismo y el discurso se limitaban a materiales discursivos de Holanda, tras haber pasado un año sabático en la Universidad de California, San Diego (UCSD) en 1985 logré ampliar la base empírica de mi investigación a otro contexto. Así, comencé a recopilar datos

con mis estudiantes: entrevistamos a californianos (blancos) sobre sus experiencias con inmigrantes en el barrio o la ciudad, o sobre la inmigración en general.

Fue interesante descubrir muchas similitudes entre las conversaciones sobre los inmigrantes en California y en Holanda. Las estrategias semánticas (como el uso de negadores), la narración de historias o la argumentación en contra de la inmigración fueron muy similares, por lo que es posible concluir que en ambos lugares se exhiben patrones generales de prejuicios del Norte/Occidente contra personas en y del Sur (para más detalles, véase Van Dijk, 1987a).

Desde el punto de vista teórico, la investigación sobre los prejuicios en el habla se inspiró inicialmente en los nuevos descubrimientos de la psicología social, fundamentalmente en el surgimiento del estudio de la cognición social a comienzos de la década de 1980. En lugar de definir los prejuicios como un sesgo personal, algo todavía común en la época, resalté que se trata de una forma de cognición socialmente compartida, de representaciones (actitudes) sociales negativas que caracterizan a grandes segmentos de la población blanca dominante en Europa y América del Norte (Van Dijk, 1984). En el estudio sobre California, este enfoque de la psicología social adquirió una dimensión comunicativa, al mostrar cómo esa conversación cotidiana sobre los inmigrantes era una función directa no solo de las experiencias personales en algunos barrios (generalmente pobres), sino del discurso público de los medios de comunicación de masas (Van Dijk, 1987a). De hecho, incluso las personas entrevistadas que no habían tenido contacto con inmigrantes o minorías hablaron de un modo muy similar sobre ellos. Así pues, pude relacionar los estudios anteriores sobre el racismo en la prensa con el racismo en el habla cotidiana y atribuir claramente el papel causal a los medios de comunicación de masas, en lugar de a las personas de los barrios pobres.

Libros de texto

Además de esta investigación sobre la representación de las minorías en la prensa y en la conversación, en la década de 1980 también me dediqué a examinar el modo en que los libros de texto de la enseñanza secundaria (en Holanda) se referían a las minorías y la inmigración (Van Dijk, 1987b). Se trata de otro género del discurso público que seguiría siendo un tipo de texto importante analizado en mi estudio y también en mi trabajo posterior sobre el discurso y el conocimiento. Esta investigación crítica de los libros de texto formó parte de la iniciativa de algunos activistas de mejorar los libros de texto holandeses a través de la fundación PAREL: Proyecto sobre Materiales de Educación Antirracistas. Esta pequeña fundación publicó folletos que evalúan en forma crítica los libros de texto holandeses, específicamente el modo en que se refieren a los inmigrantes, las minorías y el Tercer Mundo, y proponen mejoras. A partir de estos materiales, se publicó un libro que fue traducido al inglés y que incluye recomendaciones para diversas áreas del aprendizaje.

El discurso de la élite y el racismo

A principios de la década de 1990, tras más de diez años de investigación sobre el racismo y el discurso, había llegado el momento de examinar el pasado para reformular las teorías anteriores. Por consiguiente, si bien las primeras publicaciones sobre el racismo en la conversación estuvieron muy influenciadas por las nuevas teorías de la psicología social sobre la cognición social, la identidad de grupo y los prejuicios, también era necesario prestar más atención a las dimensiones sociales y sociológicas del proyecto. Por consiguiente, en mi libro *Elite Discourse and Racism* (Van Dijk, 1993) formulé una nueva teoría de la reproducción discursiva del racismo basada en el acceso especial de las élites simbólicas (los políticos, los periodistas, los maestros, etc.) al discurso público, en particular de la política, los medios de comunicación, la

educación y la investigación. Dado que el racismo no es natural ni innato, su base ideológica (y otras representaciones sociales) debe aprenderse y ese aprendizaje ocurre en gran medida a través del discurso público. Debido a que las élites simbólicas controlan el discurso público, son las principales responsables de reproducir el racismo (y antirracismo) en la sociedad. El libro sobre el racismo de las élites ilustra esta tesis, ya que incluye capítulos sobre diversos géneros y contextos discursivos como, por primera vez, el discurso parlamentario en Europa y los Estados Unidos, los libros de texto de secundaria y la universidad, los medios de comunicación, y (también por primera vez) sobre el discurso organizacional de las empresas. El estudio sobre el papel del racismo en los debates parlamentarios, en particular, se convertiría más adelante en una parte importante de mi investigación.

Es también a partir de este libro que fue posible formular un marco teórico más acabado y explícito del complejo proyecto sobre el racismo y el discurso. Así, el racismo pasó a definirse como un sistema social de dominación étnica o “racial”, es decir, de abuso de poder que consiste, por un lado, en una base sociocognitiva de prejuicios étnicos e ideologías racistas; y, por otro, en su manifestación social como racismo cotidiano en interacción (discriminación) a nivel micro, y de desigualdad social y política a gran escala reproducida institucionalmente, a nivel macro. De este modo, logramos por fin vincular el habla personal prejuiciosa y los textos institucionales y organizacionales con las mismas representaciones sociales subyacentes controladas por la ideología racista.

Discurso, poder y ACD: el racismo como sistema de dominación

Mi interés inicial en estudiar la reproducción discursiva del racismo a finales de la década de 1970 coincidió con el estudio pionero de Roger Fowler, Gunther Kress, Bob Hodge y Tony Trew: *Lenguaje y control* (1979), en el que se introduce el concepto

de “lingüística crítica”. Pese a que en aquel libro la influencia de la gramática (oracional) aún era muy importante, era evidente que ese enfoque debía ampliarse al campo del texto y el habla, y que necesitábamos el análisis crítico del discurso, una expresión que se volvió más común recién hacia finales de la década de 1980 (de hecho, el primer libro de Norman Fairclough en 1989 se tituló *Lenguaje y poder*, y no discurso y poder). Por lo tanto, después de mis primeros estudios sobre el racismo en el discurso, los grupos marginales en la prensa y la cobertura sobre el Tercer Mundo, las conclusiones de mi libro *News Analysis* (1988a) contenían un llamamiento explícito a realizar un análisis crítico del discurso amplio y multidisciplinario.

Mientras tanto, desde la celebración de una primera reunión en Ámsterdam en 1991, el paradigma del ACD se había consolidado como movimiento internacional, al principio en Europa y más adelante también en el resto del mundo, pese a que enfrentó cierta resistencia de los lingüistas tradicionales. Mi estudio posterior sobre el racismo y el discurso se enmarcó específicamente en esta perspectiva crítica más general que varios analistas del discurso habían comenzado a elaborar en la década de 1980. De hecho, las conclusiones del proyecto sobre discurso y racismo, de un año de duración, también permitieron realizar hipótesis más generales sobre las relaciones entre el poder, la dominación y el discurso, uno de los principios centrales del ACD (Van Dijk, 2008). Por consiguiente, el racismo se definió no como prejuicio individual o discriminación incidental, sino como un sistema de dominación, es decir, de abuso de poder de las mayorías (blancas) fundamentado en motivos sociales y políticos. Dicho sistema predomina tanto en Europa como en el resto del mundo, incluso en lugares donde las personas de origen europeo constituyen una minoría, como es el caso de varios países de América Latina y de Sudáfrica bajo el régimen del apartheid.

Ya dentro del paradigma del ACD colaboré, junto con Ruth Wodak y otros investigadores, en un

importante proyecto sobre discurso y racismo en la década de 1990 denominado *Racism at the Top*. En el marco de la noción de racismo de élite, en este proyecto procuramos estudiar el modo en que los principales políticos de varios países de Europa occidental hablan acerca de los inmigrantes y las minorías en los discursos parlamentarios. Este amplio proyecto, en el que examinamos y codificamos miles de páginas de transcripciones oficiales del Parlamento, dio lugar a un libro que contiene varios capítulos sobre el discurso parlamentario en general y sobre estudios de diversos países en particular (Wodak y Van Dijk, 2000). Lamentablemente, el libro tuvo muy poca circulación debido a que fue publicado a nivel local por una pequeña editorial austríaca. Este estudio colectivo también demostró que la tesis sobre el papel fundamental del racismo de la élite es literalmente cierto en el caso de la clase política dominante y, por tanto, es allí donde suelen realizarse las primeras formulaciones del racismo, especialmente en el discurso dominante de exclusión de los inmigrantes.

Al mismo tiempo, el estudio del discurso parlamentario y de otros discursos políticos que forma parte de este proyecto fue ampliado más adelante por la investigación de Ruth Wodak sobre el discurso político, en el marco del Premio Wittgenstein. Ruth Wodak y sus colegas de Viena ya habían estudiado anteriormente las diversas formas de racismo y antisemitismo, por ejemplo con ocasión del asunto Waldheim¹. No resulta sorprendente, por lo tanto, que gran parte de nuestra investigación sobre el discurso y el racismo haya sido mutuamente inspiradora y que hayamos logrado cooperar tan estrechamente durante tantos años. El estudio del racismo y el discurso en los debates parlamentarios no solo fue una continuación de mis primeros estudios de los debates parlamentarios incluidos en mi

1 N.T.: En referencia al político Kurt Waldheim, ex Presidente de Austria y antiguo Secretario General de las Naciones Unidas que se vio involucrado en un escándalo político cuando salió a la luz que había sido miembro del ejército nazi.

publicación *Elite Discourse and Racism*, sino que también amplió el campo empírico del discurso de conversaciones, noticias de prensa y libros de texto, al discurso político. Además, mi posterior trabajo teórico y crítico sobre el contexto y el conocimiento se ha aplicado con frecuencia al análisis de los debates parlamentarios (Van Dijk, 2008, 2009).

Racismo e ideología

La teoría del racismo y su reproducción discursiva desde mi primer libro sobre el discurso y los prejuicios (Van Dijk, 1984) se estableció firmemente dentro de un paradigma sociocognitivo, en el que se define a los prejuicios como representaciones mentales socialmente compartidas de los grupos étnicos dominantes. Estos prejuicios estaban, a su vez, relacionados con representaciones sociales subyacentes más fundamentales: las ideologías racistas. Sin embargo, pese a su anterior interés en los prejuicios y su posterior elaboración del paradigma de cognición social en los Estados Unidos y del paradigma de representación social en Francia, la psicología social no había prestado demasiada atención a las ideologías, un tema que generalmente se dejaba a la ciencia política y a la filosofía. Por lo tanto, si bien desde un punto de vista sociocognitivo había fundado el sistema dominante del racismo en las ideologías racistas, tenía una idea muy vaga de la noción más general de ideología. Lo mismo ocurría con otros estudios de ACD que generalmente abordaban las diversas formas de ideologías de raza, género y clase, pero casi nunca lo hacían como parte de una explicación concreta de la naturaleza sociocognitiva precisa de las ideologías. Por el contrario, los estudios de las dimensiones sociopolíticas de la ideología ignoraban tanto la naturaleza sociocognitiva como la adquisición discursiva y la reproducción de las ideologías.

Fue así que a finales de la década de 1990, inicié un proyecto de un año de duración sobre discurso e ideología que comenzó con una monografía

general y multidisciplinaria titulada *Ideology* (Van Dijk, 1998). Posteriormente, publiqué otros libros sobre ideología y cognición, ideología y sociedad e ideología y discurso. Esta nueva teoría multidisciplinaria de la ideología también proponía un enfoque sociocognitivo y discursivo integrado, al definir a las ideologías como el sistema abstracto subyacente de las actitudes socialmente compartidas de los grupos sociales. Por lo tanto, las ideologías racistas controlan y se derivan originalmente de prejuicios étnicos más específicos. En ese sentido, no es de extrañar que el libro de 1998 ilustraba la primera teoría multidisciplinaria de la ideología mediante el ejemplo de la ideología racista y el análisis crítico de un libro racista del conocido ideólogo de derecha De Souza, en los Estados Unidos. Dicho de otro modo, gran parte de mi posterior trabajo teórico se inspiró naturalmente y encontró su aplicación en los estudios empíricos del racismo. Este no solo es el caso de mi estudio de las noticias, los debates parlamentarios, los libros de texto, la cognición social y la ideología, sino también, en términos más generales, del estudio del discurso y la dominación en cuanto abuso de poder, como la base para el ACD (Van Dijk, 2008).

A pesar de que en el libro de 1998 se realizó una primera formulación del concepto de ideología, la teoría es aún incipiente. Tenemos una idea vaga de la naturaleza cognitiva de las ideologías como representaciones mentales y de su organización, así como de su modo de adquisición y su relación con las actitudes, las normas, los valores y otras representaciones socialmente compartidas. Aún es preciso explorar la base social exacta de las ideologías compartidas por grupos sociales, el modo en que las personas forman parte de esos grupos y adquieren ideologías a través de diversos tipos de texto, habla y comunicación. Recién hemos comenzado a clasificar las estructuras del discurso que expresan, transmiten y reproducen ideologías en la vida cotidiana. De hecho, un programa multidisciplinario tan amplio debería ser uno de los principales objetivos del ACD.

Después del año 2000, el proyecto sobre la ideología también motivó mi investigación posterior sobre *conocimiento* y discurso. Si las ideologías se definen como representaciones socialmente compartidas de los grupos sociales, uno de los temas clásicos de debate, también en la sociología del conocimiento (por ejemplo en Mannheim y otros), era cómo distinguir entre conocimiento e ideología. Por consiguiente, para poder continuar el estudio de la naturaleza sociocognitiva de la ideología, resultó fundamental examinar, en primer lugar, las estructuras y funciones detalladas del conocimiento socialmente compartido, un proyecto ambicioso que llevaría muchos años desarrollar y ejecutar y que aún está en su etapa inicial.

Discurso y contexto: el relativismo del racismo

Además de mis aportes al ACD sobre racismo y discurso y discurso político, entre otros temas, me he propuesto elaborar también una teoría fundamental, por ejemplo, sobre el racismo como sistema de dominación, sobre el discurso de las élites, el prejuicio, la ideología y el conocimiento. Una noción general es la de contexto, un concepto utilizado con frecuencia en el ACD y en otros ámbitos, aunque rara vez definido. Es así que, a mediados de la década de 2000, mi marco teórico se vio ampliado por un proyecto multidisciplinario sobre el contexto (Van Dijk, 2008, 2009). En este proyecto se definieron los contextos como modelos de contexto (pragmáticos) que controlan el modo en que los hablantes adaptan lo que dicen y, especialmente, cómo lo dicen, a los parámetros de la situación comunicativa *como la definen subjetivamente*. Este aspecto teórico es fundamental para explicar el motivo por el cual las actitudes sociales o las opiniones personales racistas subyacentes no siempre se expresan ni se exhiben: ello depende del Entorno (momento y lugar), los Participantes (y sus identidades, funciones y relaciones), los Objetivos, los Actos Sociales actuales y el Conocimiento. La importante repercusión metodológica de esa

definición de contexto es que el discurso solamente puede llamarse racista, como práctica social, dadas unas condiciones contextuales específicas, es decir, en función de un determinado entorno, participantes y sus funciones y relaciones, así como de sus intenciones, objetivos e ideologías. Esto significa que el “mismo” comportamiento puede resultar racista en un contexto, pero no en otro, como ya lo sabemos a partir del uso aparentemente peyorativo de la palabra “*nigger*” (negro) entre adolescentes de raza negra de los Estados Unidos. Para la metodología de la investigación del discurso y el racismo, esta interpretación de los contextos como modelos de contexto subjetivos es fundamental debido a que no solo requiere un análisis detallado de texto y habla, sino también de las situaciones de comunicación.

Racismo y discurso en España y América Latina

El año 1980 estuvo marcado por importantes cambios en mi perspectiva y experiencia, tanto a nivel personal como académico. Lo mismo ocurrió veinte años más tarde, cuando decidí renunciar a mi puesto en la Universidad de Ámsterdam y marcharme de Holanda para vivir y trabajar en Barcelona, España. Además, amplí mis contactos y mis ya frecuentes viajes a América Latina. Cabría esperarse que mis estudios anteriores sobre el racismo y el discurso en Europa Occidental y América del Norte se ampliarían, entonces, a España y América Latina.

Investigaciones anteriores y el contacto con Luisa Martín Rojo en Madrid, tanto dentro del grupo de investigadores europeos de ACD, como en el proyecto *Racism at the Top*, ya habían determinado el papel (al principio aún moderado) del discurso racista en España, a pesar de que la mayoría de los inmigrantes recién comenzó a llegar al país a partir del año 2000. También en España, el marcado incremento de la inmigración estuvo acompañado de un auge de los discursos político, mediático y

académico sobre la inmigración que, en general, obedecían a patrones similares en el resto de Europa Occidental: un énfasis bastante negativo en la primera “oleada” de inmigrantes llegados en pateras desde África y también desde América del Sur; y un énfasis estereotípico en las diferencias religiosas y otras diferencias culturales y, por consiguiente, en los problemas de integración de los inmigrantes marroquíes, chinos, paquistaníes y de otras partes del mundo. Una vez más, al igual que en los demás países de Europa, esta descripción negativa de los inmigrantes en el discurso de la élite fomentó un creciente racismo popular contra los “moros” y los “sudacas”. Por otra parte, también en este caso, el discurso de la élite sobre el racismo y las experiencias de los recién llegados fue escaso, lo que es coherente con la estrategia ideológica de mitigar *Nuestras* características negativas, como también lo demuestran los estudios de Luisa Martín Rojo, Antonio Bañón y las actividades documentales del colectivo Mugak encabezado por Peio Aierbe en el País Vasco, entre otros. Mi propio trabajo empírico sobre el racismo y el discurso en España se limitó en general a la prensa, el discurso parlamentario y los libros de texto (Van Dijk, 2003, 2005).

Mis frecuentes viajes a varios países de América Latina propiciaron la ampliación del proyecto al estudio del racismo en varios países de ese continente (México, Guatemala, Colombia, Venezuela, Brasil, Argentina, Chile y Perú), que dio lugar a la publicación de un libro con contribuciones de expertos de esos países en español, portugués e inglés (Van Dijk, 2007). Debido a que la investigación, realizada por varios académicos, se mencionó en diversas reuniones bianuales de la Asociación Latinoamericana de Estudios del Discurso (ALED), el tema pronto se volvió popular también en América Latina, donde la discriminación de la población indígena y de las personas de ascendencia africana por las personas de origen europeo sigue siendo un grave problema social que a menudo se niega o se ignora.

Conclusiones teóricas y empíricas

Después de realizar este resumen general del megaproyecto sobre discurso y racismo, que repasa los tres últimos decenios desde 1980 hasta 2010, resulta fundamental formular conclusiones teóricas y empíricas, algunas de las cuales ya se han mencionado brevemente.

Definición de racismo como sistema de dominación étnica

Los estudios internacionales sobre el racismo en los últimos decenios del siglo XX se centraron en general en la sociología de la inmigración y las relaciones étnicas, es decir, en los patrones de discriminación y exclusión y en los problemas de integración y cohesión social, por un lado, y en la psicología social del prejuicio, por otro. En comparación con las anteriores formas flagrantes de racismo “racial” explícito, por ejemplo, durante la segregación en los Estados Unidos y durante el apartheid en Sudáfrica, el movimiento por los derechos civiles en los Estados Unidos, por un lado, y la descolonización a nivel internacional, por otro, dieron lugar a formas más indirectas de racismo “nuevo” y “simbólico”, centrado cada vez más en las diferencias culturales. Muy pocos de esos estudios prestaron atención al papel fundamental que desempeña el discurso en la reproducción del racismo.

Nuestro proyecto, por lo tanto, adoptó una perspectiva diferente, multidisciplinaria, que integró el estudio del racismo en el marco más general de las relaciones entre el discurso, la cognición social y la sociedad. Por consiguiente, en primer lugar, el racismo se definió como un sistema social de dominación étnica. Es decir, como una forma de abuso del poder de los grupos europeos dominantes, no solo en Europa y en América del Norte, sino también en otras partes. Este sistema tiene dos dimensiones fundamentales, a saber: por un lado, un sistema sociocognitivo de prejuicios étnicos e ideologías socialmente compartidos; y, por otro,

un sistema de discriminación o “racismo cotidiano” en la interacción y su arraigo político y organizacional. En segundo lugar, el discurso es la interfaz fundamental de estos dos subsistemas. Por una parte, los miembros del grupo dominante “aprenden” prejuicios e ideologías racistas a través de diversas formas de discurso político, especialmente a través del discurso político y del discurso de los medios de comunicación; y, por otra, el discurso es en sí mismo una práctica social y, como tal, forma parte de la discriminación y el racismo cotidianos que definen la manifestación social del sistema del racismo. En otras palabras, el racismo como sistema de dominación es reproducido a diario mediante las prácticas racistas, por ejemplo, a través del texto y el habla, sobre la base de los prejuicios y las ideologías subyacentes que son compartidos por los europeos blancos. Teniendo en cuenta que las élites simbólicas controlan el discurso público, nuestra sociología del racismo se centra específicamente en el papel que desempeñan estas élites en la preformulación y la legitimación del racismo en la sociedad, generando así el racismo popular, que se ve exacerbado por el desempleo, el delito y los problemas de la decadencia urbana y las relaciones étnicas en los barrios pobres. De este modo, las élites simbólicas lograron negar su propio racismo (a veces sutil) y culpar a la población, legitimando así sus propias políticas, como las restricciones a la inmigración y la cobertura negativa de las minorías y los inmigrantes en los medios de comunicación.

La lógica de este complejo racismo teórico es clara. Las ideologías y las prácticas racistas no son innatas, sino aprendidas. Se adquieren en gran medida a través del discurso público, que es controlado por las élites simbólicas. Por consiguiente, las élites simbólicas son las que tienen mayor responsabilidad en la producción y la reproducción diaria de los diversos tipos de racismo en la sociedad, aun cuando el racismo popular puede convertirse en una fuerza social en sí misma. Este racismo popular, por su parte, legitima a las élites simbólicas para que elaboren un discurso racista y políticas de inmigración más radicales, como se ha observado en

los acontecimientos políticos y sociales de Europa Occidental en las últimas décadas. Gran parte de la investigación empírica de este y otros proyectos relacionados ha logrado demostrar cómo operan estos procesos en los discursos dominantes en la política, los medios de comunicación de masas, la investigación y la educación.

Prejuicios e ideologías racistas como formas de cognición social

Si bien la base sociocognitiva de nuestro marco teórico se inspiró en el nuevo paradigma de cognición social de la psicología social a partir de 1980, se basó también en una perspectiva social y discursiva más amplia que va más allá de los tradicionales estudios de laboratorio de la psicología social. Los datos para esta investigación fueron obtenidos, por un lado, a través de entrevistas informales, no dirigidas, a personas de diferentes contextos sociales en diferentes barrios de Holanda y California y, más tarde, en otras partes; y por otro, mediante un análisis sistemático del discurso de la élite de diversas organizaciones. Este enfoque partía de la hipótesis de que los prejuicios y las ideologías subyacentes tienden a expresarse no solamente en prácticas discriminatorias no verbales, sino también a través del texto y el habla. Por consiguiente, el discurso se convirtió en la principal fuente de prueba de las representaciones sociales subyacentes. Sin embargo, a fin de evitar la circularidad, es fundamental tener en cuenta el papel crucial que desempeña el contexto. El discurso no es la expresión directa de las actitudes subyacentes étnicas o de otro tipo, sino que se adapta al modo en que los participantes interpretan y representan los parámetros pertinentes de la situación comunicativa en sus modelos contextuales. Esto significa, por ejemplo, que entre los miembros de una familia, amigos o personas con afinidad ideológica, las personas expresarán sus prejuicios étnicos sin demasiadas restricciones. Sin embargo, en otros contextos es posible que eviten o transformen sus actitudes racistas subyacentes de diversas formas, por ejemplo,

mediante la utilización de negadores racistas conocidos (“No soy racista, pero...”).

Es dentro de este complejo marco sociocognitivo y teniendo en cuenta las salvedades metodológicas desdeñadas por la teoría del contexto que podemos formular las dimensiones básicas de los prejuicios étnicos y las ideologías mediante un estudio sistemático de las estructuras y estrategias del habla y el texto sobre inmigrantes y minorías. Por lo tanto, las ideologías racistas, al igual que otras ideologías, tienden a organizarse mediante una representación polarizada de *Nosotros* contra *Ellos*, donde se resaltan las características positivas del grupo de pertenencia (*ingroup*) y las características negativas de los grupos ajenos (*outgroup*), y donde *Nuestras* propiedades negativas (como el racismo) y las propiedades positivas de *Ellos* tienden a mitigarse.

Racismo y estructuras del discurso

Dado el papel fundamental que desempeña el discurso tanto en la adquisición de las representaciones mentales racistas, como en su reproducción social y política por parte de las élites simbólicas, este proyecto se centra en el estudio sistemático de las estructuras de diversos géneros de texto y habla. En la práctica, esto significa que debemos examinar qué propiedades del discurso son expresiones o manifestaciones habituales o posibles de los prejuicios étnicos y de las ideologías subyacentes.

Desde el punto de vista metodológico, un estudio de estas características tiene procedimientos de descubrimiento descendentes y ascendentes. Por consiguiente, los procedimientos descendentes, si subyacen a las estructuras ideológicas tienden a polarizarse: *Nosotros* contra *Ellos*. Es posible encontrar esa polarización también en el discurso y no solo en el uso de los pronombres *Nosotros* y *Ellos*. Por otra parte, la observación sistemática ascendente con respecto a de qué suelen hablar y escribir los miembros de los grupos dominantes y cómo y cuándo hablan y escriben sobre *Otros*

constituye la base empírica concreta para un estudio sobre el discurso racista.

En ese marco metodológico mixto de predicción teórica y observación empírica, el análisis de las conversaciones cotidianas, las noticias y los artículos de opinión en la prensa, los debates políticos, así como los libros de texto, dio como resultado un análisis detallado de las formas y los significados del discurso racista, que puede resumirse de la siguiente manera:

a. Temas

El habla y el texto sobre otros grupos étnicos tienden a limitarse a unos pocos temas dominantes que pueden resumirse mediante las palabras clave *Diferencia*, *Desviación* y *Amenaza*. Los Otros son percibidos, en primer lugar, como (muy) diferentes de nosotros, no solo en apariencia, sino también desde el punto de vista social y cultural (costumbres, religión, etc.), mientras que tienden a ignorarse las similitudes entre *Nosotros* y *Ellos*. Si bien esa diferencia puede asociarse inicialmente con el exotismo, pronto se deteriora y se convierte en una diferencia inaceptable, es decir, una desviación, por ejemplo de la religión (como el uso del velo o de la burka por algunas mujeres musulmanas, o la construcción de mezquitas); o la supuesta falta de voluntad o capacidad de aprender “nuestro” idioma y la falta de adaptación a nuestra cultura, normas y valores. Por último, el otro puede ser percibido como una amenaza, al ser definidos como “olas” o como “invasores” de nuestro país; como una amenaza a los valores y las normas occidentales, o cuando son considerados agresivos y delincuentes. Esos temas negativos dominantes coinciden con la caracterización ideológica subyacente de *Ellos* como un grupo ajeno. De manera similar, es dable esperar y, de hecho, ocurre que *Nuestro* racismo como tema es marginal en el discurso público a menos que se pueda culpar a miembros de un grupo marginal (los “Otros” entre *Nosotros*), como los neonazis, la extrema derecha o en el fútbol, los

hooligans. Obviamente, el racismo como propiedad de las élites simbólicas nunca o prácticamente nunca es un tema del discurso dominante y, por consiguiente, del habla popular que se inspira en el discurso elitista de los políticos y los medios de comunicación de masas.

b. Significados locales

Este patrón general de polarización étnica también puede observarse a nivel micro del significado del discurso, por ejemplo en cuestiones léxicas, descripciones de personas o de grupos, implicaciones y presuposiciones y metáforas. Así pues, se suele describir a los miembros de nuestro grupo como normales, modernos, tolerantes, inteligentes, trabajadores, responsables y respetuosos de la ley, mientras que a los *Otros* (los inmigrantes y las minorías) se los suele describir como extraños, tradicionales o retrógradas, intolerantes, agresivos y delincuentes, con algunas excepciones de algunos que son “como nosotros” que confirman la regla racista. Las metáforas resaltan sus características negativas, comenzando por la representación de la inmigración como una invasión, mientras que las metonimias mitigan nuestras características negativas, como es el caso de la caracterización de *Nuestro* racismo en términos de descontento popular. Varios tipos de estrategias del discurso global y sus versiones locales, como los negadores, combinan la presentación positiva de nosotros mismos (“No somos racistas...”, “No tenemos problemas con los inmigrantes...”), con la inmediata representación negativa del *Otro* (“pero...”).

c. Otras estructuras

Si bien es posible observar estructuras generales de polarización en los significados globales y locales, las otras estructuras del texto y el habla también pueden contribuir a la representación racista de los otros. Es decir, el discurso multimodal de los medios de comunicación puede resaltar las

cualidades negativas de *Ellos* al colocar artículos en la portada, titulares grandes, fotografías y caricaturas. También pueden hacerlo mediante oraciones activas que se centren en sus acciones negativas y oraciones pasivas que oculten las nuestras. El sistema general de acceso limitado al discurso público perjudica específicamente a los miembros de los grupos minoritarios, tanto cuando son fuentes de noticias como cuando se trata de periodistas pertenecientes a minorías. Por lo tanto, los *Otros* y sus organizaciones y portavoces serán citados muy rara vez, y si se los cita serán nombrados en forma negativa o con cierta cautela, utilizando comillas para resaltar la naturaleza controvertida o poco fiable de sus pruebas o la naturaleza dudosa de sus opiniones.

Este es tan solo un breve resumen de muchas conclusiones de 30 años de investigación en nuestro propio proyecto, al igual que otros tantos que se iniciaron a nivel mundial sobre el discurso y el racismo. Cada una de las conclusiones sobre las estructuras del discurso debe especificarse para los diferentes contextos y géneros nacionales y de comunicación estudiados. Las noticias y los editoriales tienen estructuras diferentes que los debates parlamentarios y los libros de texto, principalmente dependiendo de los objetivos y las funciones de estos tipos discursivos en la sociedad. Lo mismo sucede con las formas en que expresan y reproducen los prejuicios racistas. Si bien, en la actualidad, gran parte de los debates parlamentarios (aunque no todos) tienden a ser cuidadosos en su caracterización negativa de los inmigrantes y las minorías, la prensa o los sitios web de derecha pueden llegar a ser categóricos y explícitos. Por lo tanto, es fundamental tener siempre en cuenta el contexto del discurso para poder llegar a conclusiones fiables sobre su naturaleza racista.

Racismo y colonización

Nuestro proyecto se ha centrado en el racismo “blanco” europeo y sus discursos. Obviamente,

ese racismo tiene raíces históricas, al igual que su función fuera de Europa. En el pasado, sirvió como legitimación de la esclavitud y el colonialismo. Hoy en día sirve para “limitar” la inmigración, especialmente del Sur al Norte y para controlar a los inmigrantes y a las minorías una vez que se establecieron en el Norte.

Nuestra investigación ha encontrado muchos paralelismos entre los diversos tipos de racismo y colonialismo. En primer lugar, tanto en los medios de comunicación de masas como en los libros de texto hay una similitud sorprendente entre la representación del *Otro* “aquí” con “Nosotros”, como “allí” en el Sur. Esto se debe, en primer lugar, a que los *Otros* que están entre nosotros de hecho provienen del Sur, pero en términos más generales, descubrimos que el discurso dominante sobre *Ellos*, en cualquier momento y lugar, asocia estereotípicamente a los *Otros* con el atraso, el tradicionalismo, el primitivismo, la intolerancia, la agresión (terrorismo, etc.) y el delito, y en general, se considera que no respetan “nuestras” principales normas y valores.

En segundo lugar, nuestra investigación del discurso y el racismo en América Latina ha demostrado que las élites simbólicas de origen europeo se caracterizan por tener patrones muy similares de texto y habla racista, por ejemplo, en el discurso político, los medios de comunicación de masas, los libros de texto y las conversaciones cotidianas.

El colonialismo ha dejado su marca en América Latina y, de manera más general, en el Sur, hecho que no solo se pone de manifiesto en la estructura política y el poder económico, sino también en el discurso público. Ello significa, en primer lugar, negar o ignorar el racismo y resaltar la supuesta “democracia racial” incluso en los lugares donde el racismo contra la población indígena y afrodescendiente es aún flagrante. El acceso al discurso público en la política, los medios de comunicación de masas y la ciencia generalmente está reservado a las élites de ascendencia europea. Con algunas

excepciones de líderes destacados, la población indígena y negra muy rara vez tiene voz pública. Tan pronto como reivindican o defienden sus derechos son tildados de terroristas, como es el caso de los mapuche en Chile y los pueblos indígenas de México y otros países. Las personas afrodescendientes, al igual que en otras partes del mundo, tienden a ser asociadas con diversas formas de desviación, delitos o drogas o, en el mejor de los casos, con formas no dominantes de la cultura (música, etc.) y desempeñan papeles de subordinación en las siempre presentes telenovelas. Si se aplican cuotas, como en Brasil, para compensar a las personas por el bajo nivel de la enseñanza pública a fin de facilitar su ingreso a las universidades de élite, el discurso de las élites, también de la izquierda, critica esta medida como discriminación inversa, por tratarse de un ataque inaceptable a los privilegios de los blancos. Las reinas de la belleza en Venezuela rara vez son afrodescendientes. Mientras que la población indígena de otras partes representa una minoría (como en Brasil y Chile), cuando se trata de grandes minorías o mayorías, como en México y Bolivia, su ascenso a foros mínimos de poder (formal) está a menudo acompañado de estereotipos y cobertura negativa, como es el caso del discurso dominante sobre el Presidente Evo Morales en Bolivia, o las reacciones oficiales contra los levantamientos zapatistas en Chiapas, México.

Estos pocos ejemplos no solo demuestran las evidentes desigualdades que existen en las estructuras de poder entre las personas de ascendencia europea y los demás en América Latina, reproduciendo así las estructuras establecidas durante el colonialismo, sino que además ponen en evidencia los discursos y las ideologías dominantes que constituyen la base de la dominación étnica y la legitiman. Recién estamos comenzando a identificar las propiedades más específicas de ese discurso en América Latina y, por lo tanto, de momento solamente tenemos un panorama general del modo en que dicho discurso sigue reproduciendo el racismo y el neocolonialismo europeos en todo el mundo.

Bibliografía

Selección, solamente se incluyen los libros – para más información, véase www.discourses.org

Smithermand-Donaldson, G. & Van Dijk, T. A. (1988) *Discourse and Discrimination*. Detroit, MI: Wayne State University Press.

Van Dijk, T. A. (1983) *Minderheden in de media*. (Minorities in the media). Amsterdam: SUA.

Van Dijk, T. A. (1984) *Prejudice in discourse*. Amsterdam: Benjamins.

Van Dijk, T. A. (1987a) *Communicating Racism. Ethnic Prejudice in Thought and Talk*. Newbury Park, CA: Sage.

Van Dijk, T. A. (1987b) *Schoolvoorbeelden van racisme. De reproductie van racisme in maatschappijleerboeken* (Textbook examples of racism. The reproduction of racism in social science textbooks). Amsterdam: Socialistische Uitgeverij Amsterdam.

Van Dijk, T. A. (1988a) *News analysis: Case studies of international and national news in the press*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, Inc.

Van Dijk, T. A. (1988a) *News as discourse*. Hillsdale, NJ: L. Erlbaum Associates.

Van Dijk, T. A. (1991) *Racism and the Press*. London: Routledge.

Van Dijk, T. A. (1993) *Elite discourse and racism*. Newbury Park, CA: Sage.

Van Dijk, T. A. (1996) *Discourse, racism and ideology*. La Laguna (Spain): RCEI Ediciones.

Van Dijk, T. A. (1997) *Racismo y análisis crítico de los medios*. Barcelona: Paidós.

Van Dijk, T. A. (1998) *Ideology. A multidisciplinary approach*. London: Sage.

Van Dijk, T. A. (2003) *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona: Gedisa.

Van Dijk, T. A. (2005) *Discourse and racism in Spain and Latin America*. Amsterdam: Benjamins.

Van Dijk, T. A. (Ed.) (2007) *Racismo y discurso en América Latina*. Barcelona: Gedisa (Portuguese published by Contexto, São Paulo, 2008; English version to be published by Lexington Books, Lanham MD, 2009).

Van Dijk, T. A. (2008) *Discourse and Power*. Houndsmills. Pallgrave-McMillan.

Presentación de la División de Derechos Humanos

Ministerio de Desarrollo Social

La Dirección Nacional de Promoción Sociocultural (DNPSC) del MIDES tiene entre sus objetivos transversalizar las perspectivas de derechos humanos, igualdad y no discriminación, desde las dimensiones de género, generaciones y etnia-raza en las políticas sociales —por un lado— y —por otro— la promoción y protección del derecho a la educación de calidad y a los aprendizajes para todos y todas a lo largo de toda la vida. Para lograr ambos objetivos —cada uno enmarcado en sus dos divisiones—, coordina y articula instancias de diálogo y consulta con la sociedad civil organizada y se propone crear lineamientos para la formación de funcionarios del Estado en temas de derechos humanos, económicos, sociales, culturales y ambientales, así como en lo relativo a aspectos de igualdad y no discriminación. Además, se propone contribuir al desarrollo de ciudadanos protagonistas en la creación de cultura, promoviendo la democratización de los lenguajes artísticos y facilitando la participación efectiva en la creación de bienes y contenidos culturales así como en su difusión.

La División de Derechos Humanos (DDH) de la Dirección Nacional de Promoción Sociocultural (DNPSC) tiene como objetivo transversalizar la perspectiva de derechos humanos, igualdad y no discriminación, así como las dimensiones de género, generaciones y etnia-raza, en las políticas sociales, con énfasis en los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales (DESC+A), apuntando a la generación de indicadores de progreso y promoviendo la participación de la sociedad civil en el diseño de políticas en todo el territorio nacional”.

Las líneas de acción desarrolladas son las siguientes:

- Coordinación general de las actividades enfocadas en DESC+A de la DNPSC particularmente en las líneas de afrodescendencia, diversidad sexual y migraciones.
- Producción de documentos y debates sobre la temática derechos humanos y DESC+A aplicados a las políticas sociales en constante coordinación con las organizaciones de la sociedad civil organizada.
- Creación de lineamientos para la formación interna del personal del MIDES en temas de derechos humanos, DESC+A e igualdad y no discriminación.
- Elaboración de insumos sobre derechos humanos y DESC+A para el diseño de las políticas sociales.

- Coordinación y articulación con otros organismos de gobierno en temas de derechos humanos y DESC+A particularmente en las líneas de afrodescendencia, diversidad sexual y migraciones.
- Generación de espacios de intercambios con las organizaciones de la sociedad civil organizada.
- Diseño, evaluación y rediseño de la aplicación de políticas sociales con perspectiva de derechos humanos.

La DDH se organiza en cuatro departamentos:

- El Departamento de Promoción y Participación coordina y articula instancias de diálogo y consulta con la sociedad civil, elabora documentos y promueve debates sobre la temática de derechos humanos y DESC+A, y trabaja en diversos talleres y espacios de sensibilización y capacitación a funcionarios/as del Estado uruguayo. Asimismo, orienta a otros organismos en la temática, resuelve casos concretos y desarrolla el abordaje territorial.
- El Departamento de Análisis Aplicado trabaja en investigación y elaboración de documentos e insumos con el fin de avanzar en la medición transversal de los indicadores sociales, midiendo el acceso a derechos económicos, sociales y culturales ratificados en el PIDESC; y realiza diversos relevamientos que aportan a la comprensión de la realidad y a la generación de propuestas para mejorar la calidad de las políticas sociales y por tanto de la efectivización de los derechos de las personas que habitan en Uruguay.
- El Departamento de Descentralización y Territorialización tiene como cometido garantizar el acceso efectivo a las políticas de acción afirmativa promovidas por el Ministerio en los tres niveles de gobierno (nacional, departamental y municipal) así como promover el empoderamiento de los distintos colectivos a través de la divulgación de los programas existentes enmarcados en el trabajo de la División.
- El Departamento de Identidad tiene como objetivo promover el cumplimiento del derecho a la identidad en todas sus dimensiones, a través de la atención integral a la ciudadanía, que comprende el asesoramiento y la gestión de trámites para la regularización de documentación (con prioridad en las personas sin documentación, inmigrantes, retornados, personas solicitantes de refugio y personas trans que soliciten el cambio de nombre o sexo registral), y la sensibilización y capacitación en el derecho a la identidad desde una perspectiva étnico-racial, con atención en la identidad de género y la valorización de la diversidad cultural de las personas. En este mismo sentido, trabaja para una adecuada derivación de las denuncias de discriminación hacia las instituciones competentes en la materia.