

Estudios de la  
afrodescendencia en  
la contemporaneidad.

Hacia una  
antropología  
antirracista.

revista  
**Trama**

ISSN:1688-6356

REVISTA TRAMA DE LA ASOCIACIÓN URUGUAYA  
DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL Y CULTURAL

**AUas**

Asociación Uruguaya  
de Antropología Social y Cultural

## **TRAMA, n.º 15, año 2025**

### **Título del dossier:**

Estudios de la afrodescendencia en la contemporaneidad. Hacia una antropología antirracista.

### **Editora socia:**

Lic. Fernanda Olivar (Colectivo de Estudios Afrolatinoamericanos, CSIC-UDELAR, Docente asistente del Programa de Respaldo al Aprendizaje, Udelar.)

### **Editor invitado:**

Lic. Julio Pereyra (Colectivo de Estudios Afrolatinoamericanos, CSIC-UDELAR, Prof. Adj. Facultad de Artes, Udelar.)

### **Equipo editorial TRAMA de este número:**

Inti Clavijo

### **Fotografía de la portada:**

Mayra Da Silva de su serie Desbordar la memoria del año 2022.

### **Distribución gráfica:**

Micaela Kelmanzon.

### **Corrección de estilos:**

Gabriela López.

### **Año:**

2025

# Índice

## Artículos

- 5** Editorial
- 7** Amas de leche de origen africano. El arte como (re)productor de la memoria ancestral colectiva  
Valentina Brena
- 25** Miradas Paradójicas: Un limbo racial en los procesos identitarios de la población afrodescendiente en México  
Jessica Escamilla Tomás
- 36** Da religião à magia: Diálogos possíveis entre Malinowski, Mauss, Durkheim e Lévi-Strauss  
Duvan Escobar
- 48** Los entreveros de la «revisibilización»: Las políticas de identidad afro en Santiago del Estero (Argentina)  
Nicolás J. Fernández Bravo
- 66** La perspectiva antirracista en el feminismo uruguayo: avances y desafíos del último ciclo de luchas (2014-2021)  
María Eugenia Casanova Cuba
- 81** Marlene Cunha: gestos y posturas en lo campo de la Antropología  
João Alipio Cunha
- 97** Explorando la Diversidad en el proyecto artístico Humanæ: Un Análisis sobre su construcción de raza y racismo  
Guzmán Arnaud
- 108** ¿Por qué seguir hablando de raza? Aportes desde la antropología a campos de estudios sobre segregación urbana y sistema penal  
Cecilia Garibaldi, Mariana Matto y Camilo Zino
- 126** Experiências de Processos e Curadorias: Uma visita sobre o Programa de Residência Artística Virtual Compartilhada da Black Brazil Art na seleção de projetos para a Bienal Black  
Patricia Brito
- 144** A permanencia da pesquisa da anta Diop em circulação por gravações de músicos negros no contemporâneo  
Deivison Moacir Cezar De Campos y Cláudia Renata Pereira De Campos

# Índice

## Ensayos visuales

**155** ¿Qué imágenes se necesitan en un mundo nuevo?

**156** Érase una mujer llamada Cartagena

Paola Andrea Díaz Bonilla

**164** Tecnofaloterrorismo  
Tecnocisfaloterrorismo

Rodrigo Pedro Casteleira

**171** Poéticas dos cabelos afro: um olhar etnográfico para a cultura dos penteados trançados afro-diaspóricos

Luane Bento Dos Santos

## Editorial

Asistimos a un momento de la historia de la humanidad en que cada día surgen nuevos embates a los derechos fundamentales de los pueblos. Las poblaciones racializadas y particularmente la población afrodiaspórica hoy, experimentan el recrudecimiento de viejos y nuevos mecanismos de opresión que, imbricados e interconectados, evidencian la importancia de generar datos, información y conocimiento genuino acerca del estado de situación de las poblaciones africanas y afrodescendientes en el mundo.

El carácter diaspórico impregna en estos pueblos la posibilidad de conocer no sólo acerca de ellos y los territorios en los que se insertaron, sino también los procesos de alteridad nacional (Segato, 2006, 2013) en que se asentaron así como las consecuencias de los procesos de racialización en que se desarrollaron. Convencidos de la multicausalidad de las desigualdades, que históricamente afectan a los colectivos afrodescendientes, apuntamos a que la mirada multidisciplinar esté presente y que las propuestas a desarrollar tomen como campo de acción todo abordaje disciplinar que den cuenta de los procesos que hacen de esta población sujetos y sujetas contemporáneas dentro de este sistema mundo globalizado.

Desde la obra del antropólogo senegalés Cheikh Anta Diop que realizó una excelsa crítica a lo que llamó la ideología "victoriana" apuntando a su pretendida evolución unilineal, pasando por la obra de los caribeños Franz Fanon, Aimé Césaire, Stuart Hall o Léopold Senghor quienes desde disciplinas cercanas aportaron al entendimiento de los procesos de colonización en el Caribe construyendo un lugar de enunciación (Ribeiro, 2020) propio de la región que en clara sincronía con los procesos mundiales hicieron del Caribe el epicentro de una corriente de pensamiento descolonizador y crítico de referencia: la negritud. En la misma sintonía, pasando por la región latinoamericana encontramos la extensa obra del etnólogo Manuel Zapata Olivella, el "abridor de caminos", quien entregó su vida a la producción de conocimiento acerca de los pueblos negros colombianos y hasta el final de sus días a la ardua tarea de dar a conocer más allá de las fronteras nacionales la cultura, cosmovisión, y el inmenso legado africano raizal y palenquero. Desde el

hermano Brasil, el antropólogo brasilero-congoleño Dr. Kabenguele Munanga a través de su prolífica obra ha planteado la evidente necesidad de una vigilancia epistemológica en el desarrollo antropológico y etnográfico sobre la negritud, la afrodescendencia y los estudios africanos en general.

En este dossier se fomentó la circulación e intercambio de artículos académicos especializados en la temática Afrodescendencia y sus derivas teóricas para entablar conversaciones sobre la diáspora, movimientos migratorios, raza, racismo y discriminación racial, relaciones étnico raciales, políticas públicas y sociales, acciones afirmativas, feminismos negros, violencias raciales, entre otros. Participan con sus ensayos visuales, artículos, informes de investigación antropólogas, antropólogos y otros científicos sociales para conocer en profundidad y en clave interdisciplinaria la diversidad cultural, estética, lingüística, filosófica, política y científica los estudios de la afrodescendencia en la contemporaneidad en nuestro continente.

La sección artículos es inaugurada por Brena con su texto *Amas de leche de origen africano. El arte como (re)productor de la memoria ancestral comunitaria* nos propone una reflexión sobre el arte, las representaciones y la memoria colectiva de la comunidad afrouruguaya; en *Miradas Paradójicas: Un limbo racial en los procesos identitarios de la población afrodescendiente en México* la colega Jessica Escamilla Tomás plantea una reflexión acerca de los procesos identitarios y las invisibilizaciones que los obstruyen a través de la pregunta ¿quién determina la identidad?; en el artículo *Da religião à magia: Diálogos possíveis entre Malinowski, Mauss, Durkheim e Lévi-Strauss* Duvan Escobar trae una mirada sobre las instituciones sociales y las normas colectivas revisitando a tres autores canónicos de la antropología académica; Nicolás J. Fernández Bravo. *Los entreveros de la «revisibilización»: Las políticas de identidad afro en Santiago del Estero (Argentina)* plantea reconocimiento para las comunidades afrodescendientes de la Argentina a través de lo que denomina una antropología situada desde el Estado; nuevamente desde Uruguay María Eugenia Casanova escribe *La perspectiva antirracista en el feminismo uruguayo:*

avances y desafíos del último ciclo de luchas (2014-2021) donde mediante técnicas de investigación participativas y colaborativas analiza la inclusión de la perspectiva antirracista en los feminismos uruguayos desde 2014 a la actualidad; en *Marlene Cunha: gestos y posturas en lo campo de la Antropología* João Alipio Cunha busca visibilizar la trayectoria activista y producción académica de la antropóloga afrobrasileña Marlene Cunha quien hiciera importantes aportes al campo de la antropología de la religión y al Movimiento negro universitario; Guzmán Arnaud plantea un debate siempre pendiente en el contexto uruguayo en su artículo *Explorando la Diversidad en el proyecto artístico Humanæ: Un Análisis sobre su construcción de raza y racismo* a través del proyecto Humanæ de la fotógrafa brasileña Angélica Dass en clave de su representación de la diversidad humana y su construcción del racismo; siguiendo esta línea Cecilia Garibaldi, Mariana Matto y Camilo Zino a causa de sus trayectorias formativas comunes y de sus tránsitos académicos por el sistema penitenciario y en el estudio de las desigualdades sociales escriben *¿Por qué seguir hablando de raza? Aportes desde la antropología a campos de estudios sobre segregación urbana y sistema penal* un artículo que en sus palabras pretende ser un manifiesto conceptual, y en menor medida analítico, de la pertinencia de introducir la dimensión racial en investigaciones en ciencias sociales y en especial en antropología; Patricia Brito suma una mirada desde el mundo del arte y la gestión cultural a través de *Experiências de Processos e Curadorias: Uma visita sobre o Programa de Residência Artística Virtual Compartilhada da Black Brazil Art na seleção de projetos para a Bienal Black*; continúan esta sección Deivison Moacir Cezar de Campos y Cláudia Renata Pereira de Campos con su artículo *A permanencia da pesquisa da anta Diop em circulação por gravações de músicos negros no contemporâneo* quienes a través de la música encuentran terreno fértil para discutir sobre el proceso de apagamiento e invisibilización que ha constituido el epistemicidio sobre las culturas negras y afrodescendientes mediante el afrofuturismo como movimiento intelectual y género artístico.

En la sección Ensayos Visuales encontrarán ilustraciones y foto montajes para provocar nuevas interrogantes a viejas preocupaciones en torno a las representaciones sobre lo afro, lo negro, lo racializado. En *Érase una mujer llamada Cartagena* se aborda la temática de las mujeres y los conflictos armados a través de una ilustración que recoge lo trabajado en un grupo de mujeres víctimas de desplazamiento forzado en Cartagena, Colombia; Rodrigo Pedro Casteleira aporta una reflexión acerca de las masculinidades, colonización y las políticas de muerte en su ensayo *Tecnofaloterrorismo Tecnocisfaloterrorismo*; y por último Luane Bento Dos Santos escribe *Poéticas dos cabelos afro: um olhar etnográfico para a cultura dos penteados trançados afro-diaspóricos* donde narra procesos atravesados durante su investigación de doctorado produciendo una antropología visual nacida del campo investigativo acerca de la identidad negra y el oficio de trenzar.

Esperamos que en su lectura disfruten del diálogo entre la vasta producción antropológica nacional y regional en torno al desarrollo teórico y metodológico de abordaje de la temática, posibilitando profundizar en la comprensión de los fenómenos en torno a la raza, el racismo y las múltiples formas de manifestación de la discriminación racial. Los aportes que componen este número de TRAMA entablan diálogos disciplinares e interdisciplinares acerca de la *amefricanidade* que nos planteara a mediados de siglo pasado Lélia Gonzalez (1980), reflexiones situadas que deconstruyan el mandato geopolítico y aporten a la comprensión de las imbricadas conexiones entre racismo, sexismo, clasismo con perspectivas teóricas y políticas que habiliten sumergirnos en el inmenso mundo de la afrodescendencia en tanto conciencia étnico racial, sustancia de la identidad individual y colectiva.

# **Amas de leche de origen africano. El arte como (re)productor de la memoria ancestral colectiva.**

**Valentina Brena**

Doctora, Magíster y Licenciada en Antropología (FHCE-Udelar).  
Docente del Departamento de Antropología Social del  
Instituto de Ciencias Antropológicas (FHCE -Udelar).  
valebrenatorres@gmail.com

## **Resumen**

En este escrito analizo cuatro expresiones artísticas producidas entre la última década del siglo xx y las primeras dos décadas del siglo xxi, en torno a las amas de leche de origen africano esclavizadas en el Río de la Plata, quienes fueron obligadas a amamantar a bebés (mayoritariamente) blancos que no han sido engendrados por ellas. El abordaje se centra en el trabajo heterogéneo y sensible de un conjunto de obras elaboradas por referentes del movimiento social afro Uruguayo quienes, a pesar de plasmar diversas aristas que evoca ese tipo de lactancia, comparten el compromiso ideológico con la causa antirracista; dejando en claro que la crueldad del régimen esclavista y la sistemática separación forzada entre las criaturas y sus madres convertidas en nodrizas,

es parte de aquello que la memoria colectiva no está dispuesta a olvidar. Mediante este tipo de procedimientos memoriales, situados en una coyuntura política particular, la voz subalterna se brinda la oportunidad de reconstruir, tan retrospectiva como introspectivamente, su historia y de generar una narrativa propia más allá de la versión oficial. Adicionalmente, la identidad étnico-racial afrodescendiente se produce a través de estos ejercicios de representación del pasado grupal, al punto que, detentar esa memoria equivale a ser miembro de la comunidad.

*Palabras clave:* nodrizas, políticas identitarias, memoria colectiva, afrodescendientes, expresiones artísticas.

## **Abstract**

In this piece of writing, I analyze four artistic expressions produced between the last decade of the 20th Century and the first two decades of the 21st Century, regarding the enslaved African wet nurses in *Río de la Plata*, who were forced to breast-feed white babies who have not been conceived by them. The approach focuses on the heterogeneous and sensitive work of a set of works elaborated by referent members of the social afro-uruguaian movement who, although they portray diverse artists who evoke this type of breastfeeding, share the ideological commitment to the anti-racist cause; making it clear that the cruelty of the slave regime and the systematically forced separation between infants and their mothers turned wet nurses are part of what collective memory is unwilling to forget.

Through these types of memorial procedures, situated in a particular political conjuncture, the subaltern voice is allowed to reconstruct, both retrospectively and introspectively, its history and generate its narrative beyond the official version. Additionally, the Afro-descendant ethnic-racial identity is produced through these exercises of representing the group's past, to the extent that possessing that memory equates to being a member of the community.

*Keywords:* wet nurses, identity policies, collective memory, Afro-descendants, artistic expressions.

«Fueron mis senos  
quienes te alimentaron,  
y al hijo del amo también.  
Fui sangre mezclada en el barro  
con látigo, humillaciones  
y el estupro después.  
Desde allí desplegué  
al viento mis alas;  
madre,  
negra,  
cimarrona,  
lemanjá,  
Oxum,  
e lansá a la vez.»

Fragmento del poema *Memoria y resistencia*  
de Cristina Rodríguez Cabral

## Introducción

Las amas de leche de origen africano son una figura histórica claramente identificable, incluso institucionalizada, en el Río de la Plata entre los siglos XVIII, XIX y principios del XX. Si bien son pocos, algunos estudios historiográficos nos aproximan a las experiencias de vida y de trabajo de estas mujeres lactantes, sea bajo condición de esclavitud, de forma semi-asalariada o asalariada (Allemandi, 2017; Guzmán, 2018; Demarco, 2019; Thul, 2023, y tangencialmente: Barrán, 1989; Osta, 2016; Moreno, 2000; Kandame, 2006). A su vez, el pasado de las nodrizas ocupa un lugar central dentro de la memoria colectiva de la comunidad afrouruguaya contemporánea; puesto que, hay un reconocimiento de parte de los miembros del grupo de que las ancestras han amamantado a más bebés de los/as propiamente engendrados/as desde su arribo forzoso al continente americano.

Precisamente, es objetivo de este trabajo explorar y conocer estas memorias individuales y colectivas, entendidas como tramas elaboradas a partir de una matriz social compartida y entretejidas desde condiciones de opresión racial. Dirigir la atención a la memoria de un sector subalterno que durante siglos sufrió el silenciamiento sistemático a consecuencia de su posición social subordinada, es imprescindible para ampliar los horizontes de la historiografía oficial, además de un acto de reparación deseable y políticamente comprometido (Visacovsky, 2007). Como bien señalan Chagas y Stalla (2008) en su trabajo sobre las memorias de los/as afrodescendientes de la frontera uruguayo

brasileña, es importante dimensionar y poner en valor la riqueza del testimonio memorial.

Comienzo el escrito conceptualizando la memoria colectiva, considerando su dimensión fractal y su capacidad para reforzar sentidos de pertenencia e identidad grupal; adicionalmente, demuestro cómo las memorias afrodescendientes disputan el sentido de la verdad hegemónicamente instituida. Posteriormente, analizo la memoria colectiva construida en torno a la historia de las nodrizas esclavizadas, a través de cuatro obras de arte producidas por artistas y activistas afrodescendientes entre fines del siglo XX y principios del XXI; y dado que la memoria vive en el presente, me interesé por elucidar los sentidos que producen estas narrativas en la actualidad, en el marco de los procesos políticos e identitarios de las que son parte.

De forma más amplia, este análisis se inscribe en mi tesis doctoral donde realicé una etnografía sobre colactancia y parentesco de leche en la comunidad afrouruguaya (FHCE-UdelaR)<sup>1</sup>. Para el abordaje de las obras artísticas, realicé entrevistas etnográficas con personas vinculadas a su producción, tanto como a su representación o exhibición.<sup>2</sup>

1. Durante los estudios de doctorado fui beneficiaria de la Beca de Posgrados Nacionales en Áreas Estratégicas 2018 de la ANII. La investigación que le da origen a los resultados presentados en la presente publicación recibió fondos de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación bajo el código POS\_NAC\_2018\_1\_152401. Y de la Beca de Apoyo para la Finalización de Estudios de Posgrado en la UdelaR, 2022, otorgada por la Comisión Académica de Posgrados de la UdelaR.

2. Agradezco a las mujeres afrouruguayas por las conversaciones y entrevistas donde hemos intercambiado sobre las obras analizadas, en especial a Graciela Leguizamón, a Isabel Chabela Ramírez y a Amanda Espinosa. Al Dr. Luis Ferreira (Idaes-Unsam) por sus valiosos comentarios. A mi directora de tesis de doctorado Dra. Ester Massó Guijarro (Universidad de Granada) y a mi co-directora Dra. Susana Rostagnol (FHCE-UdelaR) por sus orientaciones. A Agustina Brena por la traducción del resumen al inglés. De ninguna manera el contenido del artículo les involucra; los errores y limitaciones son exclusivamente mías.

## Memoria colectiva, memorias fractales

En las últimas décadas la memoria ha pasado a ser objeto de análisis de diversas ciencias sociales, y del cúmulo de reflexiones teóricas avocadas a su estudio, se puede señalar que se trata de un campo de confrontación dinámico y selectivo, socio-culturalmente construido mediante procesos vinculados al poder, al tiempo, al espacio, a las subjetividades y a sus contracasas: el silenciamiento y el olvido.

La memoria colectiva<sup>3</sup> es aquella conformada a partir de un sistema interrelacionado de memorias individuales, mutuamente articuladas a partir de imágenes recíprocas y complementarias del pasado grupal (Bastide, 1994. En: Candau, 2002). Los marcos sociales de la memoria son los que hacen posible esta proyección de las memorias individuales en la memoria colectiva y viceversa, “de hecho, no existen ni memoria estrictamente individual, ni memoria estrictamente colectiva” (Candau, 2002: 66).

Esta configuración de partes que se relacionan a modo de conjunto complementario, me conduce a la idea del fractal que, creo, ayuda a la comprensión de los procesos de imbricación de las memorias en sus diferentes escalas. Desde el enfoque de la fractalidad<sup>4</sup>, los sujetos individuales y colectivos están integralmente implicados, al punto que el grupo encarna al individuo y el individuo al grupo. Sin embargo, la dimensión fractal de las configuraciones memorísticas no debe confundirse con la homogeneización de las memorias individuales ni con la subsunción de las memorias individuales a la colectiva. Las partes meno-

res del fractal son como las caras de un poliedro, completas e independientes en sí mismas, pero al mismo tiempo integran la unidad mayor; así, la fractalidad no es una suma de partes individuales, sino la posibilidad de que las partes menores y autónomas del fractal reflejen su totalidad. Es una cuestión de grado: la persona representa al colectivo y el colectivo a las personas de forma ampliada (Wagner, 2013).

Al mismo tiempo, cualquier sistema de identidades es intrínsecamente fractal (Wagner, 2013) y, de hecho, memoria e identidad son nociones que están íntimamente relacionadas (Candau, 2002). En este sentido, las memorias engloban visiones de mundo, ofrecen marcos de referencia, transmiten afectos y (re)crean valores de grupo cargados de densidad histórica; empero, no son el pasado en sí mismo sino su (re)presentación sujeta a la dialéctica de la constatación (re)interpretación, y es justamente en ese ejercicio que se (re)produce el proceso de la identificación (Hall, 2010).

Cuando se trata de grupos étnicos, las memorias y las identidades colectivas suelen estructurarse a partir de hechos traumáticos vividos por la colectividad y que, al haber sobrevivido, exaltan su sentido de pertenencia (Candau, 2002). Remitiéndome al caso afrouruguayo, en entrevista, el genealogista afrouruguayo Jorge Bustamante dimensionaba los impactos del reconocimiento de experiencias trágicas compartidas, en la generación y fortalecimiento de la identidad colectiva:

En la medida en que nos vamos dando cuenta de que nuestras familias tienen una historia compartida, empezamos a tomar conciencia de nuestras raíces y de que somos parte de un colectivo (...) implica descubrir cosas que le dan sentido a la palabra 'colectivo', es ahí cuando cobra sentido la expresión 'somos hermanos'. Acá en los conventillos era muy común decir '¿qué hacés hermano?' es como los esclavos cuando venían en un mismo barco, que si bien en su lugar de origen podían estar enfrentados como tribus, el hecho de haber sido cazados, depositados en los puertos negros de África, luego transportados en esa travesía del Atlántico, llegados a América, vendidos...

3. El concepto de memoria colectiva fue originalmente propuesto por Halbwachs (2004), y con él sentó las bases para pensar las formas en que la memoria se articula socialmente. Sin embargo, aquí trabajo con una noción de memoria colectiva que trasciende algunos postulados de su elaboración inicial.

4. La idea de *persona fractal* fue desarrollada por Roy Wagner (2013) a partir de su trabajo con los sistemas políticos de los *grandes hombres* melanesios. De allí la tomo para remitir a las memorias.

los hacía pasar por una experiencia horrible común que los hermanaba más allá de la sangre, los hermanaba en esa experiencia terrible, que fue un gran crimen. Entonces ellos cuando se encontraban -por ejemplo- en Brasil que hablaban el portugués, se miraban, se abrazaban, y se decían 'meu malungo', ese 'malungo' era esa hermandad. Había una familiaridad, una hermandad, pero no sanguínea, una hermandad de experiencias de vida que justamente son experiencias negativas, de discriminación, de racismo y cosas que ellos a veces ni querían decir, que se sabían, porque todos los días lo sufrían, pero no se hablaban. (Jorge Bustamante. En: Brena y Uriarte, 2016: 186-7).

Su testimonio se inserta en la paradoja que plantea Stuart Hall (2010: 352) cuando señala que son factores como el desarraigo, la dispersión y la trata esclavista los que unificaron a los sujetos afro-diaspóricos a pesar de sus diferencias; en palabras del autor: "lo que compartimos es precisamente la experiencia de una profunda discontinuidad". Las marcas indelebles del secuestro, la captura, el viaje oceánico, la cosificación, la "compra-venta" y todas las violaciones que la imposición de la condición de esclavitud trajo aparejada, fueron sucediendo al tiempo que se iban tramando estrategias de resistencia, culturas expresivas, formas de organización social propias, lazos sociales y autoafirmación. Precisamente, de la peculiar combinación entre la agencia y la subalternización se fueron dando los procesos de conformación de una constelación ancestral memorable. Adscribirse étnico-racialmente como afrodescendiente o negro/a, significa portar las reminiscencias y emociones que devienen de ese pasado. En ese tenor, es posible decir que portar esa memoria equivale a ser parte del colectivo.

La hermandad a la que hace referencia Jorge Bustamante nos invita a interpretar la diáspora africana como una familia mítica o ancestral que, a su vez, se relaciona con la conceptualización de grupo étnico que propone Kabengele Munanga (2003) al definirlo como un conjunto de individuos que, histórica o mitológicamente, tienen un origen ancestral común. Pero en la diáspora africana convive la herencia de la racialización. Así, esa ancestralidad compartida, sea en términos reales o imaginados, es conmensurable con la costumbre, registrada en campo, de llamarse *primos/as* o *tíos/as* entre personas afrodescendientes, incluso desconocidas, pero mutuamente reconocidas a partir de rasgos fenotípicos racializados como "negros" con una lectura situada en la nación. En estas memorias se conjugan los procesos de racializa-

ción, etnicización y diáspora, que insertan a las comunidades afrodescendientes en contextos nacionales desde la diferencia y la otrificación (Lao-Montes, 2007; Segato, 2007).

Argumento a continuación que, la producción de la memoria colectiva afrodescendiente sobre las nodrizas forma parte de la construcción de una narrativa propia que entra en clara confrontación con otras formas de representación. Concretamente, refiero al afiche que circuló a nivel nacional a fines del año 2018 convocando a la 33ª edición de la Fiesta de la Patria Gaucha (organizada por el gobierno subnacional de Tacuarembó, Uruguay) cuya protagonista era una ama de leche racializada amamantando a un/a bebé blanco/a. La imagen desató una controversia polémica que he analizado exhaustivamente en un trabajo anterior (Brena, 2022), por haber sido producida desde perspectivas dominantes, blancas y centrípetas.

Por ello, el trabajo etnográfico en torno a las memorias étnico-raciales afrodescendientes exige atender las relaciones de fuerza y de poder que las atraviesan. Su nivel marginal dentro de los discursos dominantes de la nación es parte del resultado de sus vínculos tensos con los estados-Nación circundantes. Al tratarse de sujetos con orígenes y destinos que difieren al tiempo y espacio de la nación (Lao-Montes, 2007), sus memorias se convierten en narrativas contrahegemónicas que disputan el sentido de la verdad histórica, oficialmente instituida.

Memorar siempre es un acto de contar y recontar el pasado motivado por el deseo y por el miedo al vacío de sentido; por ello, en la memoria étnica radica la referencia para saber de dónde se viene, en dónde se está, y hacia dónde se proyecta dicho colectivo.

## Arte afrouuguayo y memoria colectiva

La memoria, entendida como ese viaje retrospectivo que nos brinda insumos para estar en el mundo, está contenida en diversos soportes que hacen posible su transmisión. Y si bien la oralidad es un canal privilegiado, está lejos de ser el único. Concretamente, en este apartado me interesa adentrarme en la memoria colectiva de los/as afrouuguayos/as construida en torno a las nodrizas a través del arte.

A tales efectos, me detengo en el análisis de cuatro obras artísticas<sup>5</sup>, producidas entre la última década del siglo xx y las primeras dos décadas del siglo xxi, a las que interpreto como reproductoras de la memoria ancestral colectiva.<sup>6</sup> A saber: un mural de Rubén Galloza fechado en 1991; un cuadro de Mary Porto Casas pintado en el 2004; una puesta en escena de la Comparsa Estrellas Negras presentada en el año 2006, y un capítulo de un cuento de Graciela Leguizamón publicado en el año 2016.

Los fechados de las obras nos sitúan en un contexto histórico particular, que interesa para dar cuenta de la coyuntura y de las perspectivas desde las que han sido producidas. Como propone Alfred Gell (2016), más que en

propiedades estéticas, el análisis antropológico del arte se centra en el contexto social en que las obras se producen, circulan y reciben. Pero además de la contextualización, su enfoque exige la localización de las obras en los flujos de interacciones sociales concretas, a fin de analizar el papel que desempeñan en el proceso social.

Desde este lugar, el arte abandona el clásico lugar de la codificación simbólica para ocupar el lugar de la acción. El encantamiento del arte produce emociones que le otorgan agencia, es decir, capacidad de producir efectos y respuestas que le dan sentido a su existencia. De ahí, que la antropología del arte se interese por las “relaciones sociales entabladas alrededor de objetos que median la agencia social” (Gell, 2016: 38). A partir de ello, me pregunto: ¿En qué contexto histórico fueron elaboradas las obras? ¿Cuáles son los lugares de enunciación de los/as artistas? ¿Con qué intenciones fueron producidas y qué otras interpretaciones cobraron en el proceso social de su circulación y recepción? ¿Qué afectos y efectos son capaces de provocar?

5. No se trata de un relevamiento exhaustivo de las referencias artísticas hacia las nodrizas afros o negras en el Río de la Plata, sino de una selección de obras producidas por personas afrodescendientes que, por su impacto o significancia, interesan a los efectos de este trabajo.

6. Mediante el vocablo “ancestral” estoy haciendo uso de una categoría nativa que refiere con cierta veneración a las generaciones que “llegaron antes” en términos reales e imaginarios. Alude al conjunto de antepasados/as que se reconocen como tales más allá del sentido ge-

nealógico ya que también incluye una dimensión mitológicamente construida. De este modo, cuando hablo de “memoria ancestral” estoy haciendo referencia a una memoria colectiva que, como toda memoria se construye desde un presente que hace alusión a un pasado, pero que al remitir a los/as ancestros/as busca reforzar la legitimidad del relato y sirve de clave para aglutinar las narrativas desde las que se construye el devenir de la comunidad étnico-racial.

## En el seno materno

En una performance que el elenco de la Comparsa Estrellas Negras<sup>7</sup> representó en el Teatro de Verano Ramón Collazo de Montevideo, en el año 2006 en el marco del Concurso Oficial de Carnaval, se interpretaron parte de las experiencias de vida de la población de origen africano durante la época colonial. De la actuación, me detengo en una puesta en escena que remite a una ama de leche de origen africano, y que es representada por Isabel Chabela Ramírez<sup>8</sup>, una reconocida cantautora y coreógrafa de candombe, militante feminista y antirracista, quien en su vida real es portadora de tradiciones colactantes (Chabela Ramírez. Notas de entrevista. Junio, 2019).

Situada en el periodo colonial y en el contexto de la esclavitud, la nodriza está caracterizada como una mujer socialmente negra, voluptuosa y de mediana edad. Viste con ropa de época, turbante y delantal blanco, pues integra el servicio doméstico y, de hecho, inicialmente se encuentra cocinando.<sup>9</sup> La secuencia se desarrolla de la siguiente manera: mientras está concentrada en la cocina, escucha a la bebé y exclama “¡la niña, la niña, mi niña!”. La recoge en sus brazos e inmediatamente la escenografía cambia, para cantarle una canción de cuna.

### Figura 1

Escena de la comparsa Estrellas Negras en Teatro de Verano de Montevideo, año 2006.



Ven a mí, ven a mí, pequeñita  
que en mi pecho hay amor,  
haremos un largo viaje  
hasta cuando salga el sol.  
Vuelve a mí, pequeñita,  
la protege el señor  
y una luna morena  
sonreirá como yo.



Nota: Texto e imágenes extraídas de Montaño (2019).

7. Parte del elenco estaba compuesto por: Eduardo Da Luz, Silvana Galati, Elbio Olivera, Isabel Ramírez, Hugo Santos, Alicia García, “Bolita”, Nora Fernández, Sergio Gares, “Morchola”, Darío Piris, Raimundo, Gonzalito, Pedrito, Daniel Gares, Yamila Oviedo, Verónica Guenón, Yanete Álamo, Florencia Cularte, Eduardo Giménez, Diego Paredes, Maxi. Información extraída del Canal de YouTube Oscar Darío Montaño A Todo Candombe!!!

8. Isabel Chabela Ramírez nació en Montevideo en 1958. Posee una vasta trayectoria como activista y artista del candombe. Desde temprana edad estuvo vinculada a las primeras organizaciones de la sociedad civil afrodescendiente como ACSU y OMA, actualmente es Presidenta

de la Casa de la Cultura Afrouruguaya. Integra el Grupo Asesor del Candombe creado en el 2010 por Resolución Ministerial del Ministerio de Educación y Cultura en el marco de la patrimonialización del candombe. Ha formado parte de varias comparsas, principalmente como coreógrafa e integrante del cuerpo de baile. Es cantautora, fundadora y directora del Grupo Coral AFROGAMA.

9. Las amas de leche, además de amamantar a niños/as dados/as a luz por otras personas, ejercían como lavanderas, costureras, cocineras, por lo que se dedicaban al servicio doméstico en general (Demarco, 2019; Allemandi, 2017; Thul, 2023).

De la luminosidad, el movimiento y la actividad en la cocina, la escena nos transporta hacia la oscuridad, la quietud y la calma de la noche. En simultáneo, la protagonista deja de cocinar para maternar. Primeramente, se alerta ante el llamado de “la niña”, a quien de forma inmediata reconoce con propiedad llamándola “mi niña”. Al hablar de “la niña”, anticipa al espectador que se trata de una bebé a quien no engendró, sinestésicamente, el color blanco de la muñeca que la representa,<sup>10</sup> sugiere que posiblemente sea la hija de los amos o patrones. Pero el pronto pasaje hacia “mi niña” da cuenta de que es una bebé a quien cuida y amamanta de forma cotidiana,

y con quien tiene un vínculo tan estrecho que la siente como propia, “en mi pecho hay amor”, le dice, convirtiéndola mediante su expresión en su hija de leche.<sup>11</sup> En su regazo, la mujer se funde con la bebé en un tierno abrazo mientras le canta la canción. Su postura corporal, su gesto y su palabra cantada le transmiten al unísono la protección que emana del seno materno, invitándola a conciliar el sueño; así, la escena reafirma la condición de humanidad de un colectivo tratado de formas inhumanas.<sup>12</sup> Se trata de un mensaje que, al haber sido exhibido en el contexto del carnaval capitalino, ha estado dirigido a un público masivo (Brena, 2015).

II.

El mural “Afro-Uruguay” pintado por el artista plástico y militante afrouruguayo Rubén Galloza<sup>13</sup> fechado el 10 de agosto de 1991 y realizado en celebración de los 50 años de ACSUN,<sup>14</sup>

es una formidable muestra del lugar central que ocupan las amas de leche en la historia de la población de origen africano en el actual territorio oriental.

## Figura 2

Mural Afro-Uruguay de Rubén Galloza, ACSUN (Galloza, 1991).



10. En entrevista *Chabela* me contó que la idea original era realizar una escena diferente y con un muñeco negro, pero en aquel entonces no fue posible adquirirlo en el mercado. La falta de disponibilidad de ese producto, en representación de un bebé racializado, da cuenta de las múltiples expresiones que adquiere el racismo en la sociedad nacional (Chabela Ramírez. Notas de entrevista. Junio, 2019).

11. Si bien la mujer no aparece directamente amamantando, se deduce que es una nodriza. Sobre parentesco de leche en la comunidad afrouruguaya ver, Brena (2020).

12. Sobre esta idea ver, Mintz y Price (2012).

13. Pintor y poeta afrouruguayo 1926-2002. Su vasta obra ha sido dedicada a la historia y cultura afrodescendiente. Fue activista del movimiento social afrouruguayo y secretario ejecutivo de ACSU en 1955 (Andrews, 2010).

14. Asociación Cultural y Social Uruguay Negro, fundada en 1941 bajo la sigla ACSU, Asociación Cultural y Social Uruguay.

Organizado en una especie de línea de tiempo vertical, las imágenes están ordenadas cronológicamente en una secuencia descendente. Se pueden diferenciar al menos tres grandes momentos: la trata transatlántica, el período colonial y la época moderna.<sup>15</sup>

En la parte superior, se plasma la partida desde tierras africanas y el arribo forzoso a las Américas. El desarraigo es graficado por una localidad despoblada que “queda atrás”, representada por viviendas circulares de adobe y techo de paja, rodeadas por un tipo de vegetación que podría asociarse a la sabana africana. Algunas embarcaciones, si bien de pequeño porte, simbolizan la travesía marítima. La llegada es representada mediante cuatro personas negras cautivas, desnudas, que son trasladadas a pie y amarradas por sus cuellos de forma concatenada, marcando los brutales comienzos de la esclavitud.

Seguidamente comienza el relato de la vida pre-colonial, colonial y poscolonial donde las personas africanas y afrodescendientes esclavizadas son representadas a partir de los trabajos típicamente desempeñados en la economía rural y urbana: un albañil, una pareja de labradores, dos soldados, un cargador descalzo, una lavandera, una vendedora ambulante (posiblemente pastelera), un farolero y un cochero. Los soldados están a caballo y uniformados como integrantes de las tropas milicias de pardos y morenos; su porte y tamaño levemente mayor podría interpretarse a partir del importante rol que éstos cumplieron en las guerras por la independencia (en una escena reforzada con el trasfondo de un sol saliente, en alegoría al amanecer de la patria); dicha participación, de forma no menor, les permitió acceder a su libertad. Ubicada en el centro y en mayor tamaño sobresale la figura de una ama de leche, con turbante y vestido amplio de época colonial blanco, su mirada distendida se dirige hacia el bebé blanco que se encuentra amamantando. A su lado

izquierdo se ubican los reyes de las salas de nación, ataviados con sus trajes y elementos característicos, sentados en sus tronos.<sup>16</sup>

En el peldaño inferior del mural se representa la vida de los/as afrouruuguayos/as en la sociedad nacional de mediados del siglo xx hasta la década de 1990. En orden horizontal y de izquierda a derecha se observan dos tamborileros representativos de la comparsa moderna y un jugador de fútbol, en alusión a dos expresiones mediante las que el colectivo afro ha ganado visibilidad en la sociedad envolvente.<sup>17</sup> A continuación, le siguen niños/as escolares, un joven liceal leyendo, una mujer de oficio indefinido, una taquígrafa, dos constructores y un hombre formalmente vestido leyendo un diario. Así, el mural concluye poniendo énfasis en los logros alcanzados en materia de cultura, educación y trabajo.

Los obreros de la construcción están uniformados y usan cascos para su protección, la taquígrafa podría estar aludiendo al ingreso de la población afrodescendiente a los empleos de la administración pública y, en conjunto, al trabajo formal, la seguridad social y al salario fijo asegurado. La persona que lee el periódico, bien podría remitir a la vasta producción periodística afrouruuguaya del siglo xx donde la comunidad fue publicando una narrativa propia.<sup>18</sup> La infancia y la adolescencia afrodescendiente recién aparecen en este momento con los uniformes característicos de la educación pública primaria y secundaria, haciendo una analogía a las nuevas oportunidades de integración ciudadana que gozan esas nuevas generaciones y que con esfuerzo deben aprovechar.

Sobre este punto es importante considerar que el mural es realizado por un activista afrodescendiente vinculado a la directiva de ACSU, en cuya sede fija un mensaje dirigido a la población afrouruuguaya. En su cincuentenario, y como señala Andrews (2010), el perfil de la asociación ha sido luchar por los

15. Agradezco especialmente a Amanda Espinosa, dirigente de ACSUN, por abrirme las puertas de la asociación y por los diálogos mantenidos respecto a la interpretación del mural.

16. Interpretaciones realizadas a partir de la información que aporta la producción historiográfica sobre el pasado de la comunidad afrouruuguaya. En este caso, referio a: Alfaro y Cozzo (2008), Chagas y Stalla (2008), Frega et al. (2008), Montaña (2008), Borucki (2009), Borucki et al. (2009), Andrews (2010), Frega et al. (2019) y Thul (2023).

17. Respecto a las manifestaciones artísticas y deportivas mediante las que la población afrodescendiente ha ganado visibilidad en la sociedad nacional a partir de la segunda mitad del siglo xx ver, Andrews (2010) y Ferreira (2003).

18. Sobre prensa afrouruuguaya de parte del siglo XIX ver, Gortázar (2006) y Fernández (2021), y de parte del siglo XX ver, Andrews (2010).

mismos derechos de la clase media blanca, confiando en la igualdad de oportunidades que podía brindar un país reconocido por su tradición democrática; pero la apuesta exige trabajo duro, estudio, buenos modales y moral por parte de la población afrouroguaya. El pasaje que realiza el mural atraviesa siglos, y es un tránsito por la trata esclavista y la subalternidad racial, pero también por las formas de organización y prácticas culturales propias, así como por la cultura letrada y los/as intelectuales orgánicos/as. El marcado contraste de las imágenes del vértice superior izquierdo respecto a las del inferior derecho parece buscar la exaltación de la capacidad de resiliencia de una comunidad en ascenso.

Por su parte, mientras que todas las personas representadas en el mural son ostensiblemente afrodescendientes o negras, en el corazón de la obra una escena gana la atención: la del bebé blanco sostenido y amamantado por la nodriza negra. La referencia inter-racial, junto a su dimensión y centralidad, aparece conciliando el conflicto racial de antaño, pues la secuencia horizontal que continua a partir de la nodriza refiere a la integración de los/as afrodescendientes a la sociedad nacional. La madre negra y su lactancia es utilizada como alegoría del contacto entre sectores sociales racializados, y el vínculo amoroso que envuelve a la nodriza con el bebé como metáfora de equidad racial. El ama de leche figura como protagonista del mural y en torno a ella se narra la historia de la comunidad afrouroguaya.

### Figura 3

*Cuadro de ama de leche de Mary Porto Casas (Porto Casas, 2004)*



## Expoliaciones lactantes

III.

El cuadro realizado por la artista plástica, artesana y activista afroaruguaya Mary Porto Casas,<sup>19</sup> llamativamente también fue realizado para ACSUN en el año 2004 y se conserva en su sede. Allí se retrata a una nodriza de origen africano, con turbante blanco y vestido rosa de cuello blanco, que sostiene en sus brazos a un bebé blanco envuelto en su rebozo del mismo color; el pecho de la mujer está descubierto sugiriendo que acabó de amamantarlo. Está parada, y su mirada se fija desafiadamente hacia algún punto que la obra no alcanza a mostrar, pero da sensación de estar vigilando a sus amos o algún agente amenazante. En la parte inferior, se asoman dos niños afros o negros, que le dan la espalda al cuadro para mirar a, quien podría, ser su madre. No son bebés lactantes, sino niños. La ausencia de la criatura que le habría generado la producción de leche humana con la que amamanta a ese bebé anuncia la tragedia del arrebato o muerte del infante.

Al tener la oportunidad de entrevistar a la autora de la obra puede conocer sus intenciones. Con este cuadro, la artista busca rebatir la imagen amorosa y romántica con la que frecuentemente el imaginario nacional evoca a las amas de leche; de forma más amplia su producción artística tiene como objetivo transmitir la capacidad de resistencia de la población afrodescendiente. Precisamente, Mary buscó expresar la impotencia, el dolor y la condición impuesta de ese trabajo lactante. Los niños están esperando a que pueda dejar de atender al bebé para reunirse con su madre, y figuran para concientizar sobre la postergación hacia los hijos propios que debieron soportar las nodrizas esclavizadas puestas al servicio de la prole de los amos. Su expresión corporal y gestual es tensa, su incomodidad sobre la situación es una muestra de insumisión al orden racial dominante (Mary Porto Casas. Notas de entrevista. Marzo, 2019).

Ahora, si bien la intencionalidad cobra un lugar central en la producción artística, su interpretación no se limita a los sentidos atribuidos por su autora. Alfred Gell (2016) señala que, aunque la capacidad de agenciamiento de una obra de arte indexe las intenciones de sus creadores (porque se trata de objetos y no de seres -en sí mismos- intencionales) el público hacia el que se dirige no siempre es paciente y también es capaz de producir agencia mediante la creación de nuevas apropiaciones; lo que en términos de Hall (2010) es parte del pasaje entre la codificación y la decodificación. De esta manera, cabe preguntarse qué otras lecturas podrían hacerse del cuadro en cuestión.

Considerando los estrechos vínculos afectivos que las amas de leche de origen africano llegaron a desarrollar para con los/as bebés que amamantaron, con quienes incluso alcanzaron a generar de parentesco de leche (Osta, 2016; Guzmán, 2018), es posible identificar en la obra a una madre que sostiene aprensivamente a su hijo/a de leche para que no se lo quiten. Mientras su mano izquierda sostiene al bebé, la derecha lo prende firme; desde esta perspectiva, su expresión corporal y gestual tensa podría ser parte de una posición defensiva ante una posible separación forzada con la criatura. Sus otros hijos podrían estar pendientes de los movimientos de su madre o a la espera de alguna indicación para actuar en defensa de su hermano/a de leche.<sup>20</sup>

Como bien constata la historiografía en base a documentos de época (Osta, 2016; Guzmán, 2018), la multiplicidad de formas y sentidos que alcanzaba la violencia padecida por las personas lactantes, no se limitaba a los casos en que un bebé lactante era arrancado de los pechos de la madre que lo/a engendró. En ocasiones no infrecuentes, el amamantamiento hacia bebés ajenos generaba intensos

19. Mary Porto Casas nació en Saranadí del Yí, departamento de Durazno, en 1960. Su producción artística dedicada a la población afroaruguaya goza del reconocimiento de su comunidad. Posee una destacada trayectoria dentro del movimiento social afrodescendiente y feminista, ha participado en Orga-

nizaciones Mundo Afro y conformado agrupaciones de mujeres afroaruguayas emprendedoras como Nzinga.

20. Agradezco al Dr. Luis Ferreira por sugerir esta interpretación.

vínculos afectivos mediante los que la mujer lactante se convertía en madre de la criatura amamantada por ella que, de ajena, devenía en propia. Pero esos lazos de parentesco de leche también solían ser repentinamente cortados cuando el trabajo lactante y de cuidado llegaba a su fin. En estos casos, las nodrizas perdían al/la hijo/a de sangre primero, y al/la de leche después. Y si bien los/as hijos/as consanguíneos/as de las amas de leche distaban de tener su sobrevivencia asegurada, la situación de los/as bebés que les entregaban

no presentaba una suerte tanto mejor: a la separación de sus progenitoras les seguía la abrupta separación de sus madres de leche, es decir de la persona que los amamantó y cuidó durante sus primeros años de vida. Se trata de una serie de procedimientos dirigidos desde los sectores dominantes que sistemáticamente transformaban las relaciones afectivas profundas entabladas desde el seno materno, en relaciones contractuales, rutinarias, descarnadas y capitalistas.

#### IV.

De reconocida trayectoria, la poeta, escritora y militante social afrouruguaya Graciela Leguizamón,<sup>21</sup> con una historia de vida vinculada a la compartición de la lactancia (Graciela Leguizamón. Notas de entrevista. Octubre, 2014), ha trabajado por el reconocimiento de las amas de leche de origen africano. Así lo ha hecho de forma expresa en una nota de su autoría titulada “Las Amas de Crianza: un canto a la naciente sociedad colonial” (Leguizamón, 2011) y tangencialmente en su primera obra editada “Akina Gabina. La que cuenta historias

desde este lado del océano” (2016) en cuyo análisis me detengo a continuación.<sup>22</sup>

Se trata de una ficción narrada a modo de autobiografía de una mujer africana, que de niña fue víctima del traslado forzoso hacia América para ser esclavizada. Entre las varias tareas impuestas por sus amos, fue obligada a ejercer como nodriza, pues Akina cursaba una gestación al mismo tiempo que su ama Lucía. Y fue después de atender el parto del ama que ella pudo parir a su hija. Inmediatamente, debió hacerse cargo de ambas criaturas.

#### Figura 4

Figura 4. Imagen del libro *Akina Gabina* y de los/as muñecos/as de trapo (Leguizamón, 2016b).



21. Graciela Leguizamón nació en Montevideo en el año 1950. De su trabajo se destaca la creación de REDAFU Red de Escritores/as y Creadores/as Afrodescendientes, a través de la que ha organizado destacados eventos literarios.

22. Imagen tomada del Facebook de Akina Gabina (28 de abril del 2021) en promoción de las presentaciones del libro que, de forma conjunta, se hacían con un taller de confección de muñecos de trapo a fin de representar a la

protagonista. Tuve la oportunidad de participar junto a mi familia en una de las instancias, en julio del 2016 en la sede de la Casa de la Cultura Afrouruguaya. Las mismas, eran organizadas por la propia autora, quién al momento de elaborar las muñecas, solía resaltar que se trataba de un ama de leche. Nótese cómo en la imagen, Akina es representada sosteniendo a dos bebés, a su hija consanguínea y al hijo engendrado por el ama Lucía.

Si bien todo era complejo, lo más angustiante era dar la teta. Me gustaba hacerlo, pero impotente, dolía que antes que dar el alimento a mi propia hija, debiera atender en todo al hijo de Lucia. La bebita era inteligente, así que lloraba antes que el hijo de Lucia, cuando tenía hambre. Por eso podía alimentarla, con la mejor leche, porque era de ella, a ella le pertenecía, y trataba que quedara un sobrante adecuado para el otro bebe.

Por más ama que fuera, Lucia también había sido madre, y también tenía leche en sus senos! pensé. Pero la niña Lucia no quería estropear su figura, al punto que a veces parecía no amar a su hijo. (Leguizamón, 2016: 39-40).

El fragmento corresponde al capítulo XIV del cuento, y es una expresión de la expoliación que sufrieron los bebés lactantes y las mujeres-madres de origen africano obligadas a trabajar como nodrizas.

Si bien Akina tuvo la suerte que no corrieron muchas madres en situación de esclavitud de permanecer junto a su hija, fue forzada a priorizar el amamantamiento del amito. Sin embargo, tanto ella como su bebé recién

nacida se las ingeniaron para desarrollar estrategias lactantes de supervivencia, como “llorar antes” para lograr ser amamantada por su madre. Una escena semejante plasmó la escritora estadounidense Toni Morrison (2001) en su novela *Beloved* ambientada en la segunda mitad del siglo XIX. La protagonista, Sethe, una mujer afroamericana esclavizada, describe el dolor que sintió cuando le robaron su leche, mientras narra la brutal historia de cómo ella misma fue amamantada:

Nadie volverá a coger mi leche salvo mis propios hijos. Nunca tuve que dársela a otros... y la única vez que me ocurrió me la quitaron... me sujetaron y la cogieron. Leche que pertenecía a mi niñita. Nan tenía que amamantar a los bebés blancos y a mí también, porque ma estaba en el arrozal. Los bebés blancos la tenían primero y a mí me daba lo que quedaba. O nada. Nunca mame una leche que pudiera llamar propia. Sé lo que es estar sin la leche que te pertenece, tener que luchar y chillar para recibirla, y que quede tan poquita. (Morrison, 2001: 264).

A partir del contexto norteamericano, Hill Collins (2007) puntualiza que mientras la socialización de los/as niños/as blancos/as transcurre en un sistema de privilegio racial, los/as niños/as negros/as deben aprender a sobrevivir desde muy temprana edad. En consecuencia, las mujeres negras han dedicado buena parte del trabajo materno a luchar por la vida de sus hijos/as, y a pesar de que la autora parte de experiencias modernas que no mencionan la lactancia, interesa a los efectos de dimensionar cómo las maternidades negras han tenido lugar en contextos altamente opresivos. Por otra parte, si bien el contexto en que Leguizamón (2016) le da vida a Akina no es directamente extrapolable al que Morrison (2001) le otorga a Sethe, ambos son ejemplos decimonónicos de historias lactantes abusadas, racializadas, desviadas y entrecortadas, que distintas escritoras proyectan sobre diferentes puntos del continente americano.

Volviendo a la obra de Leguizamón (2016), el segundo párrafo transcrito demuestra cómo Lucia, si bien tuvo producción de leche, no amamantó y dispuso de la leche de Akina para garantizar la lactancia de su hijo. Con nitidez se observan no sólo los mecanismos de gestión del cuerpo reproductor, sino también las formas diferenciales de proceder conforme a las categorizaciones raciales. A través de la voz de Akina que se cuestiona los cánones estéticos que privan a una mujer-madre lactante de amamantar, la autora interpela la desvalorización social que recae sobre la lactancia humana.<sup>23</sup> Y si bien incorpora una preocupación moderna por el seno y la figura femenina extemporánea, apropiadamente da a entender que disponer de una nodriza era una forma de ostentar una posición social privilegiada. Precisamente, en la época las nodrizas y los/as bebés amamantados/as por ellas eran cosificados/as y exhibidos/as como

23. A este respecto, ver Brena (2020).

signos de distinción y estatus social (Bourdieu, 1988). Finalmente, señala la vinculación entre la lactancia y el amor materno; por inferencia, al haber amamantado al hijo de los

amos, Akina posiblemente haya desarrollado lazos afectivos con ese bebé, e incluso parentesco de leche, a pesar de la indeseable situación en que debió hacerlo.

## Resistencia al olvido

A través de estas cuatro expresiones artísticas se puede trazar una narrativa de parte de la memoria de la población afrouruguaya construida durante el cambio del siglo xx al xxi. Se trata de una compilación de artes verbales y extra-discursivas, que incluyen discursos orales y textuales, expresiones performáticas y pictóricas, sobre las nodrizas en circunstancias concretas, relacionadas a elementos significativos del pasado grupal interpretados a la luz del presente.

Sobre este último punto, es relevante señalar que no es casualidad el eje temporal en el que nos sitúa la producción de las obras. Según Lao-Montes (2009) desde fines de los años ochenta y principios de los noventa hasta la fecha, nos encontramos en el cuarto ciclo de política racial negra<sup>24</sup> en las Américas que, entre otras cosas, se caracteriza por el surgimiento de una constelación de organizaciones de la sociedad civil explícitamente autodefinidas como negras en Latinoamérica. Este ciclo está marcado por el proceso hacia Durban<sup>25</sup> y por la emergencia de nuevos proyectos de políticas identitarias. A su vez, a escala nacional, se trata de una coyuntura que remite al contexto de redemocratización política, que resultó favorable para la revisión de las narrativas fundantes de la nación. En este marco, el movimiento afrouruguayo ha venido produciendo y aprovechando este

momento propicio para resquebrajar el ideal de nación blanca y homogénea sedimentado durante casi dos siglos, e introducir sus intereses al proyecto de nación (Ferreira, 2003).

Como he dicho, los/as artistas de las obras analizadas han tenido una militancia activa en estas organizaciones y han sido agentes protagonistas de estos procesos. Sus creaciones artísticas son parte de una política identitaria que busca visibilizar la memoria colectiva, que lucha por el reconocimiento de su comunidad y que demanda la superación de las inequidades étnico-raciales. Sus obras son producidas desde un *locus* de enunciación afro o negro capaz de proponer una interpretación alternativa respecto a las nodrizas y los impactos del sistema esclavista en el Río de la Plata. Se trata de un posicionamiento diametralmente diferente al de los sujetos que produjeron el afiche de la 33<sup>a</sup> edición de la Fiesta de la Patria Gaucha,<sup>26</sup> quienes al no tener vínculo con los proyectos políticos de las organizaciones sociales afrouruguayas ni con la historia de dicha población, representaron a una nodriza de origen africano desde posiciones hegemónicas; y si bien el afiche es posterior a las obras aquí analizadas, se desconsideró completamente el acumulado reflexivo que detenta el movimiento social afrouruguayo sobre las amas de leche, en su proceso de elaboración (Brena, 2022).

24. La propuesta de la política negra en términos de ciclos raciales, fue originalmente desarrollada por Sawyer en el año 2006 (citado por Ferreira, 2013), y es definida como dinámicas secuenciadas de períodos cortos de rápida emergencia en una estructura de crisis y cambios del estado (enmarcados en cambios transnacionales) que brinda oportunidades favorables para la movilización social, y momentos largos de relativo equilibrio signados por la incorporación de esas demandas, reflujo y cooptación. El campo de la política racial negra en la región es resultado de tres procesos entrelazados: movimientos sociales de afrodescendientes; políticas de

estado étnico-raciales; y la importancia cada vez mayor de actores transnacionales de carácter diverso (Lao-Montes, 2009; Ferreira, 2013).

25. Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial y las Formas Conexas de Intolerancia, llevada a cabo en el año 2001 en Durban, Sudáfrica, que constituyó un hito en la historia de los movimientos sociales afrolatinoamericanos.

26. La Comisión Organizadora de la fiesta le encomendó la obra al artista plástico Fernando Fraga.

Al igual que la identidad, la memoria étnica se construye en oposición a los regímenes de dominación (Candau, 2002). Así, la memoria afrodescendiente le hace frente al racismo imperante en la sociedad envolvente y a las constricciones para hacer emerger su propia voz. A través de estas memorias, agentes de la comunidad se brindan la posibilidad de contar su propia historia grupal y de elaborar su pasado; desde el poder de “hacerlo”, modelarlo e interpretarlo (Jelin, 2005). El arte vehiculiza intenciones y actúa como un medio de acción social capaz de afectar el contexto social en que se inserta, y a partir del que obtiene agencia y nuevas, posibles, interpretaciones (Gell, 2016); en este caso se trata de un conjunto de obras que vehiculizan versiones obturadas desde posiciones hegemónicas.

Ahora bien, que exista una memoria colectiva no quiere decir que se replique de forma idéntica entre los individuos del grupo, pues memorar es un ejercicio de retornar al pasado no exento de variabilidad interpretativa (Jelin, 2005). Lejos de ser unívoca, la memoria colectiva está compuesta de memorias múltiples convergentes, divergentes y hasta antagónicas (Candau, 2002). En las obras analizadas se encuentran diversidad de interpretaciones que derivan del contexto social en que fueron producidas, de las circunstancias en que serían reproducidas y del público hacia el que iban dirigidas. Pero independientemente de la forma en que cada artista haya destacado, ordenado y valorado uno u otro aspecto, ninguno/a omitió el marco represivo en el que se sedimentó la práctica del amamantamiento hacia más bebés de los propiamente engendrados. Lo que nuevamente traza una diferencia insalvable con el afiche de la Fiesta de la Patria Gaucha que, al plasmar una imagen puramente amorosa, olvidó el contexto de opresión racial en que ese tipo de lactancias tenían lugar (Brena, 2022).

Sea para exaltar el sufrimiento provocado por el amamantamiento forzado, para demostrar las estrategias de resistencia desplegadas para continuar amamantado a los/as hijos/as consanguíneos/as, o para dar cuenta de las posibilidades de generar vínculos humanos pese a las condiciones inhumanas y hasta de revertir amorosamente los sentidos de la práctica para transmitir los valores del grupo, en ningún caso las interpretaciones aparecen dissociadas de la historia de la esclavitud, la explotación y la ruptura. Pensemos en los cuatro sujetos aprisionados en el mural de Galloza, el ama Lucia en el cuento de Leguizamón, los hijos esperando por su madre en el cuadro de Porto Casas, la escena situada en el régimen esclavista en la performance de Estrellas Negras.

Candau (2002) señala que las memorias étnicas se estructuran a partir de hechos históricos trágicos vividos por el grupo. Evocar a ese pasado traumático en sus múltiples dimensiones brinda asideros para fortalecer el sentido de pertenencia a un colectivo al que persistentemente se le ha negado el derecho a su identidad.

Estas obras de arte son parte de una memoria elaborada desde subjetividades implicadas ideológicamente con una lucha que se resiste a olvidar ciertos acontecimientos fundantes de las historias de vida de la población de origen africano en las Américas; pues memoria y olvido son dos caras de una misma moneda. Precisamente, allí reside un símbolo innegociable desde la perspectiva de los miembros de la comunidad (Carvalho, 2002). La memoria, como la identidad, se produce dentro del ejercicio de la representación y a partir del acto de recontar el pasado (Hall, 2010); en ese retorno la huella de la esclavitud es ineludible.

20. La Comisión Organizadora de la fiesta le encomendó la obra al artista plástico Fernando Fraga.

## Bibliografía

- Alfaro, Milita y Cozzo, José. (2008). *Mediomundo, sur, conventillo y después*. Montevideo: MedioMedio.
- Allemandi, Cecilia. (2017). *Servientes, criados y no-drizas. Una historia del servicio doméstico en la ciudad de Buenos Aires (fines del siglo XIX y principios del XX)*. Buenos Aires: Teseo.
- Andrews, George. (2010). *Negros en la nación blanca: Historia de los afro-uruguayos 1830-2010*. Montevideo: Linardi y Risso.
- Barrán, José (1989). *Historia de la sensibilidad en Uruguay. Tomo I: La cultura "bárbara" (1800-1860)*. Montevideo: Banda Oriental.
- Borucki, Alex. (2009). *Abolicionismo y tráfico de esclavos en Montevideo tras la fundación republicana (1829-1853)*. Uruguay: Biblioteca Nacional.
- Borucki, Alex; Chagas, Karla; Stalla, Natalia. (2009). *Esclavitud y trabajo. Un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya 1835-1855*. Montevideo: Mastergraf.
- Bourdieu, Pierre. (1988). "Introducción". En: Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Ed. Taurus. Trad. Martínez, Óscar, Unam. En: <http://sociologiac.net/biblio/Bourdieu-IntroduccionDistincion.pdf>
- Brena, Valentina. (2022). La madre (negra de la) patria. Raza, género y nación en una fiesta tradicional. *Horizontes antropológicos*, año 28, n° 63, p. 71-103. Porto Alegre, mayo/ago. 2022.
- Brena, Valentina. (2020). Vivencias corpóreas. Análisis etnográfico del parentesco de leche en la comunidad afrouriaguaya. En: Portes, E.; Da Costa, L; Romão, F.; Donizete, S. (Orgs.), *Corpus plurais: gênero, reprodução e comensalidades, Série Sabor Metrópole*, 12, p.77-98. Salvador: EDUFBA.
- Brena, Valentina. (2015). Historias de lucha entre la resistencia, la dominación y la liberación. Candombe es 'todo, mi vida, un sentir'. En: Pérez, Helvecia (Ed.), *Patrimonio vivo de Uruguay: Relevamiento de Candombe*, p. 69-169. Montevideo: Monosanta.
- Brena, Valentina; Uriarte, Pilar. (2016). Políticas de identidad y población afrodescendiente en Uruguay. *Trama*, año 7, n° 7, p. 183-195. Montevideo, diciembre 2016.
- Candau, Joël. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Carvalho, José. (2002). Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable. *Serie Antropología*, 311.
- Chagas, Karla; Stalla, Natalia. (2008). Recuperando la memoria: Afrodescendientes en la frontera uruguaya brasileña a mediados del siglo XX. Montevideo: MEC.
- Demarco, Cecilia. (2019). "Amas mercenarias". Amas de leche en el discurso médico. Montevideo 1900- 1930. *Revista Anuario del Área Socio-Jurídica*, 11(1), p. 51-72.
- Fernández, Amparo. (2021). *El negro no es gente: La diáspora africana y la deconstrucción de la sumisión Prensa afrouriaguaya y discurso en el siglo XIX*. Montevideo: Ed. Universitarias.
- Ferreira, Luis. (2003). *El movimiento Negro en el Uruguay (1988 - 1998): una versión posible: Avances en el Uruguay post-Durban*. Montevideo: Ediciones Étnicas-Mundo Afro.
- \_\_\_\_\_. (2013). Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial. En: Guzmán, Florencia y Geler, Lea (Comp.), *Cartografías afrolatinoamericanas: Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*, p.217-240. Buenos Aires: Ed. Biblios.
- Frega, Ana; Duffau, Nicolás; Chagas, Karla; Stalla, Natalia. (Coords.). (2019). *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay*. Uruguay: MIDES-FHCE.
- Frega, Ana; Chagas, Karla; Montañó, Óscar; Stalla, Natalia. (2008). Breve historia de los afrodescendientes en el Uruguay. En: Scuro (Coord.), *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay*, p.5-93. Montevideo: Mastegraf.
- Galloza, Ruben. (1991). Afro-Uruguay [mural]. Recuperado de <http://d-scholarship.pitt>

[edu/21148/4/31735066980081optimized.pdf](http://edu/21148/4/31735066980081optimized.pdf)

[crianza-un-canto-la.html](http://crianza-un-canto-la.html)

- Gell, Alfred. (2016). *Arte y agencia: Una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB.
- Gortázar, Alejandro. (2006). La "sociedad de color" en el papel la conservación y el progresista dos semanarios de los afro-uruguayos. *Revista iberoamericana*, 214, p. 109-124.
- Guzmán, Florencia. (2018). ¡Madres negras tenían que ser! Maternidad, emancipación y trabajo en tiempos de cambios y transformaciones (Buenos Aires, 1800-1830). *Tempo*, 24(3), p. 450-473.
- Halbwachs, Maurice. 2004. *Los marcos sociales de la memoria*. Madrid: Anthropos.
- Hall, Stuart. (2010). Sin garantías: *Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñon Editores.
- Hill Collins, Patricia. (2007). Shifting the Center: Race, Class, and Feminist Theorizing About Motherhood. En: O'Reilly, Andrea, *Maternal Theory: Essential Readings*, p.311-330. Canada: Demeter Press.
- Jelin, Elizabeth. (2005). Exclusión, memorias y luchas políticas. En: Mato, Daniel. *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas*, p. 219-239. Buenos Aires: CLACSO.
- Kandame, Néstor. (2006). Colección de anuncios sobre esclavos. Montevideo: Impresora Aragón.
- Lao-Montes, Agustín. (2009). Cartografías del campo político Afrodescendiente en América Latina. *Universitas Humanística* n.º.68, p. 207-245, Colombia.
- \_\_\_\_\_. (2007). Hilos descoloniales. Translocalizando los espacios de la diáspora africana. *Tabula Rasa* (7), p. 47-79.
- Leguizamón, Graciela. (2016). *Akina Gabina: La que cuenta historias desde este lado del océano*. Montevideo: Del Latón.
- \_\_\_\_\_. (2016b). [Foto de muñecas y libro Akina Gabina. Página de Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/akinagabina/about>
- \_\_\_\_\_. (2011, setiembre 5). Las Amas de Crianza: un canto a la naciente sociedad colonial [Publicación en blog]. Recuperado de <http://redes-crea.blogspot.com.uy/2011/09/las-amas-de->
- Mintz, Sidney y Price, Richard. (2012). El origen de la cultura africano-americana. *Una perspectiva antropológica* (Trad. Santoveña, A.). México: Clásicos y contemporáneos en Antropología.
- Montaño, Óscar. (2019) [Oscar Darío Montaño A Todo Candombe!!!]. *Estrellas Negras. Año 2006. Teatro de Verano, primera parte* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=zvTiUncVqB0>
- Montaño, Óscar. (2008). *Historia Afrouruguaya: Tomo I*. Montevideo: Mastergraf.
- Moreno, José. (2000). El delgado hilo de la vida: los niños expósitos de Buenos Aires, 1779-1823. *Revista de Indias*, 60(220), p. 663-685.
- Morrison, Toni. (2001[1987]). *Beloved*. Trad. Menéndez, Iris. Barcelona: Novoprint.
- Munanga, Kabengele. (2003). "Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia". Palestra proferida n.º 3 Seminário Nacional Relações Raciais e Educação-PENESB-RJ, 5/11/2003.
- Osta, María. (2016). Niños y Niñas, expósitos y huérfanos en Montevideo del siglo XIX. *Revista de la Facultad de Derecho*, 41, p. 155-189.
- Porto Casas, Mary. (2004). [Cuadro nodriza]. Recuperado de [http://www.candombe.com.uy/mary\\_obras.html](http://www.candombe.com.uy/mary_obras.html).
- Segato, Rita. (2007). La nación y sus otros. *Raza etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Thul, Florencia. (2023). Género, raza y clase en la formación de un mercado de trabajo capitalista. Las amas de leche de Montevideo (1852-1890). *Trashumante. Revista Americana de Historia Social*, 21, p. 6-26.
- Visacovsky, Sergio. (2007). Cuando las sociedades conciben el pasado como "memoria": un análisis sobre verdad histórica, justicia y prácticas sociales de narración a partir de un caso argentino. *Antípoda*, 4, p. 49-74.
- Wagner, Roy. (2013). La persona fractal. En: Cañedo, Montserrat (ed). *Cosmopolíticas: Perspectivas antropológicas*. Madrid: Ed. Trotta.

# Miradas Paradójicas: Un limbo racial en los procesos identitarios de la población afrodescendiente en México

**Jessica Escamilla Tomás**

Licenciada en Comunicación Social  
Universidad Autónoma Metropolitana  
jesscomuniam@gmail.com

## Resumen

Las poblaciones afrodescendientes que habitan en la Ciudad de México se enfrentan a una problemática donde su identidad es cuestionada desde diversos espacios, incluidos el núcleo familiar y en sus propias comunidades. Esta problemática tiene sus raíces a partir de un discurso creado por el Estado mexicano y que actualmente permea en nuestras sociedades, generando diversas violencias, discriminaciones y vulnerabilidades.

Es aquí donde radica la importancia de cuestionarnos ¿quién determina la identidad?, pues los prejuicios raciales son reforzados día a día a través de las miradas que recaen sobre los cuerpos de «los otros», interfiriendo en sus procesos de autorreconocimiento y construcción identitaria y posicionándolos en esa especie de «limbo racial» del que no se les permite ser negrx-afrodescen-

diente si no se cumple con determinado fenotipo racializado; en el que se encuentran atrapados en algún lugar entre negros y no negros, ¿afrodescendientes o no afrodescendientes?

¿A quién habría que convencer de esa identidad, tomando en cuenta que en México la afrodescendencia se experimenta desde diversas formas? El Estado mexicano promete el reconocimiento e incluso lo plasma en la Constitución para hacerlo oficial, pero en la vida cotidiana, en las calles, en los espacios públicos y privados, se hace evidente que el reconocimiento de las diferencias no es parte del discurso multicultural nacional.

*Palabras clave:* Afromexicanxs, afrodescendientes, racismo, blanquitud, procesos identitarios

1. Me baso en este concepto para explicar la problemática de la construcción de un sentido de pertenencia a un grupo dominante o un grupo subordinado en una jerarquía racial; un proceso de tensión constante mediado por las identificaciones raciales entre la agencia de

los individuos al validar su propia experiencia de raza y las sociedades que continúan determinando la raza.

## **Abstract**

Afro-descendant populations living in Mexico City face a problem in which their identity is questioned in different spaces, including family nucleus and in their own communities. This problematic has its roots in a discourse created by the Mexican State, discourse that currently permeates our societies, generating various forms of violence, discrimination and vulnerability.

This is where the importance of questioning lies: who determines identity? Given that the racial prejudices are strengthened daily life through the looks that fall upon the bodies of «otherness», interfering in their self-recognition processes and identity construction and positioning them in a kind of «racial limbo» from which they are not allowed to be

“black-afro-descendant” if they do not comply with a certain racialized phenotype.

Who should be convinced of this identity, taking into account that in Mexico Afro-descendence is experienced in different ways? The Mexican State promises recognition and even includes it in the Constitution to make it official; however, in everyday life, in the streets, in public and private spaces, it is evident that the recognition of differences is not part of the national multicultural discourse.

*Keywords:* Afromexicans, afrodescendants, racism, whiteness, identity processes.

«¡Sucio negro!» o, simplemente, «¡Mira, un negro!».

Yo llegaba al mundo deseoso de desvelar un sentido a las cosas, mi alma plena sin deseo de comprender el origen del mundo y he aquí que me descubro objeto en medio de otros objetos.

Frantz Fanon  
Piel negra, máscaras blancas

El pasado 25 de noviembre de 2022, entre charlas académicas, mesas de debate, charlas casuales, danzas-rituales, cantos, y un festín gastronómico, se lleva a cabo la celebración del 3er aniversario y 4o Encuentro de la Red de Mujeres Afrodescendientes de la Ciudad de México (RMACDMX).<sup>2</sup> Se observa la diversidad de melenas: rizadas, crespas, chinas, onduladas, colochas; así como distintas tonalidades de piel entre las y los asistentes que se reúnen en el recinto del Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación (Copred).<sup>3</sup>

A mitad del evento, ya con algunos rostros aparentemente cansados, pero con todo el entusiasmo, Patricia Isaura de la Cruz, una de las integrantes de la RMACDMX, se acercó a conversar conmigo respecto a la emoción de recibir a los y las invitadas, resaltando el logro que para toda la Red representa el haber llegado

hasta ese día, continuando con una lucha que se hace desde el orgullo de ser afromexicanas.

Luego de haberme narrado su proceso organizativo, Patricia comenzó a contarme su propia experiencia al haber llegado a la CDMX a formar su vida de la mano de su familia. Una anécdota en específico, respecto a cómo vive su afrodescendencia en la capital, me quedó muy presente y llena de cuestionamientos, pero sobre todo, con incertidumbre. Desde mi posición como investigadora y cercana a esta Red, ¿cómo lograr desmenuzar la problemática en torno a esa especie de «limbo racial» en el que la comunidad afrodescendiente, específicamente las mujeres, se encuentra? Esto, al ser cuestionada respecto a su identidad, desde diversos espacios, incluyendo su núcleo familiar y los colectivos donde tejen sus redes identitarias, precisamente.

Nuestra posición identitaria es siempre cuestionada: mientras la raza blanca no te acepta por tu color de piel, tu forma de hablar y tus tradiciones, la raza negra te rechaza si no cumples con cierto tono de piel, si no tienes cabello chino. La identificación es muy extraña, me pasa frecuentemente en espacios públicos”, Patricia Isaura de la Cruz (Charla en el marco del Encuentro de Mujeres Afrodescendientes CDMX).

2. La rmacdmx surge en 2019 como una colectiva de mujeres afrodescendientes provenientes de diversas comunidades negras-afromexicanas, quienes tienen en común, además de sus raíces identitarias, haber llegado a la Ciudad de México para «hacer sus vidas» (académicas, artísticas, profesionales, familiares, etc.).

3. Institución gubernamental de orden jurídico de la Ciudad de México que se encarga de generar acciones que coloquen en el centro de la agenda nacional la no discriminación, contribuyendo a que toda persona, sin distinción o exclusión alguna, goce sin discriminación de todos los derechos y libertades consagrados en el orden jurídico mexicano.

Es a partir de dicha anécdota que pretendo plantear el proceso de construcción identitaria como una especie de «limbo racial» en los procesos de reconocimiento y autorreconocimiento identitario en las mujeres que se autoadscriben como afromexicanas y que lidian con esta situación desde los espacios que constituyen su vida cotidiana, tanto en lo público como en lo privado.

Lo anterior, bajo el argumento de que es a partir del discurso integracionista que predica el Estado mexicano, que se genera dicha problemática; un discurso que pretende borrar o invisibilizar las diferencias, perpetuando el racismo y afectando las posibilidades para el acceso a los derechos humanos por igual.

En ese sentido se puede hablar de un Estado que representa y excluye a las personas afrodescendientes, es decir, a las subalternidades a partir de sus diferencias, ya no como identidades constituyentes de su discurso nacionalista, replicando a su vez un sistema de dominación que constituye al sujeto colonial como «Otro», de acuerdo con lo que Chakravorty Spivak y Giraldo (2003) denominarían «violencia epistémica» (p.317).<sup>4</sup>

Para dar contexto del uso del concepto violencia epistémica, considero prudente retomar el proyecto de «multiculturalismo» como un sistema estructural que permea en la sociedad mexicana bajo una falsa promesa de inclusión a los grupos «minoritarios»; entre estos, los pueblos indígenas, los grupos migratorios de distintos orígenes étnicos, y para los intereses de este texto, hablo específicamente de

las mujeres que constituyen las comunidades afrodescendientes en México.

Para poder tomar conciencia de ello es necesario problematizar además conceptos como raza/racismo, clase social y género; estos, como una intersección que permite dimensionar ya no sólo los procesos de lucha política y construcción identitaria, sino las marcas que hacen de este un sector aún más vulnerable.

Para poder cuestionar la importancia de pensar en las formas en que las personas afrodescendientes construyen su «negritud» en un contexto como lo es el de la capital, recurro al filósofo y escritor antillano Frantz Fanon<sup>5</sup> (1952) quien habla de las grotescas prácticas de blanqueamiento cultural, así como del proceso en que las personas que se autodefinen como afrodescendientes buscan darle sentido a la identidad negra al encontrarse con estos discursos contradictorios. Señala que a esta situación contradictoria se podría atribuir la traducción de estar más cerca o más lejos de la blanquitud anclándolos en una imagen eterna que los y las esencializa.

Abordaré las formas en que se construye, se vive y se cuestiona la afrodescendencia en la cdmx ante los efectos de la normalización del racismo y la violencia de género, tomando en cuenta la experiencia de la RMACDMX, quienes, desde su reconocimiento y autorreconocimiento, generan acciones para exigir sus derechos y justicia ante las diversas violencias derivadas de la intersección raza, género y clase social.

4. Se pretende reflexionar desde el concepto de violencia epistémica como una forma de relación social caracterizada por la negación del otro respecto a su subjetividad como individuo o comunidad. Gayatri Chakravorty Spivak desarrolla este concepto en relación con la dominación colonial y los modos en que el «significado/conocimiento intersecta en el poder», produciendo a la vez «el otro» colonizado y «el otro texto», la narrativa histórica alternativa que consolida el proyecto imperialista.

5. Me baso principalmente en su obra *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952) para contextualizar sobre las formas en que los «dominados» interiorizan y asumen su identidad, con base en el discurso de la colonialidad que ha definido su personalidad individual y social, desde las miradas que recaen sobre sus formas de vivir, pensar y accionar.

## El prejuicio racial como obstáculo en la construcción de identidades afrodescendientes en México

Es esencial hablar del posicionamiento y autorreconocimiento de la afrodescendencia en México, pues a partir de la exigencia de los derechos de esta población, se ha intentado visibilizar las diversas formas en las que se encuentran en constante vulnerabilidad; esto debido a la discriminación racial, condición de clase, y el grado de marginación por las que atraviesa.

En la última década del siglo xx se inició, de manera sistemática en América Latina y el Caribe, el análisis de la situación de las mujeres afrodescendientes y las desigualdades a las que se enfrentan, así como las crecientes demandas, con el fin de reflejar las interconexiones entre género, raza y clase social; mismas que plantean la falta de consideración e inclusión de su realidad en los análisis sobre la discriminación de género. Aunado a ello, la situación que sobrepone a las mujeres burguesas blancas heterosexuales como grupo dominante —sobre las mujeres no blancas—, ocultando el abuso, la violencia y la exotización que la colonialidad de género ha implicado históricamente.

Las mujeres fromexicanas han llevado a cabo, de diversas formas y desde diferentes espacios, sus procesos de reconocimiento y construcción identitaria; sin embargo, lidian con problemáticas desde donde esa identidad es cuestionada como «otredad» o «diferencia».

Recordemos que son las miradas que recaen sobre los cuerpos de las personas que se identifican como afrodescendientes, las que refuerzan los prejuicios raciales, los mismos que interfieren y se llegan a impregnar en sus procesos de autorreconocimiento; pues si bien uno de los factores en los que se enfocan los colectivos y organizaciones es impulsar el reconocimiento identitario, por otro lado se encuentran siendo «expulsados» desde su propia identidad.

Para profundizar un poco más en la problemática de este limbo racial en el que son posicionadas las personas, específicamen-

te las mujeres en proceso de construcción negra-afromexicana, me apoyaré del concepto de negritud<sup>6</sup> como el conjunto de aspectos que constituyen actos políticos que generan rupturas y desafíos desde donde se reivindica el concepto de «raza negra»; esto mediante acciones de emprendimiento en sus campañas, primeramente de autorreconocimiento, y posteriormente como una forma de rescatar sus raíces para así posicionarse desde un discurso identitario.

La importancia de tratar el tema de la raza para estas comunidades se vuelve fundamental ya que, como explica Segato (2007), para la sociedad con características y prenociones construidas por el Estado, ser negro significa exhibir los rasgos que recuerdan y remiten a la derrota histórica de los pueblos conquistados frente a los ejércitos coloniales y su posterior esclavización. De modo que alguien puede ser negro y no formar parte directamente de esa historia —esto es, no ser descendiente de ancestros apresados y esclavizados—, pero el significante negro que exhiben será sumariamente leído en el contexto de esa historia.

Es esencial mencionar que, desde el espacio de algunas instituciones mexicanas encargadas de administrar las diferencias —desde instancias culturales, de Derechos Humanos, medios de comunicación públicos—, se crea un sistema de representación del fenotipo global estereotipado, que recae sobre la corporalidad de las mujeres afrodescendientes: cabello rizado, el color oscuro de la piel, rasgos faciales gruesos y, por supuesto, la exaltación y exotización de sus atributos sexuales.

Dichas características llegan a ser apropiadas y resignificadas por las mujeres fromexicanas como una forma de resistencia. Esto a partir de prácticas que pueden ir desde ámbitos de lo privado y lo público, pero que, de igual manera, deben ser observadas y pensadas como actos políticos que generan estas rupturas dentro de la movilización fromexicana.

6. Como concepto positivo, surgido inicialmente como movimiento literario, para referirse al conjunto de características —ya sea fenotípicas, culturales, sociales— atribuidas al movimiento afrodescendiente para reivindicar su identidad. Este término surge y circula

inicialmente a través de una publicación (entre 1943 y 1936) en un boletín fundado por Aimé Césaire, poeta y político francés, ideólogo que basa su trabajo en la defensa de sus raíces africanas.

## La población afrodescendiente en México

Las poblaciones negras-afrodescendientes existen en casi todas las regiones del mundo como consecuencia del comercio de personas esclavizadas, así como de procesos de migración, ya sea forzada o resultado de la liberación para trabajar en haciendas, ingenios o minas, o el cimarronaje; o bien de su llegada a México en la actualidad, desde otros países.

En el caso de México, las entidades con mayor registro de personas que se consideran afrodescendientes son Guerrero, con el 11.8 % (303, 923); Estado de México, con 11.5 % (296, 264); Veracruz, con el 8.4 % (215, 435); Oaxaca con un porcentaje de 7.5 % (194, 474); Ciudad de México que registra 7.3 % (186, 914); y Jalisco con el 5.4 % (139, 676) (INEGI, 2020).

Asimismo, los resultados del censo arrojan que, particularmente en la CDMX<sup>7</sup>, las personas que se autoadscriben como afrodescendientes o afromexicanas residen en algunas de las 16 alcaldías, siendo en Iztapalapa la que cuenta con mayor presencia afrodescendiente con 17.8 % (33,313); Gustavo A. Madero con el 11.6 % (21,697); Álvaro Obregón con el 8.6 % (16,042); Cuauhtémoc con 7.9 % (14,780); Benito Juárez con 6.6 % (12,325); y Tlalpan en donde la presencia de esta población presenta un porcentaje de 6.6 (12,245).

De acuerdo con el documento *Personas Afrodescendientes, afromexicanas y Negras* elaborado por Copred (2022), aunque la Ciudad de México no se considera una entidad con asentamiento histórico de población afrodescendiente, actualmente la migración desde otras entidades o incluso países ha generado que aumente progresivamente la cifra de personas negras-afrodescendientes, sin impedir el borramiento de prácticas culturales e históricas.

Con el surgimiento de la movilización política afrodescendiente en México se ha intentado visibilizar, a partir de la exigencia de los dere-

chos de esta población, las diversas formas en las que se encuentran en constante vulnerabilidad; esto debido a la discriminación racial, condición de clase, y el grado de marginación por las que atraviesa la población afromexicana.

Como ya lo he mencionado, ha sido a través de la creación de colectivos y colectivas que las minorías que constituyen los pueblos afromexicanos reivindican su pertenencia a dichas comunidades; sin embargo, me resulta interesante cuestionar las formas en que esas mismas redes salen de sus propias comunidades, tejiendo entre sí otras redes, expandiéndose e impulsando las movilizaciones desde otras comunidades.

Aunque dichas redes son esenciales para comprender sus procesos organizativos —pues diversas colectivas de mujeres afrodescendientes que radican en la CDMX se apoyaron de las movilizaciones originarias de la Costa Chica—, los estudios que hasta ahora se han valorado tienen un sesgo en el que intervienen formas de vida, estructuras identitarias, cultura, saberes y tradiciones distintas que se deben mirar desde otra perspectiva.

Este es el contexto de lo que implica ser mujer afrodescendiente en México y la cuestión de cómo una persona se puede identificar dentro de este limbo racial. Una problemática en la que la población afrodescendiente se encuentra al ser constantemente cuestionada respecto a su identidad y la forma en que esta es representada, incluyendo su núcleo familiar y los colectivos donde tejen sus redes identitarias, precisamente.

Bajo este panorama, reitero que se debe visibilizar y concientizar respecto al impacto que recae ya sobre la vulnerabilidad de las mujeres afromexicanas, resultando en violencias a mayor escala, debido a la intersección género, raza y clase social.

7. Considero importante retomar la CDMX como lugar en el que recientemente se ha visibilizado que se concentran poblaciones afrodescendientes, debido al impacto que las mismas movilizaciones han generado al hablar de la existencia de racismo en el país.

## El reconocimiento de la identidad afrodescendiente en México

¿A quién habría que convencer de esa identidad? El Estado mexicano promete el reconocimiento e incluso lo plasma en la Constitución para hacerlo oficial, pero en la vida cotidiana, en las calles, en los espacios públicos y privados, se hace evidente que se está muy lejos de estar incluido en el discurso multicultural.

Incluso, es desde algunas de las instituciones encargadas de administrar las diferencias que se perpetúa la discriminación racial, en el momento en que se implementan políticas de igualdad formal que no reconocen diferencias y que, a su vez, están invisibilizando o negando la existencia de esas otras identidades.

Tal como lo menciona la Dra. Varela Huerta (2022, p. 231), los conceptos de raza y esclavitud no están borrados de la ideología del mestizaje, operan bajo un régimen de silencio que les permite ordenar ciertas políticas y acciones estatales de una forma eficiente.

¿O es acaso que la persona que se asume como afrodescendiente es quien tiene que convencerse constantemente de su identidad? ¿Pero partiendo de qué? ¿Del estereotipo que les extranjeriza? ¿Del estereotipo que les fija un tono de piel y rasgos fenotípicos específicos?

Me apoyo nuevamente del concepto de negritud para identificar algunos aspectos de los que se vale la comunidad afrodescendiente para identificarse; entre ellos, el fenotipo, que aunque ha sido uno de los temas que más se discuten debido a que ya se ha aceptado que existe una amplia diversidad tanto en los tonos de piel, la textura y forma del pelo, algunos rasgos faciales, corporalidad, entre otros aspectos físicos, el estereotipo no deja de cobrar relevancia dentro de las categorías para reconocerse a sí mismos.

Otros aspectos asumidos actualmente en el marco de su reconocimiento son la residencia, la autoadscripción, el pasado familiar, las tradiciones arraigadas, como por ejemplo la diversidad de rituales, religiones, danzas, cantos, gastronomía, con los que forman un discurso de ancestría y herencia africana; mismos con los que, además de posicionarse, son la base para diferenciarse de otras culturas.

Estos son algunos de los aspectos «esenciales» con los que se ha intentado definir a las poblaciones negras-afrodescendientes en México en la actualidad. A su vez, y me atrevo a señalar que de manera desafortunada, serán los aspectos de los que se valdrán las miradas para cuestionar su identidad, para reconocerlos, en la medida en que entren o no en dichas categorías/estereotipos raciales.

Retomo aquí el discurso identitario que enuncian las integrantes de la Red, quienes señalan que el hecho de autorreconocerse y performar la negritud no implica un color exacto de piel, textura de cabello, o poseer necesariamente habilidades como el canto o el baile, el apego a una religión, tal como lo plasma el estereotipo racial que al mismo tiempo que impulsa su visibilización, esencializa la identidad afrodescendiente.

Entonces, ¿qué implica en el día a día el hecho de representar la negritud? Este cuestionamiento se vuelve aún más problemático, cuando se piensa en el contexto en que quiero abordar: Un grupo de mujeres afrodescendientes que habita la CDMX, mujeres que llegaron en distintos tiempos y por distintas razones; sin embargo, son ellas en una misma trinchera conociéndose y reconociéndose a sí mismas desde sus negritudes, intentando romper con las barreras y los discursos impregnados en una sociedad que las cuestiona y las limita a «no ser de aquí», pero que al mismo tiempo las juzga por no cumplir con el estereotipo que las haga pertenecer «allá».

Es necesario puntualizar que, si bien, el movimiento afromexicano se gestó considerando como principales características identitarias esos aspectos esencialistas, otros aspectos asumidos actualmente en el marco de su reconocimiento son la residencia, la autoadscripción, el pasado familiar, las tradiciones arraigadas, como por ejemplo la diversidad de rituales, religiones, danzas, cantos, gastronomía, con los que forman un discurso de ancestría y herencia africana; mismos con los que además de posicionarse, son la base para diferenciarse de otras culturas.

Es aquí donde se gesta esa «necesidad» de construir en comunidad una identidad que pueda representarlas ya no sólo desde la diferencia sino desde la diversidad, pues no es en las danzas regionales típicas, o en el son jarocho, o en el «ritmo», o en la cocina afrocostaquiense, donde encuentran la totalidad de su identidad.

Rita Segato (2007) explica que la raza no sería una cualidad inherente al sujeto racializado o, más específicamente, a su organismo, sino una forma de calificar anclada en la mirada que recae sobre él. En ese sentido, las miradas que cuestionan la «autenticidad racial» se basan en el color o el fenotipo como signo que genera credibilidad.

En tanto, lo fundamental es recordar y entender que color es signo y su único valor sociológico radica en su capacidad de significar. Por lo tanto, su sentido depende de una atribución, de una lectura socialmente compartida y de un contexto histórico y geográficamente delimitado. (Segato, 2007, p.133).

Tal como lo señalan Velázquez e Iturralde (2016, p. 234) «la afrodescendencia en México se experimenta de diversas formas», por lo que no se puede hablar de una sola identidad negra afroamericana.

Retomo el conflicto, de acuerdo a diversas experiencias narradas, de algunos activistas afrodescendientes, quienes reclaman terminar con ese reconocimiento «a medias» o difuminado en el que se encuentran desde su interacción social, pues mientras ellos apelan a la diversidad de lo negro afrodescendiente, los demás argumentan el poco o nulo cumplimiento identitario bajo la esencialización de «lo negro».

Fanon, en *Piel Negra, Máscaras Blancas* (1952), retoma algunas experiencias en las que «el

hombre» se asume como negro por «aparición»; sin embargo, su intelecto y el estar cada vez más alejado de «lo salvaje» le da un sentido de «blancura». Para la discusión de este texto se retoma el sentido de rescatar y posicionarse desde la identidad afrodescendiente, pero ahora confrontándose con dos mundos: el del mestizo y el del negro-afrodescendiente, desde donde, en primera instancia, hay rechazo, pues «el racista crea al inferiorizado» (Fanon, 1963), y el «negro» será determinado en tanto a las miradas que así lo consideran.

Luego de abordar la problemática de la indecisión para elegir entre la inferioridad y la dependencia respecto al tambaleante proceso de identificación, Fanon plantea, citando a Jean Paul Sartre, que:

...fuera de esas dos soluciones no hay salvación; cuando él consigue establecer en la vida estas relaciones (de dependencia) con los superiores, su inferioridad no le molesta, todo va bien. Cuando no lo consigue, cuando su posición de inseguridad no se regulariza de esta manera, lo siente un fracaso.

El negro no debe volver a encontrarse ante ese dilema: blanquearse o desaparecer, sino que debe poder tomar consciencia de una posibilidad de existir; dicho aún de otra manera, si la sociedad le planea dificultades a causa de su color, si yo constato en sus sueños la expresión de un deseo inconsciente de cambiar de color, mi objetivo no será disuadirlo aconsejándole «guardar las distancias»; mi objetivo, por el contrario, será, una vez aclarados los móviles, ponerle en disposición de elegir la acción (o la pasividad) frente a la verdadera fuente de conflictos, es decir, frente a las estructuras sociales. (Fanon, 1952, p. 104)

## ¿Cómo entender las miradas que juzgan, sentencian, que aprisionan?

En el mundo blanco, el hombre de color se topa con dificultades en la elaboración de su esquema corporal. El conocimiento del cuerpo es una actividad únicamente negadora. Es un conocimiento en tercera persona. Alrededor de todo el cuerpo reina una atmósfera de incertidumbre cierta. (Fanon, 1952, p. 112)

Históricamente, la identidad de las diversas comunidades se ha reforzado y diferenciado de otras a través de la música, la danza, la gastronomía, rituales religiosos, entre otras expresiones artísticas; sin embargo, ha sido sobre todo el estereotipo racial lo que ha impulsado la visibilización y el reconocimiento. «La cultura encasquillada, vegetativa, a partir de la dominación extranjera, es revalorizada. No es nuevamente pensada, tomada otra vez, hecha dinámica en su interior. Es gritada. Y esta revalorización súbita, no estructurada, verbal, recobra actitudes paradójicas» (Fanon, 1965, p. 51).

De acuerdo con el discurso identitario de las integrantes de la RMACDMX, el hecho de auto-reconocerse como personas afromexicanas no implica un color de piel, tipo de cabello, manera de hablar, habilidades como el canto o el baile, el apego a una religión, tal como se ha mencionado anteriormente, pues, aunque ese conjunto de características siguen siendo parte de su historia y herencia, la forma en la que están reescribiendo su afrodescendencia cobra otro sentido.

Sin embargo, de acuerdo con la Tercera Encuesta sobre Discriminación de la Ciudad de México (EDIS-CDMX, COPRED, 2021) en la que se preguntó a los habitantes de la capital cuál es su percepción sobre la discriminación, mencionaron el color de piel como una de las causas más comunes de discriminación en la capital del país.

En México no es aceptada la discriminación racial en tanto su complejidad para identificarlo desde los medios de comunicación, los espacios públicos, hasta los aspectos más íntimos y personales, pues el discurso permanece en la medida de nuestras decisiones y acciones en sociedad.

La invisibilización y el aislamiento de las personas afrodescendientes constituye una forma de negación a sus derechos y libertades, ya que, de acuerdo con *El País* (2022), la discriminación por el color de piel implica un sesgo en cuanto escolaridad, ingreso económico, crecimiento profesional y acceso a la salud.

## Conclusiones

Aunque actualmente se han impulsado, desde la movilización afrodescendiente, políticas para combatir la discriminación racial, es necesario que estas se amplíen desde su distinción en las diversas esferas y comprometerse a tejer redes que erradiquen la desinformación. Tal como lo han impulsado algunos organismos en pro de los Derechos Humanos, como en el caso de

COPRED, que, a través de mesas de debate y charlas con colectivos afrodescendientes se enfocan primeramente en conocer las necesidades y exigencias de las comunidades para entonces dialogar respecto a las formas debidas para llevar a cabo los procesos de representación de la comunidad negra afromexicana.

La representación es una parte esencial del proceso mediante el cual se produce el sentido y se intercambia entre los miembros de una cultura. Pero implica el uso del lenguaje, de los signos y de las imágenes que están por, o representan cosas. Pero éste no es, de lejos, un proceso directo o simple. (Hall, 2010, p.2)

Frantz Fanon propone romper con los moldes deformadores de la cultura colonial y occidental, lo que se puede aplicar para las dos situaciones que aquí planteo —desde el borramiento en el discurso de Estado, hasta la identidad cuestionada en algunos espacios que constituyen la comunidad negra afrodescendiente—, pues para Fanon sí existe un «fin del racismo» en tanto se abandone el estatuto colonial del mestizaje como idea de mezcla entre españoles e indígenas, negando el aporte de las personas traídas a América en calidad de esclavos.

En ese sentido, resalta que hace falta vincular la cultura africana con la construcción de la cultura nacional, contrario al discurso nacional de mestizaje, el cual apela al «multiculturalismo». Sin embargo, aunque constitucionalmente todos los ciudadanos mexicanos debemos gozar de todos los derechos y garantías, hay ciertos sectores, como en el caso

de las poblaciones afrodescendientes, que se ven excluidas y vulneradas respecto a la protección de sus derechos humanos, incluso, al analizar más a profundidad el tema, podremos dar cuenta de la importancia que tiene el problematizar además aspectos como la interseccionalidad en la raza, género y la clase social, pues es en las mujeres en quienes recae una triple carga de sesgo y vulnerabilidad.

Hay que concientizar respecto a que, cuanto más un sujeto es cercano al «privilegio», es decir, ser hombre, heterosexual, blanco, burgués, y poseedor de un cuerpo normativo, más alejado está de comprender la complejidad a la que se encuentran ciertos sectores por el hecho de no poseer los mismos atributos. Aquí precisamente es donde radica la importancia del análisis interseccional, para mirar esos aspectos que mientras a algunos los sitúan en el privilegio, a los «otros» los intenta invisibilizar.

## Bibliografía

- Camhaji, E., Corona, S. y Serrano, G. (2019). El racismo que México no quiere ver. El País. [https://elpais.com/sociedad/2019/11/27/actualidad/1574891024\\_828971.html](https://elpais.com/sociedad/2019/11/27/actualidad/1574891024_828971.html)
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (cndh). (2016). Afrodescendientes en México. Protección Internacional de sus Derechos Humanos. <https://www.cndh.org.mx/sites/all/doc/cartillas/2015-2016/06-Afrodescendientes-Mexico.pdf>
- Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación (copred). (2021). Tercera Encuesta sobre Discriminación en la ciudad de México (edis-cdmx). <https://www.copred.cdmx.gob.mx/comunicacion/nota/copred-presenta-resultados-de-la-edis-2021#:~:text=En%20la%20capital%20del%20pa%C3%ADs,-encuesta%20anterior%2C%20hace%20cuatro%20a%C3%B1os>
- Consejo para Prevenir y Eliminar la Discriminación (copred). (2022). Personas Afrodescendientes, Afromexicanas y Negras. [https://copred.cdmx.gob.mx/storage/app/media/Personas\\_Afrodescendientes\\_y\\_afromex\\_2022\\_FINAL.pdf](https://copred.cdmx.gob.mx/storage/app/media/Personas_Afrodescendientes_y_afromex_2022_FINAL.pdf)
- Chakravorty Spivak, G. y Giraldo, S. (2003). ¿Puede Hablar el Subalterno? Revista Colombiana de Antropología, 39, 297-364. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
- De la Cruz, P. I. (2022, 25 de noviembre). Comunicación informal.
- Fanon, F. (1952). Piel Negra, Máscaras Blancas. Editorial Akal.
- Fanon, F. (1963). Los condenados de la tierra. Fondo de Cultura Económica
- Fanon, F. (1965). Racismo y Cultura. En Por la Revolución Africana: Escritos políticos (pp. 38-52). Fondo de Cultura Económica.
- Hall, S. (2010). El Trabajo de la representación. En Sin Garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales. Enviñón editores.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (inegi). (2020). Censo de Población y Vivienda. <https://www.inegi.org.mx/rnm/index.php/catalog/632>
- Segato, R. (2007). Raza como signo. En La nación y sus otros. Prometeo libros.
- Varela Huerta, I. (2022). Afroméxico: Narraciones sobre esclavitud y mestizaje entre activistas negros-afromexicanos en la Costa Chica, Oaxaca. Revista Interethnica, 23(1), 218-243. <https://periodicos.unb.br/index.php/interethnica/article/view/25470>
- Velázquez, M. E. e Iturralde, G. (2016). Afro-mexicanos: reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento. Anales de Antropología, 50(2), 232-246. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.antro.2016.05.002>

# Da religião à magia: Diálogos possíveis entre Malinowski, Mauss, Durkheim e Lévi-Strauss

**Duvan Escobar**

PhD Antropologia Social  
Unicamp-Universidade Estadual de Campinas, Campinas, Brasil.  
duvanrme@gmail.com

## Resumo

Este artigo examina a relação entre religião, magia e totemismo com base nas perspectivas de Malinowski, Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss. Superando os enfoques evolucionistas, esses autores desenvolveram abordagens que destacam a complexidade da ordem ontológica e da organização social das sociedades não ocidentais. Os sistemas religiosos são destacados como elementos-chave que ajudam a compreender a transição das crenças individuais para instituições sociais e normas coletivas. Mostra-se como o totemismo opera através de representações simbólicas, princi-

palmente de animais e plantas, que estabelecem uma ordem classificatória. Expõe-se que através do totemismo, as sociedades criam normas que restringem as ações individuais e promovem alianças entre os grupos diversos, ampliando os laços de parentesco. Essas características refletem a lógica classificatória e a bricolagem presentes no chamado «pensamento selvagem».

*Palavras-chave:* Totemismo; Religião; Parentesco; Bricolagem; Pensamento selvagem.

## Abstract

This paper explores the relationship between religion, magic and totemism through the analytical perspectives of Malinowski, Durkheim, Mauss and Lévi-Strauss. Going beyond evolutionary approaches, these authors proposed approaches that privilege the ontological complexity and social organization of non-Western societies. Religious systems are highlighted as a fundamental axis for understanding the transition from individual beliefs to collective social and normative institutions. It is highlighted how totemism operates through symbolic representations, mainly of

animals and plants, establishing classificatory dynamics. It is proposed that through totemism societies create norms that restrict individual actions, promoting alliances between diverse groups, facilitating the extension of kinship ties. This aspect is reflected in the logical classificatory system and in the so-called bricolage in which the so-called «savage mind» is structured.

*Keywords:* Totemism; Religion; Kinship; Bricolage; The savage mind.

## Resumen

Este artículo explora la relación entre religión, magia y totemismo a partir de ideas y análisis encontrados en las obras de Malinowski, Durkheim, Mauss y Lévi-Strauss. Buscando superar los enfoques evolucionistas y animistas, heredados del siglo XIX, estos autores propusieron abordajes que resaltan complejidades de orden ontológico y en la organización social de sociedades no occidentales. Los sistemas religiosos son destacados como elementos claves que ayudan a comprender la transición de modos individuales para instituciones sociales y normas colectivas. Se evidencia como el totemismo opera a través de representa-

ciones simbólicas que aluden a animales y plantas, derivando en un orden clasificatorio. Se exhibe como, a través del totemismo con extensión a otros sistemas religiosos, las sociedades crean normas que restringen las acciones individuales y promueven alianzas entre grupos diversos, ampliando los lazos de parentesco. Esas características reflejan la lógica clasificatoria y el bricolage desarrollados por Lévi-Strauss.

*Palabras clave:* Totemismo; Religión; Parentesco; Bricolage; pensamiento salvaje.

## Introdução

Como entender as sociedades «primitivas»? É talvez uma das primeiras questões colocadas pelos primeiros teóricos que contribuíram para formar as bases e surgimento da antropologia como disciplina. O termo primitivo, em essência, provém do latim *primitibus*, concernente à descrição de algo ou alguém do qual não antecede mais nada, ademais, se refere àquilo que não toma origens comuns. Em outras palavras, pensar em uma sociedade primitiva, poderia consistir em tentar dar lugar a uma sociedade desconhecida e diferente ou que não têm origens comuns à nossa, a ocidental. Nesse sentido, a preocupação inicial da antropologia foi compartilhada com outras áreas inscritas na biologia, física e psicologia, ademais da geografia, que já vinham olhando para além de ocidente. Contudo, a categoria *primitivo*, apesar de não representar etimologicamente um conflito, politicamente teve implicações diretas, ajudando a fortalecer a premissa de que tudo o que está fora do primeiro mundo, seria inferior.

O primeiro período da antropologia, de meados até finais do século XIX, se caracterizou pela influência do contexto científico da época: interpretações baseadas no evolucionismo e a seleção natural das espécies (Darwin, 2014[1859]). Foi através de uma junção com os centros de física e geografia vinculados à British Association for the Advancement of Science, que a antropologia emerge, centrando seus interesses em acessar e analisar as populações nativas das regiões vinculadas à coroa britânica (Stocking, 1987). Em outras palavras, as áreas de conhecimento científico foram incentivadas pelos sistemas políticos coloniais que buscavam se consolidar em regiões da África e o Pacífico. O império financiou múltiplas expedições naturalistas que incluíram descrições de povos nativos, sendo dali que os primeiros teóricos beberam para analisar as configurações sociais dos chamados «primitivos». Essas análises serviram aos interesses da ciência, mas principalmente, aos interesses políticos e econômicos do império britânico, como demonstra Leclerc (1973).

Por outra parte, a influência darwinista serviu como alicerce para entender a cultura como agência inerente à natureza, o qual permitiu definir que povos nativos africanos, ameríndios e do Pacífico estariam na base de uma linha progressiva expressada na *evolução cul-*

*tural*. Os trabalhos de Edward Tyler (2016[1871]) e Lewis Morgan (1985[1877]) constituem alguns dos pilares que deram forma à antropologia do período vitoriano.

É a partir do século XX que pode-se falar de uma antropologia mais focada em si. Em outras palavras, uma área de estudos sociais que progressivamente foi ganhando sua própria metodologia acompanhada de propostas teóricas alheias à tradição científica naturalista (Escobar, 2022). O qual proporcionaria uma eventual independência da disciplina, vindo a superar o enfoque evolucionista que outorgava uma visão dos povos nativos como sociedades arbitrárias, em processo de desenvolvimento; adotando enfoques que equalizaram as culturas, ou melhor, propuseram a existência de uma organização social lógica em todas as sociedades humanas.

Durante a primeira metade do século XX, correntes como o culturalismo representaram um ponto de inflexão, dando lugar a abordagens que visavam dar relevância à particularidade das sociedades nativas. O chamado *relativismo cultural* emergiu entre sociólogos e antropólogos norte-americanos, tendo como maior expoente a Franz Boas (1995[1910]; 2014[1927]). Tomou força também a corrente funcionalista, proposta por Bronislaw Malinowski (2018[1922]; 1990[1944]), onde se entendia que a cultura era produto da necessidade de satisfazer as necessidades humanas. Partindo de que em qualquer grupo os humanos experimentam necessidades e desenvolvem formas para lidar com elas, seria possível desenvolver um enfoque que permitisse observar de forma universal qualquer sociedade.

Com a exceção do relativismo cultural, os antropólogos da primeira metade de século compartilharam a ideia de um modelo que permitisse ser aplicado a qualquer grupo social, Mauss (2003[1934]) deu especial atenção à corporalidade e como a partir da replicação de hábitos se configura a *tradição*. Ademais, a dádiva e a religião ocuparam grande parte da sua análise, sempre a partir de uma óptica generalizada onde fosse possível entender como se molda a sociedade. Durkheim (2012[1912]) optou por dar ênfase à religião, entendendo-a como expressão da vida social. O autor quer entender os fenômenos coletivos que agem como vínculo

normativo dando forma aos princípios que regulam uma sociedade. Um aspecto importante da sua obra é a atenção que dá aos sistemas totêmicos, usando como referência as sociedades nativas australianas, já que dali iria construir sua base teórica para argumentar que em sociedades não ocidentais o totemismo é a essência da identidade coletiva.

Por último, se apresentam algumas ideias de Lévi-Strauss (2006[1962]) a respeito do totemismo, onde o autor mais do que enfatizar a premissa coesiva que desenvolve Durkheim, irá dar atenção às formas classificatórias totêmicas como símbolos que permitem pensar a organização social e o parentesco, sendo o fundamento do *pensamento selvagem*. O autor entende os sistemas totêmicos como premissas para o estabelecimento de tabus que irão garantir a proliferação de alianças, o qual poderia ser observado na estrutura de qualquer sociedade humana, independente dos traços culturais.

Apesar da dificuldade que implica relacionar autores e postulados que em alguns casos podem estar muito longe e em outros momentos

ter muita proximidade, se pretende pôr em diálogo as abordagens que Durkheim, Mauss, Malinowski e Lévi-Strauss esboçam a respeito da religião e o totemismo, o qual irá dar luzes sobre o que eles entenderam como organização social, estrutura social e parentesco, entre sociedades nativas. Encontra-se que o totemismo e as classificações totêmicas constituem um tema inerente na obra desses quatro autores, sendo ainda hoje, um eixo de inspiração na análise antropológica da organização social.

Apesar de usar-se vários dos referentes conceituais dos principais trabalhos dos autores mencionados, não se pretende abordá-los na sua totalidade, já que isso implicaria esboçar amplas perspectivas de análise que ultrapassaram os limites deste artigo. Contudo se opta por uma proposta dialógica que para efeitos deste texto, pode levar em alguns momentos a uma dinâmica comparativa. A seguir, o texto irá começar por contextualizar os estudos sobre religião e magia, se valendo da análise sobre o campo cerimonial do *Kula* e *Potlatch*.

## Troca e religião

Pouco depois da ciência antropológica ter emergido, nas primeiras décadas do século passado para ser mais exato, os científicos sociais começaram a considerar em comum, que nos povos aborígenes podem-se encontrar âmbitos políticos, normativos, contratuais, econômicos, religiosos, técnicos, amplamente organizados e complexos, da mesma forma que poderia ser identificado numa sociedade ocidental. Embora a diferença dos sistemas

ocidentais, onde religião, política, economia, já eram considerados campos independentes um do outro; para as sociedades nativas, cada elemento da vida social parecia passar por uma compreensão prática e holística (Ingold, 2000). Podendo-se vincular um âmbito com outro no mesmo contexto, tudo estaria intimamente ligado. Como bem começa declarando Mauss (2013[1925]), no seu ensaio sobre a dádiva:

...existe um enorme conjunto de fatos. E fatos que são muito complexos. Neles tudo se mistura. Tudo o que constitui a vida propriamente social das sociedades que precederam as nossas –até as da proto-história. Nesses fenômenos sociais “totais” como nos propomos chamá-los exprimem-se, de uma só vez, as mais diversas instituições religiosas, jurídicas e morais –estas sendo políticas e familiares ao mesmo tempo-; econômicas– estas supondo formas particulares da produção e do consumo, ou melhor, do fornecimento e da distribuição-; sem contar os fenômenos estéticos em que resultam esses fatos e os fenômenos morfológicos em que essas instituições manifestam. (p. 371)

Mauss (2013[1925]) interessa-se em analisar o direito contratual e o regime de prestações econômicas em povos nativos. Analisa alguns aspectos do direito moderno, sem afastar-se das sociedades da Polinésia, Melanésia e do Noroeste americano. Para analisar a economia desses povos, usa o referente do *Potlatch* (Norte da América) e do *Kula* (Ilhas Trobriand).

A análise do autor sobre as economias nativas mostra várias questões interessantes sobre a inter-relação que existe entre clãs e tribos que servem para reavaliar a visão da economia clássica e neoclássica. Em um primeiro

momento é necessário dizer que a economia no modelo de «economia da troca» não se produz necessariamente entre indivíduos, senão que, são coletividades as que intervêm na dinâmica. Daí que, a ideia da troca de bens entre indivíduos seja revalorizada para dar passo a uma troca maior entre grupos, tribos e clãs. Em segundo lugar, não só se trocam bens materiais com um valor de uso. Também —e principalmente— se dão valores fraternais, espirituais e de aliança que influem na concepção que se têm sobre o dado e o recebido. Mauss expressa:

...o que eles trocam não são exclusivamente bens e riquezas, bens móveis e imóveis, coisas úteis economicamente. São, antes de tudo, amabilidades, banquetes, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festas, feiras, dos quais o mercado é apenas um dos momentos, e nos quais a circulação de riquezas não é senão um dos termos de um contrato bem mais geral e bem mais permanente. (2013, p. 462)

Essa premissa permite inferir que os povos nativos não fazem só uma troca de bens, senão que, o valor material se mistura com a conotação simbólica da amizade e a concepção espiritual que eles agenciam sobre cada objeto. Assim a economia, a religião, o caráter moral e o ritual permanecem vinculados numa mesma atividade.

Além disso, mostra-se que no exercício da economia da troca, para povos como os do *Potlatch* todo pode entrar na troca, desde pessoas até seus rituais, tudo se dá de maneira voluntária e como presente. Embora, aqui entra um fator importante que ajuda a entender os laços simbólicos que vinculam a um e outro grupo: dar um presente de forma voluntária implica que a outra parte que recebe —e sempre deve receber— deve retornar esse gesto com outro presente em outro momento. Isso constitui uma lógica de reciprocidade que a princípio se mostra como voluntária, mas no fundo implica um caráter de obrigatoriedade, quem recebe não pode deixar de retornar. Essa lógica (de receber e retornar) é o que Mauss vai chamar de sistema das prestações totais (Mauss, 2013, pp. 194-200).

Para Malinowski (2018) —ainda que fale que a troca se faz entre pessoas, o que sugere a ideia de indivíduo— a economia da troca também é um processo organizado que possui regras e normas que delimitam as ações a seguir. Ele desenvolve um amplo trabalho de campo em Papua Nova Guiné, onde toma como referên-

cia o *Kula* para seu trabalho. Nesse cenário, os índios trocam colares e pulseiras com um sentido de reciprocidade. Quem recebe um colar, retorna uma pulseira e vice-versa. Isso implica uma lógica de troca voluntária, que também é obrigatória, como já se mencionou.

No entanto, diz Malinowski: «No sentido oposto, movem-se os braceletes feitos de conchas brancas, chamados *mwalí*. Cada um desses artigos, viajando em seu próprio sentido no circuito fechado, encontra-se no caminho com os artigos da classe oposta e é constantemente trocado por eles» (Malinowski, 2018, p. 75).

O autor detalha que existe um caráter de reciprocidade, deixando entrever que na atividade podem participar homens específicos que criam uma rede de associados na qual poderão continuar fazendo as trocas. Adiante no mesmo texto, Malinowski vai expressar que as associações estabelecidas para trocas, estão determinadas pelo nível hierárquico que cada pessoa ocupa: uma pessoa com alto nível hierárquico poderá ter dezenas de sócios, mas alguém com pouca influência, terá um número limitado de sócios.

Os benefícios do *Kula* podem ser entendidos pelo privilégio que goza quem possui um objeto relevante. Nesse caso, tem uma grande similitude com a importância que se dá a alguns objetos na cultura ocidental quando foram possuídos por alguém importante ou fizeram parte de um momento histórico

transcendental. Assim, a possessão e o privilégio que supõe possuir um objeto relevante é o que atribui seu valor intrínseco. Diz o autor: «é natural que uma instituição tão intimamente ligada a elementos mágicos e cerimoniais, como o é o Kula, não só esteja assentada sobre um alicerce tradicional muito firme, mas também possua um grande estoque de lendas» (Malinowski, 1973, p. 89).

Essa questão sobre a história ou lendas que podem chegar a conter os objetos, se vincula aos espaços e momentos rituais onde se dá uma atenção específica a cada objeto. Os artigos não são para uso comum: tanto pulseiras como colares são usados em reuniões, festas ou rituais de importância que juntam a comunidade. Malinowski vai além e expressa que, o sentido da troca dos objetos não só se afasta da estimativa do valor material desses, mas também implica uma espécie de oferenda de uma parte para com a outra.

Dar um objeto então constitui um presente de um grande valor simbólico, cuja retribuição deve conter o mesmo grau de representação, se quem receber o presente não tiver como retribuir com um objeto da mesma importância, deverá dar presentes progressivos de menor valor, até conseguir oferecer o presente final que se equipara ao inicialmente recebido.

Além dos avanços feitos por Malinowski na etnografia, onde o trabalho de campo passou a ocupar a base de toda pesquisa antropológica. Ele incorporou as bases de uma teoria funcionalista da cultura, argumentando que todos os componentes de uma cultura ou sociedade existem porque têm o propósito de satisfazer as necessidades humanas. Em uma versão mais radical disse que, não existe

componente de uma cultura que não tenha uma função. Desta maneira a noção que tem Malinowski pode ser associar a uma concepção biológica porque concebe a cultura como um organismo e indica o papel desempenhado na manutenção e reprodução desse organismo: «a função não admite ser definida senão como a satisfação de necessidades através de uma atividade na qual os seres humanos cooperam e utilizam utensílios e consomem bens» (Malinowski, 1970, p. 39). Derivadas, das suas condições biológicas, os seres humanos têm necessidades universais diante das quais cada cultura responde de forma particular para satisfazê-las. Existe uma resposta cultural a cada necessidade, o que permite a constituição de instituições específicas cuja função radica em sua satisfação. Para satisfazer suas próprias necessidades, os seres humanos devem procurar uma organização, é com este propósito que se criam as instituições.

Aliás, tanto para Malinowski como para Mauss, a importância simbólica dos objetos trocados determina o valor real e constitui a essência dos processos de inter-relação entre grupos, subgrupos, clãs e tribos. Mauss (2013[1925]) dá algumas orientações mais precisas a respeito quando analisa os conceitos de *Tonga*<sup>1</sup> e *Hau*<sup>2</sup> entre os Maorí: cada objeto dado possui um vínculo direto com seu lugar de origem, assim o indivíduo ou o clã onde se originou o objeto têm parte da sua essência nele. Esta interpretação deixa vislumbrar que para os nativos um objeto se equipara a colocar parte do seu espírito em uma produção material que se baseia numa economia de troca. Receber um objeto sob esta concepção implica uma alta responsabilidade de parte de quem recebe.

...fica mais clara a natureza mesma da troca por dádivas, de tudo aquilo que chamamos prestações totais, e, entre estas, o potlatch. Compreende-se logicamente, nesse sistema de ideias, que seja preciso retribuir a outrem o que na realidade é parcela de sua natureza e substância; pois aceitar alguma coisa de alguém é aceitar algo de sua essência espiritual, de sua alma. (Mauss, 2013, p. 479)

1. Se refere a todo o que pode ser trocado: tesouros, talismãs, pulseiras, ídolos sagrados, cultos e rituais.

2. É o espírito de cada coisa trocada. Cada objeto possui uma parte de vida ou essência vinda de quem dá o presente.

Este fenômeno abordado por Mauss (2013[1925]) esclarece uma parte da análise sobre o sistema de normas e regras que rege e possibilita a interação entre grupos nativos em Samoa e Nova Zelândia, e os vincula sob uma estrutura de responsabilidades compartilhadas. A ordem em que Mauss e Malinowski colocam aos indígenas permite ver uma panorâmica ampla da sua organização social. Aqui é possível ressaltar uma diferença importante em relação à tradição evolucionista vitoriana, naquilo que teóricos como Frazer (2002[1890]) indicaram a respeito das relações em sociedades chamadas «primitivas», onde a magia e o ritual são vistos como comportamentos errados que serão mudados uma vez que os povos sejam desenvolvidos.

Um dos aspectos elementares que podem ser observados na análise sobre o *Potlatch* e o *Kula* consiste no sistema normativo que vincula os sujeitos, os grupos, os clãs e sub clãs, e, como o sistema contém padrões de comportamento que se ligam ao mesmo tempo a crenças e proibições. Isto porque as proibições constituem outra peça notável no estudo das sociedades. Mauss (2003[1926]) utiliza a ideia de morte como eixo para analisar o comportamento dos nativos mostrando que a magia e as proibições que ela pode dar, constituem um padrão social que delimita as crenças. Chegando a estar a visão da crença coletiva acima das condições físicas dos indivíduos.

...a crença de morte coincide normalmente com uma ruptura de comunhão, seja por magia, seja por pecado, com as forças e coisas sagradas cuja presença normalmente o sustenta. A consciência é então invadida por ideias e sentimentos que são totalmente de origem coletiva, que não revelam nenhum distúrbio físico. A análise não chega a perceber nenhum elemento de vontade, de escolha ou de ideação voluntária da parte do paciente, ou mesmo de distúrbio mental individual, exceto a própria sugestão coletiva. O indivíduo acredita-se enfeitiçado ou julga-se em pecado, e morre por essa razão. (p. 725)

A doença é vista desde uma perspectiva mágica, onde a sua causa é dada por feitiçaria ou a violação de alguma proibição que se julga desde o coletivo. Aliás, a ideia de uma influência coletiva ganha força com a interpretação que faz Durkheim (2009[1912]) sobre a religião em povos nativos e as regras dadas pela sociedade. Existe uma interessante relação entre a questão de Mauss sobre a morte coletiva e de Durkheim sobre a sociedade que atua de maneira totalizante. Por uma parte, é a coletividade que estabelece quem tem uma doença

partindo de uma causa moral que faz de um indivíduo morrer ou curar, e, por outra parte, a sociedade opera em um cenário vinculante a todas as partes de uma coletividade constituindo padrões globais de ação. Então, tanto na ideia de Mauss como de Durkheim tem uma força moral que integra as relações, as crenças e as ações nos grupos e coletividades.

A respeito disse Durkheim (2009[1912]):

De uma maneira geral não há dúvida de que uma sociedade tem tudo o que é preciso para despertar nos espíritos, pela simples ação que exerce sobre eles, a sensação do divino; pois ela é para seus membros o que um deus é para seus fiéis. Com efeito, um deus é antes de tudo um ser que o homem concebe, sob certos aspectos, como superior a si mesmo e do qual acredita depender. (p. 96)

Considerando que entre Mauss (2003[1926]) e Durkheim (2009[1912]) existe uma clara diferença enquanto o primeiro desenvolve uma interpretação que coloca o indivíduo como alguém que está imerso na sociedade, mas também destaca-se ou separa-se dela em alguns momentos (por exemplo no cerimonial: pela máscara, pelo seu título, pela

sua posição, sua função); e o segundo, coloca a sociedade como uma figura totalizante que abrange todos os aspectos da coletividade e quem a integra; é também notável observar que os dois autores conseguem-se aproximar na identificação da crença mágica e religiosa colocando-a como eixo articulador na ordem coletiva.

Durkheim (2009[1912]) identifica a religião como instituição abrangente, sendo a expressão do normativo que regula uma coletivi-

dade, ademais, equipara as religiões argumentando que todas possuem uma base natural que responde às mesmas necessidades.

...todas são igualmente religiões, como todos os seres vivos são vivos [...], portanto, se nos dirigimos às religiões nativas, não é com a ideia de depreciar a religião de uma maneira geral; pois essas religiões não são menos respeitáveis que as outras. (p. 96)

A religião, assim como a magia, representa aquela peça na qual coloca-se a base da organização de toda sociedade, sendo o princípio

divino imanente na compreensão da vida mesma e na constituição do pensamento nativo.

## **Totemismo**

Uma vez que a religião e a magia têm sido apresentadas à luz de Mauss e Durkheim, cabe ainda se perguntar pelas manifestações que os sistemas de crenças assumem em sociedades nativas. Apesar de haver regiões onde não seria aplicável<sup>3</sup>, os autores encontraram que os sistemas totêmicos ajudam a explicar em grande parte a forma como opera a passagem de crenças para instituições, normas, trocas, chefias, entre outros aspectos inseridos à organização social. Em outras palavras, os sistemas religiosos se caracterizam por âmbitos de representações figurativas baseados principalmente em animais e plantas (algumas vezes em elementos como o fogo e os astros, e mais rara vez em objetos). A partir dessa perspectiva, as crenças e a religião mesma, fazem uso de representações para estabelecer seu próprio ordem e para dar classificações entre os integrantes da coletividade. Esse princípio que permite a materialização da crença, assim como os preceitos morais que definem as proibições, é o *totem*.

Colocado em termos de Lévi-Strauss (2012[1955]), as sociedades para garantir sua existência, necessitam criar formas normativas que limitem as ações dos homens e abram a possibilidade de novas alianças, o qual pode ter como pano de fundo um sistema de crenças e um conjunto de proibições. Mas sempre, o propósito tácito reside na ampliação dos parentes. Sendo assim, o totem aparece como um elemento vinculante, como a ferramenta predileta para juntar os grupos sociais.

Já desde finais do século XIX James Frazer (2002[1890]) relacionava o totemismo com seu estudo sobre a magia. Definindo o totem como uma classe de objeto material a que os nativos veneram porque acreditam na existência de uma íntima relação entre eles e cada um dos objetos (Frazer, 1946). Segundo com a análise de Durkheim (2009[1912]) sobre o totemismo, a classificação feita por Frazer permite observar algumas questões importantes: como sistema religioso, se manifesta através de mútua proteção entre homem e seu totem, e como ordem social, se caracteriza por relações especiais entre membros de um mesmo clã.

3. É necessário esclarecer que não são todos os povos indígenas que possuem ordem totêmica. Sendo os povos da América do Sul (terras altas e baixas) e Mesoamérica, um claro exemplo. Embora, questões

como as nomeações, a ligação com lugares, a relação entre espaço material e cosmologias, são elementos que permitem observar semelhanças ontológicas.

...assim, o totem é antes de tudo um símbolo, a expressão material de alguma outra coisa. Mas de quê?

Da análise mesma a que procedemos, resulta que ele exprime dois tipos de coisas diferentes. De um lado, é a forma exterior e sensível daquilo que chamamos de princípio ou deus totêmico. Mas, por outro lado, é também o símbolo dessa sociedade determinada que é o clã. O totem é sua bandeira, o sinal pelo qual cada clã se distingue dos demais [...] (p. 100)

O totem expressa a essência da religião em termos materiais e concretos, ademais, parece que o totem expressa a síntese entre o social e o mítico, entre o clã e a crença. As pessoas que se identificam com um totem acreditam que o seu passado vem da figura que lhes representa. Assim, por exemplo, os Iroqueses do clã Tartaruga acreditam que procedem de uma tartaruga que achando sua concha muito pesada conseguiu, com esforço, se libertar dela, e pouco a pouco foi se transformando até conseguir ser humano.

Sabendo que o totem atua como aquele elemento que por excelência vincula os grupos sociais concedendo-lhes identidade, suporte religioso e um compêndio normativo, Durkheim (2009[1912]) sugere que entre os indígenas é ainda mais fácil encontrar dita ação coletiva vinculante, porque eles estão inteiramente submetidos a lógicas grupais. A força que faria que o indígena fique agindo de uma certa maneira vem de fora dele, não lhe é inerente, essa força é comunicada através do totem.

Por outra parte, Lévi-Strauss (2006[1962]) cita como para um nativo Osage, na Norte América, o totem além de ser contido por uma figura animal, é a representação figurativa de uma força maior. Essa força maior, como sugere Durkheim, é a sociedade mesma. Da reunião da coletividade e a efervescência que ela envolve é que se constitui a religião e seu emblema seria o totem. A religião, e mais amplamente a sociedade, através do totem concede posições, responsabilidades e funções específicas classificando os integrantes, grupos e clãs. Daí a ideia de que um sistema classificatório nas sociedades nativas deve passar pela organização que outorga o totemismo: se existe algum referente a partir do qual se pode entender ou pelo menos aproximar aos sistemas de pensamento nativos, é através dele. Lévi-Strauss em seus trabalhos *O totemismo hoje* (2018[1962]) e *O pensamento selvagem* (2006[1962]) expõe

de forma ampla porque o pensamento nativo, o qual chama de pensamento selvagem, deve-se entender como uma forma de conhecimento lógica e detentora de uma grande capacidade classificatória. O autor desenvolve através de uma enorme quantidade de exemplos, seu argumento de que, a lógica da classificação dos nativos (a ciência do concreto) possui uma estrutura organizada que em casos como a classificação das plantas pode ser maior que a da ciência botânica ocidental.

De acordo com Lévi-Strauss, o pensamento selvagem se articula a partir das relações entre partes que vêm do passado e se misturam com outras de distintas épocas, formando um sistema classificatório que, ainda usando elementos diacrônicos possuem uma lógica. Aliás, cada elemento que faz parte de um sistema tem um nível de vinculação estrito, ao ponto que cada eleição e movimento de um dos elementos trará uma reorganização completa da estrutura. Assim, para o autor, os sistemas totêmicos estão contidos numa lógica de dualidade, que por sua vez, compõem as estruturas.

A melhor forma de entender o sentido com que opera o pensamento nativo talvez seja a partir da analogia da *bricolagem* que propõe Lévi-Strauss (2006[1962]). Esta forma tem a particularidade de atuar a partir de fragmentos para construir relações entre partes que existem previamente. Segundo o autor, sociedades indígenas e seus mitos operam em formato de bricolagem, dinamizando elementos que já foram concebidos, mas que não operam por si só, mas através de significados que surgem em conjunto. Tanto a bricolagem como o mito não vêm de um devir puro, o que lhes deixa num espaço aberto, com múltiplas ferramentas de vários momentos que se relacionam e constroem novas estruturas a partir do que se possui.

No sentido amplo, a bricolagem atua com ferramentas que não foram feitas para uma tarefa específica, fazendo uso delas a partir do princípio de arranjar-se com os meios-limites, porque as ferramentas que possui são resultado de processos heteróclitos que conjugam partes de construções e destruições anteriores. (Lévi-Strauss, 2006[1962], p. 51)

Voltando à questão do dualismo, o autor vai dizer que, nos povos indígenas se encontram sistemas classificatórios binários que se dividem em metades em oposição, o qual pode-se encontrar em diversas formas: alto-baixo, céu-terra, trovão-terra, dia-noite, Verão-inverno, direta-esquerda, oeste-leste, paz-guerra, sagrado-profano... conforme os grupos, embora possa haver também sistemas ternários, quaternários ou quinários. Esse conceito de metades se expressa nos clãs, onde cada um se diferencia em relação aos outros pela pertença totêmica.

Embora, entre as organizações clânicas existe também uma lei de correspondência que permite entender um sistema em comum para todas as espécies e que corresponde às partes do corpo dos animais ou plantas. Assim, por exemplo, o autor dá o exemplo da relação que estabelecem diferentes clãs Osages ao redor das partes do corpo dos seus animais totêmicos: o puma, urso, águia, cervo, cisne... todos podem-se colocar em grupos de partes, assim por exemplo: patas negras, focinho negro, cauda negra, enquanto esses grupos

de partes reunidas, compartilham o sentido pelo carvão (faz parte de um rito ao qual estão sujeitos os guerreiros) representado pela cor preta (Lévi-Strauss, 2018[1962]).

A classificação a partir das partes e as cores é fundamental na análise. O caráter interessante dessas decomposições dos animais totêmicos (diversos) em partes (semelhantes) está em que se dá um duplo movimento de destotalização e retotalização. O que sugere uma reinterpretação das relações sociais evocadas mais uma vez à construção de sistemas inter-relacionados. O animal serve como instrumento conceitual para expandir as relações grupais. Desta forma as classificações totêmicas operam tendo entre suas funções principais promover a noção de uma humanidade sem fronteiras, que procura romper o fechamento do grupo sobre si mesmo<sup>4</sup>. Esse caráter de ampliação se reconhece como um processo de universalização que faz construir filiações entre grupos e clãs. Desse modo, quem possui o mesmo totem considera-se parente.

## Conclusão

Apesar de uma origem nebulosa onde a antropologia poderia ser acusada na atualidade, por um lado, como uma disciplina orientada por preceitos evolucionistas que serviram para exercer uma análise julgativa de outras sociedades não ocidentais, sob a premissa de que estariam na base, e, portanto, em processo de evolução. E por outro lado, como instrumento para o acesso e domínio das regiões onde a coroa britânica tinha interesses geopolíticos; não se deve tirar conclusões apressadas, pois em pouco tempo, a disciplina veio ganhar ampla independência e desenvolver metodologias e enfoques que serviram para elucidar

a complexidade da ordem ontológica e da organização social que possuem as sociedades não ocidentais.

Os autores aqui abordados, havendo superado os enfoques evolucionistas focaram seus estudos à compreensão dos sistemas classificatórios das sociedades nativas, coincidindo em definir que para estas, âmbitos da vida social (seja normas, chefias, economia de troca) estão sempre imbricados numa ordem religiosa que opera como agência vinculante e organizadora dos coletivos. Nesse sentido, pensar em sistemas de troca, relações de pa

4. Vale lembrar que como Lévi-Strauss (2012[1955]) demonstrou, a inversa da sociabilidade, ou seja, o fechamento do grupo, evoca o quebrantamento do principal tabu entre as sociedades, referido ao incesto.

rentesco e consolidação de hierarquias, coincide com a constituição de espectros morais que determinam o papel que cada pessoa, grupo ou clã cumpre dentro de uma coletividade. Para abordar essa questão, Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss dedicaram parte das suas análises aos sistemas totêmicos que operam em sociedades tribais.

Os sistemas totêmicos apesar de não operarem de forma consciente em todas as sociedades nativas, servem como referência de análise para entender como a religião —de forma inconsciente— é constituída

como âmbito normativo que regula e classifica a organização social. Nesse sentido, Lévi-Strauss identificou que inerente a qualquer sociedade, o tabu, em representação de totem, é a forma de controle para o incesto, o qual faz com que as relações intertribais sejam abertas em processos de construção de parentescos. De maneira que pode ser dito que, as classificações totêmicas operam promovendo a noção de uma humanidade sem fronteiras.

## Bibliografia

- Boas, F. (1995[1910]). *Race, Language and culture*. University of Chicago Press.
- Boas, F. (2014[1927]). *Arte Primitiva*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Durkheim, É. (2009[1912]). *As formas elementares da vida religiosa*. Martins Fontes.
- Escobar, D. (2022). Autoridad etnográfica: trabajo de campo y producción de conocimientos compartidos. *Tabula Rasa*, 43, 223-241. <https://doi.org/10.25058/20112742.n43.10>
- Frazer, J. (1946). *El totemismo. Estudio de etnografía comparada*. Editorial Kier.
- Frazer, J. (2002[1890]). *The Golden Bough: A Study in Religion and Magic*. Dover Publications.
- Ingold, T. (2000). Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. En T. Ingold, *The Perception of the Environment* (pp. 40-60). Routledge.
- Leclerc, G. (1973). *Antropología y colonialismo. Comunicación*.
- Lévi-Strauss, C. (2006[1962]). *O pensamento selvagem*. Papirus Editora.
- Lévi-Strauss, C. (2012[1955]). *Estruturas elementares do parentesco*. Vozes.
- Lévi-Strauss, C. (2018[1962]). *O Totemismo Hoje*. Edições 70.
- Malinowski, B. (1990[1944]). *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*. The University of North Carolina Press.
- Malinowski, B. (2018[1922]). Características essenciais do Kula. En B. Malinowski, *Os Argonautas do Pacífico Ocidental. Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia* (pp. 149-76). UBU.
- Mauss, M. (2003[1926]). Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade. En M. Mauss, *Sociologia e antropologia* (pp 343-364.) Cosac Naify.
- Mauss, M. (2003[1934]). As técnicas do corpo. En M. Mauss, *Sociologia e antropologia* (pp. 397-420). Cosac Naify.
- Mauss, M. (2013[1925]). Ensaio sobre a dádiva. forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. Cosac Naify.
- Morgan, L. (1985[1877]). *Ancient Society*. University of Arizona Press.
- Stocking, G. (1987). *Victorian Anthropology*. Free Press.
- Tylor, E. (2016[1871]). *Primitive Culture*. Dover Publications.

# Los entreveros de la «revisibilización»: Las políticas de identidad afro en Santiago del Estero (Argentina)<sup>1</sup>

**Nicolás J. Fernández Bravo**

Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA)  
Universidad de Buenos Aires

...y en el entrevero<sup>2</sup>  
se alzó esta zamba,  
llevando en sus notas  
bríos al alba.  
Y el triunfo, consiguieron  
los santiagueños y este cantar  
para eterna memoria,  
Zamba de Vargas, siempre será.

Zamba de Vargas  
(Versión santiagueña, según Domingo Lombardi  
y Andrés Chazarreta)

1. Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en Mesa 041: «Esclavitud, afrodescendencia y relaciones racializadas en Argentina: un largo recorrido hasta el presente», de las xviii Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia de la Universidad Nacional de Santiago del Estero (Argentina), 10-13 de mayo de 2022, coordinadas por Lea Geler, Florencia Guzmán y Magdalena Candiotti

2. El *entrevero* es un término polisémico que remite a una pelea o disputa. En la Zamba de Vargas, el *entrevero* refiere a la sangrienta batalla de Pozo de Vargas (1867), donde las fuerzas federales al mando del riojano Felipe Varela enfrentaron a las tropas del Gobierno Nacional, dirigidas por el General santiagueño Antonio Taboada. La figura del *entrevero* ha sido ampliamente difundida por el folklore, como sinónimo de confusión o desorden.

A mediados de septiembre del año 2019 se realizaban en las inmediaciones de la localidad rural de San Félix, en el departamento Jiménez, provincia de Santiago del Estero, las Cuartas Jornadas Federales de Trabajo y Reflexión, guiadas —según se podía leer en el documento de trabajo distribuido para la ocasión» por «el reencuentro y por políticas

públicas territoriales, con reconocimiento para las comunidades afrodescendientes» de la Argentina. Promovidas desde el año 2016 en distintos territorios del país, las Jornadas tuvieron el objetivo de desarrollar:

...una agenda que tenga en cuenta a todas las provincias [y permita] construir entre todos desde la unión un proyecto desde y para la comunidad que nos ayude a lograr los objetivos principales del Decenio Internacional de los Afrodescendientes, Justicia, Desarrollo y Trabajo (2015-2024). (Documento de Trabajo, Comisión 8 de noviembre, 2019)

La actividad sería una de las últimas de relevancia realizadas en forma presencial antes de la irrupción de la pandemia de Covid-19, en marzo del año 2020. Los tres días que duró el encuentro contaron con una participación de más de cuatrocientas personas llegadas desde distintos puntos de la provincia y una nutrida delegación que viajó en ómnibus desde la ciudad de Buenos Aires, así como en menor grado, representantes de provincias del norte. Fueron descritas por uno de los organizadores como un «emocionante punto de inflexión» en un proceso iniciado unos diez años antes, cuando San Félix comenzó a capturar la atención de un amplio abanico de actores del denominado *campo afro* (Fernández Bravo, 2012).

Co-organizadas por la Comisión 8 de Noviembre<sup>3</sup> y la Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural de la Nación<sup>4</sup>, su materialización no habría sido posible de no haber contado con la autorización política y un «fuerte respaldo» del Gobierno de la Provincia de Santiago del Estero, sumado a un grupo de agencias y organizaciones de la sociedad civil santiagueña, entre las que se destacó el Centro de Educación Popular «Antonio Gramsci», de relación fluida con la Gobernación Provincial. De hecho, tanto la decisión de organizar el encuentro en San Félix, como parte de su

dinámica, modalidad y contenidos respondía, antes bien, a procesos que asociaré a la noción de *políticas de identidad*, tal y como fueron concebidas en el ámbito del Estado provincial.

Sostendré que en tanto *formación provincial de alteridad* (Briones, 2005; Segato, 1998), Santiago del Estero posicionó de una forma particular la representación de procesos de revisibilización (Lamborghini y Frigerio, 2011) y empoderamiento de las personas descendientes de esclavizados actualmente en curso en Argentina (Lamborghini et al., 2017). Enmarcados en las acciones orientadas a dar mayor visibilidad a la presencia de la población descendiente de africanos y africanas llevadas a cabo por el Estado Nacional ante la adhesión al Decenio Internacional de los Afrodescendientes (2014-2024), proclamado por la Organización de las Naciones Unidas (ONU), estos procesos excedían, en buena medida, el régimen de identidad existente poco tiempo antes. El rol asumido por el Estado provincial fue determinante, toda vez que definió contornos, actores y modalidades para pensar a la población de descendencia africana en ese territorio. Al hacerlo, tensionaron otras formas surgidas al calor de las políticas de identidad orientadas al colectivo afrodescendiente, como las emanadas centralizadamente desde Buenos Aires.

3. La Comisión Organizadora del Día Nacional de los Afroargentinos/as y la Cultura 8 de Noviembre se constituyó el 8 de noviembre de 2015 como respuesta de algunos referentes del movimiento afrodescendiente de la Argentina a las necesidades de hacer operativa la efeméride establecida por la Ley Nacional n.º 26.852. Reúne a una porción del heterogéneo campo del activismo afrodescendiente, con representantes e individuos oriundos del Área Metropolitana de Buenos Aires, Misiones, Salta, Santiago del Estero, Uruguay, Cuba, Cabo Verde, Brasil, Camerún y Senegal.

4. Las cuartas jornadas federales fueron formalmente convocadas por: a) la comunidad de San Félix, b) la Comisión Organizadora del Día Nacional de los Afroargentinos/as y la Cultura Afro (Comisión 8 de Noviembre), c) la Organización Internacional de las Migraciones, d) SEISE Santiago del Estero, e) el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Provincia, f) el Instituto Jesús El Maestro (La Banda), g) la agrupación Docentes Santiagueños y e) el Centro de Educación Popular «Antonio Gramsci».

El enfoque del presente estudio es de tipo cualitativo, con aportes de una antropología situada desde el ámbito estatal y condicionado por las transformaciones surgidas en la pandemia. Dado que una parte crucial del proceso analizado terminó por desarrollarse, precisamente, en la esfera virtual y a través de las redes sociales mediante dispositivos que se consolidaron en este mismo periodo (plataformas Zoom y Meet, Facebook, entre otras), el peso que tiene la llamada *netnografía* (Suárez-Vergne, 2020) es especialmente relevante y nos permite indagar sobre el lugar que dichas tecnologías han asumido en la conformación de la realidad social y su estudio. Si hasta antes de la pandemia cierto escepticismo aún existía en torno a la «calidad» del dato netnográfico, la pandemia terminó por asignarle un lugar sino prioritario, al menos tan importante como la definición del *campo*, en el sentido clásico que la antropología social le asignó al término. Los procesos en cuestión van más allá del período específico en el que se centra el análisis (2012-2022), y también suponen una interpretación más amplia del espacio y las redes, haciendo del enfoque general uno multiescalar y en diálogo con la historia y la historiografía.

Mediante un rastreo de los dispositivos creados a tal efecto, buscaré describir y analizar la estructuración de prácticas de escenificación y decisiones administrativas, así como las representaciones discursivas, artísticas y expresivas que comenzaron a dar forma a esa particular manera de afirmar la identidad afrodescendiente situada en Santiago del Estero. El proceso bajo análisis culmina con la sanción del Decreto Provincial 2022-59 del 12 de enero de 2022, que crea la Dirección Provincial de Diversidad Étnico-racial, en la órbita de la Secretaría de Derechos Humanos de Santiago del Estero. Me detendré en

las dimensiones estatales y públicas de este proceso, por considerarlo una incorporación reciente al lenguaje o jerga actual del discurso político sobre las identidades (Hobsbawm, 1996). A su vez, pretendo tomar en consideración lo que distintos interlocutores santiagueños han manifestado con preocupación: la necesidad de «documentar este proceso», habida cuenta de los escasos trabajos de investigación referidos al tema (Togo et al., 2009). Esta necesidad también llegó a ser enfatizada por el entonces Coordinador Residente del Sistema de Naciones Unidas en Argentina, Robert Valent (notas netnográficas, Encuentro Virtual Afrodescendiente, 29 de octubre de 2020), y formó parte de las recomendaciones propuestas por el Grupo de Trabajo de las Naciones Unidas sobre Afrodescendientes (United Nations Working Group of Experts on People of African Descent, 2019)

Me he referido a una antropología situada desde el Estado —y sus distintos niveles de estatalidad— dado que parte de los procesos analizados se desarrollaron parcialmente, a partir de mi rol como antropólogo en la función pública<sup>5</sup>. Si el espíritu del Decenio Internacional de los Afrodescendientes está orientado a la generación de políticas públicas (Ocoró Loango, 2018), el Estado se ha transformado en un lugar privilegiado no sólo para analizar rigurosamente estos procesos, sino especialmente para contribuir a la concreción de las metas que se proponen. Asimismo, la posibilidad de *ser nativo* de las políticas públicas permite una interacción novedosa entre los reclamos de los afrodescendientes, su interpretación antropológica y su efectivo cumplimiento.

5. Al momento de iniciarse esta investigación, me desempeñaba como Analista del programa de Empleo Rural, y en la actualidad lo hago como coordinador de la

línea sobre racismo y mercados laborales inclusivos, en el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social de la Nación.

## Los regímenes de identidad en Santiago del Estero: apuntes para su estudio

*Los integrantes de once comunidades  
campesinas afrodescendientes  
reconocemos a Ud., doctor Gerardo Zamora,  
como el primer gobernante latinoamericano  
benefactor de las comunidades campesinas  
afrodescendientes, por ser el impulsor de  
políticas de Estado que han beneficiado a  
nuestras poblaciones.*

Diploma entregado al Gobernador de la Provincia  
durante el Evento Cultural Afrodescendiente.  
San Félix, octubre 2012

Siguiendo el planteo temporal propuesto por Beatriz Ocampo (2004), en un trabajo anterior (Fernández Bravo, 2016) me he referido a la *racialización* del espacio rural santiagueño como un proceso que podría ordenarse en tres momentos: un primer momento de cierto esplendor regional, cuando se acuñó la idea de haber sido «la madre de ciudades» —una noción que las elites provinciales han vuelto a traer a la memoria en el marco de la llamada segunda reparación histórica en el contexto de los doscientos años de la Autonomía Provincial—; un segundo momento de marcado deterioro de las condiciones humanas y ecológicas, coincidente con la expansión del modelo agroexportador y el lugar que ocuparon las personas santiagueñas en ese proyecto (Tasso, 2007), liderado por la posición que tuvo el puerto de la ciudad de Buenos Aires, y un tercer momento contemporáneo, resultado de la crisis institucional que vivió la provincia, que llevó a la intervención federal en el año 2004. Es en este tercer momento que la posibilidad de visitar memorias e identidades no hegemónicas fue posible. Y no antes.

El antropólogo Pablo Concha Merlo (2021) desarrolló un análisis complementario y sumamente rico en relación con los regímenes de identidad que ordenaron socialmente el espacio santiagueño. A partir del caso de la emergencia de identidades indígenas lule-vilelas, el autor afirma que la reforma

constitucional del año 1994 supuso un cambio de paradigma, al reconocer derechos a individuos y colectivos que anteriormente se autopercibían exclusivamente *criollos* o *simplemente campesinos*, desmarcados de su condición étnico-racial. Esta «transición incompleta entre un régimen tajante y antagónico en relación a la diversidad» (Concha Merlo, 2021, p. 8) y uno «nuevo» que concedía espacio a otras identidades, fragmentó el significativo *criollo* y abrió la posibilidad de afirmaciones múltiples, como fue el caso de las identidades indígenas-campesinas que se potenciaron junto a los reclamos de los movimientos sociales.

El análisis de Concha Merlo ambienta adecuadamente la tensión entre las identidades políticas emergentes, asociadas a los requerimientos surgidos de las burocracias para situar estos eventos en los nuevos marcos jurídicos, y los procesos de más larga data que explican la existencia y transformación de las alteridades históricas (Quijano, 2002; Segato, 1998). Centrado en un caso diferente, aunque estrechamente emparentado, tanto en términos teóricos como temporales y espaciales, me interesa aquí ahondar en las instituciones estatales encargadas de gestionar la diferencia asociada al significativo afrodescendiente, y cómo el proceso en cuestión vuelve a plantear interrogantes sobre los regímenes de identidad a escala subnacional. Al hacerlo, también busca aportar al creciente

campo de investigación de historias y antropologías situadas localmente.<sup>6</sup>

El trabajo se ordena en tres partes. Parto del análisis de la producción «militante» de una memoria y luego de «contenidos pedagógicos» ligados a la descendencia africana en Santiago del Estero, encarnada por una red familiar y un grupo de docentes de profesorado del nivel secundario, solidarios con la causa afrodescendiente. Estos ejes constituyen

el puntapié que permitió organizar la acción estatal provincial, con una fuerte interpe-lación al lugar del centralismo porteño en la narrativa de la Nación como un territorio Federal. Para finalizar, se presenta el modo en que este proceso continuó en el contexto de la pandemia declarada por la Covid-19, con una decisión administrativa para conformar una unidad burocrática provincial.

## **Militando los contenidos afrodescendientes**

*...este proceso de visibilización llevado adelante por el Estado provincial de Santiago del Estero, conjuntamente con las comunidades afrodescendientes, instituciones educativas y demás colectivos involucrado (sic) en dicho proceso (...),*

*logró [que] en el 2015, [se] firme un acta acuerdo en los salones de la Casa de Gobierno, donde los intervinientes se comprometían a incorporar los contenidos afrodescendientes.*

Proyecto de Declaración de Beneplácito,  
Honorable Cámara de Diputados de la Nación, 2021

6. Los trabajos pioneros de Mercedes Tenti de Levitán (1993), como las investigaciones de Judith Farberman (2005) y Togo et al. (2009), arrojan interesantes indicios para la investigación histórica, en particular en la presencia de nombres y apellidos en las genealogías de familiares de esclavistas y esclavizados. Del mismo modo, una investigación en curso de Florencia Guzmán también aporta indicios significativos sobre las dinámicas

espaciales y la racialización de oficios. Sin embargo, todos ellos han sido prudentes al momento de establecer relaciones directas con los procesos de visibilización analizados en este trabajo. En este mismo sentido, los aportes de la historiadora santiagueña María Olivera parecen estar orientados bajo una premisa similar.

En el año 2010, el Estado Nacional incluyó por primera vez en su cédula censal<sup>7</sup> una pregunta de autopercepción orientada a captar cuantitativamente la población afrodescendiente de la Argentina. Los resultados reflejaron el esfuerzo realizado en las campañas territoriales de sensibilización llevadas a cabo por activistas y funcionarios del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), que incluyeron algunas visitas a localidades tales como San Félix. Como consecuencia de las expectativas despertadas y las relaciones establecidas en el ámbito de la «cultura», la Secretaría de Cultura de la Nación se transformó en el primer organismo público nacional en acercarse para desarrollar acciones en el territorio santiagueño, en un proyecto tendiente al trazado de una cartografía social afrodescendiente. Si bien esta iniciativa contó inicialmente con recursos, fue discontinuada poco tiempo después. En julio de 2013, la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación retomó la iniciativa desde Buenos Aires en el primer ciclo de conversatorios llamado «Argentina Raíces Afro», cuya finalidad fue «rescatar la memoria oral de grupos y personas de identidad afroargentina» (Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, 2014, s.p.). El encuentro tuvo por objeto ampliar la visibilización de afroargentinos de todo el país, pero los repre-

sentantes de Santiago del Estero no pudieron desplazarse por falta de apoyo financiero. Su testimonio fue sistematizado a partir de notas dispersas, en una publicación innovadora que «rescataba la memoria oral y material de la comunidad afroargentina», editadas por la misma Secretaría, en lo que sería la primera publicación oficial que nombraba y narraba aspectos de «una comunidad afro de Santiago del Estero» (Secretaría de Derechos Humanos, 2014, pp. 45-47).

El interés por San Félix no disminuyó, y una serie de negociaciones institucionales se iniciaron en el marco del Consejo Federal de Derechos Humanos, ámbito que reúne a todas las áreas provinciales que abordan dicha agenda. Dada la «trascendencia de conocer memorias de los integrantes de la comunidad afro y su vínculo con sus antepasados», según refería periódico *El Nuevo Diario* de Santiago del Estero, se propuso realizar un conversatorio ad hoc en la Provincia. Entre el 28 de marzo y el 30 de julio, la realización de la actividad fue programada y reprogramada al menos en tres oportunidades, poniendo en evidencia entreveros, tensiones, acuerdos y desacuerdos entre la Provincia y los funcionarios del Estado Nacional. El 16 de junio, el mismo periódico informaba que:

...después de algunos ajustes en su organización, finalmente el Conversatorio para la Recuperación de la Memoria Oral y Material de la comunidad afrodescendiente se postergó para mediados de julio, concretamente para los días 17 y 18 del próximo mes, en la localidad de San Félix.

A tal efecto se constituyó el Observatorio de Comunidades Indígenas, Campesinas y Afrodescendientes, un área que, en rigor de verdad, ya existía en el marco de la Subsecretaría provincial, pero abocada a la mediación en la sensible cuestión de los conflictos territoriales y las demandas por la titulación de las comunidades indígenas y campesinas. El Observatorio fue conformado de hecho, sin mediar acto administrativo que lo constituyera como tal, y contó con un fuerte compromiso por parte del entonces Subsecretario de Derechos Humanos de la Provincia. El

funcionario en cuestión contaba con una robusta trayectoria de militancia en el mundo campesino santiagueño, y de joven había desarrollado su carrera política cerca de los movimientos sociales inspirados en la teología de la liberación. La coordinadora designada para el área, en su momento me comentó que: «...lo que estamos haciendo beneficia notablemente a las comunidades campesinas a base de fomentar la organización, el fortalecimiento y el planteo de objetivos en común que los van a ayudar a crecer» (notas de campo, monte santiagueño, 2016)

7. La centralidad que ha adquirido la cuestión censal en las afirmaciones de identidad de las políticas públicas amerita un abordaje que excede los propósitos de este trabajo. Para el campo afrodescendiente situado en Santiago del Estero, es necesario señalar que tanto su referencia histórica como su relación con los operativos de

cuantificación poblacional del presente han conformado uno de los pilares sobre los que se construyó la narrativa de San Félix que orientó la acción estatal. Un tratamiento teórico sobre este problema fue analizado en un trabajo presentado en las primeras Jornadas del GEALA (Fernández Bravo, 2010).

La inclusión posterior del término *afrodescendiente* en la denominación del área se había dado como consecuencia de una iniciativa para la recuperación de la memoria que dos hermanos vecinos de la localidad de El Bobadal, distante a unos 15 kilómetros de San Félix, habían acercado a la Secretaría de Cultura de la Provincia hacia el año 2007<sup>8</sup>. La propuesta se asentaba en relatos familiares y comunitarios en torno a dos antepasados remotos que habrían «fundado» la localidad de San Félix, en algún momento del siglo XIX. El relato tenía como protagonistas a una pareja de esclavizados libertos, que habrían heredado tierras y dejado luego, descendencia mixta. Uno de estos descendientes había llegado a ser entrevistado por periodistas y funcionarios de la Provincia y del Gobierno

Nacional, pocos meses antes del Censo de 2010. Su rostro cobrizo llegó a ocupar la portada de un dossier gratuito de la Revista Ñ, enteramente dedicado a las memorias de San Félix, en junio de 2010. La reconstrucción de sus relatos permitió establecer alguna vinculación entre los antepasados inmediatos, y aquellos más remotos, cuyas acciones nutrían la memoria oral y los mitos que comenzaron a circular, notablemente en la esfera pública y en ámbitos de decisión política.

Según describe un proyecto «de beneplácito» por haber incorporado los contenidos afro-argentino- afro americano (sic) en la currícula del nivel secundario, presentado por el entonces diputado provincial Ricardo Daives,

San Félix hace honor al nombre del hombre que enamoró a Felipa Guerra, la matrona de este linaje de afrodescendientes: la historia de amor de esa pareja mixta, entre la turgente y bella Felipa y el alto, fornido y rubio capitán de montoneras Félix Alderete, es la huella más fuerte de la familia que ahora se busca en sus antepasados, llena de orgullo por la identidad afro de una provincia en la que, durante la primera mitad del siglo XIX, el 50% de la población era afro. (Declaración, Congreso de la Nación, 2021)

Finalmente, la actividad se volvió a postergar y tuvo lugar en el mes de septiembre, liderada por un grupo de militantes santiagueños reunidos en torno a los profesorados de nivel secundario, y estuvo acompañada por dos agentes de Derechos Humanos enviadas por «Nación». Tuvo por nombre *Atelier Nacional sobre Conversatorio Argentina Raíces Afro, memoria, visibilidad y reconocimiento: identidad y currículo* (sic), dando a entender que los entreveros podían ser rastreados en la misma denominación de la actividad. Ambientada en el predio rural colindante al caserío de San Félix, la asistencia de estudiantes de profesorados de nivel secundario dio un fuerte impulso a la propuesta en la que, sin

embargo, la población afrodescendiente no tuvo un protagonismo visible. Mi propia participación en ese atelier estuvo centrada en señalar la necesidad de una indagación rigurosa que permita la construcción de un corpus de datos a partir del cual construir una memoria y narrar el pasado, en el marco de un «taller» con referencias, tanto a la investigación histórica, como a sus complejos vínculos con el presente. El principal eje que impulsaron las juventudes docentes con el respaldo del Gobierno provincial fue, según consta en un documento de la Jefatura de Gabinete de la Provincia, la incorporación de

...contenidos afro argentinos y afro americanos en la currícula del nivel secundario, para la formación, reconocimiento y promoción de los derechos humanos de las minorías, en conformidad con la Ley Nacional 26.852 y de la proclamación del Decenio Internacional para los Afrodescendientes 2014-2024. (Gobierno de la Provincia de Santiago del Estero, s/f)

8. Entrevista a Ana Gómez, funcionaria del área de Cultura, ciudad de Santiago del Estero, septiembre de 2014. La iniciativa referida también incluyó la edificación de una

estructura antropomorfa para albergar *El Come Ancas, casa de mitos y leyendas*, una iniciativa turística privada asentada en la cabecera departamental, El Bobadal.

Entre los años 2013 y hasta antes de la pandemia, la Escuela N.º 693 de San Félix —en tanto estructura física— y la «incorporación de contenidos afro» —en tanto propuesta de

reforma curricular— conformaron el núcleo simbólico de las acciones desarrolladas en la zona. Durante este encuentro, uno de los referentes afirmó que se trataba de

...un proceso de debate pedagógico en clave de emancipación social (que) cada vez más va abriendo caminos de reconocimiento a sujetos y colectivos históricos y presentes ocultados oportunamente (...) hacia una epistemología del sur desde más adentro, desde el pago [el resaltado es mío]. (Gobierno de la Provincia de Santiago del Estero, s/f)

En la narrativa dominante que consolidó la idea de Santiago del Estero como una provincia con «indios muertos y negros invisibles», para retomar el estimulante argumento de José Luis Grosso (2008), las escuelas rurales ocuparon un lugar incómodo, toda vez que fue mayormente en esos ámbitos donde se podían advertir y experimentar «fallas» (Concha Merlo, 2021, p. 14) en la pretendida homogeneidad que segregaba diversas formas de ser santiagueño. En los relatos de la literatura regional, las memorias y recuerdos, pero sobre todo en las experiencias de docentes y alumnos, la continuidad del idioma quichua santiagueño operó como una de esas *fallas*. En algunos casos se intentó «poner escuela en ese lugar quichuista» (Rivas, 2014, p. 106), aunque en algunos otros, ofició de fuente para la indagación frente a lo que se manifestaba como una diferencia de significado abierto. Según me refirió uno de los pobladores de los parajes del departamento Jiménez, habría sido uno de los maestros pioneros de la escuela rural, Juan Carlos Infante del Castaño<sup>9</sup>, quien solía decirles a los sanfeleños que no tenían por qué avergonzarse por su historia o su pasado, y habría estimulado personalmente la reflexión que diera origen al proceso de rememorar a los ancestros de origen africano.

La novela *Shunko*, del escritor y educador santiagueño Jorge W. Ábalos, llegó a ser muy popular en los años posteriores a su publicación (1954), cuando una poderosa imagen de los parajes rurales y los valores éticos y morales preservados en lugares como el «pago dichoso» (Rivas, 2014) donde transcurre esta, consolidara un provincialismo cultural conservador. Acaso estimulados por el legado de estos relatos, los militantes santiagueños potenciaron estas imágenes en un entramado de discursos e intervenciones, y terminaron por colocar las demandas educativas en el centro de su estrategia de visibilización y negociación junto al Estado provincial. De este modo, la repartición pública provincial afectada inicialmente al desarrollo de una «política de identidad», con el tiempo terminó por acompañar tangencialmente un mandato propio de las áreas de educación y formación docente. Los participantes de los ateliers fueron, efectivamente, estudiantes de escuelas secundarias que concurrieron al paraje rural de San Félix para ser capacitados en una temática cuyos contenidos se encontraban aún en una etapa de gestación. Según describió uno de los organizadores:

...este proceso de ciclo de los ateliers responde a una voluntad política previa de reconocimiento y acompañamiento de la Provincia de Santiago del Estero, en la figura de, por aquel entonces Gobernador y actual Senador Nacional Gerardo Zamora, voluntad política vigente en la actual gestión de gobierno, que posibilitara a la provincia de Santiago del Estero constituirse en la primera provincia en incluir la temática y contenidos afrodescendientes para todos los niveles de educación. (notas de campo, monte santiagueño, septiembre de 2014)

9. En el frente de la Escuela N.º 693 se ubican tres placas plateadas, una de ellas en agradecimiento a Juan Carlos Infante del Castaño. El texto dice: «A su dedicación, a sus obras, por ser el creador del P.U.N. y porque logró hacer patria en el desierto. Por todo esto, vivirás en el corazón de tu gente (los sanfeleños)». Las otras dos refieren a Feliciano

Ávila (otro maestro) y a María Alderete y Cirilo Matías, ambos frecuentemente nombrados por los sanfeleños. Todas fechadas el 29/11/2007, coincidente con los años en que los sanfeleños comenzaron a diseminar la narrativa sobre su descendencia africana.

Pensadas como las primeras prácticas de escenificación de una alteridad antes invisible, los conversatorios/ateliers —y posteriormente, muchas de las actividades en las que pude participar hasta el año 2019— comenzaron a definir una identidad afrodescendiente abierta, en la que los mismos contenidos pedagógicos, como afirmaron sus organizadores, estaban siendo construidos con la participación de los asistentes a talleres donde, por primera vez, tomaban contacto con «la temática». Nuevamente, una serie de actos de institución estatal acompañaron el desarrollo de esta propuesta. En uno de estos actos en la Casa de Gobierno, los firmantes se comprometieron «a trabajar durante los años 2015 y 2016 todo el pertinente trabajo de capacitación, diseño curricular e investigación de la temática afrodescendiente» (Gobierno de la Provincia de Santiago del Estero, s/f). La firma del Acta Compromiso por parte del Gobierno Provincial para incluir en el currículo los contenidos afrodescendientes puede ser comprendida como un momento de ratificación pública en este proceso.

El dispositivo de los conversatorio/ateliers dio pie, posteriormente, a una serie de actividades pedagógicas y prácticas de escenificación<sup>10</sup> —tales como seminarios, congresos, talleres, presentaciones musicales y dancísticas, y charlas— que «fueron promoviendo la visibilización, desarrollo y promoción de las

comunidades afro santiagueña» (notas net-nográficas, monte sanitagueño), que favorecieron una «apertura» (Gordillo, 2014) a la consideración de una alteridad relacionada con el pasado de personas esclavizadas de origen africano. Tal como afirmé, este conjunto de actividades había sido motorizado por un grupo de jóvenes militantes y docentes de la capital provincial, asociados políticamente en torno a temáticas pedagógicas y religiosas inspiradas en una reinterpretación de la teología de la liberación. En una de las actividades, los participantes advirtieron la ausencia de sanfeños (los naturales de San Félix), destacando que «(quienes) habían participado no se auto-percibían como afrodescendientes a pesar de estar claramente racializados» (Informe Comisión 8 de noviembre, 2019). En sus recorridos de militancia, los activistas fortalecieron el protagonismo de San Félix, localidad que fuera propuesta como «capital de los afrodescendientes» por uno de sus referentes. Pero también desplegaron actividades en otras localidades del Departamento Jiménez, como así también en la ciudad capital provincial, La Banda, Clodomira, Loreto y posteriormente en Pozo Hondo y San Pedro de Guasayán.<sup>11</sup>

10. Solo en el año 2014, se contabilizaron siete «conversatorios/ateliers» en distintas localidades santiagueñas, con una participación estimada de más de mil quinientos participantes (Gobierno de la Provincia de Santiago del Estero, s/f). También se desencadenaron iniciativas de menor impacto público, pero de suma importancia, como las llevadas a cabo por los educadores Silvia Starcich y Ariel Roldán en todo el territorio provincial.

11. En estas dos últimas localidades (además de en la ciudad Capital), el psicólogo Marcelo Valko presentó el libro de divulgación *Esclavitud y Afrodescendientes. Acerca del genocidio en América*, que fuera declarado de interés provincial, social y cultural por el presidente de la Cámara de Diputados el 7 de diciembre de 2021.

## Federalismo y afrodescendencia

*Escuché que por San Félix*

*En los pagos de Alderete*

*Un dolor se hizo repique*

*Afrojando los grilletes*

Chacarera Negra (Fragmento)  
Eduardo Bechara – Celeste Peralta, 2015

En forma paralela a la movilización de sentidos que generó la propuesta de la «temática afro», parientes y vecinos de distintas localidades del Departamento Jiménez comenzaron a participar de un repertorio de encuentros de carácter nacional, donde plantearon el problema de la representación federal en los procesos de revisibilización afrodescendiente. El primero de ellos sobre el cual hay registro público fue el Encuentro Nacional de Jóvenes Afrodescendientes, llevado a cabo en Buenos Aires en septiembre del año 2011, en el marco de la declaración de las Organización de Naciones Unidas del Año Internacional de los Afrodescendientes. Allí, una mujer santiagueña logró profundizar sus contactos con los referentes porteños y bonaerenses del movimiento afrodescendiente, dando inicio a un flujo de contactos donde la participación de San Félix (ya sea a partir de sus referentes, o como *idea*) cobró notoriedad. Muy tempranamente, la imagen de un pueblo distante, «perdido» en el monte santiagueño<sup>12</sup>, capturó la atención de los militantes y referentes del campo afro, generando interés y curiosidad por atender

sus demandas. Un referente del movimiento afrodescendiente del conurbano bonaerense, por su parte, logró los medios para hacer un viaje a la localidad de San Andrés, vecina de San Félix, y llevar a cabo en forma privada una iniciativa de desarrollo y comunicación social. Estas acciones, a su vez, facilitarían la invitación de una de sus interlocutoras en los parajes rurales del departamento Jiménez a participar de un Seminario Internacional organizado por el Estado nacional en el imponente Auditorio de la Embajada de Brasil en Buenos Aires, el 8 de noviembre de 2012<sup>13</sup>, referido a «la educación y el trabajo como claves para la afirmación de la ciudadanía». En mi primera interacción directa con ella, conversamos brevemente sobre su intervención, interrumpida por la emoción de hablar por primera vez en público en Buenos Aires. Allí se había referido a la *necesidad de trabajo, caminos, luz y agua*, y que «a través del censo sabemos que somos descendientes de africanos» (notas de campo, Embajada de Brasil, 2012).

12. En otro trabajo he analizado la construcción narrativa de «la única comunidad del país en donde todos sus habitantes descienden de africanos» (Fernández Bravo, 2016).

13. La fecha es particularmente relevante, dado que fue realizado apenas unos meses antes de la sanción de la Ley N.º 26.852, que declara esa fecha como el Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro.

La visibilización de personas santiagueñas en actividades políticas de difusión y sensibilización afrodescendiente, a partir de entonces, solo fue en aumento<sup>14</sup>. Aquello que en principio parecía presentarse como una curiosidad, pronto fue tomando relevancia y cuerpo en el movimiento afrodescendiente de Argentina. Su principal referente capturó la atención directa de altas autoridades políticas en la Cumbre Social del Mercosur, llevada a cabo en Mendoza en julio de 2012, donde logró gestionar un modesto financiamiento para el desarrollo de cooperativas de trabajo a través del Ministerio de Desarrollo Social de la Nación. No obstante, los entreveros y tensiones entre las decisiones que se tomaban en el contexto del Estado nacional en Buenos Aires, y las iniciativas impulsadas por autoridades y los referentes provinciales, continuaron manifestándose. En un taller al que fui invitado a participar, llevado a cabo en la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana de Santa Fe<sup>15</sup>, en Junio de 2013, un representante de Santiago del Estero manifestó su respaldo a la «conformación de un corredor de afrodescendientes de las provincias» (notas de campo, Santa Fe, 2013), buscando así señalar las particularidades, pero también las diferentes modalidades de visibilización afrodescendiente en ámbitos distintos a la ciudad de Buenos Aires.

La sanción de la Ley Nacional N.º 26.852, que declara el 8 de noviembre como el Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro, terminó por poner el debate sobre el carácter federal de la visibilización afrodescendiente en el centro de la agenda del movimiento afrodescendiente. Si en sus comienzos, la actividad pionera de la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana de Santa Fe y la Cofradía de San Baltazar en Corrientes habían logrado al menos señalar una pluralidad

de escenarios afroargentinos que trascendían el protagonismo del universo afroporteño, la irrupción de San Félix ofició como un emblema en el imaginario de una diferencia cuyos polos estarían dados por lo urbano-rural.

El resultado de las elecciones presidenciales de noviembre de 2015 supuso un nuevo desafío para las políticas de la identidad afrodescendiente a nivel nacional (Ocoró Loango, 2018, p. 282). Las redes federales construidas por los movimientos sociales ya se encontraban consolidadas, y las agencias del Estado Nacional —tales como el INADI o la Secretaría de Derechos Humanos— mantuvieron algo de su dinamismo, el cual sí se vio afectado en los niveles subnacionales. El funcionamiento del Consejo Federal de Derechos Humanos se caracterizó por un cambio en las prioridades temáticas y las alianzas federales. La divergente orientación político partidaria entre *Provincia y Nación*, significó —para el caso de Santiago del Estero— una menor atención a la agenda afrodescendiente, cuando no una desconfianza hacia su accionar.<sup>16</sup>

La firma del Decreto Presidencial N.º 658/2017 encomendó a la Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural la elaboración de un Programa Nacional para dar seguimiento al Decenio Internacional de los Afrodescendientes. Sin embargo, un marcado escepticismo estatal se instaló en el seno de la agenda afrodescendiente. En este marco, el Observatorio de Comunidades Indígenas, Campesinas y Afrodescendientes limitó sus actividades a la realización de un taller en la ciudad capital, en el año 2018, dar respaldo a algunas iniciativas en torno al currículo escolar, y la difusión de la actuación provincial en ámbitos como el Consejo Federal de Justicia, en la provincia de Mendoza. Por su parte, los principales referentes del movimiento

14. La participación de distintas personas santiagueñas en la agenda afrodescendiente incluyó varias instancias. Además de las referidas en el cuerpo del texto, estuvieron presentes en los festejos por el 8 de noviembre en Buenos Aires (desde el año 2014 en adelante), el Congreso Argentino de Cultura (Chaco, 2013), las Jornadas de investigación del GEALA (Buenos Aires, 2015), y las Jornadas de Reflexión y Trabajo para la comunidad afrodescendiente en Argentina (Buenos Aires 2016, Misiones 2017, Salta 2018 y Santiago del Estero 2019), entre otras.

15. La actividad, desarrollada el 29 de junio, se denominó «De las palabras a la acción. Taller para la construcción de políticas públicas locales

con afroargentinos», fue moderada por la activista afroargentina Lucía Molina, y contó con el financiamiento de la Agencia Española de Cooperación y Desarrollo (AECID).

16. En marzo de 2019, el Grupo de Expertos sobre Afrodescendientes de las Naciones Unidas hizo una visita a la Argentina, manteniendo reuniones con un amplio espectro de actores institucionales, políticos, movimientos sociales e investigadores. Su visita también incluyó viajes fuera de Buenos Aires, entre otros a la provincia de Santiago del Estero.

afrodescendiente de la Comisión 8 de noviembre complejizaron los «usos del federalismo» (Tcach, 2022), implementando una estrategia de alcance nacional: las ya mencionadas Jornadas Federales, que incluían un enfoque ampliamente debatido en el movimiento, pero que no se había llegado a concretar. En su proclama fundacional, se decidió como primera medida «fomentar la articulación de las organizaciones de africanos y afrodescendientes en todo el territorio nacional» (Comisión 8 de noviembre, 2019).

La primera de estas reuniones se realizó en la Casa Central de la Cultura Popular Villa 21/24 de Barracas (Ciudad de Buenos Aires), en julio del 2016, y fue motorizada por los referentes del campo afrodescendiente nucleados en la Comisión 8 de Noviembre, con la participación de referentes de varias provincias<sup>17</sup>. El trabajo se dividió en «mesas», donde se buscó incidir en una agenda centrada en temáticas específicas orientadas principalmente a la formulación de propuestas de política pública, en sintonía con la tríada de ejes propuestos por el Decenio: Reconocimiento, Justicia y Desarrollo. Este esquema de trabajo en mesas se mantuvo a lo largo de la serie de encuentros presenciales que se realiza-

ron luego en 2017, 2018 y 2019, y —en forma virtual— en 2020.<sup>18</sup>

En la introducción de este trabajo referimos a la edición de las Jornadas Federales en el predio campesino de la localidad de San Félix, en septiembre de 2019. Su realización no estuvo desprovista de los desafíos propios de una actividad llevada a cabo con recursos limitados y múltiples miradas sobre sus prioridades, agendas y definiciones. Las tensiones entre los organizadores locales y la comisión de Buenos Aires emergieron en algunos momentos de las Jornadas, cuando se cuestionó el carácter «centralista» con el que se habían propuesto las intervenciones. Estas tensiones se potenciaron y, a su vez, se disiparon con el curso de las jornadas, enmarcadas por la confraternización, el baile y el compromiso por consolidar un movimiento de carácter nacional. Las mismas prácticas de escenificación afrodescendiente no escaparon a los entreveros, en una provincia donde el folklore y la figura del bombo legüero comenzaron a integrar signos relativos al legado de la esclavitud. En una compleja relación entre *candombes*, *djembes*, *capoeira* y el folklore, había *porteños* que buscaban dar un cuidadoso protagonismo a los *santiagueños*, y *santiagueños* interesados en atender la experiencia de los *porteños*.

17. En un documento de la Comisión 8 de Noviembre, además de Santiago del Estero, se listaba la participación de afrodescendientes de las provincias de Córdoba, Santa Fe, Corrientes, Entre Ríos, Misiones, Chaco y Salta.

18. La última edición de las Jornadas Federales se dividió en 12 mesas: a) derechos humanos, b) cultura, c) educación, d) desarrollo social y trabajo, e) salud sexual y reproductiva, f) salud, g) religión y espiritualidad, h) infancias, juventudes y adultos mayores, i) comunicación, j) turismo y deporte, k) géneros, y m) el Decenio propiamente.

## Figura 1

*Jornadas Federales Afrodescendientes, San Félix (2019)*



Fotografía: Nicolás Fernández Bravo.

Durante las jornadas, distintos asistentes manifestaron su preocupación al interpretar que «la comunidad» se iba «desintegrando de manera poblacional, con el riesgo de convertirse en un pueblo fantasma» (Informe Comisión 8 de Noviembre). Del mismo modo, muchos participantes se mostraron intrigados por la paradójica escasa visibilidad de los propios afrodescendientes santiagueños, y llegaron a objetar la presencia mayoritaria de estudiantes de distintos profesorados, desde educación física hasta educación inicial (notas de campo, monte santiagueño, 2019). Durante una de las mesas de trabajo —que en verdad se desarrolló debajo de un quebracho— una afrodescendiente de la localidad de La Guanaca expuso sobre las críticas condiciones laborales en las que trabajaban sus hijos, específicamente en la cosecha es-

tacional del limón. A pesar de esto, la problemática del trabajo rural migrante estacional (Ledesma et al., 2011) no pareció ocupar un lugar destacado en las conclusiones.<sup>19</sup>

Las jornadas se habían realizado prácticamente sobre el inicio de la veda electoral, de cara a una nueva elección presidencial en octubre del mismo año. A poco de ser electo, el Presidente de la Nación jerarquizó la repartición<sup>20</sup> encargada de dar seguimiento a la agenda del Decenio, y uno de los organizadores de las Jornadas fue confirmado como titular del área, demostrando la relevancia que habían tenido estas en el desarrollo del movimiento afrodescendiente.

19. Las conclusiones de las jornadas tuvieron distintas ediciones. La última incluyó un apartado sobre «derechos laborales y perspectiva étnico racial», pero recogió parcialmente los debates mantenidos debajo del quebracho.

20. La administración del Presidente electo creó la Dirección Nacional de Equidad Étnico Racial, Migrantes y Refugiados, en la órbita de la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. Esta dependencia daba renovada continuidad a la anterior Dirección Nacional de Pluralismo Cultural.

## La aceleración virtual: las políticas de identidad vía Zoom

*Artículo 1: Créase la Dirección Provincial de Diversidad Étnico Racial, la cual funcionará bajo dependencia de la Secretaría de Derechos Humanos en la Jurisdicción del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Provincia*

Decreto 2022-59-E, Provincia de Santiago del Estero

El 3 de marzo de 2020 se conocía en Argentina el primer caso positivo de Covid-19. Pocos días después, el aislamiento social, preventivo y obligatorio decretado por el Poder Ejecutivo nacional en todo el territorio, transformó sustantivamente la dinámica social y dio paso a una progresiva virtualización de la vida social. Las consecuencias de este acontecimiento han sido experimentadas por la humanidad en su conjunto, y su relevancia excede los objetivos de este trabajo. No obstante, su incidencia en el desarrollo de una política de identidad referida a los afrodescendientes en Santiago del Estero generó una muy destacada *materialidad virtual*.

A partir de mediados del mismo año, una copiosa serie de «encuentros virtuales» (mayormente a través de la plataforma Zoom) comenzó a poblar las pantallas de los dispositivos electrónicos de activistas, funcionarios, periodistas e investigadores. En uno de estos encuentros, una diputada provincial expresó: «Estamos construyendo esta política de la cultura afrodescendientes a través de un conversatorio y distintas acciones que hemos podido lograr dentro de este momento que es la pandemia (...) que venimos siendo apoyados

internacionalmente y Nacional» (sic) (Conversatorio virtual sobre «Reparación Histórica y Políticas Públicas en el Decenio Afrodescendiente», Julio 2021).

Los «conversatorios», talleres y encuentros virtuales evocaron el dinamismo con el que se había impulsado la visibilización de la temática afrodescendiente en la provincia hasta el año 2016. La participación directa del Gobernador de la Provincia y del Coordinador Residente de Naciones Unidas en Argentina en al menos cuatro actividades virtuales, sumado a la intervención de autoridades provinciales en foros e instancias regionales<sup>21</sup>, terminaron por «reposicionar» la localidad de San Félix en el centro del imaginario sobre la afrodescendencia. El respaldo recibido por las Agencias del Sistema de Naciones Unidas y distintos organismos del Estado Nacional llevaron incluso a que Cascos Blancos, el organismo del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto encargado de diseñar y ejecutar la asistencia humanitaria en el exterior, desplegara cuatro módulos habitacionales para instalar un parque temático<sup>22</sup> en las inmediaciones de la escuela.

21. Por ejemplo, un diputado provincial de participación activa en la temática fue invitado al Encuentro Parlamentario con Líderes Afrodescendientes, realizado en forma híbrida con la intervención de la vicepresidenta de Costa Rica, Epsy Campbell, de reconocida trayectoria en la promoción del Decenio Internacional de los Afrodescendientes.

22. En noviembre de 2020, durante la pandemia, una delegación de Cascos Blancos se desplazó a Sgo. del Estero para instalar tres carpas de campaña. La primera fue ubicada junto a la Escuela Provincial N.º 693, con el objetivo de «mejorar la conectividad y fomentar el apoyo escolar»; la segunda propuso un «parque temático y cultural afrodescendiente», y la tercera albergó el «Museo Ara San Juan David Melián», en memoria de uno de los tripulantes del submarino hundido ARA San Juan.

Esta verdadera explosión de eventos virtuales se desarrolló en simultáneo a un renovado impulso de los activistas afrodescendientes insertos en distintas reparticiones públicas, en particular en la Secretaría de Derechos Humanos, el INADI y, en menor medida, en el Ministerio de las Mujeres, Género y Diversidad. En septiembre de 2020, la Secretaría de Derechos Humanos convocó en forma virtual a una «Mesa Interministerial sobre Afrodescendientes». La presentación de este ámbito interministerial coincidió con la creación de la Comisión para el Reconocimiento Histórico de la Comunidad Afroargentina, en la órbita del INADI. Ambas agencias reunieron a las principales autoridades del Poder Ejecutivo Nacional, y en ambas las autoridades de la Provincia de Santiago del Estero tuvieron una destacada participación. También allí se volvió a poner de manifiesto la voluntad de las autoridades santiagueñas de ejercer el mayor control posible sobre la agenda afrodescendiente en el territorio provincial. Tal como comentó uno de los influyentes docentes impulsores de la inclusión de contenidos afrodescendientes en la currícula, luego de analizar uno de los conversatorios afrodescendientes donde habían participado altas autoridades, sostuvo que la actividad se había realizado «en el marco de la reparación histórica de nuestra provincia, que no sólo deconstruye la resignación histórica impuesta por la hegemonía colonial y centralista, sino y sobre todo porque devuelve la esperanza a los pueblos todos» (notas etnográficas, Facebook, 2020) [El énfasis es mío].

La actividad virtual y discursiva fue acompañada, además, por dos proyectos de «Declaración» propuestos por un diputado nacional representante de la provincia: los referidos: a) al beneplácito por haber incorporado los contenidos afro argentino-afro americano en la currícula del nivel secundario (sic) y b) la declaración de San Félix Patrimonio Histórico, Cultural, Educativo y Turístico. En el texto de este último, se hacía notar que se trataba de «un espacio que se amplifica desde la identidad afro descendiente, para promover el respeto hacia la diversidad cultural, desenterrando todo tipo de discriminación y xenofobia a lo largo de todo el territorio del país».

La creación de la Dirección Provincial de Diversidad Étnico Racial, en enero del 2022, pue-

de ser leída como el resultado de esta copiosa actividad virtual y como el último acto —hasta el momento de escribir este trabajo— de «institución estatal» tendiente a la formalización de una política de identidad centrada en la visibilización de la temática afro en el territorio provincial de Santiago del Estero. A diferencia del área de gobierno que la antecedió, el Observatorio de Comunidades Indígenas, Campesinas y Afrodescendientes, el decreto especifica que el área «deberá impulsar el desarrollo del Plan Provincial para Personas Afrodescendientes». Dentro de las alternativas<sup>23</sup> para definir *contornos, actores y modalidades* de la población de descendencia africana, los agentes del Estado provincial y sus articulaciones con militantes y referentes del Estado nacional terminaron por priorizar intereses que no incluyeron la totalidad de formas de autopercepción afrodescendiente, particularmente aquellas que excedían la idea de San Félix.

Por un lado, los contornos parecieron circunscribirse cada vez más a las características rurales de una población específica, en una relación oscilante tanto con las localidades vecinas, como en general con otras localidades rurales y no rurales de la provincia y del resto del país, donde evidentemente han migrado a lo largo del tiempo muchos santiagueños afro. A su vez, la limitación de la participación a ciertos actores cercanos al poder político por lo menos dificultó la emergencia de otras referencias en condiciones de ampliar la visibilidad —por ejemplo— en términos de género. La eficacia política con la que esta estrategia parece haberse desarrollado hasta el momento ha condicionado la identificación con la que los santiagueños afro se han acercado a «la temática». Por último, no es menos importante advertir los desafíos que presenta una modalidad de identidad centrada en un ideal de grupo racial perfectamente separado, sin relaciones manifiestas con otras identidades, como las indígenas o las criollas. Nuevamente, si bien la eficacia que esto puede tener al momento de dialogar con las agendas internacionales —como la del Decenio— puede ser valorada en términos estratégicos, ha lacerado la posibilidad de ampliar su ámbito de influencia entre las personas afro-santiagueñas realmente existentes.

23. Las iniciativas de los educadores santiagueños Ariel Roldán y Silvia Starcich, como las de la activista de origen santiagueño Fabiana Altamiranda, son algunos ejemplos de estas alternativas.

## Conclusiones

En este trabajo me propuse analizar la incipiente conformación de una política de identidad definida desde un Estado provincial para atender las demandas de una población particular: la que se autorreconoce como afrodescendiente. El proceso de visibilización que acompañó esta iniciativa no ha estado exento de ambivalencias y controversias, y es necesario leerlo en el marco de futuras reinterpretaciones de hechos y acontecimientos que interpelan y seguirán interpelando profundamente los regímenes de identidad en Santiago del Estero. Es necesario insistir en que la visibilidad de la temática afrodescendiente comienza a materializarse en un contexto en el que el régimen de identidad «tajante y antagónico» santiagueño ya se había comenzado a erosionar, especialmente en su relación con una población campesina anteriormente imaginada como homogénea, facilitando sino la misma posibilidad, al menos una apertura a otras formas de identificación, además de la étnica.

A los primeros indicios de una búsqueda por una alteridad histórica olvidada y de marcas exiguas, le correspondió una robusta —aunque oscilante— respuesta del Estado provincial en pos del desarrollo de una identificación esencialmente *política*. El elemento aglutinador de esta política provincial terminó por ser la *incorporación de los contenidos afro en la currícula educativa*. Es posible afirmar que la convocatoria que presentó esta temática tuvo alguna eficacia en el sistema educativo, pero parece haber generado un interés desigual entre las personas afrodescendientes en Santiago del Estero, acaso más preocupadas por la infraestructura vial, la tierra o el trabajo. Hasta entrado el año 2021, un funcionario del Gobierno Provincial afirmaba, en relación con los contenidos a ser incluidos en la currícula, que «habría que escribir también un poco de bibliografía» (notas netnográficas, octubre 2020), deslizado alguna inquietud sobre la sustancialidad misma de esos contenidos.

Por su parte, el desarrollo de una iniciativa provincial, en el marco de entreveros, tensiones y discusiones sobre el significado del federalismo, estuvo dada por la voluntad de autoridades y referentes para desmarcarse de los modelos de gestión de la diversidad emanados de procesos geopolíticos globales, tal y como habían sido pensados en Buenos Aires.

La principal estrategia de autonomía, no obstante, fue la búsqueda de apoyo por parte de agencias internacionales, en particular en la figura del Coordinador Residente del Sistema de Naciones Unidas en Argentina, quien visitó la provincia en más de una oportunidad durante la pandemia.

El conjunto de procesos, decisiones administrativas y actos estatales analizados aquí fueron dando cuenta de un desplazamiento desde un momento inicial, en el que «lo afro» parecía dialogar con otras diferencias de contornos borrosos, presentándose abiertamente a una conversación con las comunidades, hacia una forma más vertical y administrativamente cerrada, como la obrante en el texto burocrático que crea la Dirección Provincial. Un aspecto intrigante de este proceso está dado por la aceleración suscitada durante la pandemia, lo cual lleva a preguntarnos por el peso que ha tenido la virtualidad en la generación de respuestas administrativas a demandas políticas que se habían iniciado popularmente y tenían como protagonistas a personas distantes —real o imaginariamente— de los centros de decisión.

Los procesos de visibilización actualmente en curso en Santiago del Estero presentan, como hemos visto, un conjunto de problemas para las llamadas «políticas de la identidad», entre los cuales la propia gestión en los distintos niveles de estatalidad se presenta desafiante. Pese a esto, los procesos que justifican su emergencia se me han presentados llenos de *verosimilitud*, un término incómodo al momento de precisar decisiones administrativas, pero lo suficientemente inspiradores para la investigación social orientada a la construcción de políticas públicas que permitan reparar derechos. Los relatos de los sanfeños y sus ancestros se encuentran poblados de nombres cuya existencia concreta se encuentra olvidada e invisible en expedientes judiciales y actas notariales de hace más de doscientos años. También lo están prácticas y formas de estar en el mundo cuya particularidad santiagueña no siempre parece encajar en el modelo de un federalismo concebido en la ciudad de Buenos Aires. Es plausible que su evocación y recreación, desde el presente, se encuentre mediada por la estructura de oportunidades que han abierto las políticas de identidad en el marco del Decenio Internacional de los Afrodescendientes, con

sus aciertos y sus limitaciones. La experiencia de los «profes» santiagueños interesados en incluir *la temática*, como así también aquella de *las personas* que, aún distantes de las huellas biológicas a las que suelen apelar los discursos y prácticas esencialistas, buscan for-

mas alternativas de identificarse con una historia no hegemoníicamente europea, permiten trazar un horizonte en donde los lugares de enunciación contribuyan, también, a ampliar los sentidos de la historia de las personas afroargentinas.

## Bibliografía

- Ábalos, J. W. (1954). Shunko. La Raza.
- Briones, C. (2005). Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad. Antropofagia.
- Candiotti, M. (2021). Una historia de la emancipación negra. Esclavitud y abolición en Argentina. Siglo XXI.
- Centro de Educación Popular «Antonio Gramsci». (2014). Visibilidad y reconocimiento en Sgo. del Estero. Ciclo de atelieres Afrodescendientes. [Informe impreso]. Inédito.
- Comisión 8 de Noviembre. (2019). Cuartas Jornadas de reflexión y trabajo. Documento de Trabajo, mimeo.
- Comisión 8 de Noviembre. (2020). Encuentro Virtual Afrodescendiente. <https://www.facebook.com/comision8n/videos/355659972321054>
- Comisión 8 de Noviembre. (2021). Conversatorio virtual «Reparación histórica y políticas públicas en el decenio afrodescendiente.» <https://www.facebook.com/comision8n/videos/108872754705326>
- Concha Merlo, P. (2021). Discursos de aboriginalidad entre los lule-vilela del MOCA-SE. Tensiones entre la demanda estatal de etnicidad y apertura indigenista de las identidades criollas. Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana, 11(1). <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/4600>
- Congreso de la Nación Argentina. (2020). Proyecto de Declaración de la Cámara de Diputados de la Nación.
- Fernández Bravo, N. (29 y 30 de setiembre de 2010). Difíciles de ubicar. Notas provisionales en torno al censo nacional de población y el uso de la variable «afrodescendencia» [Participación en Mesa Redonda]. Primeras Jornadas de Estudios Afro Latinoamericanos, Buenos Aires, Argentina.
- Fernández Bravo, N. (2012). ¿Qué ha cambiado en el campo afro de la Argentina? Temporalidades, paradojas, desafíos. En M. Anecchiarico y A. Martín, Afropolíticas en América del Sur y el Caribe. Puentes del Sur Ediciones.
- Fernández Bravo, N. (2014, 23 al 26 de julio) El regreso del cabecita negra. Ruralidad, desplazamiento e identidad entre los santiagueños «afro». XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, Argentina. <https://cdsa.aacademica.org/000-081/48>
- Gobierno de la Provincia de Santiago del Estero. (s/f.). Experiencias de trabajo con Comunidades Afrodescendientes. Jefatura de Gabinete de Ministros [Informe impreso]. Mimeo.
- Gordillo, G. (2014). Rubble. The afterlife of destruction. Duke University Press.
- Grosso, J. L. (2008). Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza. Encuentro.

- Hobsbawm, E. (1996). La política de la identidad y la izquierda. *Debate feminista*, 14, 86-100. <http://www.jstor.org/stable/42624364>
- Honorable Cámara de Diputados de la Nación. (2021). Proyecto de declaración, Diputado Ricardo Daives [Documento físico].
- Lamborghini, E. y Frigerio, A. (2011). Los afroargentinos: procesos de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política. En R. Mercado y G. Catterberg (Comps.), *Afrodendientes y africanos en Argentina*. pnud.
- Lamborghini, E., Geler, L. y Guzmán, F. (2017). Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país «sin razas». *Tabla Rasa*, (27), 67-101. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.445>
- Ledesma, R., Paz, J. y Tasso, A. (2011). Trabajo rural estacional en Santiago del Estero. Ministerio de Trabajo/cea.
- Ocampo, B. (2004). La Nación Interior. Canal Feijóo, Di Lullo y los Hermanos Wagner. El discurso culturalista de estos intelectuales en la provincia de Santiago del Estero. *Antropofagia*.
- Ocoró Loango, A. (2018). Del Kirchnerismo al Macrismo: afrodescendientes, política y Estado en Argentina. En R. Campoalegre (Ed.), *Afrodendientes: voces en resistencia*. clacso.
- Provincia de Santiago del Estero (2022), Decreto 2022-59-E, Creación de la Dirección Provincial de Diversidad Étnico Racial. Santiago del Estero: Secretaría de Derechos Humanos en la Jurisdicción del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Provincia.
- Quijano, A. (2002). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*. clacso.
- Rivas, J. A. (2014). La cultura como frontera. Un viaje al interior de las letras santiagueñas. edunse.
- Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. (2014). *Argentina Raíces Afro. Visibilidad, reconocimiento y derechos*. Ministerio de Justicia y Derechos Humanos.
- Secretaría de Derechos Humanos de la Nación. (2017) Decreto N.º 658/2017 <https://www.argentina.gob.ar/normativa/nacional/decreto-658-2017-278290>
- Segato, R. (1998). Identidades políticas / alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Anuario Antropológico*, 22(1), 161-196. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7419129>
- Suárez-Vergne, Á. (2020). Comunidades proscritas. Una reflexión sobre las posibilidades de la etnografía virtual. En *Athenea Digital*, 20(1), e2236. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.2236>
- Tasso, A. (2007). Ferrocarril, quebracho y alfalfa. Un ciclo de agricultura capitalista en Santiago del Estero, 1870-1940. *Alción*.
- Tcach, C. (2022, enero). Los usos del federalismo. *Le Monde Diplomatique* (edición 271). <https://www.eldiplo.org/271-el-fracaso-del-federalismo/los-usos-del-federalismo/>
- Tenti de Levitán, M. M. (1993). La esclavitud en Santiago del Estero. *Revista de la Sociedad Argentina de Historiadores (Filial Santiago del Estero)*, 1(2). [https://www.academia.edu/73769482/La\\_esclavitud\\_en\\_Santiago\\_del\\_Estero](https://www.academia.edu/73769482/La_esclavitud_en_Santiago_del_Estero)
- Togo, J., Bonetti, C. y Garay, L. (2009). Una aproximación al estudio de la esclavitud en Santiago del Estero. *La Fundación Cultural*, (38), 14-21.
- United Nations Working Group of Experts on People of African Descent. (2019, 11 a 18 marzo). Statement to the Media on the conclusion of its official visit to Argentina.
- Valero, S. (Ed.). (2017). *Después de Santiago: el movimiento afrodescendiente y los estudios afrolatinoamericanos*. Alpha Editores.
- Valko, M. (2021). *Esclavitud y afrodescendencia. Acerca del genocidio en América*. Ediciones Continente.

# **La perspectiva antirracista en el feminismo uruguayo: avances y desafíos del último ciclo de luchas (2014-2021)**

**María Eugenia Casanova Cuba**

Doctora en Estudios de las Mujeres, Prácticas y Discursos de Género.  
mcasanovacuba@gmail.com

## **Resumen**

El presente artículo analiza la inclusión de una perspectiva antirracista en las luchas feministas desplegadas en Uruguay del año 2014 a la actualidad. Mediante técnicas de producción narrativa, videonarrativas y el relevamiento de fuente primarias se describen los avances y desafíos para la construcción de horizontes y prácticas antirracistas. Esto es, por un lado, un horizonte político que denuncie el racismo como sistema de opresión y atienda la realidad específica de mujeres y disidencias sexo-genéricas afrodescendientes e indígenas y, por el otro, prácticas políticas que reduzcan las asimetrías de poder a la interna de los

movimientos, y aborden la representatividad y la visibilidad como elementos claves. Si bien se identifican algunos avances en la materia, las experiencias de mujeres y disidencias afrodescendientes e indígenas señalan algunos desafíos, especialmente relacionados a la construcción de la agenda de los feminismos actuales, y que reflejan formas de invisibilización y de priorización de la dimensión del género por sobre la raza.

*Palabras clave:* feminismo, antirracismo, Uruguay, afrodescendiente, indígena.

## **Abstract**

This article analyzes the inclusion of an anti-racist perspective in the feminist struggles that took place in Uruguay from 2014 to the present. The advances and challenges for the construction of anti-racist horizons and practices are described through narrative production and video narratives techniques and primary source surveying. On the one hand, this involves a political horizon that denounces racism as a system of oppression and addresses the specific reality of Afro-descendant and indigenous women and gender dissidents. On the other hand, it involves political practices that

reduce power asymmetries within the movements and tackle issues of representation and visibility as key elements. While some progress in this area is identified, the experiences of afrodescendant and indigenous women and gender dissidents point out some challenges, especially concerning the construction of the agenda of current feminisms, which reflect forms of invisibility and prioritization of the gender dimension over race.

*Keywords:* feminism, antiracism, Uruguay, Afro-descendant, indigenous.

## Introducción

En los últimos años se ha evidenciado un crecimiento del movimiento feminista a nivel global. Las sucesivas convocatorias de huelga feminista en el marco del 8 de marzo han servido de escenario para un movimiento que volvió a salir a las calles para reivindicar un fin de las violencias machistas, y el reconocimiento del valor del trabajo no remunerado y su asignación histórica a las mujeres, como dos ejes principales.

Uruguay no fue la excepción. Desde una mayor masividad y con el impulso de la fuerza feminista transfronteriza, la lucha feminista en el país transita desde el año 2014 —con el llamado Primer Encuentro de Feminismos— un período fértil de producción de política feminista que se propuso en dicha instancia «poner al movimiento en movimiento» y generar nuevos espacios de articulación entre feministas para coordinar acciones. Surge allí, un espacio de articulación llamado Coordinadora de Feminismos, que tiene como primera acción convocar luego de cada femicidio a movilizaciones callejeras denominadas *Alertas*.

A su vez, el empuje de las movilizaciones en el marco de la campaña *Ni Una Menos* nacida en Argentina y replicada en distintas partes de Uruguay, fortaleció el surgimiento de organizaciones y redes feministas en todo el país, que luego sostuvieron las sucesivas huelgas y paros feministas de manera descentralizada. A nivel global, la huelga realizada en el año 2016 por el movimiento de mujeres polacas para denunciar el retroceso en el campo de los derechos sexuales y reproductivos y el Paro Nacional de Mujeres de Argentina, frente al fallo judicial que dejó libre a los sospechosos del asesinato de Lucía Pérez, uno de los femicidios que más sensibilizó a la opinión pública de aquellos años por lo cruento de este, servirían de antesala para la convocatoria, el año siguiente, del Paro Internacional de Mujeres. En enero del 2017, la marcha global de mujeres contra la asunción de Donald Trump como presidente de los EE.UU. terminó de enmarcar un panorama mundial donde las

mujeres, sus experiencias y reivindicaciones serían el centro de la política en las calles y que vería toda esa fuerza desplegada el 8 de marzo.

Así, las convocatorias de paro de los 8 de marzo del año 2017 y 2018 serán el punto álgido de un proceso de reactivación de lucha feminista a nivel global que se volvería masivo. Solo en Montevideo, en el año 2017 marcharon 300.000 personas, lo cual representa un 10 % de la población total del país. Esto supuso un hito de las luchas feministas desplegadas en el país, que se vio acompañado de un proceso de acrecentamiento de las diferencias internas en la Coordinadora de Feminismos, conllevando la creación de nuevos espacios de coordinación. Estas diferencias se centraron en dos componentes principales: por un lado, el viejo debate en torno a las formas autónomas o institucionales de hacer política feminista, cuestión acarreada desde fines de los 80 en el feminismo latinoamericano. Y por el otro, la composición mixta de varias de las organizaciones participantes, en contradicción de algunas posturas separatistas de quienes participaban en el espacio. Así, luego de la organización del 8 de marzo del año 2017 se crea la Intersocial Feminista, integrado por varias organizaciones feministas y de defensa de los derechos humanos, así como la Secretaría de Género, Equidad y Diversidad Sexual del PIT-CNT<sup>1</sup>. Finalmente, en el año 2021, algunas de las organizaciones que integraban la Coordinadora crean un nuevo espacio de articulación feminista, llamado Tejido Feminista, desde donde se convocaría también a la huelga y a marchar en el marco del 8M.

Al igual que en otros momentos históricos de despliegue, el crecimiento y fortalecimiento del feminismo evidenciado desde el año 2014 no se vio acompañado siempre de un marco que comprendiera la pluralidad del sujeto político mujer. La universalización de la categoría conllevó una vez más, a entender las experiencias de algunas mujeres como el centro de la política feminista, colocando en el análisis la

1. El Plenario Intersindical de Trabajadores-Convención Nacional de Trabajadores, es la central única de trabajadores del Uruguay.

categoría de género como eje central de las opresiones vividas. La necesidad de incluir otras dimensiones como la clase y la raza al análisis, es uno de los aportes teóricos que el feminismo negro ha creado, y sobre el que ha insistido históricamente. A continuación se

presentan algunos marcos teóricos y conceptuales claves en este sentido, para luego presentar los aspectos metodológicos utilizados en la investigación, así como los resultados y conclusiones de esta.

## Antecedentes claves

El célebre discurso *¿Y acaso no soy una mujer?* realizado en la Convención por los Derechos de las Mujeres en Ohio de 1851 por la afroamericana Sojourner Truth ya nos hablaba de un reclamo por el reconocimiento de las mujeres afroamericanas en la lucha de las mujeres. Allí, relata cómo las mujeres afro quedaban fuera del constructo *mujer*, ya que cuando los hombres hablaban de esta, lo hacían en términos de frágil y no apta para el trabajo, cuestión que no se ajustaba a su realidad histórica.

Durante la segunda ola del feminismo norteamericano, una de las principales observaciones sobre la universalización de la categoría mujer fue la realizada por Bell Hooks (2020) a la publicación «La mística de la feminidad» de Betty Friedan de 1963. Allí Friedan describe «el problema que no tiene nombre» como el vacío que las mujeres amas de casa de EE.UU., post Segunda Guerra Mundial, sentían al dedicarse únicamente a las tareas domésticas. Ese vacío era la falta de trabajo fuera del hogar según Friedan, por lo que la solución sería la salida al mercado laboral de las mujeres.

Frente a ello, bell hooks plantea que el análisis de Friedan parte de la generalización de lo femenino a partir de la experiencia de las mujeres blancas clase media norteamericana, resultando en una invisibilización de las otras mujeres, desconociendo su realidad. Como plantea hooks: «Los problemas específicos y los dilemas de las amas de casa blancas pertenecientes a la clase ociosa eran preocupaciones reales (...) pero no eran las preocupaciones políticas más apremiantes de la gran masa de mujeres» (hooks, 2020, p. 29). Son contundentes los datos que presenta la autora: «Cuando Friedan escribió La Mística de

la Feminidad, más de un tercio de las mujeres formaban parte de la fuerza de trabajo» (Hooks, 2004, p. 34).

El proceso de universalización se desarrolla así a través de dos mecanismos paralelos: por un lado, se desconoce la multiplicidad de experiencias, y por el otro, se generaliza la de las mujeres de clase media, blancas, heterosexuales como la de todas las mujeres, constituyendo a partir de allí su agenda en la prioridad de todo el movimiento feminista. Para hooks, al igual que otras autoras, para contrarrestar esto, el feminismo debe incluir en su mirada las distintas experiencias de las mujeres, considerando otros factores, —lo que hoy podemos llamar otros ejes de opresión— más allá del género. Se trata de reconocer las múltiples vivencias de un *mujeres* en plural.

La crítica de bell hooks no sería la excepción, y durante el feminismo norteamericano de la segunda ola, otras autoras comenzaron a incluir en sus análisis la dimensión de clase, raza y sexualidad sumada a la de género, para denunciar los distintos sistemas de opresión que afectan las vidas de las mujeres y serían parte de lo que se denominaría *black feminism*. Esta corriente criticó al movimiento feminista por no integrar demandas antirracistas, así como al movimiento antirracista por no incluir la perspectiva feminista. Esto no solo representaba una crítica a priorizar una determinada lucha por encima de la otra, perdiendo de vista la complejidad del entramado de dominación, sino que además denunciaba la no representatividad de las demandas de las mujeres afrodescendientes en ambos movimientos.

Esta corriente de pensamiento, encontró una de las primeras expresiones organizativas en el Combahee River Collective. Tal como afirma Ochy Curiel (2007), en su primera declaración de 1977 el colectivo «planteaba claramente su propuesta política con base a múltiples opresiones, tomando como marco el capitalismo como sistema económico» (Curiel, 2007, p. 10). Por ello este manifiesto será para varias autoras (Ochy Curiel, 2007; Mara Viveros, 2016) la primera explicitación en torno a la idea que luego sería acuñada como *interseccionalidad*, esto es, una perspectiva que comprende que los sistemas de opresión se encuentran entrelazados.

La crítica a la descentralización del «sujeto normativo» del feminismo, que denunciaba cómo se marginalizan las experiencias de las mujeres que no eran blancas, de clase media o heterosexuales (Brah, 2013), también se conjugó en el feminismo chicano y del tercer mundo de la mano de escritoras como Gloria Anzaldúa, Cherrie Moraga y Chela Sandoval. Estas feministas complejizaron el sujeto político mujer a partir de sus experiencias personales en el libro *Esta puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos* (1988). Allí conjugaron las experiencias del feminismo chicano, negro, indígena y asiáticoamericano de los 70 y 80, y cuestionaron «la teoría feminista hegemónica blanca que ignoraba las diversas divisiones raciales, de clase, nacionales, al interior de la categoría esencialista mujer» (Bidaseca, 2021, p. 320).

Por su parte, en América Latina en la década de los 80 los feminismos disidentes de las mujeres de color y lesbianas comienzan a cuestionar por qué no se había introducido el racismo y el heterosexismo en la lectura de las opresiones. Estos debates se sucedieron en los Encuentros Feministas de América Latina y el Caribe, donde en su segunda edición de Lima, Perú, de 1983 ya se insistía en la necesidad de definirse como antirracistas, pero sin éxito (Viveros, 2016). Como Aída Hernández señala (2008, pp. 90-91), la historia de los Encuentros Feministas Latinoamericanos y del Caribe se trata de «una historia de exclusiones y silenciamientos», lo que llevó por ejemplo a que las mujeres afrolatinoamericanas y afrocaribeñas crearán sus propios espacios, siendo el primero de ellos el Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe en 1992 en República Dominicana. Lo tanto sucedió con las mujeres indígenas «cuya participación ha sido nula en los dife-

rentes encuentros», y terminaron optando en 1995 por construir sus propios espacios con la convocatoria de Encuentros Continentales de Mujeres Indígenas (Hernández, 2008, p. 92).

Anterior a estos debates, la construcción diferencial del género a partir de la raza fue un proceso relatado en América Latina por las académicas afrodescendientes de Brasil y Colombia. Según Viveros, los debates que se desarrollaron en Brasil desde la década del 60, por diversas activistas e intelectuales, refirieron a la teoría de la tríada de opresiones «raza-clase-género para articular las diferencias entre mujeres brasileñas que el discurso feminista dominante había pretendido ignorar» (Viveros, 2016, p. 5).

En este sentido, no se pueden dejar de mencionar los aportes de las activistas del movimiento de mujeres afro que cuenta con una trayectoria en Uruguay desde principios del siglo XX, y que, inmersas en el movimiento afro, relataron sus propias experiencias como mujeres afrodescendientes. Entre los hechos más destacados se encuentra la creación de la revista *Nuestra Raza* en 1917, que contó entre sus fundadoras y redactoras a la afrouuguayuaya María Esperanza Barrios (Oliva, 2021). En el marco de la segunda etapa de la revista (de 1933 a 1948), se designó a Iris Cabral y Maruja Pereyra como delegadas del Comité de la Raza Negra Contra la Guerra y el Fascismo, ante el Primer Congreso Nacional de Mujeres, realizado en Montevideo entre los días 17 al 23 de abril de 1936 (Oliva, 2021, p. 105). Allí Iris Cabral «argumenta sobre la necesidad de sindicalización de las domésticas y la urgencia de conquistar leyes de protección a las mujeres que trabajaban en los servicios, apuntando a que, en su gran mayoría son mujeres negras, desde las épocas coloniales» (Rodríguez, 2006, p. 121). A partir de la aprobación de la propuesta, se conforma la Agrupación del Servicio Doméstico Pro Jubilación, que debido a discrepancias internas «el problema de la raza, lentamente, se va enfrentando al problema de clase, priorizado por las mujeres blancas» (Rodríguez, 2006, p. 144). Finalmente, luego de un cambio en la dirección de la agrupación, se finaliza la discusión «negando el componente racial como fundamento para una mayor explotación y discriminación» (Rodríguez, 2006, p. 144).

Este hecho es sumamente importante, ya que da cuenta de los procesos de larga data de incluir un enfoque étnico-racial en torno

a las condiciones de las mujeres en Uruguay y las resistencias para ello. Como bien concluye Elena Oliva en su estudio sobre la participa-

ción de las mujeres en la revista *Nuestra Raza* (2021):

El pensamiento político y las articulaciones entre género y raza, y raza y clase, que ellas desarrollaron tempranamente y desde los territorios de habla hispana, nos deben hacer sopesar la relativa contemporaneidad de algunas categorías y argumentos del feminismo antirracista y del pensamiento crítico latinoamericano, para reconocer más enfáticamente los ricos antecedentes que ellas aportaron y que han delineado una trayectoria de pensamiento propia de esta región, escasamente visibilizada. (p. 108)

Desde el retorno a la democracia, las mujeres afrodescendientes e indígenas han continuado volcado sus experiencias concretas de opresión, y la necesidad de organizarse en función de esta, para desde allí, insistir en la necesidad de un feminismo que atienda esta realidad, y que incluya una mirada interseccional a la lucha que despliega.

En 1993 se crean Organizaciones Mundo Afro y en el mismo año se conforma el Grupo de Apoyo a la Mujer Afrouuguayaya (GAMA). Dos años después comienza a organizarse Afro-gama, que en 2007 contaría con personería jurídica (Intendencia de Montevideo, 2020b). Por su parte, en el 2001 se funda la asociación de Universitarias/os, Técnicas/os e Investigadoras/es Afro-Uruguayas/os (UAFRO) que, en este período, pasará a ser parte del espacio de articulación feminista la Intersocial Feminista en el 2017. Tal como plantea Beatriz Ramírez (2018, p. 155), la primera década del 2000 estaría caracterizada por un nuevo momento para las mujeres afro, que marcaría un «tiempo de ruptura» con los espacios mixtos de militancia. Tal es el caso de Mizangas, que se conformaría en 2006 como una organización de mujeres jóvenes afrodescendientes que provenían de Organizaciones Mundo Afro.

Dentro del período de estudio, se crea en el año 2016 la organización Diálogo Político de Mujeres Afrouuguayas (DIMAFRU), «con el fin de realizar una jornada de trabajo rumbo a la XIII Conferencia Regional sobre la Mujer en América Latina y el Caribe de Cepal» (Inten-

dencia de Montevideo, 2020a, s.p.). Así como también se crea en el marco de la organización del 8M de 2020 el Bloque Antirracista, conformado por mujeres y disidencias afro, indígenas y migrantes —nucleadas con la idea de mujeres racializadas— con el objetivo de dar visibilidad a su lucha y la necesidad de incorporar el antirracismo en el feminismo.

Las mujeres charrúas también presentan un largo recorrido de organización; por ejemplo, en el año 2005 conformaron la Unión de Mujeres de Pueblos Charrúas (UMPCHA) en conjunto con compañeras de Entre Ríos, Argentina, y en junio de ese mismo año se funda el Consejo de la Nación Charrúa (CONACHA), «a partir de la fusión de seis organizaciones, asociaciones y comunidades indígenas existentes en ese momento en nuestro país» (Michelena, 2018, s.p.). Tanto desde UMPCHA como de la CONACHA, las mujeres «reivindican su derecho a reconocerse descendientes Charrúas, a reconstruir y fortalecer su memoria como pueblo, su cosmovisión y su cultura» (Reactiva Contenidos, 2018), así como pretenden «romper esa representación simbólica de la extinción» (CCE Montevideo, 2021, 53m32s). En una crítica a lo colonial, denuncian el genocidio cometido contra los y las charrúas, y el intento de eliminación de su cultura, así como la expropiación de sus tierras, esperando hasta el día de hoy el reconocimiento de estos sucesos por parte del Estado uruguayo a través de la ratificación del Convenio 169 de la OIT.

## Aspectos metodológicos

Para el presente análisis se tomará como objeto de estudio las luchas feministas en Uruguay, desplegadas desde el Primer Encuentro del 2014 hasta el año 2021, centrándose en los espacios de articulación. El objetivo es analizar los avances y desafíos para la inclusión de una perspectiva antirracista en dichos espacios, que incorpore la participación y reivindicaciones de mujeres y disidencias afro e indígenas.<sup>2</sup>

En cuanto a las técnicas de recolección, se utiliza en primer lugar la revisión documental y bibliográfica sobre organizaciones y espacios feministas, y la perspectiva antirracista desde el año 2014 a la actualidad. Esto incluye publicaciones académicas, revistas y diarios nacionales, audiovisuales de entrevistas, podcasts feministas, conferencias de prensa, mesas y jornadas de encuentro, así como registros de movilizaciones. Además, se utilizaron los documentos publicados por los cuatro espacios principales a considerar: Coordinadora de Feminismos, Intersocial Feminista, Tejido Feminista y Comisión Organizadora del Encuentro de Mujeres, Lesbianas, Trans y No Binaries en Uruguay.<sup>3</sup>

La metodología utilizada también parte de los aportes epistemológicos feministas y decoloniales. En ese sentido, es necesario considerar que uno de los aportes más importantes de la teoría del punto de vista, perteneciente a la epistemología feminista, es impulsar el desarrollo del conocimiento opuesto a la visión dominante, o lo que Sandra Harding (2010, p. 41) denomina como un conocimiento hacia arriba. Esta forma de construir conocimiento «intenta ambiciosamente trazar el mapa de las prácticas del poder, de las maneras en que las instituciones dominantes y sus marcos conceptuales crean y mantienen relaciones sociales opresivas» (Harding, 2010, pp. 49-51), esto es que la posición desde abajo permite desnudar las lógicas del poder a partir de la experiencia, en este caso, las lógicas de poder marcadas por la raza a la interna del feminismo.

Por su parte, si bien la teoría de los conocimientos situados de Donna Haraway (1995) defiende «el carácter situado del conocimiento sin otorgar privilegio epistémico a un tipo particular de situación» (Blázquez, 2010, p. 32), también plantea que es importante que existan sujetos marginalizados que puedan participar en los procesos de producción de conocimiento no porque tengan una mirada más pura, sino porque tienen una mirada diferente de lo que se ha hecho hasta el momento. Haraway (1995) establece que el punto de vista de los subyugados es preferido porque son los primeros en comprender la negación de la objetividad al ser los afectados en la producción de un conocimiento que les reprime, olvida e invisibiliza.

Por ello, a la hora de estudiar formas de poder desde una propuesta decolonial y feminista resulta fundamental que las personas que ocupan los márgenes del tema a investigar sean priorizadas a la hora de recoger los relatos. Deben participar porque aportan una voz distinta —no homogénea ni única— a las voces hegemónicas. Este enfoque propone incluir la mayor cantidad de miradas posibles en la investigación, pero con un énfasis en aquellas personas subalternizadas en el feminismo uruguayo, que poseen una episteme —que parte de la enunciación desde abajo, desde su experiencia y conciencia— sobre el entramado de opresiones, las experiencias subjetivas de estas, y la incorporación de esto en la lucha feminista. Si tal como afirma Haraway (1995, p. 327) todos los ojos «son sistemas perceptivos activos que construyen traducciones y maneras específicas de ver, es decir, formas de vida», se retira la pasividad del sujeto observado y se pasa a considerar que la mirada desde la experiencia y la conciencia como sujeto/a subalternizado proporciona un conocimiento parcial y específico pero fundamental para el abordaje de la temática. Este postulado debe, a su vez, abordarse sin «romantizar y/o apropiarse de la visión de los menos poderosos al mismo tiempo que se mira desde sus posiciones» (Haraway, 1995, p. 328).

2. Vale puntualizar, que la alusión de disidencias sexo-genéricas proviene de la ampliación del sujeto político del feminismo uruguayo, evidenciado en estos años de lucha (Casanova, 2022).

3. Se incluye la Comisión Organizadora de los sucesivos encuentros ya que da cuenta de una instancia de articulación para la construcción de política feminista en distintas partes del país, y no solo Montevideo.

Pero, ¿cómo incorporamos las voces sin reforzar patrones de dominación? (England, 1994) ¿Cómo valoramos sin apropiarnos de esas experiencias a través de la legitimidad de la producción académica? Son necesarias técnicas que recojan, pero no se apropien, de estos conocimientos, por eso este estudio incluye como propuestas metodológicas las producciones narrativas y videonarrativas militantes.

Pero, ¿cómo incorporamos las voces sin reforzar patrones de dominación? (England, 1994) ¿Cómo valoramos sin apropiarnos de esas experiencias a través de la legitimidad de la producción académica? Son necesarias técnicas que recojan, pero no se apropien, de estos conocimientos, por eso este estudio incluye como propuestas metodológicas las producciones narrativas y videonarrativas militantes.

Las producciones narrativas presentan «la posibilidad de conexiones parciales con personas que están cerca del fenómeno a estudiar» (Balash y Montenegro, 2003, p. 44). A partir de sesiones donde se produce un encuentro entre quien investiga y esas personas, «se construye un texto híbrido que expresa cierta manera de entender el fenómeno, garantizando la agencia de quién participa sobre el texto producido» (Balash y Montenegro, 2003, p. 44).

Tal como plantean García Fernández y Montenegro Martínez (2014), el texto que surge de la producción narrativa es susceptible de ser utilizado del mismo modo que se hace con otros textos teóricos, otorgándole el mismo valor epistémico que el de otras autoras que han trabajado la temática. Así, se valorizan y visibilizan los conocimientos que desde la propia experiencia y militancia se gestan, y que muchas veces son extraídos, analizados o leídos a través de herramientas de interpretación que parten de lógicas asimétricas de poder. Un punto intere-

sante de esta técnica es que pone en discusión la figura de autoría, ya que como se verá, la cita de las producciones narrativas se realiza como si fueran un texto teórico más, y se pueden encontrar en la bibliografía del presente artículo.

Si bien las producciones narrativas parecen un método más que indicado para el estudio de las luchas sociales desde una perspectiva feminista, es necesario explorar el reconocimiento de experiencias subalternas en otros formatos de relevamiento. Es por ello, que se agrega una técnica donde las experiencias de las identidades subalternizadas del feminismo vuelquen estas experiencias en primera voz.

Es en este marco que propongo la técnica de videonarrativas militantes en redes sociales como una forma de relevar, al mismo tiempo de difundir, narrativas de lucha feminista no hegemónica. La propuesta de videonarrativas militantes introduce la necesidad de contar con canales de difusión, en este caso visuales, de las experiencias y narrativas de las personas participantes de la investigación. Sin desconocer el producto de la narrativa como confluencia de un diálogo entre las partes, las videonarrativas militantes tratan de visibilizar en primera persona los aportes de las personas participantes a la conversación.

Para ello, se elaboró un canal de YouTube llamado *El Caldero*, donde se subieron los encuentros con activistas afrouruguayas y charrúas compartiendo su mirada sobre el feminismo uruguayo.

## Avances y desafíos para la inclusión de una perspectiva antirracista en el feminismo uruguayo

Se puede observar que en los principales espacios de articulación feminista en Uruguay se mencionan la pluralidad de formas de ser mujer, pero perpetuando una universalización de sus experiencias y, por lo tanto, de sus reivindicaciones. Si bien en algunos casos se hace mención en la lectura sistemática de otras formas de opresión además del género, no se termina de explicitar cómo funciona esa interacción y qué efectos conlleva. Se encuentran algunos avances para el caso de la Coordinadora de Feminismos, que comienza en el año 2020 a hacer mención en los volantes y afiches del 8M de las opresiones específicas por razones de raza, y construye algunas reivindicaciones para su erradicación. Esta línea política continuará en el Tejido Feminista en el 2021 con la realización de un podcast llamado «Voces plurales caminando hacia la huelga», donde se incluyó un episodio de Antirracismo (Tejido Feminista, 2021). Por su parte, la Inter-social Feminista también hace mención a las distintas identidades y formas de opresión en sus sucesivas proclamas, y avanza en algunos aspectos en una agenda que les incluya.

Tal vez uno de los momentos más significativos como práctica antirracista se desarrolló en el año 2020, cuando el Bloque Antirracista logró encabezar la marcha del 8M en Montevideo de forma consensuada con otros espacios feministas como la Coordinadora de Feminismos.

Este hecho representó un avance significativo en términos de práctica antirracista, especialmente a lo que hace a la visibilización, no solo para las mujeres afro sino también para las mujeres charrúas, que tuvieron sus momentos concretos de expresión durante la apertura y el cierre de la marcha.

De todas formas, según las integrantes del Bloque, Nathaly Lewis y Yovanna Sánchez, el feminismo sigue sin priorizar las voces y demandas de las mujeres racializadas, siendo que no son contempladas en los discursos propuestos, tendiendo a una universalidad, a una idea de «que está todo incluido» (El Caldero, 2020, 12m0s). Como plantean en entrevista con El Caldero:

Los discursos no nos contemplan... Existe un discurso hegemónico del feminismo donde nosotras no estamos ahí, no nos sentimos identificadas, no sentimos que nos identifique, no somos prioridad, no se contempla... se entiende al ser mujer como algo general y no es general. (El Caldero, 2020, 5m10s)

Este señalamiento de minimizar las reivindicaciones del afrofeminismo también es de-

nunciado por las integrantes de Mizangas, Noelia y Adriele, en El Caldero:

Hay espacios dentro del feminismo blanco que vamos con nuestras demandas de feminismo afro y la consideran como exagerado: no necesitan de un espacio propio, no necesitan de un movimiento propio... son necesidades y realidades que son distintas, sí que necesitamos un espacio propio, sí que tenemos demandas que son históricas. (El Caldero, 2022a, 13m4s)

Destacan que «aún hoy tenemos que posicionarnos y decir: ¿y no somos mujeres?, ¿y no somos diversas?» (El Caldero, 2022a, 11m05s). De esta forma, Mizangas apela a la necesidad de construir un feminismo interseccional: «el

feminismo tiene que luchar contra todas las desigualdades. Si se parte solo de un cierto sector o de una cierta identidad, y se deja por fuera muchas otras cosas e injusticias que la gente vive» (El Caldero, 2022a, 7m36s).

La carencia de una perspectiva antirracista en la práctica política se manifiesta en la definición de las agendas, donde se determina lo que entra y lo que no. En múltiples entrevistas realizadas a mujeres afro surge que sus experiencias son vistas «como un detalle», como algo a agregar al final de una proclama y no como clave fundamental de la enunciación política. Se vuelve a depositar en los márgenes sus reclamos y lecturas de cómo opera el patriarcado. Como plantea Alicia Esquivel —integrante del Diálogo Político de Mujeres Afrodescendientes y referente del movimiento de mujeres afro— en las Jornadas de Debate Feminista del año 2016, en la mesa titulada Feminismos y Diversidades: Racismo, «lo que nos sucede es que en la agenda del movimiento del feminismo estamos en la cola, esperando que pase la calesita y nos podamos subir» (Cotidiano Mujer, 2016, 8m11s).

Lo mismo plantea Fernanda Olivar del Bloque en las articulaciones sucedidas en espacios feministas como la Coordinadora o Tejido: «Nos pasó varias veces, que cuando mencionamos que se olvidaban de lo afro, una compañera blanca decía: 'sobre los detalles nos ocupamos después'. Se denota que no es prioridad, y que puede por lo tanto dilatarse su inclusión» (Olivar, 2022, p. 2).

La invisibilización es una de las formas de exclusión que viven las identidades y organizaciones afro dentro del feminismo, así como también la falta de interés por el tema. Un ejemplo de esto sucedió en el II Encuentro de Mujeres, Lesbianas y Trans en Maldonado, donde la ronda «Mujeres afrodescendientes» no tuvo convocatoria, participando únicamente Lu Souza, activista afrofeminista. Sobre el hecho, ella dice: «Me encuentro en el espacio y nadie se interesaba por la discusión... Más allá de lo gráfico de estar sola me

puse a pensar ¿soy la única que visibiliza esta problemática?» (El Caldero, 2019, 7m50s).

Se hace necesario, según las activistas, la reivindicación desde una identidad y agenda propia, en el entendido de los puntos comunes de lucha con el feminismo, pero sin negar las diferencias. Sobre este punto, Lu Souza planteaba: «creo que todes debemos tener la posibilidad de reivindicarnos desde nuestra identidad propia, sí tenemos una lucha común que para mí es el feminismo, pero también hay que entender que hay diferencias dentro de esos feminismos» (El Caldero, 2019, 2m30s).

Destacando la importancia de la construcción de la agenda propia, Tania Ramírez del colectivo Mizangas decía en una actividad titulada *Feminismo afro*, agenda y prioridades para *continuar avanzando*, en el marco del Mes de las Mujeres del año 2018: «Tenemos una agenda política que no es la agenda de las mujeres blancas donde incorporamos la dimensión de la discriminación racial: tenemos una agenda propia» (Casa Afrouruguaya, 2018, 8m1s).

En cuanto a las reivindicaciones que son dejadas de lado por el feminismo hegemónico, Alicia Esquivel resalta la necesidad de incluir la división racial del trabajo en la agenda del feminismo, tomando como ejemplo que la mayoría de las empleadas domésticas son afro (Cotidiano Mujer, 2016). Este tipo de análisis no se identifica en las elaboraciones feministas, cuestión denunciada históricamente por las mujeres afro en lucha. Basta recordar en este sentido el impulso realizado por las afrouruguayas Iris María Cabral y Maruja Pereira, ya mencionado en el apartado de antecedentes.

Esquivel se pregunta en las Jornadas de Debate Feminista:

Es una problemática que, si bien compartimos todas las mujeres, a nosotras como mujeres afro, como mujeres negras, de alguna manera lo vivenciamos de una forma mucho más violenta producto también de esta idea que está arraigada en nuestra sociedad de lo que es ser una mujer negra. (Cotidiano Mujer, 2018, 37m22s)

La activista plantea que los cuerpos de las mujeres afros son «territorios en constante colonización» (Cotidiano Mujer, 2018, 37m51s). Al decir de la autora Katsí Yarí Rodríguez

Velázquez en su texto *Entre la negación y la explotación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras*, «el cuerpo de la mujer negra carga con la accesibilidad

y la explotación sexual atribuida y fijada en su cuerpo» (Rodríguez, 2021, p. 138), cuestión a considerar cuando se aborda la violencia sexual hacia las mujeres. Esto cobra aún mayor relevancia si se tiene en cuenta las estadísticas producidas sobre el acoso sexual callejero (Asc) en Montevideo, donde «los datos dan cuenta de que las mujeres afrodescendientes son víctimas de asc en una magnitud 10 % mayor respecto a otras mujeres» (Johnson et al., 2018, p. 31).

Existen múltiples problemáticas que el feminismo tendría que incluir para avanzar en una agenda antirracista, según Lu Souza, además de los dos puntos señalados, temas como el rol de la mujer afro en la industria del entretenimiento, donde se reproducen estereotipos raciales y de género; la criminalización de las personas afros, especialmente jóvenes y los índices de pobreza de la población afro que demuestran el carácter estructural del racismo, son algunas de ellas (El Caldero, 2019). La criminalización y la portación de rostro también es mencionado por integrantes del movimiento de mujeres charrúas

como Mónica Michelena, que lo establecen como un punto común con las experiencias de las personas afrodescendientes (CCE Montevideo, 2021, 56m45s).

Por último, otro punto importante para el activismo afrofeminista es la violencia obstétrica marcada por la raza. El vínculo entre poder médico, violencia basada en género y el racismo, conlleva a tratar a «la mujer afro como más resistente» y «preparada para parir» según integrantes de Mizangas (El Caldero, 2022a, 29m55s). Significa adjudicar a la mujer afrodescendiente con la capacidad de sostener cualquier situación durante el parto, puerperio y aborto, violentando esos procesos.

Sobre las formas de avanzar en la integración de estas reivindicaciones en la lucha feminista, las activistas hablan de empatía y escucha. Sigue presente el desafío de un enfoque interseccional, tal como Esquivel lo explicita en las Jornadas de Debate Feminista:

Personalmente sigo pensando... que la tarea que queda pendiente es que todas las feministas, hayan sido racializadas o no, de diversas clases y posiciones sociales, aborden todos los sistemas de opresión que afectan a las mujeres, sólo así el feminismo será una propuesta completa y transformadora de la humanidad como nosotras pretendemos. (Cotidiano Mujer, 2016, 10m39s)

Fernanda Olivar también señala ese camino:

Somos todos parte de esta sociedad, igualmente capitalista, xenófoba, racista, machista y patriarcal... es necesario que el movimiento feminista uruguayo se declare abiertamente antirracista... Hay que reconocer, tenemos que explicitar, hacer visibles que todas las violencias están interconectadas. Que todas las violencias se potencian mutuamente, pero que la violencia basada en género se ve agravada con la violencia racial. (Cotidiano Mujer, 2018, 36m25s)

En los últimos años, se destacan algunos avances del afrofeminismo y el feminismo antirracista como lo fue incorporar en la Ley de Violencia Hacia Las Mujeres Basada en Género, la violencia racial. También la marcha del 8M de 2020 de Montevideo encabezada por el Bloque Antirracista, con las implicancias que esto tiene en la visibilidad de los sujetos en lucha y sus reivindicaciones. Sin embargo, aún queda camino para la inclusión de esta agenda en la lucha feminis-

ta, así como de los puntos mencionados y la transformación de los espacios feministas en antirracistas.

En ese sentido, menos se ha avanzado en la visibilización de las identidades indígenas como la charrúa en el feminismo uruguayo. La lucha por el reconocimiento de su identidad, conocimientos, tierras ancestrales y cosmovisión se presenta muy tímidamente en los feminismos uruguayos.

Mónica Michelena, integrante tanto de UMPCHA como de la CONACHA, plantea que al principio las mujeres charrúas y sus luchas no eran abrazadas ni reconocidas por el feminismo, pero que de a poco se van generando avances (CCE Montevideo, 2021, 1h50m55s). Especialmente destaca dos espacios de construcción conjunta: por un lado, el Bloque Antirracista, donde participan los 8M con sus caracolas, en tanto instrumento sagrado, y donde tienen allí un momento para realizar el llamado a los espíritus de los ancestros y ancestas charrúas, y por el otro, la empatía que se tejió con el ecofeminismo por la defensa de los territorios (CCE Montevideo, 2021, 1h51m45s).

Sobre la participación en el Bloque, Fernanda Olivar plantea: «En el caso de compas indígenas contaron con un momento propio en la marcha, entendiendo lo que representaba simbólicamente desde la consigna y la reivindicación de la lucha antirracista, en un intento de reencuentro para todes de nuestra ancestralidad» (Olivar, 2022, p. 2).

Esto no fue un acto solo de reconocimiento, sino también como forma de recuperación frente a la apropiación de ciertos símbolos como el grito de guerra indígena utilizado por los feminismos en las calles. Esta cuestión fue planteada en espacios como la Coordinadora de Feminismos, que utilizan el grito en las marchas, pero fue desestimada. Como plantea Olivar:

Entendimos necesario traer elementos culturales que se han intentado invisibilizar o apropiar. Tal es el caso del grito de guerra que es utilizado por algunos feminismos como de grito de celebración, cambiando el acento a la acción en una especie de reseteo. (Olivar, 2022, p. 2)

Según Michelena, al día de hoy existe un mínimo avance, pero se sigue sin cuestionar el privilegio blanco dentro del feminismo, en tanto resulta difícil también romper la lógica colonial imperante (CCE Montevideo, 2021, 1h53m7s).

Guyunusa de Paysandú, y en aras del reconocimiento a esa figura como forma de resistencia al genocidio charrúa, se realizó un mural que reivindicara la ancestralidad de las mujeres originarias (Cammarano, 2019). Como plantea Clara de la organización:

Por su parte, como práctica feminista antirracista y descolonizadora, cabe destacar que el III EMLTNBU se realizó en el camping

Comúnmente, las personas de la zona se refieren al camping como «El Guyunusa» desconociendo la referencia de la charrúa Guyunusa y su historia. Como acto político de reapropiación, quienes integramos la Comisión Organizadora comenzamos a referirnos al espacio como La Guyunusa, y realizamos —con la participación de una muralista argentina— un mural en el propio camping en referencia a ella. (Clara, 2022, p. 1)

Además, tanto en la inauguración del Encuentro como en la marcha que da cierre al mismo, las mujeres charrúas realizaron el llamado de los espíritus ancestrales en acompañamiento de quienes allí estaban presentes (MediaRed, 2020). En palabras de Juli, activista feminista y charrúa, estos momentos representan que

«nos vamos encontrando, en ese avance, en ese andar de la interseccionalidad... ese tender puentes, desde la ternura» (El Caldero, 2022b, 24m0s)

## Conclusiones

En los últimos años, la lucha feminista ha avanzado en reconocer la pluralidad de las mujeres y disidencias, reconociendo otras formas de opresión. Sin embargo, se observa como dificultad el poder profundizar en las formas específicas en que el género y la raza se entrelazan, afectando la vida de afrodescendientes e indígenas. Esto supone un deber en el reconocimiento de las mujeres afro e indígenas en la construcción del movimiento, y la integración de su realidad como centro de la política generada. La necesidad de incluir en las agendas y reivindicaciones la erradicación de los efectos del racismo resulta fundamental para una lucha feminista antirracista.

Si bien se han señalado episodios que dan cuenta de un avance en las prácticas políticas de la lucha feminista —como lo es el encabezamiento de marchas—, también se han volcado prácticas internas de acallamiento, invisibilización o priorización de unas dimensiones de opresión en detrimento de otras.

Esto no quiere decir no priorizar las dimensiones de la lucha de acuerdo a los contextos en los que se teje, pero sin que eso suponga una jerarquización de los sistemas de opresión a partir de la definición de un feminismo hegemónico.

Frente a esto, continúa la necesidad de la reafirmación de la especificidad, a través de la creación de organizaciones y redes propias del feminismo antirracista, participando en algunos casos de espacios de articulación para el 8 de Marzo. Sin embargo, estas instancias son muy pocas y no se sostienen más allá de fechas puntuales, así como muchas veces ese mismo espacio reproduce lógicas que expulsan a estas identidades. En dónde se tejen los encuentros, y cómo se hacen más interseccionales, es parte de la construcción que tiene por delante el feminismo uruguayo actual y que, al igual que ayer, el feminismo afro e indígena reclama.

## Bibliografía

- Balash, M. y Montenegro, M. (2003). Una propuesta metodológica desde la epistemología de los conocimientos situados: Las producciones narrativas. *Encuentros en Psicología Social*, 1(3), 44-48. <https://portalrecerca.uab.cat/en/publications/una-propuesta-metodologica-desde-la-epistemologia-de-los-conocimientos-situados>
- Bidaseca, K. (2021). *Feminismos y poscolonialidad*. Godot.
- Brah, A. (2013). Pensando en y a través de la interseccionalidad. En J. Chan de Ávila (Coord.), *La interseccionalidad en debate Actas del Congreso Internacional Indicadores Interseccionales y Medidas de*
- Inclusión Social en Instituciones de Educación Superior (pp.14-20). MISEAL.
- Cammarano, A. (2019, diciembre 12). Se viene el tercer Encuentro de mujeres, lesbianas y trans del Uruguay [Archivo de Video]. Youtube. <https://youtu.be/yt3N5D-mQQBk>
- Casa Afrouruguaya. (2018, septiembre 25). Tania Ramírez | P3 | Mizangas. [Archivo de video]. Youtube. <https://youtu.be/M4-oxR2Laf8>
- Casanova Cuba, M. E. (2022). Ampliación del sujeto político del feminismo uruguayo: avances y tensiones en los despliegues actuales. *Revista Temas Sociológicos*,

- (31), 425-451. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8823166>
- Centro Cultural de España (CCE) Montevideo. (2021, noviembre 10). warmi rumi - Artistas latinoamericanas frente al racismo en Uruguay - 10 Noviembre 2021. [Archivo de Video]. Youtube. <https://youtu.be/MMWPZ2Xds2s>
- Clara (2022). Encuentro de Mujeres, Lesbianas, Trans y No Binaries en Uruguay. Producción narrativa. Inédita.
- Cotidiano Mujer. (2016, julio 05). Feminismos y Diversidades. Racismo- Alicia Esquivel. [Archivo de Video]. Youtube. <https://youtu.be/jqhA6H1NR5E>
- Cotidiano Mujer. (2018, julio 13). Feminismos de Uruguay: Desafíos, propuestas - V Jornadas de Debate Feminista. [Archivo de Video]. Youtube. <https://youtu.be/r79dHP1Ug-U>
- Curiel Pichardo, R. Y. O. (2007). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*, (26), 92-101. <https://www.redalyc.org/pdf/1051/105115241010.pdf>
- Davis, A. Y. (2005). *Mujeres, raza y clase* (Vol. 30). Ediciones Akal.
- El Caldero. (2019, enero 21). Feminismos negros en Uruguay [Archivo de Video]. Youtube. [https://youtu.be/z8EyVn\\_jpaM](https://youtu.be/z8EyVn_jpaM)
- El Caldero. (2020, julio 25). Feminismo Antirracista [Archivo de Video]. Youtube. <https://youtu.be/b44cWRVWk4Y>
- El Caldero. (2022a, julio 16). Mizangas. [Archivo de Video]. Youtube. <https://youtu.be/uAzkIT-gDul>
- El Caldero. (2022b). Antiespecismo y feminismos charrúas. [Archivo de Video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=ScVpMTosKjg>
- England, K. V. L. (1994). Getting Personal: Reflexivity, Positionality, and Feminist Research. *The Professional Geographer*, 46(1), 80-89. DOI:10.1111/j.0033-0124.1994.00080.x
- García Fernández, N. y Montenegro Martínez, M. (2014). Re/pensar las Producciones Narrativas como propuesta metodológica feminista: experiencias de investigación en torno al amor romántico. *Athena Digital. Revista De Pensamiento E Investigación Social*, 14(4), 63-88. <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1361>
- Haraway, D. J. (1995). Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y la perspectiva parcial. En D. J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza* (pp. 313-346). Ediciones Cátedra, Universitat de València e Instituto de la Mujer.
- Harding, S. (2010). ¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista. En N. Blázquez Graf, F. Flores Palacios y M. Ríos Everardo (Coords.), *Investigación feminista: epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 39-65). unam, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. Facultad de Psicología.
- Hernández Castillo, R. A. (2008). Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo. En L. Suárez Navaz y R. A. Hernández Castillo (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 68-111). Cátedra.
- hooks, B. (2004). Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista. En b. hooks, A. Brah, C. Sandoval, G. Anzaldúa, A. Levins Morales, K. Bhavnani, M. Coulson, M. Alexander, y C. Mohanty (Eds.), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (pp. 33-50). Traficantes de Sueños.
- hooks, B. (2020). *Teoría Feminista. De los márgenes al centro*. Traficantes de Sueños.
- Intendencia de Montevideo. (2020a, junio 30). Diálogo Político de Mujeres Afrouruguayas. <https://montevideo.gub.uy/areas-tematicas/personas-y-ciudadania/afrodescendientes/mapeo-afrodescendencia-resiliente/dialogo-politico-de-mujeres-afrouuguayas>

- Intendencia de Montevideo. (2020b, octubre 1). Afrogama. <https://montevideo.gub.uy/areas-tematicas/personas-y-ciudadania/afrodescendientes/mapeo-afrodescendencia-resiliente/afrogama>
- Johnson, N., Aguiar, S., Cardozo, S., Jorge, V. y Torre, V. (2018). Diagnóstico sobre la violencia hacia las mujeres en espacios públicos en Montevideo. Programa ciudades y espacios públicos seguros para mujeres y niñas. Intendencia de Montevideo, onu, Mujeres y Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República. <https://montevideo.gub.uy/sites/default/files/biblioteca/diagnostico-violenciahacialasmujeresenespaciospublicosenmontevideo.pdf>
- MediaRed. (2020, marzo 16). Bloque Antirracista 8M Montevideo. [Archivo de Video]. Youtube. <https://youtu.be/yr9skMNZ5yQ>
- Michelena, M. (2018, marzo 15). "Somos mujeres charrúas": de la invisibilización al empoderamiento de nuestra identidad. Hemisferio Izquierdo. <https://www.hemisferioizquierdo.uy/single-post/2018/03/15/-somos-mujeres-charrúas-de-la-invisibilización-al-empoderamiento-de-nuestra-identidad>
- Moraga, C., Hernández del Castillo, A., & Alarcón, N. (1988). Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos. Ism Press.
- Oliva, E. (2021). "Queremos nuestra emancipación y la conseguiremos": mujeres en la prensa negra/afro de Cuba y Uruguay durante la primera mitad del siglo xx. Perspectivas Afro, 1(1), 83-109. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8982483>
- Olivar, F. (2022). Bloque Antirracista. Producción narrativa.
- Ramírez Abella, B. (2018). Feminismo negro, una apuesta emancipatoria. En L. Celi-berti (Comp.), Notas para la memoria feminista. Uruguay 1983-1995 (pp. 139-162). Cotidiano Mujer.
- Reactiva Contenidos. (2018, septiembre 19). Unión de Mujeres del Pueblo Charrúa (UMPCha) en solidaridad con Moira Millán. Reactiva Contenidos. <https://www.reactiva.com.uy/union-de-mujeres-del-pueblo-charrua-umpcha-en-solidaridad-con-moira-millan/>
- Rodríguez Romero, J. (2006). Mbundo Malungo a Mundele. Historia del Movimiento Afrouruguayo y sus Alternativas de Desarrollo. Rosebud Ediciones.
- Rodríguez Velázquez, K. Y. (2011). Entre la negación y la explotación: políticas de sexualidad sobre los cuerpos de las mujeres negras. En M. Aparicio Wilhelmi (Ed. Lit.), Contracorrientes: apuntes sobre igualdad, diferencia y derechos (p. 13). Documenta Universitaria.
- Te Digo La Otra. (2017c, diciembre 08). De usos y abusos: Género, acoso y espacio público. [Archivo de Video]. Youtube. <https://youtu.be/1bNfVwIUjGM>
- Tejido Feminista 8M. (2021a, marzo). Antirracismo. [Episodio de Podcast]. Spotify. <https://open.spotify.com/episode/437N-ZvBemYVhh6PK8ZiD1Z>
- Truth, S. (1851). ¿Acaso no soy una mujer? <https://www.afribuku.com/feminismo-negro-estados-unidos-sojourner-truth-acaso-esclavitud/>
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. Debate feminista, (52), 1-17. <https://doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>

# **Marlene Cunha: gestos y posturas en el campo de la Antropología**

**João Alipio Cunha**

Doctorando  
Programa de posgrado en Antropología Social  
Universidade do estado da Bahía  
joaocunha.ufrj@gmail.com

## **Resumen**

Este artículo tiene como objetivo visibilizar la trayectoria activista y la producción académica de la antropóloga negra Marlene Cunha, mi madre, para la comunidad académica de habla hispana. De esta manera, comienzo el artículo que trata de la «casa de Marlene», el espacio donde se formó el primer movimiento negro universitario, el Grupo de Trabalhos André Rebouças-GTAR (1975). También creó lazos familiares y de ascendencia africana entre estudiantes negros que sufrieron el racismo y la represión del gobierno militar en la década de 1970 y las semanas de estudio GTAR, que eran espacios de debates y discusiones en la Universidad Federal Fluminense-UFF. En la segunda parte del trabajo,

informo sobre la construcción teórica del trabajo de Marlene Cunha en la Universidad de São Paulo-sp (1980-1986); en particular, su relación como estudiante de posgrado, así como la formación de sus ideas y conceptos sobre el candomblé en Angola. Y finalmente, hago un retrato sobre el trabajo de reconocimiento del intelectual negro en Brasil que murió en 1988, pocos días después de mi nacimiento.

*Palabras clave:* Marlene Cunha, religión afrobrasileña, gestos, Antropología de la danza, movimiento negro universitario.

## **Abstract**

This article aims to make visible the activist trajectory and academic production of the black anthropologist Marlene Cunha, my mother, for the Spanish-speaking academic community. In this way, I begin the article dealing with “Marlene’s house”, the space where the first black university movement was formed, the Grupo de Trabalhos André Rebouças - GTAR (1975). It also formed family ties and African ancestry among black students who suffered from racism and repression by the military government in the 1970s and the GTAR study weeks, which were spaces for debates and discussions at the Universi-

dade Federal Fluminense - UFF. In the second part of the work, I report on the theoretical construction of Marlene Cunha’s work at the University of São Paulo - SP (1980-1986), in particular, her relationship as a graduate student, as well as the formation of her ideas and concepts about candomblé in Angola. And finally, I made a portrait about the work of recognition of the black intellectual in Brazil who died in 1988, a few days after my birth.

*Keywords:* Marlene Cunha; Afro-Brazilian religion; gestures; Anthropology of dance; university black movement.

## Primeros gestos: introducción

### Figura 1

Foto 1: Marlene Cunha



Nota. Autor desconocido. Fuente: Colección personal.

La trayectoria de vida de la activista e intelectual Marlene Cunha es parte de la historia de la antropología brasileña, especialmente en el campo de las religiones afrobrasileñas, aunque su obra aún es poco conocida y permanece silenciada en la academia en Brasil.

Marlene Cunha fue pionera de diferentes formas en una extensa familia negra y practicante de las religiones afro-brasileñas. Fue la primera en tener título universitario, en la década de 1970, además de ser la fundadora y presidenta del primero movimiento negro universitario brasileño, el GTAR, actuando directamente en la lucha contra el racismo, dentro y fuera de la universidad pública. De esa trayectoria, que unió su relación familiar

con el candomblé, la lucha antirracista y su producción académica, la intelectual llega a la Universidad de São Paulo-USP en los años 80, donde escribe la disertación *Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola*, publicado recientemente en libro.

*Así, comienzo este artículo con un recorrido por los primeros años de la intelectual como activista en la lucha contra el racismo, donde las reuniones se pasaban, en la «casa da Marlene», expresión pronunciada por los primeros integrantes del grupo y activistas de la causa negra que estaban allí.*

## «A casa da Marlene»

La intelectual afrobrasileña Marlene Cunha ingresó al programa de graduación de la Universidade Federal Fluminense-UFF, en la municipalidad de Niterói, Rio de Janeiro, en 1970. Fue durante este período que conoció a Beatriz Nascimento<sup>1</sup>, una importante intelectual, activista y historiadora negra que se convirtió en una gran amiga y compañera de investi-

gación académica, como también en la lucha contra el racismo (Nascimento, 2018). Marlene acredita a Beatriz Nascimento su proceso de introducción en el debate racial y del autoco-nocimiento como mujer negra en Brasil:

Tivemos longas discussões que me auxiliaram a esclarecer algumas questões básicas nas relações raciais no Brasil. Ela mostrou-me, através de sua experiência de vida, o que significa ser negro numa sociedade que discrimina e nega a existência desse indivíduo. (Cunha, 2022, p.12)

La amistad de ambas intelectuales negras se consolidó en las reuniones en el Centro de Estudos Afro-asiáticos-CEAA, con sede en el Centro Universitario Cândido Mendes, en Río de Janeiro, bajo la coordinación de Beatriz. En este lugar, sucedieron actividades y grupos de estudios formados por militantes, activistas y universitarios negros, con el objetivo y propósito de debatir el tema racial, no solamente en Brasil, sino también en alcance mundial. Fue durante el período de dictadura militar que el centro de estudios se convirtió en uno de los principales espacios de investigación, contando con una importante colección bibliográfica sobre el tema racial (Alberti y Pereira, 2007).

Las reuniones de la CEAA contribuyeron directamente e indirectamente para la formación de organizaciones negras durante el régimen militar; podemos citar algunos ejemplos: la Sociedade de Intercâmbio Brasil-África (SIN-BA), Instituto de Investigações da cultura negra (IPCN) y el Centro de Estudos Afro-brasileiros (CEAB). Durante este período hubo también encuentros de estudiantes negros de graduación de la UFF con la participación de Marlene Cunha, que luego resultó en la idea de desarrollo de una semana de Estudios

sobre la Contribución de los Negros a la Sociedad Brasileña, en la UFF (Gomes et al., 2015).

Además en la dictadura militar, los estudiantes negros experimentaron constante censura y vigilancia en el espacio académico, ya que el Estado y parte de la universidad abogó por el mito de la democracia racial<sup>2</sup>. De esta manera, las primeras reuniones de los universitarios negros que se conocieron en el CEAA tuvieron lugar fuera de la universidad en 1975 en la «casa da Marlene». Estas reuniones para organizar las semanas de estudios eran consideradas clandestinas por el gobierno dictatorial, y fueron fundamentales en el proceso de formación de afectos, amistades y diferentes lazos entre estos jóvenes negros que enfrentaban numerosas barreras para introducir el debate sobre las relaciones raciales en las universidades brasileñas.

Ante la desfavorable coyuntura política y la falta de acogida en la universidad, las reuniones se trasladaron a la casa de Marlene, un lugar más seguro y razonablemente cerca de la UFF. Durante una década, las reuniones tuvieron lugar en la casa de la investigadora, que vivía de manera humilde con su familia. Este lugar servía al mismo tiempo como espacio

1. Beatriz Nascimento escribió dos poemas en honor a Marlene Cunha después de su muerte (en anexo).

2. Este concepto entiende que Brasil no tenía la discriminación racial presente en países como los Estados Unidos. Fue utilizado como una forma de enmascarar el racismo y las desigualdades sociales que experimentan los negros en la sociedad brasileña.

de acogida y protección de los estudiantes negros que, con el transcurso de las semanas, fundaron el GTAR. También es importante destacar la participación de la madre de Marlene Cunha – «Doña Elydia», considerada la moderadora de los encuentros y encargada de cuidar como a sus propios hijos de los estudiantes negros de la universidad que participaron en la organización del reciente colectivo negro universitario.

En la «casa da Marlene» fueron formados vínculos importantes en la formación del GTAR, que se daban a través de la interacción en un entorno familiar donde había una red de acogida y solidaridad negra (Cunha y Silva, 2021; Silva, 2018).

## Figura 2

Foto 2. «Casa da Marlene»



Nota. Autor desconocido. Fuente: Colección Marlene Cunha.

«La casa de Marlene» era un espacio de acogimiento y también para compartir angustias, cuentos colectivos y comidas que involucran a los estudiantes. Estas acciones fueron fundamentales en la elaboración pedagógica del grupo que posibilitó la creación de la semana de estudios y después la institucionalización del GTAR. Marlene Cunha fue la primera en

asumir la presidencia, permaneciendo en el cargo hasta 1983 y su casa se convierte en la sede oficial del grupo. Durante este período, la «casa da Marlene» se convirtió en un lugar de encuentro para reunión de numerosos líderes negros e investigadores de las relaciones raciales.

## Las semanas de estudios

Las Semanas de Estudios del GTAR fueron quizás las primeras iniciativas en universidad pública brasileña que permitieron un fructífero debate sobre los estudios raciales que involucraron investigadores blancos y negros, incluidos los extranjeros. Podemos mencionar entre los intelectuales que participaron de los eventos: Beatriz Nascimento, Eduardo Oliveira y Oliveira, Deoscóredes M. dos Santos (maestro Didi), el antropólogo estadouni-

dense Michael Turner, el sociólogo argentino Carlos Hasenbalg, la antropóloga argentina Juana Elbein, etc. Estos encuentros tuvieron lugar entre 1975 y 1995 y resultaron en la producción de cuatro cuadernos de estudio, publicaciones seriadas, artículos académicos, tesis y libros.

### Figura 3

*Foto 3. Semana de estudio GTAR. De arriba a abajo en la segunda línea está Beatriz Nascimento, en la última línea en el segundo y quinto cuadro está el sociólogo negro Eduardo de Oliveira Oliveira. Marlene Cunha está en la última fila en el cuarto cuadrado.*



*Nota.* Autora: Marlene Cunha, 1970. Fuente: Acervo Marlene Cunha

La organización de debates hecha por estudiantes universitarios tendría también como objetivo dar visibilidad a los negros y las cuestiones raciales. Además, estos encuentros se convirtieron en canales de comunicación para

las demandas de los estudiantes negros para la comunidad académica, como la propuesta de cambio curricular en cursos específicos. Sobre eso, Marlene Cunha explica:

Na realização das semanas de estudos o grupo de alunos negros universitários tiveram como propósitos: introduzir gradualmente na universidade, créditos específicos sobre as relações raciais no Brasil, principalmente, nos cursos que abrangem as ciências humanas; tentar uma reformulação no programa de Antropologia do negro brasileiro, no Instituto de Ciências Humana e Filosofia; atualizar a bibliografia no que diz respeito ao assunto adotado pelo corpo docente e discente da universidade e estabelecer contato entre os professores que desenvolvam teses sobre relações raciais fora da UFF com o corpo docente do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. (Cunha et al., 1979, pp. 3-4)

Cabe señalar que los miembros de GTAR utilizaron las semanas de estudios como instrumento de movilización a favor de la reorganización curricular en el Instituto de Ciencias Humanas en la UFF, guiando la reformulación de disciplinas como «Antropología del negro brasileño». Estas afirmaciones surgieron de las críticas al eurocentrismo académico y la forma con que los investigadores retrataron a los negros en sociedad brasileña. Como señala Sandra Silva (2018), el GTAR en ese momento ejercía una pedagogía dual. El grupo se comprometió en la constitución de un campo de estudio sobre relaciones raciales en el ámbito académico, al mismo tiempo que en la formación de estudiantes negros y blancos.

Es importante resaltar que una parte significativa de la pedagogía desarrollada en los seminarios contaron con la contribución directa del sociólogo afrobrasileño Eduardo Oliveira e Oliveira. Él utilizó en la organización de los seminarios de la UFF un conjunto de dinámicas que aprendió con otros investigadores de universidades negras norteamericanas en la Howard Universidad de Washington (Trapp,

2018). Este investigador también ayudó en la selección de investigaciones y textos que podrían componer las semanas de estudio.

En 1979, Marlene Cunha articuló el apoyo de la Fundación Ford a la GTAR, institución que pasó a invertir en las actividades de la organización con la ayuda del historiador negro estadounidense J. Michael Turner, entonces representante de la fundación en Brasil y quien dio clases durante un período en el curso de Historia de África en la Universidade de Brasília (UNB). Estas alianzas iluminan la calidad de Marlene Cunha como articuladora académica y política, ya que medió una serie de contactos en Brasil y en el exterior que fortalecieron las actividades del GTAR. Por otro lado, esta capacidad de la investigadora para establecer relaciones amplias es notoria, como hemos visto, desde las reuniones organizadas que se llevaron a cabo en la casa de su madre, involucrando a diferentes estudiantes y sus familias.

## **Trayectoria en la Universidade de São Paulo**

Marlene Cunha hizo una importante contribución al campo de la Antropología de las religiones afrobrasileñas. Los testimonios, recogidos entre sus amigos, demuestran que la antropóloga quería discutir con líderes intelectuales de todos los espectros. Con esa experiencia como activista e intelectual inicia sus estudios en el programa de Antropología Social en la USP en el año de 1980, donde es una de las —o si no la primera estudiante afrobrasileña— a estudiar en ese programa de posgrado que continúa hegemonícamente hasta los días actuales formado por blancos.

Marlene antes de ingresar en la universidad ya tenía una relación con el candomblé, que era a través de la familia que eran practicantes

de la religión. Pero el interés en investigar académicamente el candomblé de Angola fue a crecer en la UFF durante el período de graduación y al acercarse al antropólogo y profesor de la Universidad Federal Fluminense Wagner Neves.

Después de graduarse, ingresó al curso de Maestría en Ciencias Sociales de la USP, bajo la dirección del profesor João Baptista Borges Pereira, en un período histórico de grandes enfrentamientos raciales y profunda exclusión negra en el mundo académico. Y Marlene como gran contestadora y activista describe en su trabajo académico lo incómodo de ser guiado por João Baptista, un profesor blanco:

Ao término de nossa primeira entrevista, constrangida, me perguntava da validade de eu, negra, trabalhando com a questão racial, ser orientada por um professor branco. Fiquei um bom tempo pensando o que conversaria com ele a respeito das relações raciais no Brasil, uma vez que ele representava o outro, o opressor, o dominador, o criador da ideologia racista, aquele que nega a minha existência. Entretanto, Borges Pereira se dispôs a cooperar para que eu pudesse ter um instrumento teórico de análise que me conferisse não só uma maior compreensão do meu universo, como também, condições de atuar denunciando as injustiças que tem por vítima o negro brasileiro. (Cunha, 2022, p. 24)

Aunque Marlene Cunha construyó una buena relación con su tutor, ella no dejó de denunciar las relaciones raciales desiguales dentro de la universidad fruto de una sociedad racista.

Mermó con su indignación en relación con la universidad blanca. Marlene continuó el posgrado y se dedicó a cursos relacionados al debate racial. Según Marlene, dos cursos fueron fundamentales en la elaboración de su trabajo: el primero, «Diferentes posiciones metodológicas en estudio del negro brasileño», a cargo de su tutor, y el segundo, «Símbolos y función simbólica», organizado por el antropólogo Ruy Coelho. Estos cursos fueron espacios de discusión sobre el lenguaje en sus aspectos verbales y no verbales, lo que le permitió pensar en la categoría de gesto como

lenguaje corporal, que allanó el camino para la construcción de su etnografía.

En 1986, Marlene Cunha defendió su disertación y terminó su ciclo en la USP. En su trayectoria en el posgrado dejó recuerdos en estudiantes blancos y negros que se convirtieron en docentes universitarios en las universidades públicas en diferentes espacios del Brasil. Una de estas docentes, y gran amiga, es la antropóloga Ilka Boaventura Leite, docente jubilada en la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) que describe, en su memorial, el período en que vivió y estudió con Marlene en la USP:

Por um semestre, dividi também um apartamento com Marlene de Oliveira Cunha, ex-aluna, orientanda e uma das integrantes do Grupo André Rebouças, fundado por Beatriz Nascimento no Rio de Janeiro. Marlene, uma mulher negra e militante de Niterói, estava como eu em São Paulo, ensaiando uma vida migrante e em busca de formação universitária. Ela estudava o gestual do candomblé e me levou para as aulas do professor Ruy, a quem ela tomava como uma espécie de guru. Vivendo na mesma casa com Marlene, sem saber, eu estava diante de duas histórias de mulheres intelectuais negras, Marlene e Beatriz que morreram violentamente, de forma injusta, vítimas das mesmas brutalidades e descasos de uma sociedade racista e misógina. Essa foi uma das lições mais duras da minha vida, sobretudo porque foi com elas e por meio delas que eu me percebi como mulher branca, ou parte de uma elite embranquecida que é sistematicamente preservada dos ataques diretos do racismo no Brasil. Esse foi um golpe muito pesado que me atingiu em cheio e aprofundou a minha percepção dos efeitos do racismo em nossa sociedade. (Leite, 2019, p. 25).

A través del testimonio de Ilka Leite, se nota que Marlene supo combinar una trayectoria de activismo en la lucha antirracista y una producción académica centrada en los estudios de gestos. El trabajo de Marlene unió su tra-

yectoria de vida con conocimientos y debates relacionados con el campo de la antropología de las religiones afrobrasileñas. Sobre eso, la antropóloga afrobrasileña señala:

O curso, aliado a minha própria experiência de vida, mostrou-me que o código circulante e facilmente enquanto gesto e linguagem corporal no meu cotidiano. Isto, de certo modo, interferiria na minha vida acadêmica, no ato de verbalizar e de comunicar ideias. Assim, escolhi como proposta de trabalho fazer uma etnografia dos gestos, elaborar uma classificação e interpretar os principais gestos dos rituais de Macumba e Candomblé. No estímulo do conhecimento e na experiência vivida justifica-se o fascínio que o tema despertou em mim (Cunha, 2022, p. 25).

La etnografía de Marlene Cunha fue realizada empíricamente a través de la observación y el registro fotográfico de los terreiros en que los rituales se llevaban a cabo sistemáticamente. Al principio, la antropóloga fotografió y registró a mano las secuencias de los gestos, lo que generó dificultades en el trabajo de campo, pero, debido a estos obstáculos, dividió su trabajo de campo en tres fases: 1) realizó sólo fotografías de los gestos, para descubrir la secuencia en el ritual; 2) después hizo una observación de movimientos corporales, sin tomar

fotografías; 3) entrevistó a los participantes del ritual y tomó notas de las lecturas realizadas por los informantes en el registro fotográfico. Luego de realizar el trabajo de campo en la redacción de la disertación, Marlene utiliza constantemente dibujos realizados por ella para describir la lengua de los gestos de orixás del candomblé de Angola.

## Conceptos centrales en la etnografía de Marlene Cunha

Marlene Cunha (2022), en su etnografía de los gestos rituales del Candomblé en Angola, describe en detalle el ritual de esa nación y clasifica un gran número de gestos expresando su significado. La descripción del ritual, la clasificación de movimientos y prácticas gestuales habladas por practicantes de la nación Angola son observaciones realizadas, barracões de candomblé. En su trabajo académico, Cunha hace una pequeña historia de los terreiros, destacando la historia de cada uno de ellos, así como el espacio en el que se realiza el axé.

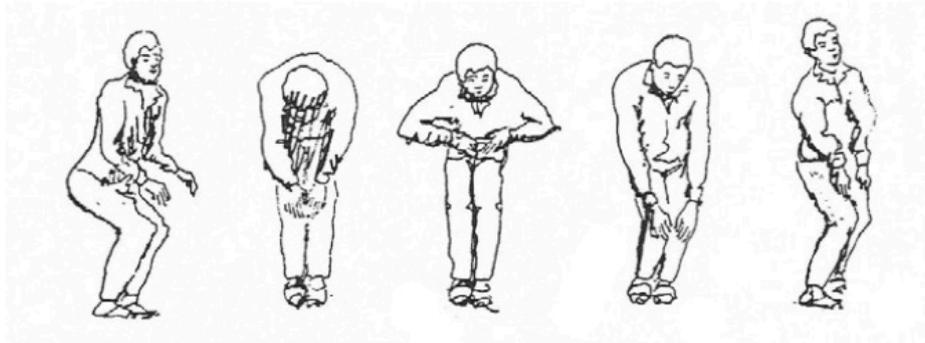
La autora hace una clasificación de los orixás, trata la jerarquía de los terreiros, la composición del grupo y cómo se definen a sí mismos en la religión. Las casas de santo investigadas estaban ubicadas en São Gonçalo-RJ y Niterói, ambos en la provincia de Río de Janeiro y fueron los siguientes: Barracão Viva

Deus y el Águas, Barracão Abassá Juremegi Oxosse Angolê, Barracão Abassá Gubeluandogi Oxosse Angolê do Obaluaê y Barracão Ilê de lansã con Ossãe.

Marlene Cunha analiza y describe los gestos de los orixás en la preparación (preliminar o de purificación) y en el propio ritual del Candomblé (liminal o margen). Esta variedad de gestos, movimientos y acciones son definidos por la antropóloga, como postura. Al comienzo de la obra, Cunha (2022) nos ofrece una descripción detallada de la preparación del ritual público del candomblé de Angola, con énfasis en el participante y el espacio sagrado, donde ocurre el axé. El primer movimiento descrito por ella es el «gingado». Ella afirma que el gingado se usa en la ritualización de todos los orixás y tiene diferentes características, antes y durante el ritual.

O gingado se diferencia das outras posturas por apresentar um constante movimento de flexão do pescoço, ombro, tronco e pernas. O indivíduo possuído, quando executa o gingado, curva completamente o corpo, abre as pernas e dobra os joelhos. Os braços ficam estendidos ao longo das pernas e as mãos se apoiam nos joelhos. Os pés acompanham a flexão do corpo levando o indivíduo a permanecer na ponta dos pés todas as vezes que efetua a postura. Os ombros se movem em uma cadência ligeira e repetitiva como um estremelecimento. A cabeça inclinada balança, para baixo e para cima. (Cunha, 2022, p. 68).

**Figura 4**



Postura gingado. Fuente: Marlene Cunha, 2022.

La postura gingado presenta una serie de gestos y movimientos corporales y se da en el momento anterior y en el propio «transe» del practicante de candomblé, también llamado de «bolar en el santo». Por lo tanto, esta postura marca la experiencia del individuo en el mundo sagrado. Con su ejecución en el círculo móvil donde se encuentra el axé, el poseído va al medio del patio y baila los movimientos del orixá incorporado.

Otra postura importante del candomblé en Angola descrita por Cunha (2022) es el «arrebate». Describe el arrebate como movimientos que parecen expresar la entrada (la preparación del ritual) y la salida de los practicantes del espacio sagrado. En ese momento, la gente regresa a la casa de Exu, que se encuentra fuera del «barracão». Además, esta postura está ligada al alineamiento de la persona, desde el momento de la iniciación y formación del círculo ritual. En las palabras de Marlene:

A postura arrebate demarca o espaço sagrado quando forma o círculo no qual vão se desenrolar todas as sequências dos gestos rituais. Ela abre e fecha o círculo em dois momentos principais. O primeiro momento é o início do ritual marcando a entrada dos participantes e em seguida definindo o espaço sagrado de forma circular e o término do ritual dedicado aos orixás do sexo masculino. O segundo momento é o início, e o término do ritual dedicado aos orixás do sexo feminino. (Cunha, 2022, p.59)

El arrebate, a través del movimiento de gestos de abrir y cerrar el círculo ritual, nos presenta una visión del mundo a través del cuerpo.

En seguida, en su libro, Marlene destaca una tercera postura descrita en el ritual de candomblé que es el «Adobá». El adobá marca el comienzo del ritual en el tiempo. Está vinculado no sólo a la apertura del ritual mismo,

sino también al orixá Ogum, que abre el ritual. Ogum es el orixá que manda la ceremonia y hace la apertura. Todos los participantes realizan esta postura, es obligatoria para quienes están en la ceremonia religiosa, ya que está asociada a la obligación, el respeto y la obediencia. Como dice Cunha:

Essa postura também se apresenta todas as vezes que se evocam nomes de entidades originárias de cultos da religião africana que estão diretamente ligadas ao axé do terreiro e às pessoas da hierarquia. Nesse caso, os participantes repetem todo o percurso enquanto cantam e tocam para o santo da casa. Todos os mais novos efetuam essa postura diante dos mais velhos quando os orixás dos mesmos estão sendo objeto de ritualização. Não realizam, entretanto, todo o percurso. Só o fazem no caso da abertura de Ogum, do orixá do pai-de-santo e do seu próprio orixá. (Cunha, 2022, p. 62)

**Figura 5**



*Nota.* Postura Adobá del orixá Ogum Fuente. Marlene Cunha, 2022.

De hecho, podemos ver que la postura de adobá representa la importancia que el grupo de la ascendencia y respeto por la sabiduría de los mayores, así como la jerarquía del terreiro.

La última postura analizada por Cunha (2022) fue el barravento, secuencia gesto que diferencia un momento ritual de otro, aunque esté presente en todos los rituales de los orixás. El conjunto de gestos distintivos que genera la postura del barravento está relacionado con

los ritos de purificación y con la entidad conocida como Exu. En su descripción etnográfica, el ritual se divide en dos partes, en las que la distinción entre los sexos es evidente. En la primera parte, los orixás adoradores rinden culto a los orixás masculinos y, en la segunda parte, a los orixás femeninos.

**Figura 6**



Nota: Barravento del orixá Ogum. Fuente: Marlene Cunha, 2022.

## Colectivo Marlene Cunha

Cinco años después de la aprobación de la política de acción afirmativa en el Programa de pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ) surgió el colectivo *Marlene Cunha*, uno de cuyos miembros fundadores es el hijo de la investigadora, João Alípio Cunha, doctorando de posgrado. Actualmente, el colectivo Marlene Cunha está formado por más de cincuenta estudiantes de posgrado en antropología social, todos los miembros negros de entre 24 y 38 años. La mayoría de los miembros nacieron fuera de Río de Janeiro, en estados como Maranhão, Pará, Ceará, Río Grande do Norte, Goiás, Alagoas, Bahía y Brasília. La heterogeneidad del colectivo es el resultado, en particular, de un curso preparatorio que surgió en 2017 en Río de Janeiro, articulado por el colectivo Marlene Cunha en conjunto con el Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB) del Centro Federal de Educação Tecnológica (CEFET). Se trata de un grupo de estudio gratuito, organizado de forma pionera en Brasil por estudiantes negros de posgrado del PPGAS/MN/UFRJ, ofrecido a los negros titulares interesados en cursar la maestría y el doctorado en el programa.

El colectivo Marlene Cunha tiene como objetivo promover el acceso y la permanencia de estudiantes negros en el PPGAS/MN/UFRJ, que es el más antiguo y uno de los dos más prestigiosos del Brasil.

En los últimos cuatro años, el colectivo organizó —además del curso preparatorio— una serie de seminarios de gran relevancia científica. Entre ellos, destacamos la clase inaugural de la Antropología social con el profesor emérito Kabengele Munanga de la USP (amigo personal de Marlene Cunha), articulado en el año 2018 en alianza con la coordinación del programa, evento que reunió más de trescientas personas en el Museo Nacional. Era la primera vez que este antropólogo, especialista en relaciones raciales, estuvo en el Museo Nacional para dar una conferencia.

Los seminarios del colectivo negro siguen el mismo ideal de las semanas de estudio organizadas por la CTAR bajo el régimen militar, o sea, la circulación de epistemologías negras en la universidad pública, que es un espacio de saber aún marcado por el eurocentrismo. Es posible imaginar el CTAR como organización que antecedió a la formación de los Núcleos

de Estudos Afro-Brasileiros (NEAB), que tiene como protagonistas a maestros y doctores negros, en colaboración directa o indirecta con investigadores blancos. Es importante señalar que otras Iniciativas relativamente recientes se inspiraron en GTAR, como la creación en 2005 del «Programa de Educación del Negro en la Sociedad Brasileña (PENESB)» de Iolanda de

Oliveira, en sociedad con Márcia Pessanha, ambas docentes de la UFF, que realizaron seminarios y cursos de extensión para universidades y escuelas públicas para discutir el tema racial, como también el colectivo Marlene Cunha con los cursos preparatorios que influenciaran en otros posgrados.

## **La búsqueda del reconocimiento de mi madre**

Mi madre Marlene Cunha falleció días después de mi nacimiento, lo que generó y aún genera mucho dolor en nuestra familia y amigos hasta el día de hoy. Después de su partida, gran parte de la producción del GTAR y sus investigaciones acerca del Candomblé de Angola fueron guardados en un armario por mi abuela doña Elydia y mi tío Mauricio. Mi abuela dice que hubo varias iniciativas de amigos investigadores que querían publicar el trabajo de mi madre, pero ella no lo autorizó y señaló que sólo se publicaría cuando yo creciera y me sintiera preparado para abrir el armario con las «cosas de Marlene».

A lo largo de mi infancia crecí escuchando historias sobre mi madre, Beatriz y otros activistas del GTAR. Y durante muchos años mi familia inculcó en mí la importancia de hacer visible el trabajo de mi madre, como importante intelectual y activista que actuó, en diferentes ámbitos de la sociedad brasileña. Durante muchos años, las «cosas de Marlene» estuvieron guardadas en un armario, y recién cuando entré al PPGAS/MN/UFRJ, en 2016, me sentí preparada para visitar el armario y finalmente hacer visible la trayectoria de mi madre.

Así, como una forma de abrir mi corazón para el que sentía escribí artículos relacionados con la biografía de mi madre, sobre el colectivo Marlene Cunha y uno utilizando sus conceptos y categorías en mi propia etnografía sobre el grupo cultural Jongu de Pinheiral, descendientes de esclavos y que aún hoy practica el tamborileo y el baile en círculos. (Cunha, 2021). Y finalmente, en el año 2022, lancé el trabajo de Marlene Cunha en un libro en las universidades públicas, como la UFSC, la Universidade Federal de Rio Grande do Sul-UFRGS, la Universidad Federal de Sergipe-UFS, la Universidad del Estado de Río de Janeiro-UERJ. Sigo llevando la biografía y las palabras de mi madre dentro de la academia brasileña para que llegue al mayor número de personas, con el fin de visibilizar su relevancia en los estudios antropológicos.

Algunos de esos lanzamientos contaron con profesores amigos de Marlene, como Ilka Boaventura de la UFSC y Kabengele Munanga de la USP, que me contaron recuerdos e historias de mi madre que yo no conocía. Con eso, en todo caso, este camino de lanzamientos ha sido una búsqueda de reconocimiento de la obra y trayectoria de Marlene Cunha, más también, una oportunidad de conocer a mi madre a partir de diferentes perspectivas.

## Últimas palabras

En este artículo busqué hacer un relato biográfico de la intelectual negra Marlene Cunha. Primero, traté de describir su encuentro con la historiadora Beatriz Nascimento, donde juntos crearon el grupo de trabajo André Rebouças, el GTAR en la década de 1970. El grupo que actuó en la «casa da Marlene» construyó afectos y aprendizajes en la lucha contra el racismo.

En un segundo momento de este trabajo, abordé las semanas de estudio del GTAR donde se realizaron diferentes encuentros, seminarios y debates en el campo de las discusiones étnico-raciales que contribuyeron directamente a la elaboración de disertaciones y tesis en el campo de la antropología y la sociología en Brasil. Después, hice una descripción de la etnografía de Marlene realizada en los terreiros de candomblé de Angola en Río de Janeiro,

y hablé sobre sus principales conceptos y categorías para el análisis de los rituales practicados por los orixás durante sus actuaciones, como el gingado, arrebate, adobá y barravento.

Y finalmente, traté de los movimientos por el reconocimiento de Marlene Cunha como una importante intelectual y activista negra en Brasil. Primero con las políticas y acciones realizadas por el colectivo negro universitario y luego personalmente por mí, como hijo único de la antropóloga. Espero que este artículo pueda contribuir a dar a conocer la obra de Marlene Cunha en las universidades de idioma español en América Latina.

## Anexos

### Poema sonho

Seu nome era dor. Seu sorriso dilaceração. Seus braços e pernas, asas. Seu sexo seu escudo. Sua mente libertação. Nada satisfaz seu impulso. De mergulhar em prazer. Contra todas as correntes. Em uma só correnteza. Quem faz rolar quem tu és? Mulher!... Solitária e sólida. Envolvente e desafiante. Quem te impede de gritar. Do fundo de sua garganta. Único brado que alcança. Que te delimita. Mulher! Marca de mito embotável. Mistério que a tudo anuncia. E que se expõe dia a dia. Quando deverias estar resguardada. Seu ritus de alegria. Seus véus entrecruzados de velharias. Da inóspita tradição

irradias. Mulher! Há corte e cortes profundos. Em sua pele, em seu pelo. Há sulcos em sua face. Que são caminhos do mundo. São mapas indecifráveis. Em cartografia antiga. Precisas de um pirata. De boa pirataria. Que te arranques da selvageria. E te coloque, mais uma vez, diante do mundo. Mulher.

A todas as mulheres pretas espalhadas pelo mundo, a todas as demais mulheres e a Isabel Nascimento, Regina Timbó e Marlene Cunha/ 1989.

### Poema mar

Disseram que não. Que minha existência havia. Que em algum egun, tua matéria havia. Que ainda estavas em mim apaziguada como substância. Que me propuseste uma herança que não podia negar! Oh! Sister, cisne cinzento. Em que terrível advento nos vieram prostrar. Será que há aurora no caminho que seguirás? No axé que te incrustaste. Concha, perplexo Zimbo. Será que há uma senda pra minha herança deixar. Presente que a ti deixe como bastão devolvido à companheira de torneio em fraterna competição. Meu sonho de folha e papel, preceptora que André nos legou. Rebouças, nosso mentor. Encarnação de Tião. Irmãos, por favor.

Irmãos! Éramos assim no princípio. Enquanto não havia risco em nossa congregação. Onde ela está. Digam-me com certeza. Em qual correnteza Oxum a ousou levar. Brota de nossa vitória. Mar-lene de mim. De vocês?

Este poema foi escrito em folhas de uma agenda de agosto de 1988. Dedicado a Marlene Cunha de Oliveira, antropóloga, falecida após o parto de seu único filho.

## Bibliografía

- Alberti, V. y Pereira, A. (2007). Histórias do movimento negro no Brasil: depoimentos ao CPDOC. Pallas/cpdoc-fgv.
- Cunha, J. (2017). Em busca de um espaço: a linguagem gestual no candomblé de Angola. À memória de Marlene de Oliveira Cunha. *Cadernos de Campo*, 6(1). <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/133686/140837>
- Cunha, J. (2021). Gestos e posturas: dançando com os espíritos. *Dossiê Religiões e Raça*, 41(3), 145-168. <https://www.scielo.br/j/rs/a/S3JyS5Zx3C3NXjXVccXBw4v/abstract/?lang=pt>
- Cunha, M. (2022). Em busca de um espaço: a linguagem gestual no Candomblé de Angola. *Selo Diálogos da Diáspora*. Editora Hucitec.
- Cunha, M. (Org.). (1979). *Cadernos de Estudos da IV Semana de Estudos sobre o negro na formação social brasileira*. Universidade Federal Fluminense.
- Cunha, M. y Cunha, J. (2020). Dançando pro santo: um estudo de gestualidade no Candomblé de Angola do Rio de Janeiro. En M. Acselrad y L. Garrabé (Orgs.), *Campo de Forças: olhares antropológicos em dança e antropologia*. Programa de Pós-Graduação em Artes - ppgartes/ufpa. <https://livroaberto.ufpa.br/jspui/handle/prefix/1007>
- Cunha, J. y Silva, R. (2021). Da «casa da Marlene» para universidade: uma análise sobre as pedagogias negras. *Aceno-Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 8(17), 31-52. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/12508>
- Comes, F., Ioruba, T. y Martins, S. (2015). Re-democratizando na raça: sobre memórias, intelectuais negros e movimentos sociais contemporâneos. *História: Questões e debates (UFPR)*, 63, 195-210. <https://revistas.ufpr.br/historia/article/view/46707>
- Hasenbalg, C. (2005). *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Editora ufmg.
- Leite, I. (2019). Memorial de concurso para professor titular Carreira de Magistério Superior. Universidade Federal de Santa Catarina.
- Nascimento, B. (2018). *Beatriz Nascimento: Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição*. Editora Filhos da África.
- Silva, S. (2018). O GTAR (Grupo de Trabalhos André Rebouças) na Universidade Federal Fluminense: memória social, intelectuais negros e a universidade pública (1975/1995). [Dissertação] Universidade Federal do Rio de Janeiro. [https://ppghc.historia.ufrj.br/index.php?option=com\\_docman&view=download&alias=250-o-gtar-grupo-de-trabalhos-andre-reboucas-na-universidade-federal-fluminense-memoria-social-intelectuais-negros-e-a-universidade-publica-1975-1995&category\\_slug=dissertacoes&Itemid=155](https://ppghc.historia.ufrj.br/index.php?option=com_docman&view=download&alias=250-o-gtar-grupo-de-trabalhos-andre-reboucas-na-universidade-federal-fluminense-memoria-social-intelectuais-negros-e-a-universidade-publica-1975-1995&category_slug=dissertacoes&Itemid=155)
- Trapp, R. (2018). *O Elefante Negro: Eduardo de Oliveira e Oliveira, raça e pensamento social no Brasil* [Tese Doutorado, Universidade Federal Fluminense]. <https://app.uff.br/riuff/handle/1/13520>

# Explorando la Diversidad en el proyecto artístico *Humanæ*:

## Un Análisis sobre su construcción de raza y racismo<sup>1</sup>

**Guzmán Arnaud<sup>2</sup>**

Licenciado en Ciencias Antropológicas  
FHUCE, Udelar.  
guzarnaud@gmail.com

### Resumen

En este artículo analizo el proyecto *Pantone Humanæ* de la fotógrafa brasileña Angélica Dass en clave de su representación de la diversidad humana y su construcción del racismo. Según su autora, el proyecto artístico buscó documentar los «verdaderos colores de la humanidad», no las etiquetas: blanco, negro, rojo y amarillo asociadas al imaginario sobre lo racial. Propongo identificar las concepciones de *raza*, *cuerpo*, *color* en las que se inscribe la obra para explorar de qué forma el racismo en

tanto matriz de opresión, precisa ser abordado social y culturalmente.

Utilicé como fuentes las fotografías del proyecto y la entrevista a la autora para dar cuenta de esta discusión, articulada con perspectivas antropológicas latinoamericanas sobre el racismo.

*Palabras clave:* raza, racismo, regímenes de verdad, antropología latinoamericana.

1. Este artículo surgió a partir de un trabajo de reflexión del curso Antropología social III (Sistemas socioculturales de Uruguay y América Latina) de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas, edición 2023. En el curso las docentes propusieron analizar una nota

de prensa o producción artística utilizando los conceptos de raza/racismo, etnicidades/etnia y nación/nacionalismo abordados durante el semestre.

## **Abstract**

In this reflexive article I decided to analyze Humanæ, an artistic project created by the brazilian photographer Angélica Dass in its representations of human diversity and its construction of racism. According to Dass, this artistic project seeked to document the «true colors of humanity», instead of its labels: black, white and yellow associated with races. We propose to identify the conceptions of *race, body and color* in which the artwork stands, to demonstrate how racism as a matrix of oppression needs to be approached in a social and cultural way.

We use photographs of the project and the interviews with the artist to tackle this discussion, articulated with latin american anthropological perspectives of racism.

*Key words:* race, racism, regimens of truth, latin american anthropology.

## Introducción

En este artículo de reflexión analizamos el proyecto *Humanæ* de la fotógrafa brasileña Angélica Dass en clave de su representación de la diversidad humana y su construcción del racismo. Como declara en su sitio web, se trata de una obra que busca documentar los «verdaderos colores de la humanidad» —en lugar de lo que denomina las falsas *etiquetas* «blanco», «negro», «rojo» y «amarillo» asociadas a las razas —con el objetivo de presentarnos a «todos nosotros, sin etiquetas». Afirma que los retratos de quienes conforman la obra, sin importar orígenes sociales, estatus económico, creencias, identidad de género, o diversidad corporal «juntos, constituyen *Humanæ*» (Dass, s.f.).

El proyecto *Humanæ* se inició en 2012 y ha crecido de manera continua desde entonces (Dass, s.f.; Macdonald, 2017). Sin una fecha concreta de finalización, se desarrolla a partir del siguiente método: la artista comienza fotografiando a personas de diversos orígenes geográficos que voluntariamente se ofrecen a ser fotografiados. Posteriormente, selecciona un fragmento de piel de la nariz como punto de referencia que, con un tamaño de tan solo 11 x 11 píxeles, se convierte en la base para extraer el código de color Pantone que representa esa tonalidad específica de piel. Finalmente, al extraer el color Pantone del fragmento de piel seleccionado y aplicarlo como color de fondo, Dass (s.f.) vincula a la persona

retratada y el entorno fotográfico con el código Pantone correspondiente que aparece en la parte inferior de cada retrato (Dass, s.f.; La Trobe-Bateman, 2019; Macdonald, 2017).

El sistema Pantone aplicado en el proyecto es un sistema de identificación y comunicación de color ampliamente utilizado en diversas industrias, como el diseño gráfico y la impresión que, como paleta de colores estandarizados, proporciona un lenguaje común para describir y representar colores con precisión.

En el trabajo de Dass, la precisión en la representación ha sido cuestionada tanto a partir de lo técnico, al no poderse replicar la selección de color —es posible identificar hasta cinco colores en la nariz de un retrato sin que coincida con el código asociado por la artista—, como de las interpretaciones/percepciones que produce: desde una exitosa puesta en diálogo de las percepciones del sistema de color racializado hasta su ocultamiento de la «blanquitud» (La Trobe-Bateman, 2019).

De este modo, los objetivos de la creación artística de presentar la diversidad humana parecen tener implícita una construcción biologicista, objetivista y universalizante de la raza que buscamos reflexionar en este artículo.

## Una mirada de la diversidad humana en el Proyecto *Humanæ*

### Figura 1

Dieciséis piezas de fotografía de 20 x 20 x 4 cm impresas en Bilbao por Estudios Durero.  
Del proyecto: *Humanæ & Tako* — *Angélica Dass*



Nota. Fotografías de Angélica Dass. <https://angelicadass.com/>

En este apartado reflexiono sobre el principal objetivo del proyecto artístico *Humanæ*: la representación de la diversidad humana utilizando la clasificación de colores de Pantone para desarmar las *etiquetas* basadas en el color de piel que su autora identifica con las razas humanas. A partir de esta reflexión buscamos problematizar sus concepciones de raza, cuerpo y color desde la antropología latinoamericana.

Con *Humanæ*, Angélica Dass se propone mostrarnos «los verdaderos colores de la humanidad» (Dass, s.f.) en una cuadrícula sin fin previsto, que incluye más de cuatro mil rostros y colores. Los verdaderos colores son muchos, podría pensar un observador casual. Según la autora, es un proyecto en constante evolución que busca demostrar que lo que define al ser humano es su ineludible singularidad y, por lo tanto, su diversidad.

Este planteo nos interpela y nos cuestiona dónde está puesta nuestra mirada en relación

con los rasgos observables físico-corporales asociados a las singularidades y a la diversidad, en tanto sujetos racializados o no racializados. También podemos interrogarnos: ¿a qué verdad pretende convocar la autora al poner de manifiesto las diferencias en estas cuadrículas?

Con relación al proyecto artístico en cuestión identifico por un lado, el problema de que se trata de un sistema de clasificación y comunicación de colores concebido como neutral, aunque tenga su origen en un centro de hegemonía económica y, por tanto, sea producto y participe en la reproducción de la colonialidad del poder (Quijano, 2014). En la retórica de presentación del proyecto vemos una reproducción de esa colonialidad del poder desde un discurso global que promueve la diversidad sin examinar sus construcciones (Segato, 1997).

Estos discursos y los esquemas de percepción racial no se sustentan únicamente en la ca-

tegorización por colores (Segato, 2017). Menos aún, por los colores de un área específica de 11 x 11 píxeles de piel. En este sentido, la obra comporta una reducción de la discusión a la óptica del color, acotando el espectro de elementos presentados para la creación de diálogo con un público de escala mundial. La imagen que referencio en este apartado forma parte de un proyecto educativo surgido a partir de las fotografías del proyecto *Humanæ* cuyo objetivo es difundir el antirracismo, la diversidad, la identidad y la empatía como valores sociales. Consiste en una serie limitada a cincuenta ejemplares que presenta dieciséis imágenes de *Humanæ* en un formato de taco de madera de la empresa: Tako Chromaluxe Art + madera. El retrato de *Hu-*

*manæ* se reproduce mediante un proceso de sublimación en una placa de aluminio que luego se incorpora al taco de madera.

Para comprender que los esquemas de percepción racial no se sustentan únicamente en la clasificación por colores, precisamos comprender que la raza actúa como un signo que en diferentes contextos (históricos, geográficos y políticos) es interpretado de formas disímiles. Por ejemplo, en América Latina la negritud visible es la marca que permite decodificar la racialización, a diferencia de lo que sucede en EE.UU. donde la gota de sangre o la ancestría es la que determina la identidad de los sujetos racializados (Segato, 2007; Viveros, 2020).

La metáfora del color, un signo que comunica y genera sensaciones en relación con la diferencia, es una invitación a hablar, en primer lugar, de la diversidad y heterogeneidad del racismo y del antirracismo local, de sus tensiones, ambigüedades y contradicciones en sociedades pigmentocráticas, como puede ser la colombiana y la brasileña. En segundo lugar, es una imagen que nos permite poner en perspectiva nuestros distintos lugares de enunciación. (Viveros, 2020, p. 21)

La importancia del lugar de enunciación sale a la superficie especialmente cuando se entiende a la raza como signo, ya que, en tanto tal, mantiene relaciones ineludibles con el contexto, y así como los signos artísticos destacan en su polisemia, tanto en ellos como en «raza» es posible identificar diferentes formas de interpretarlo y exponerlo (Segato, 2017).

Podríamos preguntarnos: ¿Qué características corporales construyen nuestra idea de raza actualmente? Precisamos reconocer primero que la raza es una construcción social basada en la jerarquización de ciertas características corporales: color y forma del pelo, color de piel y cierta estructura ósea/esqueleto de diferentes grupos sociales (Du Bois, citado en Hall, 2017). A la materialidad del cuerpo que percibimos como *natural* se le atribuyen significados que colocan como relevantes esas características arbitrariamente (Hall, 2017). El caso del proyecto artístico que analizamos es exitoso en demostrarnos cómo una de esas características, la relevancia del color de piel, es arbitraria. Sin embargo, esta característica descontextualizada de su trasfondo histórico

y aislada de las otras, no permite analizar la raza como signo en sus diferentes contextos (Segato, 2017).

La autora de *Humanæ* se refiere a la forma social de nombrar las pigmentaciones de la piel presentes en la diversidad humana con el término *etiqueta*. Como expone en las charlas abiertas de su trabajo, las «etiquetas», no estaban presentes en el contexto familiar donde creció como algo determinante en las valoraciones corporales (Dass, 2016, 2h30m). Aun así, utiliza los mismos términos para definir los colores de piel predominantes en ese mismo contexto familiar. Es decir, se apoya en las mismas etiquetas como forma de desarticlar el concepto occidental de raza. Esta operación analítica termina conduciendo a un argumento que contrapone etiqueta (o raza basada en el color de piel) con *verdad* cuando podemos argumentar que la verdad, en este caso vinculada al concepto de *raza*, responde a un régimen de poder-saber científico establecido histórica y socialmente (Foucault, citado en Raffin, 2019, p. 21). Las diferencias físicas más manifiestas de color de piel, pelo y

esqueleto (Du Bois, citado en Hall, 2017), antes mencionadas, se estabilizaron a través de este poder-saber como certezas acerca de la diferencia racial en el cuerpo. De esta forma ningún sujeto está por fuera de las formas subjetivas de percepción del cuerpo racializado; estas formas se enmarcan en las relaciones de poder que el discurso científico construyó históricamente como verdad auténtica para definir la diversidad humana (biológica, cultural y social) (Raffin, 2019).

Asimismo, el título de la obra nos habla de una pretensión de corte universalista para problematizar la idea de raza basada en colores, puesto que no duda en apelar al concepto de lo humano para auto-nombrarse: con la desinencia *ae* del latín, se muestra la pluralidad humana retratada en la obra, y con *Human* se alude a la especie. Se trata de un concepto cuyas raíces etimológicas se hallan en la antigua Roma, donde un círculo de pensadores comenzó a llamarse *homo humanus*, en asociación con ideas de educación y comporta-

miento específicas de lo humano en oposición a lo no-humano, excluyendo miembros de la especie asociados con la barbarie que al día de hoy consideramos como humanos. Lo humano como una noción histórica, no universal, jerárquica y hegemónica, no incluía a todas las personas genéticamente humanas como lo vemos ejemplificado en la historia de la esclavitud. (Ferrando, 2019).

De este modo, en la obra *Humanæ* la aplicación de un sistema de clasificación hegemónico como es el *Pantone*, junto al concepto de lo humano sin examen, y el destaque de una única dimensión de la diferencia, contribuyen a la perpetuación de la mirada de prejuicio y discriminación racial, así como a la universalización del problema (Segato, 2017).

Entendemos que la crítica al proyecto artístico y su universalización del problema racial tienen que partir de cuestionar la raza como categoría histórica-colonial.

## La raza como matriz colonial de poder

En este apartado pretendo reconstruir desde una perspectiva latinoamericana el concepto de *raza histórica* y socialmente como parte de una matriz colonial de poder. Realizamos este recorrido para demostrar cómo la raza no puede reducirse a las etiquetas basadas en la pigmentación de la piel (colores de piel) como pretende el proyecto *Humanæ*.

En este sentido, el objetivo principal del proyecto artístico *Humanæ* (representar la diversidad humana utilizando una paleta de colores infinita y suprimiendo la idea de raza vinculada al color de piel), se interpone con la historia colonial de este concepto cargado de significación para definir las diferencias culturales.

Nuestras sociedades latinoamericanas comparten un proceso colonial que instauró lo que denominamos el régimen de blanqueamiento sobre la diversidad de cuerpos e identidades que habitaron nuestros territorios (Mariá-

tegui, 2007; Quijano, 2014). Podemos pensar la ideología del blanqueamiento consecuente de la ideología del racismo como uno de los efectos de la matriz colonial de poder: una jerarquización de los cuerpos e identidades que colocó al criollo, afrodescendiente e indígena en diferentes estatus sociales (Quijano, 2014). Estos estatutos sociales, que construyeron nuestra forma de ver los cuerpos e identidades, se basaron en la idea moderna de raza. La idea moderna de raza comienza su construcción a partir de la Conquista de América (Quijano, 2014).

La raza funcionó históricamente como categoría organizadora de las diferencias culturales, sólo posteriormente servirá para clasificar la diversidad humana en términos biológicos. La idea moderna de raza nacida en Europa que ubicamos en el período de la Conquista de América estuvo en primera instancia vinculada con la doctrina religiosa cristiana. Buscó ordenar la diferencia entre dos creaciones

de la raza (o especies) excluyentes entre sí: las razas europeas del Viejo Mundo y las razas africanas, excluyendo el Nuevo Mundo (actual América) que aún no estaba clasificado. Fue a partir de la Ilustración (siglo XVIII) y el discurso de la filosofía natural que los grupos humanos fueron clasificados en torno a las razas dentro de un mismo sistema. En este momento, el discurso sobre la diferencia se concentró ya no en especies excluyentes entre sí; sino en distintos grados y niveles de civilización y barbarie dentro de un mismo sistema. Este sistema era aún más complejo y requería de delimitaciones de mayor rigor para sostener los distintos grados, niveles y valores dentro de un sistema global de diferencias humanas (Hall, 2017). Este sistema de clasificación y valorización de los cuerpos formó parte del imaginario occidental de la raza inaugurado por el viejo mito de la superioridad racial. En ese mito, Occidente se construyó a sí mismo como el centro del globo, de la razón, de la vida universal y de la verdadera humanidad, excluyendo al resto de los grupos humanos con diferentes marcas: la marca de pueblos no sociables, como manifestación de vida titubeante entre devenir-humano y devenir-animal y la marca de casi-humanos pasibles de ser civilizados. En esas construcciones subyace un poder legitimador de la violencia moral hacia esos otros que justificó la empresa colonial (Mbembe, 2016).

La antropología clásica o colonialista ha tenido un rol en la construcción de esas diferencias humanas. A partir de su formalización como disciplina científica en el siglo XIX construyó su objeto de estudio: la diferencia cultural y social a partir de los esquemas de interpretación que ofrecía ese sistema de clasificación de las diferencias humanas en grados de evolución cultural. Ese contexto de surgimiento de la disciplina coincide con la vigencia del paradigma científico positivista evolucionista, para este caso de las ciencias biológicas, que se traslada al campo de las ciencias humanas y sociales. El objetivo de la Antropología (¿occidental?) que actualmente denominamos *clásica o colonialista*, estuvo directamente vinculado con el sistema de valoración de las diferencias humanas en una escala de evolución cultural y social utilizado para comprender el desarrollo humano hacia la civilización (occidental). La escala de evolución cultural y social que clasifica los grados o niveles de evolución de las sociedades a nivel global incluía elementos técnico-tecnológicos, organizativo-sociales y religiosos (Boivin et al., 2004).

Al estar en vigencia la clasificación biológica de los tipos raciales y su imbricación con las diferencias corporales y sociales, ese sistema teórico para explicar la evolución cultural termina reforzando el viejo mito de la superioridad racial antes mencionado.

Ahora bien: ¿Cómo explicamos la permanencia en nuestro sentido común de las diferencias fenotípicas corporales, las más manifiestas de color, pelo y esqueleto vinculadas a las razas biológicas que en el anterior apartado problematizamos? Es debido a que, como señalo en este apartado, el sistema global de las diferencias culturales humanas se imbrica y corresponde entre sí con el sistema global de diferencias biológicas fenotípicas (Hall, 2017).

Si el discurso racial aún se interpone en nuestros discursos cotidianos sobre las diferencias corporales de los grupos humanos y las personas, es debido a que conserva una herencia de ambos sistemas de clasificación. En conjunto, este sistema se intentó asentar como la verdad natural sobre las diferencias humanas (culturales y biológicas). Las diferencias fenotípicas quedan estabilizadas en el campo visual como datos fisiológicos brutos: ver es creer (Hall, 2017). Stuart Hall nos habla de una metonimia entre ambos sistemas de clasificación: el sistema global de las diferencias culturales (grados y niveles de barbarie y civilización) con el fenotípico-corporal (las diferencias manifiestas de color, pelo y esqueleto, las que acotaba y definía la ciencia). La cadena de equivalencias de estos sistemas persiste no solamente como un discurso; tiene efectos reales en diferentes niveles: efectos materiales en cómo se distribuye el poder y los recursos materiales entre los grupos sociales vistos como no-racializados y los grupos sociales racializados; efectos simbólicos en la forma en que se clasifican los grupos entre sí y efectos físicos en la autoimagen que las personas racializadas realizan sobre sí mismas (Hall, 2017).

Cuando revisamos estos procesos históricos podemos afirmar que el intento de suprimir la raza del discurso sobre la diversidad humana con el propósito de emanciparnos de su herencia biológica, como propone el proyecto artístico *Humanæ*, nunca puede ser completamente exitoso como combate al racismo. Esta afirmación se sustenta en la evidencia histórica de que la raza ha respondido a formas de clasificar la diferencia cultural en vínculo con las diferencias biológicas y psicológicas. Pensamos, en consonancia, que

solamente a través de reflexionar sobre la raza como formación discursiva histórica y social podremos desarmar este sistema de equivalencias simbólicas entre diferencias fenotípicas y culturales (Hall, 2017).

## **El dispositivo de visualidad de la raza en *Humanae***

La raza formó parte de un discurso social e histórico que jerarquizó los cuerpos adjudicándose un valor diferencial, pero tiene efectos materiales concretos en los cuerpos, algunos de los cuales fueron desarrollados en el apartado anterior. En este apartado nos concentramos en analizar el dispositivo visual de la raza y su intento de deconstrucción en la obra *Humanae*.

En la muestra fotográfica *Humanae*, el intento de deconstruir la raza basada en el color de piel, si bien olvida otros elementos que construyeron esa diferencia corporal, nos es útil para pensar la concordancia que esa mirada sobre la diferencia pretendió generar entre un fenotipo y un color de piel. ¿Cómo imaginamos esos rostros que aparecen en la obra; a partir de qué dispositivos de visualidad? El pelo, el color de piel, los tamaños y formas de los elementos del rostro forman parte de un *fenotipo esperado*, una concordancia que buscamos inconscientemente entre los elementos que forman parte de esta clasificación de los cuerpos. La propuesta de pensar los *fenotipos esperados* es una forma de interpelear nuestra mirada racializada sobre el cuerpo para entender cómo puede estar operando en nuestro imaginario sobre lo racial, dónde inciden elementos corporales junto con otros como pertenencia nacional, sexo-género, clase social a los cuales también asociamos con esos fenotipos (Viveros, 2020). El imaginario sobre los cuerpos racializados y no racializados actualmente precisa ser abordado desde la perspectiva interseccional donde inciden múltiples sistemas de opresión más allá del racismo, tales como: el patriarcado, el capacitismo y el capitalismo. Podemos pensar cómo

inciden en nuestra lectura de los cuerpos e identidades sociales asociadas a estos cuerpos si consideramos su imbricación.

La visualidad en tanto forma de ver el cuerpo racializado es diferente en este caso de la visibilidad que define las condiciones sociales en las que ese cuerpo puede adquirir visibilidad en su diferencia. Nuestra forma de ver está condicionada por sistemas de clasificación racial de los cuerpos que actúan como dispositivos de visualidad sobre ellos (La trotte Bateman, 2020). Este hecho tiene una fundamentación en las formas que se ha construido conocimiento sobre el cuerpo en general y, en particular, las diferencias raciales. En esta construcción de conocimiento sobre el cuerpo racializado, Occidente ha privilegiado la mirada como dispositivo de conocimiento del otro frente a otros medios de conocer. La colonialidad del ver es constitutiva de la modernidad occidental y debe entenderse como maquinaria heterárquica que se expresa a lo largo de todo el capitalismo con variantes según el siglo histórico como desarrollamos en el apartado anterior. En la construcción de ese régimen visual subyacen las construcciones del mito de la superioridad racial basadas en un sujeto imaginado como universal que mira a un objeto (o sujeto) inferiorizado, en este caso el otro racializado (Barriandos, 2011; Mbembe, 2016). Aunque se trate de un dispositivo de visualidad con pretensiones universales, la mirada está localizada, y esto implica que el mito de la superioridad racial pueda incluir diferentes relatos históricos para las construcciones; tanto sobre lo indígena y los imaginarios sobre el «Nuevo Mundo»

(América); como los imaginarios sobre la identidad africana (Barriendos, 2011; Mbembe, 2016).

Como desarrolló Stuart Hall en su investigación sobre la raza, esta puede entenderse como signifiante resbaladizo, pasible de adoptar diversos significados de acuerdo con los contextos en los que se reproduce. Nuestra mirada siempre contextualizada está siendo constantemente atravesada por las construcciones de visualidad históricamente construidas hacia el otro racializado: indígena, afrodescendiente y otros que forman parte de la muestra fotográfica analizada. La visibilidad, por otra parte, como planteó La trote Batternam, autora que analiza la obra de Dass, es la posibilidad de que algo de lo diferente vinculado con esos sistemas que construyen nuestra mirada pueda irrumpirlos o desestabilizarlos (La trote-Bateman, 2020).

¿Cómo pueden aparecer otros cuerpos que desestabilizan nuestra mirada en este proyecto fotográfico, cuando se omiten todas sus singularidades para brindarnos una mirada pretendidamente escéptica enfocada en una región del cuerpo y un elemento único de la diversidad como es el color de piel?.

El proyecto artístico parece intentar deconstruir esa mirada sobre los cuerpos utilizando la misma estrategia de clasificación que los pone en evidencia. Una estrategia que conduce a la reproducción acrítica de la mirada. Detrás de la mirada fotográfica que se propone como neutralidad técnica para la demostración de la diversidad de pieles se oculta el dispositivo de visualidad occidental de la raza y sus mitos asociados. (Barriendos, 2011; Mbembe, 2016).

## Consideraciones finales

Propongo finalizar esta reflexión y análisis con algunos relativismos. Más allá del origen de las categorías de lo humano y su vínculo con la pigmentación de la piel, la obra *Humanæ* en su conjunto busca poner en cuestión la ideología del racismo, aun si solamente refiere a la herencia de los tipos raciales vinculados al color de piel. Como ya dijimos anteriormente, este enfoque es reduccionista de la crítica al racismo que requiere incorporar dimensiones históricas sobre la diferencia cultural que han construido sus argumentos. El proyecto relativiza las construcciones automáticas del sistema de clasificación racial (Segato, 2017), pero solo sobre la base del color de la piel. Nosotras, como investigadoras en formación, nos posicionamos antropológicamente desde un concepto de identidad relacional y contrastiva (Barth, 1976; Bonfil, 1991; De Oliveira, 1963) útil para pensar la identidad étnica y la raza desde un enfoque histórico y social. Esta mirada implica entender un componente intra-subjetivo de la identidad, vinculado a la autoadscripción identitaria que realiza

un sujeto como miembro de un grupo social étnico, y un componente de exo-adscripción que sucede cuando analizamos formas de identificación que diferentes grupos étnicos (incluido el blanco occidental) realizan entre sí (Barth, 1976).

La obra *Humanæ* se propone mostrar la diversidad de pigmentaciones de piel en el mundo, y la singularidad del color de piel en cada individuo en lugar de las etiquetas basadas en el color de piel. El problema que presenta eliminar del discurso estas *etiquetas* para combatir el racismo es que no nos permite comprender cómo estas siguen operando en nuestras formas de percibir las diferencias raciales. Asimismo, no permite analizar la autoadscripción que los diferentes sujetos que participaron de esta obra realizan sobre su identidad étnico-racial. Considero importante esta discusión situada en el marco de las luchas por la identidad y el reconocimiento actuales, por medio de las cuales se han vehiculado categorías raciales como apropiadas

ciones políticas del estigma racial (ejemplos se pueden encontrar en el movimiento «marrón» que reivindica esta categoría del mestizaje racial como posición política identitaria en América).

Por otra parte, no aporta una mirada de las identidades culturales. De esta forma no permite visualizar otras manifestaciones de la discriminación racial: *raza con etnicidad*, cuando se interseccionan la discriminación cultural basada en una identidad cultural atribuida y la discriminación basada en el fenotipo racial, y *raza sin etnicidad* cuando la discriminación racial sólo se basa en el fenotipo racial y no en la identidad cultural de la cual el observador no tiene información (Segato, 2017). Este último elemento, la falta de información adicional sobre las personas fotografiadas, es uno de los fundamentos del proyecto.

A primera vista, el proyecto artístico resulta útil para pensar la arbitrariedad del sistema de clasificación racial basado en colores de piel, y el racismo como ideología basada en la jerarquía global de los tipos raciales; pero de forma individualizada, descontextualizando el problema y buscando la identificación con una diversidad humana infinita. Además, lo hace sin escrutar la mirada cargada de discurso racial con que construimos las categorías. Mirada que entiendo debemos analizar desde una perspectiva dialogante, dispuesta a intercambiar sobre las diferencias y no solamente exponerlas. Por otra parte, la empresa Pantone promueve con la difusión y promoción del proyecto, un «lavado rosa (*pinkwashing*)<sup>3</sup> de las diferencias» y se vincula directamente con

concepciones neoliberales de la identidad que privilegian la construcción individual del sujeto por encima del contexto en el que se identifica.

Para finalizar, podemos preguntarnos si el proyecto *Humanæ* puede sernos útil como herramienta antirracista teniendo en consideración estas visiones de la raza universalizantes y su visión de la identidad en general. Si entiendo al antirracismo como postura ideológico-política que procura identificar, desarmar e intentar deconstruir el concepto de raza como construcción social universalizante de las diferencias humanas, entonces la posición de la autora de representar las diferencias utilizando el color de piel y reafirmando la matriz biológica universalizante de la raza no permite comprender esa visión.

En este sentido, existen proyectos artísticos con alcance también global en los que se ponen en diálogo las categorías de identidad racial diferentes según las regiones geográficas a las que se refiere. En esos casos vemos como se pone en diálogo el color de piel en tanto signo puesto en relación con el contexto geográfico, social y político.<sup>4</sup>

Precisamos reconocer los diferentes enfoques artísticos actuales y su posición en los procesos políticos de forma de comprender sus construcciones de raza, cuerpo y color y relacionarlos con las luchas antirracistas actuales (Viveros, 2020).

3. *Pinkwashing* es un término popularizado por los movimientos sociales LGBT para referirse a la actitud de las empresas que utilizan políticamente los símbolos de la diversidad sexual y de género para su presentación publicitaria sin incorporar una mirada de la diversidad en su proceso productivo y la selección de su personal laboral. Es un término que puede extenderse a otras diferencias como en este caso la étnico-racial, cuando se utiliza como fachada de inclusión en estos discursos empresariales. Esto se debe a que habilita a hablar sobre la interseccionalidad de opresiones (género, sexual, étnico-racial y de clase social) que atraviesan las identidades disidentes de esas normas sociales. <https://ladiaria.com.uy/feminismos/articulo/2022/9/pinkwashing-el-lavado-de-cara-de-empresas-e-instituciones-que-toma-fuerza-durante-el-mes-de-la-diversidad/>

4. Adriana Varejao, artista brasileña propone explorar los temas del mestizaje y el color de piel a través de la exposición de un set de óleos poniéndolos en diálogo con una «lista de 136 definiciones de color de piel de la encuesta de hogares realizada por IBGE en 1976». En este censo llevado adelante por el Instituto Brasileño de Geografía y Estadística se realizó la pregunta abierta de auto identificación racial por el color de piel, dando como resultado esa lista de 136 definiciones singulares. La artista eligió trabajar con este censo para contrastarlo con el censo brasileño del mismo período donde se pedía a las personas autoidentificarse en cinco categorías de colores de piel: blanco, negro, rojo, amarillo y marrón. <https://artishockrevista.com/2013/10/21/adriana-varejao-polvo/>

## Bibliografía

- Barriendos, J. (2020). La colonialidad del Ver: Hacia un nuevo diálogo visual interepistémico. *Nómadas*, (35), 13-29. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_art-text&pid=S0121-75502011000200002](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_art-text&pid=S0121-75502011000200002)
- Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica.
- Bonfil, B. (1991). La teoría del control cultural en el estudio de los procesos étnicos. *Estudio sobre las culturas contemporáneas*, 4(12), 165-204. <https://www.redalyc.org/pdf/316/31641209.pdf>
- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2004). *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología social y cultural*. Editorial Antropofagia.
- Dass, A. (s.f.). *Humanæ – Angélica Dass*. <https://angelicadass.com/es/fotografia/Humanæ/>
- Dass, A. (2016, 19 de Abril). *The beauty of human skin in every color* [Archivo de video]. ted, YouTube. *The beauty of human skin in every color | Angélica Dass*
- De Oliveira, R. (1963). Aculturación y fricción interétnica. *América Latina*, 6(3), 33-46. [https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/Articulos\\_CCA/004\\_CAR-DOSO\\_Aculturaci00F3nyfricciu00F3ninteru00E9tnica%20\\_20140706.pdf](https://www.ciesas.edu.mx/publicaciones/clasicos/Articulos_CCA/004_CAR-DOSO_Aculturaci00F3nyfricciu00F3ninteru00E9tnica%20_20140706.pdf)
- Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. Bloomsbury Publishing Plc.
- Hall, S. (2017). *El triángulo funesto*. Harvard University Press.
- La Trobe-Bateman, M. (2020). Exposing Whiteness Strategies of making the invisible social construct of whiteness visible within a critical photographic practice -An analysis and discussion based on "Humanæ" by Angélica Dass and "White Gaze" by Michelle Dizon & Việt Lê. 10.13140/RG.2.2.26460.62082
- Macdonald, F. (2017, 7 de noviembre). *The artist who reveals our Pantone shades*. *bbc Culture* <https://www.bbc.com/culture/article/20171107-the-artist-who-reveals-our-pantone-shades>
- Mariátegui, J. C. (2007). *Ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Fundación Biblioteca Ayacucho.
- Mbembe, A. (2016). *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*. Nuevos Emprendimientos Editoriales S. L.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y eurocentrismo en América Latina. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 777-832). Centro de Investigación Latinoamericana en Ciencias Sociales.
- Raffin, M. (2019). *Verdad y subjetividad en Michel Foucault (1970-1980)*. Teseo.
- Segato, R. (1997, noviembre). *Identidades políticas/ Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global* [Presentación]. Simposio Central del viii Congreso de Antropología, Bogotá, Colombia. <http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/1304/1257>
- Segato, R. (2007). *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Editorial Prometeo.
- Segato, R. (2017). *Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas: Herramientas Conceptuales* (pp. 43-64). En R. Campoalegre Septien y K. Bidaseca (Coords.), *Más allá del decenio de los pueblos afrodescendientes*. clacso.
- Viveros, M. (2020). Los colores del antirracismo (en América Latina). *Sexualidad, Salud y Sociedad, Revista Latinoamericana*, 36, 19-34. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2020.36.02.a>

# **¿Por qué seguir hablando de raza? Aportes desde la antropología a campos de estudios sobre segregación urbana y sistema penal**

## **Cecilia Garibaldi**

Magíster en Antropología de la Cuenca del Plata  
FHCE, Udelar  
capugari@gmail.com

## **Mariana Matto**

Maestranda en Antropología de la Cuenca del Plata  
FHCE, Udelar  
marianamattourtasun@gmail.com

## **Camilo Zino**

Maestrando en Antropología de la Cuenca del Plata  
FHCE, Udelar  
olimac.oniz@gmail.com

## Resumen

En el presente artículo nos proponemos discutir la pertinencia de utilizar y problematizar la categoría *raza* en ciencias sociales y, particularmente, en la antropología. Esta necesidad surge de reconocer su ausencia en nuestras experiencias de trabajo en el campo de estudios de desigualdades urbanas y sistema penal, así como de la motivación por su profundización durante la formación de posgrado compartida en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República. Para ello hacemos una breve revisión de cómo la antropología ha ido transformando la noción de *raza* a través de algunas discusiones claves.

Por un lado, identificar dimensiones estructurales y epistemológicas en que «lo racial» viene siendo abordado en las producciones antropo-

lógicas locales. Por otro, profundizamos en la pertinencia de introducir esta categoría como dimensión de análisis en los estudios sobre desigualdades urbanas, sistema penitenciario y su intersección, identificando e historicizando su implicancia en la conformación de nuestra identidad nacional, en diálogo con los procesos de segregación residencial y mecanismos de selectividad penal. Esto nos obliga a identificar el nexo entre el racismo de nuestra sociedad y lo que sucede en el ámbito universitario, señalando la necesidad de interpelar y transformar esta realidad.

*Palabras clave:* raza, antropología, segregación urbana, selectividad penal, racismo.

## Abstract

In this article we propose to discuss the relevance of using and problematizing the race category in social sciences and particularly in anthropology. This need arises from recognizing its absence in our work experiences in the field of urban inequalities and penal system studies, as well as from the motivation for its deepening during shared postgraduate training at the Faculty of Humanities and Educational Sciences of the University of the Republic. To do this, we briefly review how anthropology has been transforming the notion of race through some key discussions.

On the one hand, to identify structural and epistemological dimensions in which «the racial» has been addressed in local anthropological productions. On the other hand, we delve

into the relevance of introducing this category as a dimension of analysis in studies on urban inequalities, the penitentiary system and its intersection, identifying and historicizing its implication in the conformation of our national identity, in dialogue with the processes of residential segregation and penal selectivity mechanisms. This forces us to identify the link between racism in our society and what happens in the university environment, pointing out the need to question and transform this reality.

*Key words:* race, anthropology, urban segregation, penal selectivity, racism.

## Introducción

Este artículo pretende ser un manifiesto conceptual, y en menor medida analítico, de la pertinencia de introducir la dimensión racial en investigaciones en ciencias sociales y en especial en antropología. Esta necesidad surge a partir de dos cuestiones: nuestra experiencia de trabajo en torno las desigualdades urbanas y el sistema penitenciario, y nuestro tránsito compartido por formación de grado y posgrado en Antropología en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad de la República (Udelar). La importancia de fortalecer nuestras herramientas de análisis sobre esta dimensión social de las relaciones de poder e interacciones humanas, en diálogo con lo problematizado en diversos cursos y experiencias, motivaron a la coproducción de este artículo.

Nos proponemos hacer un breve recorrido por aquellos elementos que entendemos claves para identificar por qué (ya) no hablamos de raza y de colocar argumentos fundados de por qué entendemos que sí debemos hacerlo. Profundizaremos en la pertinencia de analizar en clave racial los estudios sobre fenómenos como la segregación urbana, sistema penitenciario y su intersección, en diálogo con nuestras trayectorias formativas y de investigación. Este itinerario está marcado

disciplinariamente por la antropología social, sus propuestas teórico-metodológicas, sus formas de concebir la evidencia empírica y la producción de conocimiento, así como su abordaje etnográfico (Peirano, 2014).

El artículo contiene posibles respuestas a algunas interrogantes conceptuales que queremos poner sobre la mesa. ¿Por qué es importante hablar e introducir la categoría «raza» en nuestras investigaciones? ¿Qué argumentos pueden ser usados en contra de ello y cuáles logran refutar esta imposibilidad? En lo que refiere a nuestras antropologías, ¿qué abordajes ha tenido y cuáles se han ausentado en la comprensión de los fenómenos que se desarrollan en nuestra sociedad? ¿Cómo podemos construir conocimiento sobre la dimensión racial de forma situada y reflexiva en nuestras investigaciones? El campo de estudios de desigualdades urbanas y la cuestión carcelaria ofrecen un terreno especial para abrir ciertas preguntas al respecto; cabe preguntarnos entonces ¿cómo se han relacionado conceptual y teóricamente las categorías de clase y raza, con relación a la segregación urbana y selectividad penal en estas investigaciones? Y más particularmente, ¿cómo se intersectan en la acumulación de conocimiento en nuestra academia?

## ¿Por qué hablar de «raza»?

Como señalamos, pretendemos dar cuenta de la importancia de visibilizar la noción de *raza* en tanto categoría de análisis, haciendo una breve revisión de cómo la antropología ha ido transformando esta noción a través de algunas discusiones claves. El recorrido nos permite comprender los elementos por los cuales esta discusión y la dimensión racial resultan hoy difíciles de identificar en muchos

análisis desde las ciencias sociales y humanas. Precisamente por su historicidad y los usos políticos (y científicos).

El concepto de *raza* configura un problema y eje de discusión en la antropología desde sus inicios. Este surge entre los siglos XII y XIV en relación con la clasificación de linajes y estirpes de animales y humanos; se asoció desde

sus comienzos a sentidos de «pureza sanguínea» y afiliación religiosa (Foucault, 2000). Es a partir de la conquista de América que estas nociones fueron adaptadas a las relaciones de los encuentros coloniales. Con el desarrollo de la biología y la antropología física en el siglo XIX, los tipos humanos fueron comprendidos como entidades física y biológicamente distintas, con caracteres heredables e inmutables, jerarquizados de acuerdo a valores biológicos y culturales (López-Beltrán et al., 2017). De esa manera, a través del concepto de raza la biología incorporó el pensamiento genealógico.

Los primeros postulados que interpelan la clasificación racial vigente en la comunidad científica desde nuestra disciplina son los del antropólogo estadounidense Franz Boas (1943), quien a partir de la revisión de investigaciones sobre diversidad humana, cuestiona las nociones de *raza* y *cultura*, y el nexo establecido entre estas. Demuestra que los criterios utilizados para clasificar los datos existentes sobre la diversidad fenotípica humana<sup>1</sup> encierran la jerarquización o la selección de determinados marcadores por sobre otros, y que debido a la variabilidad en su distribución y frecuencia, los criterios para delimitar las categorías de clasificación resultan arbitrarios. Boas no niega la existencia de las «razas»; es más, asume su uso como «...una unidad biológica, como una población que descende de antepasados comunes y que en virtud de su origen está dotada de características biológicas definidas» (1943, p. 51). Pero sí cuestiona las clasificaciones imperantes, investigando la frecuencia y variabilidad de los marcadores morfológicos y fenotípicos de las poblaciones humanas a partir de la información disponible, marcando una distinción entre la noción de «cultura» —asociada a lo comportamental— y la de «raza», asociado a «lo biológico».

La propuesta de Boas (1943) surge en un contexto en el cual imperaba una noción de raza indisociable de sus usos racistas, terreno fértil para la proliferación de lo que hoy denominamos como «racismo científico». Este surgió a fines del siglo XIX y se abocó a establecer relaciones entre fenotipos y comportamientos humanos desde las ciencias de la naturaleza (Grosfoguel, 2012). Asimismo, esta propuesta adquiere sentido en el marco del fin de las guerras mundiales y de las revisiones históricas, geopolíticas, que buscan identificar los alcances del concepto de raza en términos ideológicos y políticos<sup>2</sup> en clave de derechos humanos. Estas discusiones se dieron en un momento bisagra, ya que a partir de 1950 el bagaje sobre el tema comenzó a dialogar con los aportes de una incipiente rama de la biología: la genética.

Los conocimientos de la genética aplicados al problema de la clasificación de las poblaciones humanas según marcadores raciales iluminaron el tema. En este recorrido, el capítulo genético tomó distancia de la antropología en lo que refiere a su objeto de estudio, pero no de sus preguntas. Barbujani y Colonna (2010) esbozan dos argumentos consistentes para rechazar la clasificación genética de la diversidad humana en razas. Primero, que la especie humana en comparación a otras especies animales es poco diversa en su variabilidad genética, en gran medida debido a nuestra historia de movilidad (y por ende reproducción) donde las condiciones de aislamiento no permiten identificar una clara diferenciación genética. Segundo, que la diversidad fenotípica humana no se condice con la diversidad genética, es decir, que poblaciones con fenotipos similares, pueden ubicarse en regiones geográficas, con orígenes y genotipos diferentes.

1. El fenotipo designa a los caracteres visibles de un individuo y que son el resultado de la interacción entre su genotipo y el medio.

2. Durante los años sesenta, las Declaraciones de la ONU sobre el tema racial son revisadas y criticadas recurriendo a argumentos de antropólogos, los cuales contemplan las dos caras de la moneda racial: lo biológico y lo cultural. Por una lado, Hiernaux (1969) mantiene la misma línea argumental de Boas: las diferencias comportamentales y actitudinales entre los seres humanos

no pueden adjudicarse a diferencias genéticas, dado que estas no son perceptibles a través de la categorización racial, la cual a su vez opera generando una jerarquización (racista) a partir de este supuesto erróneo. Al mismo tiempo, Banton (1969) en sus críticas se centra en la pertinencia del uso social del concepto de raza en tanto necesidad de identificar e investigar las formas de discriminación racial que operan entre las personas, a sabiendas del consenso (científico) de que las razas biológicamente no existen y de la condena moral y cívica hacia las expresiones políticas de racismo, como ser el nazismo.

En suma, la información existente hasta el momento sobre la genética de poblaciones apunta a que cualquier clasificación racial humana esconde arbitrariedades en la selección de los marcadores genéticos. Más aún; cada arbitrariedad resultaría en una clasificación diferente, la cual tampoco se correspondería con aquella que pueda llegar a ser construida a través de marcadores fenotípicos, los cuales, como ya bien señalaba Boas (1943), también resultan arbitrarios. La literatura en el tema respalda y profundiza estos argumentos (Gannett, 2004; Wade, 2010), lo que permite identificar un consenso en que no es posible agrupar personas o poblaciones en términos biológicos y genéticos en algo así como «razas».

Ahora bien, ¿el consenso de la imposibilidad de entender el concepto de *raza* en términos biológicos, elimina la posibilidad de que resulte útil para comprender las relaciones humanas? Negar que la categorización y jerarquización de personas en razas<sup>3</sup> generó y genera formas específicas de socialización y organización político-económica no debiera ser una posibilidad considerando la experiencia de las personas racializadas y el acumulado de investigaciones empíricas. Esta suerte de «pensamiento racial» no está asociado a las características innatas e inmutables de las

personas en términos de apariencias o rasgos fenotípicos; sino que sus mecanismos de clasificación y jerarquización dependen del contexto en el cual estas tienen lugar y se ejercen (Wade, 2010).

Las teorías sociales poscoloniales y decoloniales (Fanon, 1952; Grosfoguel, 2012; Quijano, 2014; Segato, 2011) muestran los mecanismos de subordinación y opresión que operan sobre las personas *no blancas* en las sociedades y países ex colonias, lo cual obliga a visibilizar las relaciones de poder basadas en lo racial. Aquí surgen dos conceptos centrales en el análisis social: el de *personas no blancas*, en tanto poblaciones sometidas históricamente a procesos de deshumanización (Grosfoguel, 2012), y de *personas racializadas* en tanto marcadores sociales de la diferencia que determinan jerarquías en contextos específicos en función también de aspectos fenotípicos (Segato, 2011). En este artículo hablaremos entonces de *raza*, *personas racializadas*, *personas no blancas*, o de *marcadores raciales* para hacer alusión a la construcción social de *raza*. Una aclaración fundamental es que debido a los cometidos de este artículo, a nuestros objetos de estudio y la convocatoria del presente dossier, nos ceñiremos a problematizar la cuestión afro.

## **El abordaje de la cuestión racial en la antropología uruguaya: lo que (no) vemos**

Como muestra este recorrido, la noción de raza, la diversidad humana y las relaciones de opresión han sobrepasado las producciones de la antropología contemporánea. Sin embargo, la producción de las ciencias sociales en nuestro país en relación con lo racial es escasa, por ello uno de nuestros cometidos es desglosar los elementos por los cuales

entendemos que la tarea académica no ha priorizado esta línea de análisis. Esto no sólo se refleja en la falta de líneas de investigación en la temática, sino también en las pocas referencias a la racialización y la falta de incorporación de la dimensión racial en otras líneas investigativas.

3. Utilizaremos de aquí en más el término raza sin comillas ni cursivas para hacer alusión al concepto de raza en tanto construcción cultural, en términos sociales.

Nos convoca el ser tres antropólogas/os socialmente blancas/os que a lo largo de nuestras trayectorias investigativas hemos abordado temas referentes a la pobreza, las violencias y las desigualdades sociales sin profundizar en su dimensión racial<sup>4</sup>. Consideramos que esta dimensión ha sido relegada de nuestro análisis, puesto que no portamos atributos racializados en los que se asientan los procesos de discriminación racial. Efectivamente, este hallazgo vino de la mano del propio ejercicio de extrañamiento sobre nuestras prácticas antropológicas atravesadas por la construcción de la mitología e identidad nacional (Guigou, 2018). Abordaremos dos dimensiones que subyacen a la invisibilización de esta perspectiva: una dimensión estructural y una epistemológica. Esta distinción responde a una necesidad analítica de establecer un orden que contribuya a la lectura y al hilo argumental del artículo, pero son aspectos entrelazados que debemos pensarlos en términos dialógicos.

El aspecto *estructural* resulta más evidente, pues es a través del racismo estructural que se establecen las relaciones entre raza y clase que determinan las posiciones jerárquicas en nuestra sociedad, ubicando a las personas *no blancas* en lo más bajo de la escala de prestigio, poder y remuneración económica (Segato, 2011). Esto permea el ámbito académico definiendo a quiénes son sujetos de enseñanza y aprendizaje, quiénes intervienen e investigan; y a quiénes son excluidos/as u objetos de estas prácticas.

Empezando por casa, la Udelar no tiene lineamientos ni especial atención política sobre el lugar de lo afro en la enseñanza, investigación, extensión y gestión, tanto en los contenidos y tareas, como en quienes son los sujetos que las realizan. No obstante, recientemente ha comenzado a generarse visibilidad esta-

dística<sup>5</sup> con relación a sus estudiantes, de los cuales, según el informe de la DGPlan (Dirección General de Planeamiento, 2022) el 4,7 % se identifica como afrodescendiente. Esto evidencia su subrepresentación en este ámbito educativo, ya que según datos del Censo 2011 la población afrodescendiente asciende a un 8 % (Cabella et al., 2013).

Adentrándonos en los contenidos curriculares, Lourdes Rodríguez (2016) señala desde la bibliotecología que sólo el 1,02 % de los artículos de todos los números de la *Revista de Ciencias Sociales* posee alguna referencia a descriptores tales como «racismo» y/o «discriminación». Esto ha sido denunciado y abordado por quienes buscan desarrollar una perspectiva *afrocentrada* en nuestra Universidad, exigiendo el ingreso de intelectuales afro a los espacios académicos para reconfigurar los marcos teóricos existentes «...en tanto lo que se escribe, piensa y produce surge indefectiblemente del lugar que ocupamos dentro de un determinado campo sociocultural» (Olivar, 2021a, p. 178). Esta propuesta nos invita a pensar en una estrategia de reapropiación del saber hegemónico mediante la escritura, lectura, referenciación y traducción de producciones académicas afro.

Se destaca la conformación, en 2018, del Grupo de Investigación Colectivo de Estudios Afrolatinoamericanos que introduce la temática en la Udelar mediante eventos académicos y espacios de formación. Este colectivo propone la definición de «pedagogía afro y explicitar una serie de elementos que se consideran necesarios para el abordaje, la comprensión y el análisis de contenidos en clave de africanía» (Martínez et al., 2020, p. 168). A su vez, denuncia el lugar otorgado a la población afrodescendiente de la «ausencia física y simbólica» donde «...aún somos objeto de estudio y no hemos llegado a la institución

4. En este artículo nos centraremos en la problematización conceptual y situada del problema de la raza, particularmente con relación a lo afro. Sin embargo, aclaramos que omitiremos profundizar en la dimensión metodológica y reflexiva de cómo esto se inmiscuye en nuestras prácticas de investigación, enseñanza y extensión.

5. La visibilidad estadística es una reivindicación de los colectivos afrodescendientes en toda América Latina desde las últimas décadas del siglo xx, con el objetivo de reconocer las desigualdades y violencias estructurales que vivencian como población racializada, a partir de

la cual es posible sustentar políticamente una serie de políticas afirmativas y restitutivas de derechos humanos (Olaza, 2011). Sin embargo, la manera en que se mide la variable étnico-racial es compleja. Si bien existe consenso en considerar la categoría «afrodescendiente» como un atributo subjetivo al que las personas se autoclasifican, la raza en términos políticos opera a pesar de estas adscripciones y es indisoluble de los conflictos que en torno a la percepción étnico-racial tenemos los/as uruguayos/as desde el relato hegemónico de identidad trasplantada.

como sujetos de derecho, productores de conocimiento, contemporáneos y vitales, no solo historiográficos» (Martínez, et. al., 2020, p. 172).

Desde 2014 se han implementado propuestas formativas que incorporan la cuestión racial desde la perspectiva de las migraciones recientes y la afrodescendencia en la FHCE. Uno de los antecedentes es la realización de Espacios de Formación Integral (EFI), en el marco de la Licenciatura en Antropología. Este tuvo como objetivo tomar contacto con experiencias de migrantes afrodescendientes en Montevideo para problematizar aspectos relativos a los mecanismos de discriminación racial y xenófobos, siendo dimensiones poco abordadas en las currículas universitarias y que nuestra formación debiera priorizar (Uriarte y Ramil, 2019).

El carácter dialógico de los aspectos formulados queda en evidencia cuando definimos las bases *epistemológicas* de las ciencias sociales y humanas, en especial de la antropología. La perspectiva hermenéutica reúne un conjunto de características que nos permite comprender cómo se entretajan aspectos epistemológicos, teóricos y metodológicos. Desde esta óptica, se niega la existencia de un objeto o fenómenos dados, aludiendo a que es una construcción de quienes lo investigamos y formulamos como tal. Esto implica que, más que buscar la objetividad, buscamos mecanismos que identifiquen nuestro involucramiento en ello (mediante el ejercicio reflexivo) y que estas deben estar en diálogo con nuestro marco de interacción en campo (Bourdieu et al., 2008).

Al mismo tiempo, la construcción de nuestro punto de vista está anclado en nuestros contextos y experiencias en/con el mundo, siendo situado y necesariamente parcial (Haraway, 1991). Esto es decisivo al momento de delimitar lugares en una escritura en la cual las prácticas discriminatorias se hacen cuerpo (o no), obligándonos a problematizar las voces que ponemos en juego (Bidaseca, 2011) y las representaciones que generamos de los sujetos de nuestras etnografías, particularmente cuando trabajamos con interlocutores subalternos/subalternizados (Chakravorty Spivak y Giraldo, 2003).

Considerando estos elementos no resulta difícil identificar que las serias dificultades para la aprehensión del fenómeno responden

al conjunto de valores, creencias y jerarquizaciones de la sociedad de la cual formamos parte, las cuales incluyen una jerarquización racial (Grosfoguel, 2012; Quijano, 2014; Segato, 2011).

Desde la antropología local han sido varios/as los/as colegas que han hecho énfasis en esta dimensión epistémica para el abordaje de lo racial. Fernanda Olivari (2021b), colega que se posiciona desde una perspectiva *afrocentrada*, entiende este proceso, en sintonía con lo planteado por Carneiro (2005), como un *epistemicidio* producido por el colonialismo que destituyó la racionalidad y la cultura *afrodiaspórica*. La autora se centra en problematizar cómo en Uruguay las diferencias y discriminaciones raciales siempre fueron silenciadas en la construcción mítica del relato nacional, negando así los conflictos y desigualdades en su interior. Estos son mecanismos de discriminación racial subyacentes, internalizados por los sujetos discriminados mediante mecanismos de «blanqueamiento ideológico», que implican la negación de la raza y la cultura en virtud de asumir como ideales los valores y jerarquías occidentales/blancas (González, 2020). De este modo, la invisibilización conceptual se torna un borramiento epistémico en nuestras disciplinas.

En cambio, la perspectiva *afrorreferenciada* propuesta por Valentina Brena (2017) traza un recorrido reflexivo partiendo del modo en que la antropología le da relevancia al/a la investigador/a en el proceso etnográfico, al poner en juego su propia subjetividad en la producción de conocimiento en relación con marcadores tales como identidad de género, orientación sexual, nacionalidad, ascendencia étnico-racial, edad, condición de clase, etc. Esto la lleva a abordar su temática de estudio «desde la visión del *nosotros* y no de la *otredad*» (2017, p. 28). La autora analiza los desafíos de estudiar *lo afro sin ser afro* y no experimentar directamente la opresión racial, proponiendo que esto no es un impedimento para identificarse con las personas que la sufren, ni integrarse a la lucha anti-racista, al mismo tiempo que advierte sobre los riesgos de la esencialización, al asociar aspectos biológicos y/o fenotípicos con cuestiones culturales.

En lo que atañe a los efectos de las concepciones nacionales y cómo estas permean en la comunidad científica, Nicolás Guigou (2018) sostiene que la perspectiva estado-céntrica ha tendido a la invisibilización de aspectos claves para la vida social como el estudio de

religiones de matriz africana, produciendo ausencias conceptuales y de percepción de la evidencia empírica y el análisis sobre las cuestiones que investigamos, por lo que sostiene que reproducimos una *antropología caucásica*. Esta perspectiva no sólo se refleja en la escasez de investigaciones sobre la cuestión afro, sino también en su ausencia en otros campos de estudios.

Estos últimos párrafos muestran aportes recientes a la discusión sobre cómo abordar la cuestión racial y, en particular, lo afro desde las antropologías uruguayas, pero todas con-

vergen en la necesidad de profundizar en este campo y en la pertinencia del análisis con perspectiva racial. Estas posturas son también indisociables de una lectura antropológica (aunque no únicamente) de acumulado de evidencia científica sobre la inexistencia biológica de las razas y de su persistencia como categoría marcadora de diferencia y desigualdad en las sociedades contemporáneas occidentales. Veamos entonces qué utilidad tiene introducirla en el análisis social de campos de estudios específicos.

## **Segregación urbana, sistema penal y racialidad: nociones para interpretar el escenario nacional**

Estudiar el fenómeno de la segregación urbana y el sistema penal en las sociedades contemporáneas nos obliga a identificar los aspectos que están en juego en la construcción y reproducción de relaciones de poder y jerarquías socialmente establecidas. Pese a que los marcadores de clase han sido siempre ponderados en la comprensión de estos fenómenos, la perspectiva interseccional hace necesaria la identificación de mecanismos de opresión y dominación, y en cómo operan de forma específica en los contextos que investigamos (Viveros Vigoya, 2016). Desde una revisión de la literatura en la temática, abordaremos estas intersecciones en clave racial en estudios históricos y de ciencias sociales sobre segregación urbana y sistema penal. La sociología y la criminología crítica proponen que la distribución del castigo sobre quienes recae el andamiaje del sistema penal no se vincula directamente con el tipo de delito, sino con los estereotipos sociales

de quienes delinquen (Zaffaroni, 2016). Asimismo, como señala este autor, los mecanismos selectivos del sistema penal en sus tres niveles —policial, carcelario y judicial— están signados por marcadores de clase, raciales, étnicos y de género. La selectividad del sistema penal se sustenta en los estereotipos criminales, donde la intersección de dichos marcadores juega un rol central y conforman un círculo vicioso en que el estigma originario se ve incrementado por el estigma moral y jurídico de la propia criminalización (Segato, 2007).

Retomando la propuesta de Foucault (2000), el sistema penal sintetiza la guerra social por la cual el castigo del criminal es justificado por la desviación de su conducta de la «vida social»: la relación entre crimen y castigo es más arbitraria de lo que suponemos, y lleva intrínseca la valoración moral frente al delito que supone que la jerarquía de los actos

delictivos se corresponde con la jerarquía de sus actores (Baratta, 2002; Fassin, 2018). En síntesis, los delitos y las características de las personas presas no necesariamente son reflejo de los «más cometidos» en nuestra sociedad sino de los «más captables» por el sistema penal.<sup>6</sup>

Una revisión de antecedentes sobre las perspectivas criminológicas durante el siglo xx arroja luz sobre el vínculo entre criminalidad, racialidad y posteriormente, la ciudad. La condición de inferioridad y de deshumanización de las personas racializadas, especialmente afro, tuvieron su reflejo en la criminología de fines del siglo xix denominada *criminología positivista*, eco del racismo científico mencionado en el primer apartado. Esta establece relaciones entre aspectos morfológicos, fenotípicos y tendencia a cometer delitos; de hecho las tipologías construidas en la época eran resultado de las características de quienes eran captados por el sistema penal policial, teniendo una muestra selectiva del fenómeno delictivo (Anitua, 2015). Resulta interesante identificar esta matriz de análisis del riesgo para el caso del sistema penal en Argentina, en un contexto donde la asociación entre el delito e inmigración estaba dirigido hacia migrantes racializados —sí, varones— y a colectivos organizados políticamente (Sozzo, 2016).

La intersección entre raza y clase en los mecanismos de segregación urbana y de selectividad penal es expuesta por Wacquant (2002/2014) al enseñar la manera en que el estado neoliberal en el norte global despliega simultáneamente políticas sociales y penales sobre territorios y poblaciones marginalizadas, con el fin de gestionar los conflictos que el modelo político-económico genera. El estado se configura como agente estratificador y organizador de las jerarquías urbanas al aplicar criterios diferenciales en el tratamiento de la ciudadanía; desde la desigual distribución de servicios e infraestructuras, hasta «...la extrema selectividad de la penalización

de acuerdo a la posición de clase, la membresía étnica o el estatus cívico, y el lugar de residencia» (Wacquant, 2014, p. 201).

En una línea similar, en lo que respecta a la marca de clase de sistema penitenciario, para el caso portugués Ivones Cunha (2005) encuentra un estrecho vínculo entre los barrios periféricos y las cárceles, a lo que denomina *geografía previsible de la prisión*, identificado también en nuestras latitudes (Bossio, 2017; Ferreccio, 2014; Mancini, 2020). Siguiendo a Segato (2007), la importación de sistemas penales del norte global se acopló con la estructura de colonialidad latinoamericana. No obstante, la raza de nuestras cárceles no es la de aquellos que se consideran parte de identidades políticas o autodeclaradas como afrodescendientes, sino la de *no blancos*: la propia racialización es construida sobre un *capital racial negativo* (Segato, 2007) para el no blanco, lo que permite la segregación espacial y el encarcelamiento selectivo.

Caggiano y Segura (2014) critican los modelos dominantes que contraponen la guetificación étnico-racial estadounidense con la dimensión socioeconómica como factor explicativo de la segregación en las ciudades latinoamericanas. Analizan la circulación y residencia de personas migrantes en Buenos Aires, para comprender la manera en que la distribución espacial en torno a variables de género, raza, clase, etnia y edad actúan como *estigmas territoriales* que acompañan los recorridos de las personas en la ciudad, a la vez que muestran sus estrategias para desafiar las imposiciones sociales que buscan constreñirles.

Estos antecedentes colocan la importancia de pensar el fenómeno carcelario y los alcances del sistema penal en clave espacial y en diálogo con fenómenos tales como la segregación urbana, la pobreza y desigualdad. ¿Qué podemos decir entonces de esta intersección a partir de los estudios en Uruguay? Para comenzar, podemos afirmar que la

6. Este fenómeno tiene efectos específicos desde una perspectiva de género que no serán contemplados en este artículo, debido a que excede los cometidos de este. No obstante, existe evidencia acumulada de que la población captada por el sistema carcelario ha sufrido modificaciones en las últimas décadas que cabe recalcar. Muestran que: 1) estrechar el vínculo entre barrios y cárceles debido al crecimiento de la población presa por

dicha causa sustentado en políticas de «guerra contra las drogas»; 2) generar continuidad en el tráfico a partir de los lazos familiares, principalmente de mujeres emparentadas con traficantes presos; 3) vincular a las mujeres en el mundo del tráfico de drogas en un lugar de eslabón débil, lo que ha redundado en un incremento abismal de mujeres en cárceles (Cunha, 2005; Wacquant, 2002). En Uruguay, ver Mesa Varela (2016).

distribución residencial en Montevideo es desigual, en la que los sectores de mayores ingresos ocupan la zona costera al este y otras áreas centrales de la ciudad, mientras que los sectores de menores ingresos se concentran en la periferia (Aguiar, 2016) y se encuentran dispersos en el tejido urbano intermedio (Recalde, 2016). La espacialización de las desigualdades es producto de la configuración histórica de Montevideo y su área metropolitana, que a lo largo de distintos momentos y transformaciones político-económicas ha generado procesos de diferenciación social por medio de la segregación y fragmentación residencial, educativa y laboral de sus habitantes (Boronat, 2017; Couriel, 2010; Rossal et al., 2020).

Al superponer la lectura de esta capa con la de residencia de la población afrodescendiente, observamos que existe una mayor concentración de esta en las áreas más alejadas de la costa (donde no alcanza el 5%), ubicándose principalmente en los barrios periféricos (Cabella et al., 2013). En estos barrios la población afro supera el 8,1% nacional según el Censo 2011, ascendiendo hasta el 21% en algunos casos. Es en esta línea que Magnone (2017) propone que la segregación étnico-racial en Montevideo se expresa fundamentalmente por la existencia de espacios urbanos propios de sectores privilegiados económicamente, conformados homogéneamente por población blanca, donde las personas pobres y racializadas acuden en calidad de empleadas domésticas o de servicios.

Cabe señalar que la intersección entre racialización y segregación urbana, está atravesada también por el origen nacional (Caggiano y Segura, 2014). Nuestras periferias no son sólo pobres, sino que también son afro y, recientemente, migrante racializada y de orígenes nacionales específicos. En Montevideo de manera reciente se evidencia un desplazamiento residencial hacia la periferia de grupos de personas migrantes principalmente de República Dominicana (Bengochea y Madeiro, 2020), en sintonía con las dificultades y experiencias de discriminación en el tránsito de personas migrantes racializadas de países del sur global en zonas céntricas capitalinas (Fossatti y Uriarte, 2018).

En lo que atañe a la población carcelaria, si bien desconocemos la distribución residencial de la población privada de libertad en Uruguay, sabemos que existe un vínculo

estrecho entre las personas en situación de calle y la privación de libertad (Ciapessoni y Vigna, 2018). Según datos del Censo de Reclusos, sabemos que de los varones presos: 24% vivían en asentamientos irregulares, el 4,5% vivían en situación de calle y 2,7% en pensiones o albergues. Estos números ponen de manifiesto la precariedad de la vivienda que muestra esta población, apenas más acentuada en los varones (Vigna, 2013).

La ausencia de datos sobre el origen étnico-racial de las personas presas en Uruguay coloca la pertinencia de introducir esta perspectiva en la comprensión del fenómeno. Un primer acercamiento explícito al tema lo realiza Leguizamón (2020), para aludir al vínculo entre sistema penal y población afro en su carácter selectivo, en tanto productor y reproductor de desigualdades racializadas. Si bien varias investigaciones antropológicas han señalado esta sobrerrepresentación en cárceles uruguayas (Garibaldi, 2017; Matto, 2021; Mesa Varela, 2012), aún no tienen visibilidad estadística en el plano de producción de datos estatales. El único estudio que incluye esta variable es reciente y arroja, a partir de una muestra representativa, que el 24% de las mujeres privadas de libertad se identifican como afrodescendientes (CLAEH et al., 2023): porcentaje tres veces mayor al indicado por el Censo. Esto no es una excepcionalidad de nuestro país, sino que, tanto la sobrerrepresentación como la ausencia del dato son un elemento común a los sistemas penitenciarios latinoamericanos (Segato, 2007). Esta ausencia pone de relieve el alcance del desconocimiento de esta categoría en términos de análisis, así como su ponderación en la agenda pública.

En virtud de lo reseñado, podemos sostener que ambas formas de racismo vienen operando históricamente desde la época colonial y la transición a la república, en un «doble proceso de racialización de las relaciones de clase y de enclasmiento de las relaciones raciales» (Caggiano y Segura, 2014, p. 40). Hagamos entonces un análisis retrospectivo de este proceso en nuestro país.

## Procesos de segregación urbana, racialidad y sistema penal en retrospectiva

En este apartado nos proponemos pensar la raza y el racismo a través de la selectividad penal y la segregación urbana desde una perspectiva histórica y situada en nuestro país. Es así que identificamos y ordenamos cronológicamente, desde la colonia hasta el presente, una serie de hechos históricos que dan cuenta de los fundamentos políticos, prácticas e instrumentos de poder estatal dirigidos a gobernar a las personas racializadas que amalgaman la segregación residencial con la selectividad en el tratamiento penal

El otro elemento a destacar son las prácticas estigmatizantes, una política de destierro de la memoria, del borramiento de la huella afro en la ciudad y del ocultamiento de la violencia del estado hacia este grupo social que acompaña el proceso histórico de segregación territorial, lo que está directamente relacionado con la forma en que se construyó la identidad nacional uruguaya.

La fundación de las ciudades rioplatenses de Buenos Aires, Colonia del Sacramento y Montevideo está directamente ligada a la esclavización<sup>7</sup>. Inicialmente las personas esclavizadas que desembarcaron en Montevideo eran recluidas dentro de la ciudad amurallada, pero debido al reclamo de vecinos/as, el Cabildo definió la construcción de un recinto extramuros para evitar contagiarse de las enfermedades que pudieran portar estas personas trasladadas por la fuerza y en inhumanas condiciones, a la vez que les mantenían a una distancia segura en caso de levantamiento, la que alcanzaban las balas de los cañones amurallados (Collazo Maceira, 2022).

Llaman la atención Bracco et al. (2012) respecto del lugar asignado al Caserío de los Negros o Caserío de Filipinas dentro del sistema urbano colonial, el límite del área destinada a las chacras en la desembocadura del Arro-

yo Miguelete «...un espacio-otro, marginado y alejado del espacio reglado de la ciudad» (p. 16). Quienes permanecían esclavizados/as en la ciudad eran empleados/as como mano de obra portuaria, de la producción ganadera y de la industria saladeril que se ubicaban en la periferia (Collazo, 2022), viviendo en un espacio especialmente destinado en el recinto doméstico de sus amos, o en barracas junto a otras personas en su misma condición.

El pasaje del gobierno monárquico al gobierno republicano conlleva a la transición del estatus jurídico de los/as esclavos/as en ciudadanos/as, lo que implicó en los hechos que aquellas cuestiones que sus amos tenían obligación de brindarles (habitación, alimentación, vestimenta (Martínez, 2019) se convirtieron en responsabilidad de los propios sujetos, que no poseían ningún tipo de bien, propiedad o medio de producción propio. Es decir, debieron comenzar a vender su fuerza de trabajo para acceder a esos bienes y mercancías, incorporándose a los trabajos de peor estatus en la escala social y económica: peones, barrenderos, amas de leche, sirvientas, lavanderas, etcétera, o buscando otras formas de subsistencia.

Con el desarrollo de la ciudad por fuera de los muros que habían contenido su crecimiento durante el gobierno colonial, la incorporación de la población que había sido esclavizada fue procesada por parte del Estado mediante mecanismos disciplinarios en un primer momento, y, más avanzado el siglo, por medio de mecanismos biopolíticos. Afirma Alpini (2017) que desde su origen la policía tuvo una función moralizante, civilizatoria y disciplinaria, además de represiva: «...teniendo en cuenta un criterio económico, el control de la policía recayó, principalmente, sobre tres sectores de la población: los hombres sin ocupación, los negros libres y los

7. De acuerdo a Borucki (2023), fueron las disputas entre las coronas española y portuguesa las que contribuyeron a concretar la formación de esta última a partir de 1724, cuando comenzó la construcción de las murallas y baterías de defensa en los bordes de la península que hoy ocupa la Ciudad Vieja, y la construcción

de un fuerte donde se enclava la Plaza Zabala, que lleva ese nombre en homenaje al representante de la monarquía hispana que se valió de barcos esclavistas para embarcar las tropas que expulsaron a los portugueses de este sitio.

esclavos» (p. 229). Quienes no se amoldaban a las nuevas relaciones que imponía la norma pública, si bien ya no eran devueltos a su propietario para ser castigados, eran encarcelados, incorporados al ejército, desterrados, forzados hacer trabajos públicos o internados en el Asilo de Mendigos.

Es al final de la Guerra Grande (1939-1952) que en Montevideo se fijan los límites de la «Ciudad Novísima» trazados por un bulevar, actualmente llamado Artigas (Carmona y Gómez, 2002). La especulación inmobiliaria fue fundamental en la consolidación urbana, siendo uno de sus negocios la construcción de «conventillos» los cuales responden «a una necesidad que surge de los sectores desplazados (negros libertos, trabajadores rurales desplazados e inmigrantes pobres)» (Magri, 2015, p. 47). En este proceso priorizó el lucro por sobre las condiciones de habitabilidad e higiene.

Existieron diferencias en relación con la población alojada en estos edificios: los de la zona norte alojaron a la «población obrera [europea] de esa primera zona fabril de la ciudad», mientras que los de la zona sur concentraban a «los negros libertos». Su programa arquitectónico incluía piletas de lavar, destinadas a la labor de las mujeres que trabajaban para las familias que residían en los barrios Centro y Cordón (Conti de Queiruga, 1986, p. 8), actividad concentrada en personas afrodescendientes (Thul, 2019; Trías Cornú, 2019).

La primera norma estatal en materia de vivienda fue una legislación conocida como la ley de conventillos, en 1878 (Magri, 2015). Esta regulaba las condiciones sanitarias de las casas de inquilinato, estableciendo obligaciones para los propietarios e inquilinos, con el fin de contener los focos de fiebre amarilla que amenazaban de manera recurrente a la ciudad. El enfoque higienista buscaba intervenir sobre la moral y el cuerpo de la población modificando hábitos y conductas, en el contexto de un proceso de transformación cultural impulsado desde el poder hegemónico para pasar de una sociedad considerada bárbara y atrasada, hacia una civilizada y mo-

derna, cuyo modelo era la Europa ilustrada e industrial (Barrán, 2015).

La estigmatización de la población africana y afrodescendiente también se produjo a través de la estigmatización de sus prácticas y formas de vida. Bolaña (2019) señala cómo la palabra *conventillo* pasó de referir a un tipo arquitectónico de vivienda colectiva a representar el modo de vida adjudicado a sus habitantes caracterizado por la promiscuidad, la falta de orden e higiene.

La preocupación por el contagio de enfermedades transmisibles, así como la moda importada de Europa de los balnearios costeros, llevó a que los sectores económicamente privilegiados de la población trasladasen su lugar de residencia y ocio a las afueras de la ciudad: en la segunda mitad del siglo XIX hacia Prado y Capurro, y a principios del XX hacia regiones segregadas de la costa, particularmente Pocitos<sup>8</sup> y Carrasco. El «Caserío de los negros» en Capurro fue material y simbólicamente borrado del mapa, lo que Bracco et al. (2012) interpretan como una intención exprefesa de resignificar los atributos de ese espacio para la construcción de un área de esparcimiento, y de borrar los vestigios de un pasado violento del cual hay responsabilidades históricas particulares.

Debido a su aridez y lejanía del centro de la ciudad, el páramo donde se instaló Pocitos había carecido de interés económico hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XIX, cuando comenzaron los loteos con destino a familias de alto poder adquisitivo que deseaban construir un balneario segregado de las populares playas montevidéanas. Sin embargo, el promisorio desarrollo urbanístico e inmobiliario se chocaba con un elemento que ponía en peligro sus aspiraciones. «Es un pueblo esencialmente obrero. La mayoría de sus hombres son canteros y lavanderas sus mujeres» (Barrios Pintos, 1968, p. 4). Estos no poseían la propiedad de la tierra, pero habían generado otra forma de derecho mediante su presencia sostenida en el tiempo, dando lugar a enfrentamientos entre los/as trabajadores-habitantes y las autoridades públicas a principios de 1900.

8. El nombre del barrio Pocitos proviene de las excavaciones hechas por las lavanderas en los arenales que bordeaban los arroyos de esa zona para realizar su labor (Barrios Pintos, 1968).

El gobierno instrumentó el saber/poder médico-higienista en la formulación de una norma, un digesto municipal, que declaraba la incompatibilidad de la actividad de las lavanderas con la del balneario, movilizándolo el poder coercitivo de la policía para hacer cumplir su determinación, con la aspiración de construir una ciudad semejante a Europa, el «Biarritz Oriental», tanto en su arquitectura, como en su cultura y sus rasgos fenotípicos, constituyendo el primer proceso de gentrificación de Montevideo (Rossal et. al., 2020).

Algunas de las formas de resistencia y afirmación de la colectividad africana y afrodescendiente se despliegan a través de las manifestaciones artísticas y espirituales grupales basadas en un sistema de creencias compartido. Las personas que fueron capturadas en África y trasladadas por medio de la violencia para someterlas a la esclavitud pertenecían a diversos orígenes territoriales e identidades culturales. Parte del proceso que llevaron adelante estos grupos en la diáspora africana tuvo que ver con la construcción de una identidad común, lo que Segato (2011) denomina como «identidades políticas» y «una política de la identidad».

Esas expresiones tuvieron como principal lugar de concentración y desarrollo la costa sur de Montevideo. Una zona que careció de interés habitacional y urbanístico para quienes detentaron el poder político y económico desde el período colonial hasta principios del siglo xx. Habiendo sido el lugar habilitado para la expresión de las prácticas colectivas de los grupos esclavizados, con la construcción de los conventillos y casas de inquilinato se produjo el afincamiento residencial de miles de personas que adquirieron su libertad con el nuevo régimen político y de las generaciones siguientes. El habitar de manera sostenida ese espacio social y geográfico fue construyendo una territorialidad, un sentido de identidad y pertenencia colectiva.

Bolaña (2019) indica que, a diferencia de otros sectores subalternos con los que la población afrodescendiente compartió la vida en los conventillos y casas de inquilinato, como los/as inmigrantes europeos/as, por razones que obedecen al racismo estructural, aquellos/as no pudieron ascender socialmente y mudarse a los barrios de viviendas obreras que se formaron a partir de la década de 1920 en el área suburbana. La construcción de la rambla sur en esa época provocó importantes trans-

formaciones urbanas, el aumento del valor del suelo y el desplazamiento paulatino de parte de la población hacia formas aún más precarias de vivienda en ranchos o barrios de emergencia que la Intendencia construyó en la periferia, Nuevo París y Casavalle, para suprimir los «rancheríos» de migrantes rurales y utilizó para realojar a los habitantes de los conventillos demolidos entre 1950 y 1965.

Durante el período dictatorial (1973-1985), la legislación que regulaba el valor de los alquileres dejó de tener vigencia y se desalojó forzosamente las viviendas alquiladas, conventillos y casas de inquilinato en los barrios Centro, Sur, Palermo, Ciudad Vieja para darle cabida al boom inmobiliario que duró hasta la crisis de 1982 (Boronat, 2017; Roland, 2011). Las malas condiciones de mantenimiento de muchas construcciones ocasionaron derrumbes, los cuales sirvieron de justificación para las expulsiones, ejecutadas de manera compulsiva: «la práctica de desalojos y realojos violentos en el contexto del auge constructivo y en zonas revalorizadas por la especulación inmobiliaria fue común a los gobiernos represivos de la época en el Cono Sur, como parte de políticas de ordenamiento territorial» (Bolaña, 2019, p. 188). Tras este desalojo trasladaron a estas personas a viviendas de emergencia en Casavalle y Cerro Norte, mientras que algunas fueron alojadas en condiciones de reclusión en el Hogar Martínez Reina, el Corralón Municipal, el Hogar Garibaldi y el Hogar Arenal Grande.

Por último, cabe señalar que las voces de las víctimas del terrorismo de estado recogidas por Martínez Araújo (2009) y Rodríguez Tabora (2022) expresan el alcance afectivo y material del destierro forzado de su barrio: pérdida de vínculos sociales, el alejamiento de todo lo que contenía ese espacio de la ciudad para ellos, el reforzamiento del estigma social de estas poblaciones en el imaginario colectivo. Esto contribuyó al señalamiento de los lugares de realojo como «zonas rojas» y a consolidar un discurso en el cual las personas afro no son merecedoras de derechos y, por ende, a concebir las condiciones de desigualdad como naturales, asociadas a un grupo con características fenotípicas y configuraciones culturales compartidas.

## Palabras finales

En este trabajo ensayamos posibles respuestas al porqué es pertinente continuar hablando de raza en las ciencias sociales, a partir de reconstruir su derrotero teórico en la antropología y de analizar la persistencia del racismo en nuestra sociedad. El racconto pone sobre la mesa la evidencia acumulada sobre la imposibilidad de hablar de razas en un sentido biológico y la necesidad de hablar de raza en tanto construcción social sobre las diferencias fenotípicas que demarcan relaciones jerárquicas. Esto nos obliga a categorizar lo *racial* en tanto marcador de jerarquías sociales basadas en el color de piel, sin que se eclipse con el eufemismo de lo «étnico»: hablar de *racialización* y *raza* en tanto construcción social es imprescindible.

La teoría y la evidencia revelan que esta categoría se encuentra profundamente imbricada con la de clase social al momento de comprender fenómenos como la segregación urbana y la selectividad penal; por ello resulta fundamental incorporarla en nuestros análisis en pos de visibilizar cómo opera el racismo distintos niveles. Entendemos que

nuestra disciplina debe reconocer la importancia de identificar la *racialidad* en nuestras investigaciones en términos metodológicos y analíticos; de lo contrario, daremos continuidad al legado colonial, eurocéntrico y racista de esta.

Consideramos que esta omisión no es exclusiva de nuestro campo de estudios, sino que está anclada en cuestiones estructurales y epistemológicas de nuestra academia, la cual reproduce aspectos que se encuentran en la base de la construcción del estado y la nación uruguaya. En este sentido, el análisis histórico deja en evidencia que nuestra identidad nacional está moldeada por una política de destierro de la memoria afrodescendiente —e indígena—, por el borramiento de su huella en nuestra ciudad capital, así como el ocultamiento de la violencia del estado hacia este grupo social. Esto exhibe la persistencia de estructuras de poder que provienen de nuestro pasado colonial, las cuales es necesario estudiar en profundidad y transformar.

## Bibliografía

- Aguiar, S. (2016). Acercamientos a la segregación urbana en Montevideo [Tesis de doctorado, Universidad de la República]. Colibri. <http://hdl.handle.net/20.500.12008/9905>
- Alpini, A. (2017). La policía y la ciudad de Montevideo: orden urbano y control social en la construcción del Estado moderno en Uruguay (1829-1916) [Tesis de posgrado, Universidad Nacional de La Plata]. Memoria Académica. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1451/te.1451.pdf>
- Anitua, G. (2015). Historia de los pensamientos criminológicos. Del Puerto.
- Banton, M. (1969). Aspectos sociales de la cuestión racial. Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial. unesco.
- Baratta, A. (2002) [1982]. Criminología Crítica y Crítica del Derecho Penal. Introducción a la sociología jurídico-penal. Siglo XXI.
- Barbujani, G. y Colonna, V. (2010). Human genome diversity: frequently asked questions. Trends in Genetics, 26(7), 285-295. [https://www.cell.com/trends/genetics/abstract/S0168-9525\(10\)00078-8](https://www.cell.com/trends/genetics/abstract/S0168-9525(10)00078-8)
- Barrán, J. (2015). Historia de la sensibilidad del Uruguay. La cultura «bárbara». El disciplinamiento. Ediciones de la Banda Oriental.

- Barrios Pintos, A. (1968). Montevideo. Los barrios. Tomo II (vol. 8). Nuestra Tierra.
- Bengochea, J. y Madeiro, V. (2020). Acceso a la vivienda adecuada de las personas migrantes en la ciudad de Montevideo. Serie de Informes Temáticos con base en la Etnoencuesta de Inmigración Reciente. unicef Uruguay. [https://omif.cienciassociales.edu.uy/wpcontent/uploads/2020/11/INFORME\\_VIVIENDA\\_WEB.pdf](https://omif.cienciassociales.edu.uy/wpcontent/uploads/2020/11/INFORME_VIVIENDA_WEB.pdf)
- Bidaseca, K. (2011). Mujeres blancas buscando salvar a mujeres color café: desigualdad, colonialismo jurídico y feminismo postcolonial. *Andamios. Revista de Investigación Social*, 8(17), 61-89. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62821337004>
- Boas, F. (1964[1943]). Cuestiones fundamentales de antropología cultural. Ediciones Solar.
- Bolaña, M. J. (2019). Racismo, vivienda y segregación urbana (1890-2017). En A. Frega, N. Duffau, C. Chagas y N. Stalla (Coords.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Boronat, Y. (2017). Segregación residencial en la construcción real de la ciudad de Montevideo. Comisión Sectorial de Investigación Científica. Unidad de Comunicación de la Universidad de la República, Universidad de la República.
- Borucki, A. (2023, 7 de enero). 1723: Cuando el arribo de un barco esclavista aceleró la fundación de Montevideo. *La Diaria*. <https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2023/1/1723-cuando-el-arribo-de-un-barco-esclavista-acelero-la-fundacion-de-montevideo/>
- Bossio, G. (2017, 3 al 8 de diciembre). Nuevas configuraciones del Estado: la religión en la gestión postcarcelaria [Ponencia]. xxxi Congreso alas, Montevideo, Uruguay.
- Bourdieu, P., Passeron, J. y Chamboredon, J. (2008) [1975]. *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Siglo xxi.
- Bracco, R., López Mazz, J., Orrego Rojas, B., Battalla, N., Bongiovanni, R. y Gutiérrez, M. (2012). *Esclavitud y afrodescendientes en Uruguay. Una mirada desde la antropología*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Brena, V. (2017). *De boca en boca. Culinaria afrouruguaya*. Rumbo Editorial.
- Cabella, W., Nathan, M., y Tenenbaum, M. (2013). Fascículo 2. La población afrouruguaya en el Censo 2011. Atlas sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay. Ediciones Trilce.
- Caggiano, S. y Segura, R. (2014) Migración, fronteras y desplazamientos en la ciudad. Dinámicas de la alteridad urbana en Buenos Aires. *Revista de Estudios Sociales*, 48, 29-42. <https://journals.openedition.org/revestudsoc/8155>
- Carmona, L. y Gómez, M. (2002). *Montevideo: proceso planificador y crecimientos*. Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, Universidad de la República.
- Carneiro, A. S. (2005). *A construção do outro como não-ser como fundamento do ser* [Tesis de Doctorado, Universidade de São Paulo]. Repositorio usp. <https://repositorio.usp.br/item/001465832>
- Ciapessoni, F. y Vigna, A. (2018). El rol de la vivienda en el proceso de desistimiento delictivo. En F. Pucci (Coord.), *El Uruguay desde la Sociología XVI* (pp. 259-278). Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República.
- Centro Latinoamericano de Economía Humana (claeH), Instituto de Cooperación Internacional y Desarrollo Municipal (incidem), Nómada y Vida y Educación. (2023). *Diagnóstico sobre la situación actual, las principales problemáticas y necesidades de las mujeres privadas de libertad en Uruguay*. <https://universidad.claeh.edu.uy/blog/mujeres-privadas-de-libertad-proyecto-crisalidas-presento-cifras-y-diagnostico/>

- Collazo Maceira, C. (2022). Investigación arqueológica y gestión patrimonial del Caserío de la Real Compañía de Filipinas [Tesis de maestría, Universidad de la República]. Colibri. <https://hdl.handle.net/20.500.12008/35432>
- Conti de Queiruga, N. (1986). La vivienda de interés social en Uruguay. Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo, Universidad de la República.
- Couriel, J. (2010). De cercanías y lejanías. Fragmentación urbana en el Gran Montevideo. Trilce.
- Cunha, M. (2005). El tiempo que no cesa. La erosión de la frontera carcelaria. Renglones, revista del iteso, (58-59), 32-41. <https://rei.iteso.mx/server/api/core/bitstreams/0bcee1ae-21f6-4089-bc46-4203de801ff1/content>
- Chakravorty Spivak, G. y Giraldo, G. (2003). ¿Puede hablar el subalterno? Revista Colombiana de Antropología, 39, 297-364. <https://www.redalyc.org/pdf/1050/105018181010.pdf>
- Dirección General de Planeamiento (dgplan). (2022). Perfil de estudiantes de grado Universidad de la República 2021. <https://planeamiento.udelar.edu.uy/wp-content/uploads/sites/33/2022/03/1.Triptico-FORMA-ESTUDIANTES-2021.pdf>
- Fanon, F. (2009[1952]). Piel negra, máscaras blancas. Ediciones Akal.
- Fassin, D. (2018). Castigar: una pasión contemporánea. Adriana Hidalgo Editora.
- Ferreccio, V. (2014). La larga sombra de la prisión. Etnografía de los efectos extendidos del encarcelamiento en Santa Fe, Argentina [Tesis doctoral, Università degli Studi di Padova]. [http://paduaresearch.cab.unipd.it/6996/1/FERRECCIO\\_VANINA\\_TESI.pdf](http://paduaresearch.cab.unipd.it/6996/1/FERRECCIO_VANINA_TESI.pdf)
- Fossati, L. y Uriarte, P. (2018). Viviendo sin derecho. Migraciones latinoamericanas y acceso a la vivienda en Montevideo. La Rivada, 6(11), 42-60. [https://www.academia.edu/38062452/Viviendo\\_sin\\_derecho\\_Migraciones\\_latinoamericanas\\_y\\_acceso\\_a\\_la\\_vivienda\\_en\\_Montevideo](https://www.academia.edu/38062452/Viviendo_sin_derecho_Migraciones_latinoamericanas_y_acceso_a_la_vivienda_en_Montevideo)
- Foucault, M. (2000). Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976). Fondo de Cultura Económica.
- Gannett, L. (2004). The Biological Reification of Race. Brit. J. Phil. Sci., 55(2), 323-345. <https://www.jstor.org/stable/3541694>
- Caribaldi, C. (2017). Tensiones y alivios en la gran casa: una etnografía sobre la cárcel de madres con hijos/as [Monografía final de grado, Universidad de la República]. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar. Inédito.
- González, L. (2020). A categoria político-cultural de amefricanidade. En L. González, Por um feminismo afro-latino-americano. Ensaios, intervenções e diálogos. Editora Schwarcz s.a.
- Grosfoguel, R. (2012). El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser? Tabula Rasa, (16), 79-102. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39624572006>
- Guigou, N. (2018). Antropología e historicidades: mitos y mitopraxis de la antropología caucásica uruguaya. En P. Gatti Ballester y L. de Souza (Comps.), Diálogos con la Antropología Latinoamericana (pp 13-22). Ed. Asociación Latinoamericana de Antropología (ala).
- Haraway, D. (1991). Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza. Gráficas Rogar S. A.
- Hiernaux, J. (1969). Los aspectos biológicos de la cuestión racial. Cuatro declaraciones sobre la cuestión racial. unesco.
- Leguizamón, F. (2020) Selectividad penal étnico-racial. En M. Olaza (Comp.). Desigualdades persistentes, identidades obstinadas. Los efectos de la racialidad en la población afrouruguaya (pp 31-47). Doble clic Editoras.
- López Beltrán, C., Wade, P., Restrepo, E. y Ventura Santos, R. (2017). Genómica, mestizaje y nación en América Latina. En C. López Beltrán, P. Wade, E. Restrepo y R. Ventura Santos (Eds.), Genómica mestiza. Raza, nación y ciencia en Latinoamérica (pp. 21-72). Fondo de Cultura Económica.

- Magnone, V. (2017, 13 al 15 de setiembre). Dinámicas étnico-raciales en el espacio urbano de Montevideo [Ponencia]. xvi Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, Udelar. Montevideo.
- Magri, A. (2015). De José Batlle y Ordóñez a José Mujica. Ideas, debates y políticas de vivienda en Uruguay entre 1900 y 2012. Ediciones universitarias.
- Mancini, I. (2020). Las luchas contra el delito y sus efectos en la Argentina. Sobre La expansión del encarcelamiento y las dificultades de seguir a nuestros presos. *Revista cs*, (31), 139-158. [10.18046/recs.i31.3717](https://doi.org/10.18046/recs.i31.3717)
- Martínez, L. (2019). Las condiciones de vida y trabajo de las personas de origen africano y afrodescendiente en el territorio oriental del río Uruguay (siglo xviii y primeras décadas del siglo xix). En A. Frega, N. Duffau, C. Chagas y N. Stalla (Coords.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Martínez Araújo, B. (2009). De la afiliación en la precariedad a la exclusión en la periferia: las familias que habitaron el Hogar Martínez Reina y la influencia de las acciones de desalojo y realojo en la producción de subjetividad [Tesis de grado. Universidad de la República]. Departamento de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales.
- Martínez, L., Olivar, F., Pereira, V. y Pereyra, J. (2020). Espacios afrocentrados en el ámbito universitario: recorridos, hallazgos y reflexiones. En M. Olaza (Comp.) *Desigualdades persistentes, identidades obstinadas. Los efectos de la racialidad en la población afrouruguaya* (pp 31-47). Doble clic Editoras.
- Matto, M. (2021). *El Penal de Libertad: cuerpo, memoria y violencia de Estado. Una aproximación etnográfica* [Monografía final de grado, Universidad de la República]. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Inédito.
- Mesa Varela, S. (2012). *La pasión, las heridas, las penas. Género, sexualidad y cuerpo en el Centro Metropolitano de Rehabilitación Femenino* [Monografía final de grado, Universidad de la República]. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar.
- Mesa Varela, S. (2016). *Mujeres privadas de libertad por tráfico y transporte de drogas en Uruguay: un análisis antropológico y de género* En M. A. Folle y G. Sapriza (Comps.), *El tiempo quieto. Mujeres privadas de libertad en Uruguay*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Olaza, M. (2011, 13-14 de setiembre). *Racismo y acciones afirmativas en Uruguay*. [Presentación de trabajo]. x Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Sociales, Udelar, Montevideo.
- Olivar, F. (2021a). Raza, racismo y sus (re) configuraciones en la pregunta antropológica. *Revista Novos Debates*, 7(2): E 7224, 2021. <https://doi.org/10.48006/2358-0097-7224>
- Olivar, F. (2021b). La afrodescendencia en la antropología uruguaya. Una reflexión afro centrada. *tessituras Revista de Antropologia e Arqueologia*, 9(1), 175-187. <https://doi.org/10.15210/tes.v9i1.19334>
- Peirano, M. (2014). Etnografía nao é método. *Horizontes Antropológicos*, 20(42), 377-391. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-71832014000200015>
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. clacso.
- Recalde, S. (2016). *Precariedade habitacional dispersa. Contribuição ao reconhecimento de uma realidade oculta em Montevideú* [Tesis de doctorado, Universidade de São Paulo]. Biblioteca digital usp. <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/16/16137/tde-16022017-102557/pt-br.php>

- Rodríguez Peña, L. (2016). Bibliometría aplicada a la producción de conocimiento sobre colonialismo, racismo y discriminación racial en la Revista de Ciencias Sociales. En Horizontes críticos sobre afrodescendencia. Primera Jornada Académica sobre Afrodescendencia, Ministerio de Desarrollo Social (mides). <https://www.gub.uy/ministerio-desarrollo-social/sites/ministerio-desarrollo-social/files/documentos/publicaciones/Horizontes%20cr%C3%ADticos%20sobre%20afrodescendencia%20en%20el%20Uruguay%20contempor%C3%A1neo.pdf>
- Rodríguez Taborda, L. (2022). Volver a mi barrio 2022 [Archivo de video]. Centro de estudios interdisciplinarios feministas. YouTube. <https://youtu.be/55c4nj4HA-1o?si=rUryYAtlaK0R8MEU>
- Roland, P. (2011). Claves para entender el proceso de transformación del área central de Montevideo. En M. Arana (Coord.), Uruguay: la centralidad montevideana. olacchi.
- Rossal, M., Castelli, L., Bazzino, R., Gutiérrez, G. y Zino, C. (2020). La pobreza urbana en Montevideo. Apuntes etnográficos sobre dos barrios populares. Editorial Gorla.
- Segato, R. (2007). El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en deconstrucción. Revista Nueva Sociedad, (208), 142-161. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2382458>
- Segato, R. (2011). Racismo, Discriminación y Acciones Afirmativas: Herramientas Conceptuales. Observatório Da Jurisdição Constitucional, 1(1). <https://www.portaldeperiodicos.idp.edu.br/observatorio/article/view/686>
- Sozzo, M. (2016). Los exóticos del crimen. Inmigración, delito y criminología positivista en la Argentina (1887-1914). Delito y Sociedad, 2(32), 19-52. <https://doi.org/10.14409/dys.v2i32.5647>
- Thul, F. (2019). El trabajo después de la abolición. En A. Frega, N. Duffau, C. Chagas y N. Stalla (Coords.), Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Trías Cornú, M. (2019). Afrodescendencia y ciudadanía (segunda mitad del siglo XIX y siglo XX). En A. Frega, N. Duffau, C. Chagas y N. Stalla (Coords.), Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.
- Uriarte, P. y Ramil, R. (2019). Del recorte analítico a la articulación política: Una experiencia de trabajo integral en torno al racismo y la xenofobia. Integralidad Sobre Ruedas, 4(1), 31-44. <https://ojs.fhce.edu.uy/index.php/insoru/article/view/222>
- Vigna, A. (2013). Análisis del I Censo de Reclusos desde una perspectiva de género. Inmujeres: Ministerio de Desarrollo Social (mides), Uruguay. <http://nacvi.cienciassociales.edu.uy/wpcontent/uploads/2015/05/2013c-vigna.pdf>
- Viveros Vigoya, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. Debate Feminista, 52. <http://dx.doi.org/10.1016/j.df.2016.09.005>
- Wacquant, L. (2002). The curious eclipse of prison ethnography in the age of mass incarceration. Ethnography, 3(4), 372-392. <https://loicwacquant.org/wp-content/uploads/2019/03/lw-2002-the-curious-eclipse-prison-ethnography-in-the-age-of-mass-incarceration.pdf>
- Wacquant, L. (2014) Marginalidad, etnicidad y penalidad en la ciudad neoliberal: una cartografía analítica. En Tiempos violentos. Barbarie y decadencia civilizatoria (pp. 177-212). Herramienta.
- Wade, P. (2010). Raza y naturaleza humana. Tabula Rasa, (14), 205-226. <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n14/n14a09.pdf>
- Zaffaroni, E. (2016). La filosofía del sistema penitenciario en el mundo contemporáneo. En G. Bardazano, A. Corti, N. Duffau y N. Trajtenberg (Comps.), Discutir la cárcel, pensar la sociedad. Contra el sentido común punitivo. Trilce.

# **Experiências de Processos e Curadorias: Uma visita sobre o Programa de Residência Artística Virtual Compartilhada da Black Brazil Art na seleção de projetos para a Bienal Black**

**Patricia Brito**

Curadora de arte, museóloga e pesquisadora.  
Black Brazil Art  
blackbrazilarte@gmail.com

## **Resumo**

Nesta escrita reflexiva, exploro as experiências de processos e curadorias no programa da residência artística virtual compartilhada da Black Brazil Art, apresentando um resumo das atividades, processos e práticas realizadas nas três edições da residência artística on-line. Uma iniciativa que busca fornecer uma visão geral do programa e suas contribuições para o desenvolvimento e a promoção de práticas artísticas e culturais inovadoras e inclusivas. A escrita analisa como este programa têm sido fundamental na seleção de projetos para a Bienal Black, um evento de destaque no cenário

artístico nacional. Através da investigação das práticas curatoriais e das dinâmicas de colaboração entre artistas e curadores, visito e revisito autores que cruzam experiências para fundamentar meu olhar acerca do pensamento crítico na condução da prática reflexiva, buscando compreender os desafios e as oportunidades proporcionadas por essa residência virtual.

*Palavras-chave:* Residência Artística, Black Brazil Art, Curadoria Colaborativa, Arte Decolonial, Processos Artísticos.

## **Abstract**

In this text, I explore the experiences of processes and curations in the program of the shared virtual artistic residency of Black Brazil Art, presenting a summary of the activities, processes, and practices carried out in the three editions of the online artistic residency. An initiative that seeks to provide an overview of the program and its contributions to the development and promotion of innovative and inclusive artistic and cultural practices. The text analyzes how this program has been pivotal in the selection of projects for the Black Biennial, a prominent event in the national

artistic scene. Through the investigation of curatorial practices and the dynamics of collaboration between artists and curators, I visit and revisit authors who intersect experiences to substantiate my view on critical thinking in conducting reflective practice, seeking to understand the challenges and opportunities provided by this virtual residency.

*Key words:* Artistic Residence, Black Brazil Art, Collaborative Curatorship, Decolonial Art, Artistic Processes.

## O novo espaço de produção

A tarefa crítica diante de uma residência artística virtual compartilhada como a da Black Brazil Art vai além de simplesmente relatar ou justificar preferências individuais, pois busca uma forma de comunicar os significados que emergem no encontro com a prática artística.

Esses significados podem ser compreendidos em duas direções distintas. Primeiramente, ao conectar uma obra ao seu contexto dentro da história da arte, é possível apreciar a presença material da obra e estabelecer o grau de inovação estética que ela representa. Essa abordagem permite uma apreciação formal que considera a trajetória artística e a contribuição da obra para o campo da arte. Em segundo lugar, o significado também pode ser encontrado ao relacionar uma obra ao seu contexto social. Nesse sentido, é possível identificar a relevância política e as referências culturais presentes na obra, analisando como ela se insere no campo mais amplo do poder e do saber. Dessa forma, a combinação entre apreciação formal e engajamento social aprimora a escrita do relato de preferências.

Appadurai (1996) argumenta que no cenário das práticas artísticas contemporâneas, percebe-se uma dualidade entre o desejo de mobilidade e o apego ao lugar. No entanto, é importante observar que a natureza desse engajamento sofreu transformações no contexto da globalização (Appadurai, 1996). A ideia de representar um local ou reagir a questões políticas não pode mais ocorrer de forma isolada, dissociada das preocupações globais. O mito da autonomia do artista e sua separação da vida cotidiana também foram questionados. Os artistas atualmente trabalham cada vez mais em colaboração com comunidades e grupos, explorando as histórias complexas e as tradições visuais que se formam nesses lugares. Embora sejam comprometidos com esses lugares, eles também têm consciência de seus vínculos com debates globais e participam de diálogos transnacionais sobre o significado de sua prática e sua relevância para os outros (Appadurai, 1996). Nesse processo, as antigas hierarquias que colocavam o artista em uma posição acima ou à margem do cotidiano desaparecem. Os artistas agora se encontram no meio do fluxo da vida cotidiana, não podendo mais se isolar ou presumir que

estão à frente das mudanças que ocorrem no mundo. Sua arte é moldada no processo de trabalho com os outros e dentro das instituições da vida cotidiana. Em termos mais amplos, a forma de arte está sempre carregada de significado, pois possui implicações que transcendem as intenções individuais do artista.

À medida que as relações são estabelecidas entre as pessoas e os lugares, a arte se torna intrinsecamente política. A tarefa de atribuir significado e construir pontes para conectar a arte com o cotidiano não pode mais ser delegada exclusivamente aos curadores. A produção artística agora inclui uma consciência da maneira pela qual ela se comunica com os outros, reconhecendo seu potencial transformador e seu papel na interação com a sociedade.

Com uma abordagem puramente analítica do espaço geográfico, essa escrita-reflexiva aborda a noção de prática artística na visão de nossa relação com o espaço. Se por um lado, o espaço definido como físico, é um movimento físico do corpo que se encontra em um novo ambiente, por outro, há também um movimento de práticas artísticas voltadas para relações mais intuitivas e empáticas já que nossa relação com o espaço é tão emocional e intelectual do que física. Portanto, perguntamos como recriar, sentir e propor que o artista seja capaz de gerar uma narrativa de processo artístico que facilite a reancoragem para um novo espaço de criação colaborativa que não seja físico. Se por um lado sustentamos que sempre pensamos em outro lugar e que esse lugar move-se como um exercício de ligação para o outro em estado de descoberta e conhecimento, uma oportunidade de agir, falar e co-criar, passa de um estado passivo à mobilização pelo exercício do processo artístico em meio digital. Com isso, a organização de uma residência artística on-line exige uma reflexão sobre a mudança na relação humana com o espaço no atual cenário global, além de considerações adicionais em relação às especificidades culturais de cada participante.

O filósofo francês Michel Foucault (1966/1999) abordou a relação entre o ser humano, a sociedade moderna e o espaço, sugerindo a

ideia de uma época de simultaneidade, justaposição e dispersão, na qual passado e futuro, aqui e em outros lugares, visíveis e invisíveis, coexistem. Essa intervenção ocorreu há quase meio século, no final dos anos 60, mas hoje soa como uma profecia que descreve de maneira precisa o estado do nosso mundo globalizado e tecnologicamente viciado. Nossa experiência atual do mundo se assemelha mais a uma rede que conecta pontos e se entrelaça em seu próprio emaranhado, em vez de uma narrativa linear que se desenrola ao longo do tempo. Hoje, é interessante lembrar que, desde o final do século xx, a ideia de tangibilidade do lugar tem sido repetidamente questionada por um recorrente reexame da relação entre o espaço físico e o virtual.

Além disso, um novo tipo de geografia baseada em informações digitais e dados imateriais vem crescendo quase que na velocidade da luz. Essas e muitas outras tecnologias hoje muito em voga influenciaram profundamente a forma como as pessoas abordam os territórios e interagem entre si e com o seu ambiente e é a partir desse ritmo, que os processos artísticos em residências também mudaram e são capazes de fazer entregas tão boas quanto às do ambiente físico. Não podemos escapar responsabilmente dessa condição de modernidade, mas podemos e precisamos encontrar algumas maneiras de enfrentar esse fato de forma construtiva (Dussel, 2000). Um dos maiores desafios da época atual é encontrar maneiras de abraçar a modernidade e o progresso, ao mesmo tempo em que realinhamos nossas prioridades em prol do ser humano e sua reconexão com a natureza. Isso requer uma mudança urgente na ideia cartesiana que prevaleceu por séculos na mentalidade ocidental, na qual nos vemos como separados da natureza e posicionados de forma superior no universo. A decolonialidade

emerge como uma crítica essencial, buscando oportunidades para reexaminar conceitos, perspectivas e fazer uma crítica direta ao capitalismo e à modernidade. Historicamente, os seres humanos foram considerados distintos de todas as outras criaturas do planeta devido à sua capacidade racional e ao fato de que, como mencionado na Bíblia, fomos criados por último e à imagem de Deus.

Enquanto os artistas em residência questionam sobre a forma como poderíamos inventar novos caminhos, novos percursos para descobrir novos territórios, histórias e suas ancestralidades para estabelecer uma nova conexão, os mentores direcionam sua atenção para exercitar as práticas alavancadas por encruzilhadas, linhas imaginárias, mapas mentais e associações livres em busca da poética de uma construção coletiva. Nos tempos atuais, o mundo inteiro parece estar numa encruzilhada e a redefinição das múltiplas identidades (nacionais, territoriais, religiosas, étnicas) é um tema quente em todos os lugares (Castells, 2000). No entanto, as três edições da Residência Artística Virtual Compartilhada da Black Brazil Art, exploraram temas atuais e buscaram inscrever outras imagens por trás do poder visual contemporâneo. A este princípio de caminho, carregamos a viagem como num filme, onde os artistas combinam uma arte de dobrar o espaço. Nos apresentaram processos e práticas atravessadas por passagens secretas, transportadas pela imaginação, sendo guiados pelas conexões inesperadas que o pensamento coletivo nos proporciona. Passamos sem perceber da zona de conforto para as águas turbulentas não para enfrentar problemas, mas deslizar ao longo de uma linha traçada pelo fluxo da fala para se concentrar na escuta 'do' sensível.

## A Residência Artística Virtual Compartilhada

A Residência Artística Virtual Compartilhada é um programa da Black Brazil Art que nasceu em 2020 por ocasião da pandemia da Covid-19. O objetivo era contribuir com conversas, processos e práticas, para um pensamento crítico, em espaço de criação colaborativa em plataforma digital.

«Artistas exploram e criam sob a perspectiva de  
um olhar macro e transnacional.»

Patricia Brito

Com uma abordagem interdisciplinar, o programa desafiou os limites tradicionais das práticas artísticas e incentivou o desenvolvimento de novas perspectivas e habilidades. Uma definição prática de «processo coletivo» é a prática artística ou criativa que aproxima e melhora as interconexões-integra colaboração entre artista, curador, público e trocas de conhecimento e perspectivas através do tripé: ESCUTA, ATRAVESSAMENTO E DESCOBRIMENTO.

Ao proporcionar um ambiente virtual compartilhado, a residência permite que os artistas colaborem e compartilhem ideias, independentemente de sua localização geográfica. Isso resulta em uma rica troca de experiências e conhecimentos, fortalecendo o grupo, que acaba por sair de sua *zona de conforto*. O caráter importante que essa Residência Artística Virtual Compartilhada carrega, para além de fomentar a criação e desenvolvimento de projetos artísticos colaborativos é estimular que esses artistas-residentes produzam trabalhos críticos para o principal projeto da Black Brazil Art, a Bienal Black. Esse laboratório virtual de processos e práticas artísticas desenvolvidos de forma coletiva e colaborativa tem no seu formato, o compartilhamento de pesquisas e formas de saberes e fazeres com instituições independentes e mentores convidados. A im-

portância dos espaços virtuais de aprendizado e trocas artísticas é inegável, especialmente para artistas que buscam aprimorar, refletir e expandir seus trabalhos em outros projetos. Residências Artísticas são fundamentais no cenário contemporâneo, pois proporcionam intercâmbio cultural e fomentam a diversidade artística, conectando o local com o mundo da arte global. Em tempos de distanciamento social, os espaços virtuais ganharam ainda mais relevância. Eles possibilitaram o desenvolvimento de práticas culturais, permitindo a troca de ideias e práticas artísticas, e promoveram o contato entre organizações, grupos, centros, institutos e profissionais do campo criativo (Bishop, 2012). Essas conexões facilitaram o entendimento mútuo e a cooperação, bem como o compartilhamento de habilidades e conhecimentos. O sucesso de uma residência virtual depende não apenas da qualidade dos mentores envolvidos, mas também da construção de um coletivo em uma proposta única. Alguns elementos-chave para estabelecer um programa bem-sucedido incluem: oferecer conhecimento, experiência e contatos específicos, abordagem proativa, especialização e disposição para compartilhar habilidades e conhecimento.

Essa escrita-reflexiva apresenta um resumo das atividades, processos e práticas realizadas

nas três edições da residência artística on-line, destacando os principais temas abordados, as atividades realizadas e os resultados alcançados pelos participantes. Através de conversas ativadoras e de gatilhos, os participantes foram encorajados a propor ideias e desenvolver projetos artísticos a serem realizados em um Bienal de arte. Cada edição da residência é norteadada por um tema específico, visando explorar diferentes aspectos das práticas e processos.

Um ponto a se considerar nesse modelo de residência on-line são as parcerias criadas a fim de aproximar\atravessar fluxos de conversas e experiências entre Brasil e outros países. Em todas as edições da Residência Artística Virtual Compartilhada-RAVC, tivemos parcerias que desafiaram o status quo e ampliaram a percepção de pensamento crítico do artista-residente.

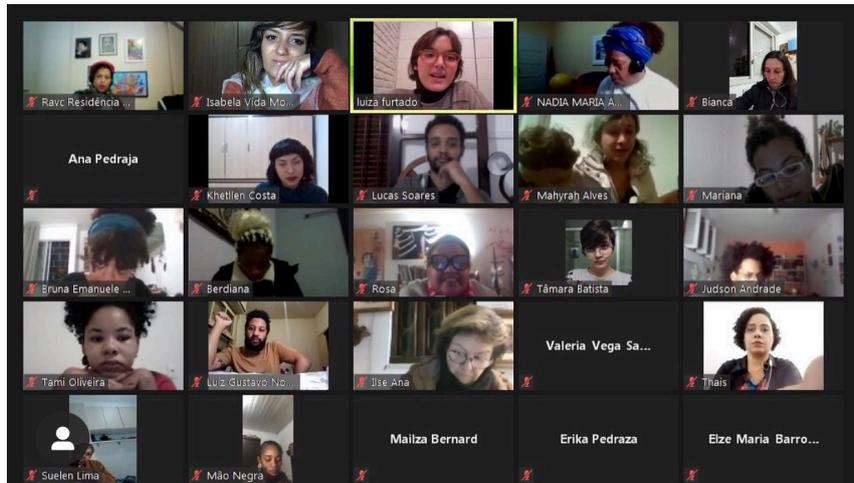
Em 2021, para a primeira edição da residência (RAVC-1), a parceria se deu entre a Black Brazil Art e o Colectivo de Estudios Afrolatinoamericano da Universidad de la República del Uruguay (um coletivo de estudos raciais dentro da universidade em Montevidéu no Uruguay) e o Coletivo Artemisia de Bologna na Itália (um coletivo feminista). Para a segunda edição da residência (RAVC-2), a parceria se deu entre a Black Brazil Art e a Njabala Foundation (uma fundação de promoção do trabalho artísticos de mulheres da cidade de Kampala em Uganda). Já a terceira edição da residência (RAVC-3), a parceria se estendeu ao Museo de las Mujeres de Costa Rica (museu voltado para a preservação e disseminação de produção e prática artística de mulheres latino-americana). Isso posto, mostra que a Black Brazil Art busca cada vez mais o estreitamento e o fomento das atividades do Brasil, transversalizando com o resto do mundo.

## **Diálogos Além-fronteiras: Práticas, Representações e Visibilidades #RAVC-1**

A proposta do programa de Residência Artística Virtual Compartilhada-RAVC, cuja curadoria procura transcender o tradicional limite da disciplina e aprimorar as práticas autônomas, incluindo análise contemporânea da mídia tradicional e repertório, teve como tema da primeira edição, *Diálogos Além-fronteiras-Práticas, Representações e Visibilidades*. Essa parceria colaborativa se deu na forma de mentorias propostas com temas específicos,

em plataforma digital para aferir pensamento crítico que gerasse espaços de diálogo entre artistas, pesquisadores, críticos, audiências e instituições. Foram dezoito mentores nacionais e internacionais mentorando vinte e quatro residentes que permaneceram por três meses (junho, julho, agosto, 2021) criando e co-criando processos através do tema proposto para a 2BIENALBLACK.

**Figura 1**  
*Registro da turma 2021, mentoria de Luiza Furtado*



O processo on-line envolveu uma série de etapas, iniciando com a seleção dos participantes e a apresentação do tema central. Os participantes foram escolhidos com base em suas áreas de atuação, experiências e interesses, garantindo uma ampla variedade de perspectivas e abordagens. Diversos foram os caminhos tencionados nos encontros com os residentes; caminhos esses que visitaram e revisitaram autores conhecidos e desconhecidos, que questionaram e desafiaram a crítica colonialista (Lefebvre, 2000), que se depararam com o corpo memória, corpo passado que coexiste e estabelece o presente, o corpo que comunica, que gesta, que é território. O corpo que cura desigualdades, que acumula camadas de pele, que reflete sobre a não-neutralidade como imagem de controle.

Antes de adentrar no processo configurado nessa primeira edição, é preciso explicar que a residência artística on-line da Black Brazil Art é guiada pelo conceito da “reflexibilidade”, ou seja, ao trabalhar com o pilar: ESCUTA + ATRAVESSAMENTO + DESDOBRAMENTO, sem os quais, seria como separar “espaço-tempo”, uma espécie de “tempo-espiral” conforme Leda Maria Martins (2021) nos traz, subvertendo cronologias lineares, onde passado, presente e futuro estão intrinsecamente conectados, utiliza-se do conceito de reflexibilidade no campo das artes para extrair dos artistas que examinem, questionem e explorem criticamente os próprios processos criativos, con-

textos socioculturais e tradições artísticas.

Essa reflexão permite que os artistas compreendam melhor o significado e o impacto de suas práticas e produções artísticas, tanto individualmente como coletivamente (Giddens, 1991). A reflexibilidade na arte envolve uma abordagem introspectiva, na qual os artistas avaliam suas motivações, intenções e influências, bem como analisam a relação entre sua arte e o público. Por meio desse processo reflexivo, os artistas podem adotar uma postura crítica sobre suas práticas, reconhecendo e questionando os limites e convenções estabelecidas nas diferentes formas de arte. Essa capacidade de reflexão também permite que os artistas examinem as relações de poder, representação e exclusão presentes no mundo das artes e na sociedade como um todo. Nesse sentido, a decolonialidade se torna uma ferramenta dialógica para desafiar normas e ideologias dominantes e criar espaços para outras vozes. Essa reflexibilidade também é aplicada à apreciação e análise de obras de arte por parte do público e dos críticos. Ao abordar uma obra de arte com um olhar reflexivo, é possível questionar as intenções do artista, as influências culturais e históricas e o impacto que a obra pode ter na sociedade. Isso gera um diálogo mais profundo e significativo sobre a arte e seus efeitos. Vejamos como cada pilar se desdobra na residência:

A escuta é um componente essencial da reflexibilidade no contexto de uma residência artística. Refere-se à capacidade dos artistas de ouvir e considerar diferentes perspectivas, sejam elas de outros artistas, mentores, críticos ou do público em geral. A escuta ativa promove um ambiente colaborativo e inclusivo, no qual os artistas podem aprender uns com os outros e expandir seus horizontes culturais e artísticos.

O atravessamento representa a disposição dos artistas em se envolver com diversas ideias, contextos e práticas artísticas, explorando novas abordagens e técnicas que possam enriquecer seus trabalhos. Esse processo de imersão em diferentes tradições, estilos e perspectivas artísticas permite aos artistas desafiar e questionarem suas próprias práticas, ampliando sua compreensão do campo das artes e das possibilidades criativas.

O desdobramento é o resultado natural da escuta e do atravessamento. Trata-se da transformação e evolução das práticas e obras dos artistas, enriquecidas pela reflexibilidade e pelas experiências vivenciadas na residência artística. Ao longo do processo, os artistas podem encontrar novas maneiras de expressar suas ideias, estabelecer conexões inesperadas e desenvolver projetos colaborativos, contribuindo para um crescimento artístico significativo.

Como vimos, a construção norteadora dos pilares da residência traduz os processos que são apresentados em cada Bienal Black. A partir daqui... a desvinculação como um questiona-

mento ativo e crítico das estruturas de conhecimento e formação de sujeitos (desejos, crenças, expectativas) que foram implantadas nas colônias pelos colonizadores, referindo-se a decolonialidade de processos ou distanciamento epistêmicos, passam a fazer sentido (Walter D. Mignolo, 2007).

Esta abordagem decolonial, conforme articulada por Mignolo (2007), propõe não apenas uma análise crítica dos legados coloniais, mas também uma reformulação das formas de conhecimento. Nessa perspectiva, a desvinculação é mais do que uma rejeição passiva dos sistemas coloniais, é um ato de resistência ativo que envolve a reorientação de desejos, crenças e expectativas. Mignolo argumenta que esta desvinculação tem implicações profundas para a maneira como concebemos a identidade, a cultura e a soberania. Por exemplo, nas sociedades pós-coloniais, as formas de conhecimento e os sistemas de crença que foram implantados pelos colonizadores muitas vezes continuam a moldar as formas de pensar e agir dos indivíduos. A desvinculação, portanto, exige uma reavaliação crítica dessas estruturas e a procura de formas alternativas de conhecimento e identidade que estão enraizadas nas experiências locais e nas tradições culturais. É importante notar, contudo, que a desvinculação não é um processo simples ou linear. Implica em lutas constantes e persistentes contra as forças coloniais existentes na sociedade e na cultura.

## Figura 2

Banner do site da exposição on-line «2BIENALBLACK»



## **Cartografia e Híbridismo do Corpo Feminino: Representação Visual e Afetiva 2BIENALBLACK**

Assim sendo, para se chegar a essa desvinculação, foi proposto no tema da segunda Bienal Black, *Cartografia e Híbridismo do Corpo Feminino, Representação Visual e Afetiva*, práticas decoloniais refletidas na arte envolvendo a exploração e expressão de identidades híbridas, histórias e experiências que desafiam e subvertem as normas ocidentais ou coloniais que vão desde uso de materiais e técnicas tradicionais, resgate de narrativas subjugadas, questionamentos de normas e práticas institucionais e criação de diálogos transculturais que dominam o mundo da arte e da academia. Por este viés, os mentores propuseram diversas experiências empíricas e desse jogo, foram criados eixos expositivos

resultantes: Persona Hacker, Plantando Escuta, Cartografia da Voz, Ninharias, Incorporare e Corpo-Espaço.

Persona Hacker foi uma ação coletiva em interação online proposta pela mentora Zaika dos Santos, ativada a partir de varreduras do horizonte em conteúdos e assuntos disponíveis na World Wild Web. A partir da provocação em artes digitais e tecnologias híbridas, os residentes foram provocados a escolheres em um jogo de trocas online entre as varreduras uns dos outros, para criar personas hackers.

### **Figura 3**

*Processo artístico de Mitti Mendonça, «Destino», fotorperformance, 2021*



Ninharias teve como proposta a construção de uma performance coletiva onde os residentes mascarados com suas próprias produções,

respondiam a uma peça de áudio e criaram vozes que se sobrepujam umas às outras. A mentoria foi conduzida por Luiza Furtado.

**Figura 4**

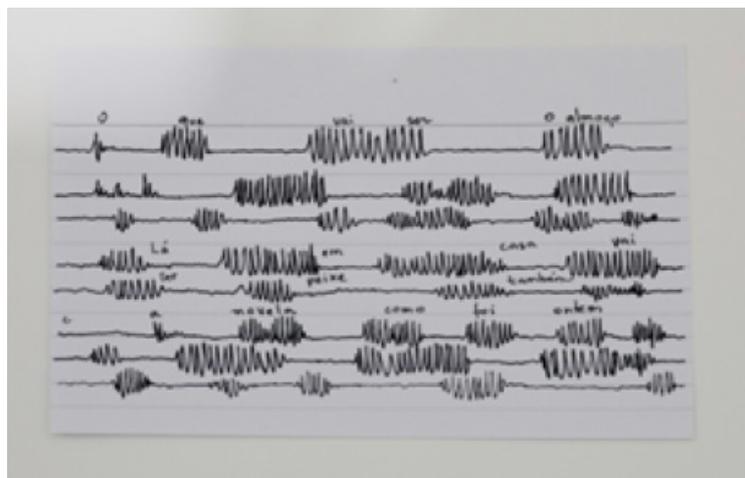
Processo artístico de Judson Andrade, «Você não vai morrer hoje», fotoperformance, 2021



Plantando Escuta foi mentorado por Priscila Costa Oliveira, e foi um passeio sonoro individual e coletivo pelos espaços de dentro e fora da casa de cada residente.

**Figura 5**

Processo artístico de Khetlen Costa, «Catando Conversa», obra sonora, 2021



Incorporare, mentorado por Fiamma Viola e Melina Sarnaglia, foi uma incursão entre artistas brasileiras e italianas sobre a presença das mulheres nas artes e a circulação dos corpos, principalmente negros, nesses espaços de

arte. A mentoria se desdobrou no que se traduz em «corpo-empréstimo», ou seja, a materialização da ação artística no corpo de uma outra artista.

### Figura 6

Processo artístico de Fiamma Viola, «Trama (in) Visível» (detalhe), instalação, 2021



Cartografia da Voz, foi uma readaptação do projeto «O Toque» das mentoras Luciana Conceição e Andréa Hiromi, que convidaram os residentes a repensarem suas criações através da teoria das cinco peles do artista aus-

tríaco Hundertwasser. A resposta dos residentes foi tangibilizada através de processos que traduziram cada um a sua realidade, a pele epiderme, vestimenta, casa, identidade social e mundo.

### Figura 7

Processo artístico de Bruni Emanuele, Andy Reis e Ana Laura Pedraja, «Conexões, Afetos e Sentidos», livro performance, 2021



E por fim, Corpo-Espaço mentorado por Patrícia Brito, buscou produzir um fio condutor sobre as artes apresentadas na chamada pública (edital) apresentando uma vasta rede de múltiplas narrativas. O eixo Corpo-Espaço, navegou no mundo dito «indecifrável» na medida em que as «realidades» que o cobrem se sobrepõem e se entrelaçam e as

formas de percebê-los são diferentes. Cada artista ofereceu uma perspectiva única, cada obra de arte uma nova interpretação da realidade, assim tornando o espaço artístico um emaranhado de diferentes visões e expressões. Nesse contexto, as palavras de Harold Szeemann (2007) parecem ainda mais pertinentes. À medida que a arte se expande em

direções inesperadas, o papel do curador evoluiu para acomodar essas mudanças. Isso implica em expandir as fronteiras do curador para incluir não apenas a arte em si, mas também os contextos em que ela é criada e apresentada, refletindo um dinamismo constante entre o curador, a arte e o espaço onde ela reside. A

essência do Corpo-Espaço é uma resposta a esta expansão, um fio condutor que explora e conecta a multiplicidade de vozes presentes na arte contemporânea, tornando possível a coexistência harmoniosa e ressonante de múltiplas realidades.

### Figura 8

Processo artístico de Cecília Cipriano, Carine Paz, Virna Bemvenuto, «Barriga do Mistério», vídeo performance, 2021

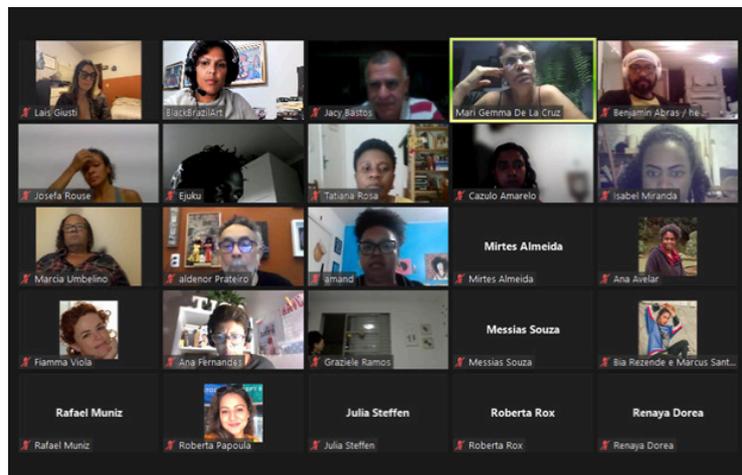


### Fluxos (in)Fluxo: Transitoriedade, Migração e Memória #RAVC-2

A segunda edição da residência artística sob o tema, *Fluxos (in) Fluxo-Transitoriedade, Migração e Memória*, teve parceria colaborativa entre a Black Brazil Art e a Njabala Foundation. O programa permitiu que os artistas explorassem e criassem sob a perspectiva de um olhar macro, transnacional, além de suas comunidades, dedicando tempo à experimentação sobre a transitoriedade do(s) fluxo(s). Efeitos como migração, desigualdade sistêmica de gênero, narrativas transculturais,

identidades em fluxo motivaram artistas selecionados de várias disciplinas, a participar do programa baseado em tarefas e discussões voltadas ao «pensamento crítico» em tópicos que expandem e atravessam experiência artísticas. Foram vinte mentores nacionais e internacionais mentorando trinta e dois residentes que permaneceram por sete meses (de setembro de 2022 a março de 2023) delineando processos através do tema proposto para a 3BIENALBLACK.

**Figura 9**  
*Registro da turma 2022, mentoria de Patrícia Brito*



Vale destacar que uma profusão de acontecimentos tivera destaques político-sociais ao longo dessa residência. Uma ruptura política com a extrema direita que alimentou o discurso fascista, nazista, extremista e de ódio e a perda sistêmica da identidade cultural em diversos países, teve reflexos mais profundos no Brasil onde a distorção, a desinformação, a incoerência, a censura e o «cancelamento», alimentaram o pensamento em detrimento do poder da imagem. Artistas se valeram do seu lugar de fala e de falha, para reajustarem e reafirmarem um discurso mais uníssono em prol da liberdade de expressão, ao direito a democracia cultural e a concomitância da igualdade de gênero(s). Perguntas como «O que está no centro de nosso questionamento?» ou «Como entendemos as emoções presentes quando nos envolvemos com nossas narrativas?» foram lançadas e respostas foram traduzidas nos eixos que saíram dessa segunda residência artística. Linhas Insurgentes, Redes de Transmissão, Práticas Geradoras, (RE)imaginando o Cubo Preto, Memórias (trans)locadas. Vejamos o que cada um dos eixos nos diz.

**Linhas Insurgentes** – Neste eixo, explora-se a arte como uma forma de insurgência e resistência, destacando obras que desafiam as convenções estabelecidas e que questionam as normas sociais e políticas. Os trabalhos apresentados neste eixo celebram a capacidade da arte de romper barreiras e estabelecer novos caminhos de expressão e liberdade.

**Redes de Transmissão** – Este eixo se concentra nas conexões e interações entre artistas, comunidades e culturas. Através da análise de redes de transmissão de conhecimentos, técnicas e tradições artísticas, busca-se compreender como esses fluxos influenciam e moldam a produção cultural e a memória coletiva.

**Práticas Geradoras** – Este eixo destaca práticas artísticas que geram novas possibilidades e perspectivas, promovendo a inovação e a experimentação. Através de instalações, performances e outros meios, os artistas envolvidos neste eixo exploram o potencial transformador da arte e sua capacidade de gerar mudanças e reflexões.

**(RE)imaginando o Cubo Preto** - Neste eixo, propõe-se uma revisão crítica e criativa do espaço expositivo tradicional, conhecido como «cubo branco». Ao reimaginar o cubo preto, este eixo questiona os modos convencionais de apresentação e apreciação da arte, propondo novas abordagens e espaços de encontro e diálogo.

**Memórias (trans)locadas** - O último eixo aborda questões de memória, migração e deslocamento, enfocando as experiências de indivíduos e comunidades que enfrentam a transitoriedade e a diáspora. As obras apresentadas neste eixo exploram as complexidades das memórias deslocadas, ressaltando a importância do passado na construção de identidades e narrativas culturais.

Ao explorar o tema «Fluxos (in) Fluxo, Transitoriedade, Migração e Memória», é possível perceber como as identidades e experiências humanas são moldadas e transformadas pelas forças históricas e contemporâneas. O colonialismo, em particular, é uma força significativa que continua a afetar as vidas e identidades das pessoas, impondo mudanças nas estruturas sociais e culturais das populações. Neste contexto, a migração e a memória são aspectos intrinsecamente ligados à construção e reconstrução da identidade ao longo do tempo.

Com a crescente prevalência dos espaços on-line, surge a oportunidade de revisar, reparar e fortalecer as identidades que foram afetadas pela colonização. A própria internet possibilita o processo de descolonização da

identidade, permitindo que as pessoas compartilhem suas histórias e vivências, resgatando suas tradições e conhecimentos ancestrais. Nesse sentido, a conexão entre os fluxos de informação e a transitoriedade das plataformas digitais é fundamental para a promoção da resiliência narrativa (Mignolo, 2003). A resiliência narrativa é um conceito-chave na construção da bienal, pois enfatiza a importância das narrativas pessoais e coletivas na recuperação de ameaças e vulnerabilidades impostas pelo colonialismo. Essas narrativas, por sua vez, se tornam uma forma de preservar a memória e a herança cultural, permitindo que as comunidades se reconectem com suas raízes e se fortaleçam diante das adversidades.

## **6. Pensamento Crítico Decolonial nas Práticas Artísticas #RAVC-3**

A terceira edição da residência artística (2023) sob o tema, *Pensamento Crítico Decolonial nas Práticas Artísticas*, não ocorreu em formato de residência, mas teve desdobramento em práticas realizadas com oficinas de formação para professores. A ideia central era abordar a prática decolonial a partir do ensino e da produção dos saberes. A descolonização é um processo que pode começar em diversos pontos, uma vez que a influência do colonialismo permeia muitos aspectos de nossas vidas. Em *Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina*, Quijano aborda elementos como capitalismo, racismo, heteropatriarcado, supremacia branca e abordagens eurocêntricas na produção de conhecimento que reforçam dinâmicas coloniais de poder e estruturas que afetam a distribuição de poder entre os indivíduos (Quijano, 2000). Ao abordar cada um desses aspectos, podemos iniciar a descolonização. A própria base de nossas histórias registradas é colonizada. Os materiais didáticos apresentam uma versão seletiva dos eventos e seus motivos, muitas vezes a partir da ótica dos detentores de poder ao longo da história, como colonizadores e pesquisadores. Uma das dimensões da descolonização envolve a revisão dessas narrativas parciais.

Alguns docentes propõem uma abordagem de desconstrução, reconexão e reconstrução para corrigir narrativas incompletas, criando histórias que analisem criticamente a escravidão e a opressão e incluam relatos negligenciados, como os de sociedades indígenas e negras antes da colonização. Ao reconectar e reconstruir, busca-se valorizar as culturas marginalizadas em sua resiliência e complexidade, além de seu papel como sujeitos colonizados. Segundo Bhambra (2014), reformular histórias incompletas nos ajuda a questionar o excepcionalismo e a supremacia ocidental/europeia, compreendendo melhor o mundo sob diferentes perspectivas. Reconhecer e valorizar a diversidade cultural é fundamental para que essas culturas possam coexistir e prosperar. Ao discutir o preenchimento das lacunas históricas, é essencial compreender que conhecimento, ciência e dados são construídos e cocriados, não apenas «descobertos» ou «encontrados». Devemos refletir sobre a origem do conhecimento, quem o criou e a quem beneficia. Países ocidentais e europeus frequentemente determinam o que é considerado conhecimento e ciência, controlando e dominando sua produção.

Essa dinâmica de poder limita a capacidade das diferentes culturas de contribuir com seus saberes únicos e legítimos. Ao questionar o caráter seletivo da academia, podemos valorizar o conhecimento cultural e científico, expandindo suas possibilidades.

A importância de abordar temas que descolonizam o pensamento crítico na arte, especialmente na perspectiva da educação, reside na necessidade de questionar e desafiar as hierarquias e estruturas de poder que têm moldado o discurso artístico e a produção cultural ao longo da história. Ao incluir narrativas e práticas marginalizadas e sub-representadas, a educação pode se tornar um espaço de reflexão e transformação, incentivando os alunos a desenvolverem uma compreensão mais ampla e inclusiva das diferentes manifestações culturais e suas interconexões. Iniciativas como a residência artística da Black Brazil Art e a Bienal Black desempenham um papel fundamental nesse processo de descolonização do pensamento crítico na arte. Ambas as iniciativas buscam transversalizar os processos artísticos, conectando-se a diferentes olhares e perspectivas de práticas locais e independentes, promovendo um diálogo

horizontal entre artistas, acadêmicos e comunidades. Ao proporcionar uma plataforma para a expressão e o engajamento de artistas negros e suas práticas culturais, a Black Brazil Art e a Bienal Black contribuem para o empoderamento dessas vozes e a promoção da diversidade e inclusão no campo da arte e da educação (Fanon, 1980/2008). Essas iniciativas estimulam a troca de conhecimentos e experiências entre diferentes contextos culturais e geográficos, enriquecendo o entendimento coletivo das múltiplas dimensões da arte e da cultura.

Ao mesmo tempo, o apoio a iniciativas independentes permite que artistas e educadores explorem novas abordagens e metodologias, rompendo com as tradições e convenções estabelecidas e fomentando a inovação e a experimentação. Essa abordagem colaborativa e democrática ajuda a construir pontes entre diferentes comunidades e a desenvolver redes de apoio e solidariedade, fortalecendo o ecossistema artístico e educacional.

## Conclusão

Ao propor uma residência artística virtual compartilhada, o processo incita uma reflexão amplificada sobre a influência crucial da subjetividade em cada um dos seus artistas-residentes. Ancorada na convergência da arte contemporânea, esse modelo de residência fomenta uma dialética incessante entre o objeto e sua representação; uma exploração contínua da imagem como instrumento plástico, independentemente de ser estático ou dinâmico.

Nesta travessia experimental e imersiva, cada objeto que é projetado, edificado e posteriormente exibido, provoca uma introspecção de si e do universo diversificado de interpretações que ele pode desencadear. Tal qual o

toque inquisitivo de um artista, estas representações desafiam o espectador a superar o tangível e se aventurar no domínio das possibilidades.

Para a Black Brazil Art, isso transcende a simples representação. Com um compromisso inflexível de sondar as diversas camadas do processo criativo, a residência introduz o público a um retrato vívido e pulsante do ato de criar. Os esboços, concluídos ou inacabados, as gravações de vídeo, achados aleatoriamente ou montados meticulosamente, são expostos e utilizados como naturezas-mortas alternativas. Cada objeto, cada linha ou pixel, serve como um código de linguagem silencioso e por vezes místico. A análise ou

processo de cada obra sugere a ativação de dinâmicas atípicas entre os artistas-residentes para gerar diálogos entre a intenção do criador, o suposto papel ou função do objeto e a perspectiva do espectador. Cada objeto em cada obra acaba por se tornar uma narrativa própria, permeada por construções coletivas ou colaborativas. Estes são monólogos silenciosos que convidam a uma reflexão profunda sobre a subjetividade intrínseca em cada ato de criação. Através deste exercício introspectivo, a residência oferece um panorama encantador das múltiplas realidades que habitam o universo artístico. Ela reconhece e celebra a peculiaridade de cada criador, enfatizando a necessidade de uma apreciação mais complexa e multifacetada da arte no mundo contemporâneo.

Em suma, a residência artística virtual compartilhada da Black Brazil Art não apenas incita a criação de projetos artísticos, mas os emprega como mecanismos de discurso, servindo como uma plataforma para o diálogo e a exploração das dimensões humanas mais profundas na criação artística dentro de uma Bienal de Arte. A residência apresenta um santuário artístico inigualável na intersecção do cotidiano e da prática artística.

Neste domínio virtual, abrimos uma fenda na contínua tensão entre trabalho e lazer que governa nossa existência e nos desafia a reconhecer e apreciar as «linhas de fuga», as potencialidades de evasão que surgem na rotina aparentemente inexorável do dia-a-dia. A redenção da «atrofia da experiência» induzida pela modernidade, tão expressa por Walter Benjamin (1969), é buscada. Assim, a arte contemporânea é empregada como ferramenta de quebra e transformação. Ao romper a monotonia do trabalho-lazer, desafia os regimes de visibilidade estabelecidos, instigando no-

vas formas de perceber o cotidiano. Ecoando Michel de Certeau (2000), este espaço celebra o lúdico e o subversivo, promovendo formas inovadoras e renovadas de viver e de utilizar o que nos é dado.

Os artistas-residentes adotam estratégias lúdicas de apropriação, utilizando a arte para refletir, suspender e subverter a experiência do cotidiano. Nesse espelho distorcido que é a arte, os corpos e as práticas comuns são desfamiliarizados, incitando uma reflexão profunda. A arte então se transforma em um laboratório de ideias, um terreno fértil onde novos modos de articulação são explorados e testados. Muitos artistas utilizam a residência como um palco para revelar e explorar os conflitos e perplexidades latentes que são inerentes à nossa vida cotidiana. As inconsistências e tensões inerentes à experiência humana são trazidas à luz, analisadas e confrontadas.

O resultado é uma prática artística dedicada a uma rearticulação do comum. Não estamos diante das equações de «arte = vida» ou «arte + vida», mas de uma arte que se arrisca a ser da vida, que aspira a infundir o cotidiano com uma sensibilidade artística. A Black Brazil Art reinterpreta a vida cotidiana, não como algo ordinário, mas como um espaço de possibilidade, inovação e desafio. Com isso, se firma como um espaço de pensamento crítico no universo virtual, um espaço de resistência contra o refluxo da existência moderna e uma construção da contranarrativa. Uma manifestação viva do potencial libertador da arte, nos lembra que a arte não é apenas um complemento da vida, mas uma forma essencial de vivê-la.

## Bibliografia<sup>1</sup>

- Appadurai, A. (1996). *Modernidade em Grande Escala: Dimensões Culturais da Globalização*. Editora UFMG.
- Baym, N. K., & Markham, A. (2009). *Internet inquiry: conversations about method*. Sage Publications.
- Benjamin, W. (1969). *A Obra de Arte na Era de Sua Reprodução Técnica*. Editora Zouk.
- Bhabha, H. K. (2004). *The Location of Culture*. Routledge.
- Bhambra, G. K. (2014). *Connected Sociologies*. Bloomsbury.
- Bishop, C. (2012). *Artificial Hells: Participatory Art and the Politics of Spectatorship*. Verso.
- Castells, M. (1999). *A sociedade em rede*. Paz e Terra.
- Castells, M. (2000). *O poder da identidade*. Paz e Terra.
- Certeau, M. de. (2000). *A invenção do cotidiano: 1, Artes de fazer*. Vozes.
- Césaire, A. (1978). *Discurso sobre o colonialismo*. Ed. Livraria Sá da Costa Editora.
- Chakravorty Spivak, G. (2010). *Pode o Subalterno Falar?* Editora UFMG.
- Dussel, E. (2000). *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Editora Vozes.
- Fanon, F. (1980). *Em defesa da revolução africana*. Livraria Sá da Costa Editora.
- Fanon, F. (2008). *Pele negras máscaras brancas*. EDUFBA.
- Foucault, M. (1979). *Os intelectuais e o poder. Conversa entre Michel Foucault e Gilles Deleuze*. En R. Machado (Org.), *Microfísica do Poder*. Graal.
- Foucault, M. (1999)[1966]. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. 8. ed. Martins Fontes.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Stanford University Press.
- Hall, S. (1990). *Cultural Identity and Diaspora*. In J. Rutherford (Ed.), *Identity: Community, Culture, Difference*. Lawrence & Wishart.
- Hall, S. (1996). *Introduction: Who Needs Identity?* Em S. Hall & P. du Gay (Eds.), *Questions of Cultural Identity*. Sage.
- Hall, S. (2006). *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Editora UFMG.
- Lefebvre, H. (2000). *A produção do espaço*. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris). Éditions Anthropos.
- Lovink, G. (2003). *My First Recession: Critical Internet Culture in Transition*. V2 Publishing.
- Lovink, G. (2011). *Networks without a cause: a critique of social media*. Polity.
- Maldonado-Torres, N. (2007). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. In S. Castro-Gómez y R. Grosfoguel (Eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más Allá del capitalismo global* (pp. 127-169). Eesco-pensar-Siglo del Hombre Editores.
- Massey, D. (2001). *Space, Place and Gender*. Polity Press.
- Mignolo, W. (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Editora UFMG.

- Mignolo, W. (2007). Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. *Gragoatá*, (22), 11-41. [https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia\\_epistemica\\_mignolo.pdf](https://professor.ufop.br/sites/default/files/tatiana/files/desobediencia_epistemica_mignolo.pdf)
- Mignolo, W. D. (2007). delinking: The Rhetoric of Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of De-Coloniality. *Cultural Studies*, 21(2-3), 449-514. : <http://dx.doi.org/10.1080/09502380601162647>
- Martins, L. M. (2021). Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela. *Cobogó*.
- Nochlin, L. (2003). Why have there been no great women artists? En A. Jones (Ed.) *The Feminism and Visual Culture Reader* (pp. 229-233). Psychology Press.
- O'Neill, P. (2007). The culture of curating and the curating of culture(s): The development of contemporary curatorial discourse in Europe and North America since 1987 Tesis Doctorate, Middlesex University. <https://repository.mdx.ac.uk/download/6075177361459f613591ae410a79831178ae9cf06c6d1e6609d5baebccd16037/55925201/568395.pdf>
- O'Neill, R. (2014). Recognising the citizen curator. *Virtual Cultural Heritage*.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO.
- Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder y clasificación social. En *Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. CLACSO.
- Sholette, G. (2011). *Dark matter: Art and politics in the age of enterprise culture*. Pluto Press.
- Soja, E. W. (1993). *Geografias pós-modernas: a reafirmação do espaço na teoria social crítica*. Tradução de Vera Ribeiro. Zahar.
- Szeemann, H. (2007). *Individual Methodology* Szeemann, JRP Editions.

Este artigo foi construído com base em uma pesquisa ampla que abrange diferentes autores e perspectivas teóricas, cujas ideias contribuíram para a formulação de minhas reflexões e críticas. Embora nem todos os autores citados na bibliografia sejam mencionados diretamente no corpo do texto, suas obras compõem um arcabouço teórico fundamental para compreender e problematizar os temas abordados, especialmente no que diz respeito à crítica ao epistemicídio e às dinâmicas de poder que estruturam o conhecimento.

Ao adotar essa abordagem, buscamos não apenas dialogar com as ideias principais de autores consagrados, mas também destacar como as contribuições coletivas enriquecem o debate acadêmico e fortalecem o questionamento das práticas eurocêntricas e excludentes na produção de conhecimento. Assim, a bibliografia reflete um compromisso com uma análise mais ampla e plural, indo além da simples menção direta no texto.

# **A permanência da pesquisa da anta Diop em circulação por gravações de músicos negros no contemporâneo**

**Deivison Moacir Cezar De Campos**

Dr. em Ciências da Comunicação  
deivison.campos@pucrs.br

**Cláudia Renata Pereira De Campos**

Mestre em História Social  
crp.campos@gmail.com  
Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, RS, Brasil

## **Resumo**

A música nas culturas negras da diáspora mantém, além das características de movimento, os usos funcionais que possuíam nas culturas tradicionais, fazendo circular saberes e identidades. O artigo tem por objetivo compreender como a música negra contemporânea tem feito circular o conhecimento produzido no campo científico, mas silenciado pela etiqueta acadêmica de egiptologia, sobre as culturas negras do Antigo Egito. Trata-se de uma análise contextual, localizando artistas e obras nos debates e tensões do tempo. Aciona-se, para isso, seis músicos/obras que acionam o Antigo Egito a fim de presentificar a presença negra. Como referências teóricas têm-se os estudos de Diop (1974), James (1954), Darkwah (2002) e Campos (2014, 2020), possibilitando reflexões e inferências. Observa-se que a referên-

cia ao Antigo Egito emergiu com mais força em momentos de rupturas culturais, ou políticas, desencadeadas por tensão racial. Mostra também como o racismo operado de forma simbolicamente violenta pela negação e recalçamento (Sodré, 1999). No entanto, a emergência do afrofuturismo na esfera pública propõe resgatar a humanidade negada dos afrodescendentes.

*Palavras-chave:* Antigo Egito; música negra; circulação; epistemicídio.

## **Abstract**

Music in black cultures in the diaspora maintains, in addition to the characteristics of movement, the functional uses that it had in traditional cultures, such as circulating knowledge and identities. The article aims to understand how contemporary black music has circulated knowledge produced in the scientific field but silenced by the academic etiquette of Egyptology about the black cultures of Ancient Egypt. It is a contextual analysis, locating artists and works in the debates and tensions of the time. For this purpose, six musicians or works that trigger Ancient Egypt are needed in order to make the black presence present. As theoretical references, there are studies by Diop (1974), James (1954), Darkwah (2002), and Campos (2014, 2020), enabling reflections and inferences. It is observed that references to Ancient

Egypt emerged more strongly in moments of cultural or political ruptures triggered by racial tension. It also shows how racism operates in a symbolically violent way through denial and repression (Sodré, 1999). However, the emergence of Afrofuturism in the public sphere proposes to rescue the humanity denied to Afro-descendants.

*Key words:* Ancient Egypt; black music; circulation; epistemicide.

A diáspora negra é um espacialidade em movimento que tem na música uma das principais formas de diálogo<sup>1</sup>. Nas cosmogonias tradicionais do afro, a música possui uma relação direta com o sagrado, sendo o meio de comunicação entre vivos e mortos e destes com as diferentes ancestralidades. Mesmo reelaborada em diferentes gêneros nos processos de reterritorialização diaspórica, mantém-se como um artefato relacional e de circulação de afetos e saberes —sejam tradicionais, ou não—, como a referência às culturas negras do Antigo Egito.

O contexto dos anos 50, período em que se inicia o processo de descolonização de África, possibilita a construção de novas narrativas sobre história e ancestralidade. A retomada do Antigo Egito fora da egiptologia e dentro de uma História das Civilizações Africanas torna-se um instrumento potente, assim como nas narrativas da Diáspora na busca por referências de ancestralidade e territorialização. A ciência será o campo utilizado para essa disputa. No entanto, mesmo com dados naturais e culturais (Diop, 1951/1974 e James, 1954) que o comprovam, o conhecimento não teve a devida validação pela Ciência euroreferenciada e com isso segue a narrativa hegemônica de referencialidade na filosofia Grécia e na civilização romana e, ainda, a que desconstitui o Egito como uma cultura negra.

Paralelamente ao desenvolvimento de estudos por pesquisadores negros, músicos igualmente negros assumem a referencialidade ao Antigo Egito em suas obras e performances, fazendo circular esse conhecimento. Mesmo

que na cultura Ocidental muitas vezes a arte e a música em particular sejam vistas como autônomas, nas culturas negras mantém as relações de funcionalidade na indissociabilidade entre cotidiano e sagrado.

Parte-se desse contexto de silenciamento das origens negras do Ocidente, também pela etiqueta acadêmica de egiptologia, para compreender como a música negra contemporânea tem feito circular o conhecimento produzido no campo científico sobre às culturas negras do Antigo Egito. Para isso, é contextualizado o debate sobre a negritude das civilizações egípcias antigas e o conhecimento da ciência sobre a questão, apontadas as origens filosóficas e religiosas do Ocidente no Antigo Egito e analisado o contexto em que o Antigo Egito surge na música negra contemporânea.

Os estudos de Diop (1974), James (1954) e Darkwah (2002) são referenciais para a reflexão e inferências, assim como a produção do autor (2014/2017). São utilizados como objetos empíricos para a reflexão músicos/obras, compreendendo décadas de produção. O músico Sun Ra, no início dos anos 60, Clementina de Jesus e João da Gente, no fim dos 60, Erth, Wind and Fire, nos 70, Olodum, 80, Michael Jackson, 90, e Beyoncé neste século. Por fim, observa-se à evocação afrofuturista. Como método, é realizada uma análise histórico-cultural na qual se considera o contexto social de produção da obra e cultural no qual o tema emerge.

## O vazio epistêmico em torno das matrizes do Ocidente

O filósofo, físico, matemático, historiador e etnógrafo Cheick Anta Diop desenvolveu entre os anos 50 e 60 do século passado junto ao *Collège de France* um método de análise ós-

sea, de pele e melanina que, aplicados às múmias egípcias, comprovou que a população que construiu a mais conhecida civilização da antiguidade era negroide. Além dos estudos

1. Gilroy (2001) realiza uma profunda discussão sobre esse lugar da música na diáspora.

em Ciências Naturais, o método de investigação também se utilizava, em segundo nível, de estudos com características culturais, a partir da língua e dos sistemas de representação e pensamento do período (Diop, 1974).

A comprovação de Diop, no entanto, não se tratava de uma novidade para o pesquisador. A proposição de que o Antigo Egito tinha sido uma cultura negra foi tema de sua tese de doutorado, apresentada na Universidade de Paris em 1951. O estudo foi reprovado. O método de análise foi desenvolvido nos anos seguintes, levando à aprovação de sua tese em 1960. Diop, portanto, se utilizou de um instrumento do colonizador — a ciência, para tensionar o epistemicídio provocado pelo colonialismo europeu. Esse sistema materializa a «tendência instintiva de uma civilização eminente e prestigiosa de abusar de seu próprio prestígio, para instalar o vazio em torno dela ao reduzir abusivamente a noção de universal» (Cesaire, 2010, p.106).

A apropriação dos métodos científicos tornou-se desta forma um instrumento potente de denúncia do epistemicídio e uma estratégia de superação do esquecimento provocado pelo colonialismo. No entanto, apesar de todas as comprovações científicas, naturais e culturais, o que articulava a priori um conhecimento validado na perspectiva euroreferenciada, por tartar-se de uma narrativa diversa da matriz do Ocidente, o conhecimento é mantido silenciado.

Contemporâneos às comprovações etnológicas de Diop, os estudos em Lógica realizados por Jorge Monah James, junto às universidades de Londres e Colúmbia, concluíram que «os gregos não foram autores da Filosofia Grega, mas o povo da África do Norte comumente chamados Egípcios, foram» (James, 1954). Suas teses foram publicadas sob o título *Legado Roubado*<sup>2</sup>, popularizando a expressão que igualmente denuncia o epistemicídio colonial e, ao mesmo tempo, confronta a narrativa hegemônica das matrizes do Ocidente.

Darkwah (2002) retoma o debate afirmando que o silenciamento da ciência da modernidade-colonial se dá pelo fato de que assim como os antigos egípcios, os hebreus tam-

bém eram negros. Desta forma, além da filosofia, a religião do Ocidente também tem suas matrizes na cultura negra, pois o antigo testamento foi escrito por hebreus negros. A pesquisadora de Gana retoma a estratégia de Diop de usar a ciência para denunciar o reductionismo colonialista e oferecer uma narrativa alternativa documentada.

A pesquisadora elenca um conjunto de estudos que corroboram sua tese. O historiador russo Poliakov (1996, apud Darkwah, 2002), escrevendo sobre o mito ariano, afirma que o conhecimento de que a Bíblia foi escrita por negros era comum na Europa na primeira metade do século XIX. Refere o antropólogo James Cowles, popular nesse período, escreveu em 1810 que Adão e Eva eram negros. Sir Godfrey Higgins, orientalista britânico, escreveu um livro em 1836 sobre línguas e religiões em que afirmava que, em todas as primeiras igrejas católicas, a Sagrada Família era mostrada como negra nas quais «o Deus infantil nos braços de sua mãe negra, com olhos e cortinas brancas, é ele mesmo perfeitamente negro».

Citando ainda o estudo de Kersey Graves, de 1875, reproduz que: «A estátua de São Pedro dentro da Basílica de São Pedro em Roma, Itália, é um homem negro. São Pedro era um homem negro. Assim, as últimas palavras de Jesus antes de sua execução foram que um homem negro tem as chaves do céu.» Para Darkwah (2002), em função das teorias evolucionistas, o conhecimento dessa origem produziu um constrangimento político-social aos colonialistas que defiriam por seu apagamento; ou seja, como sustentar as teorias raciais, válidas até o tempo de Diop, reconhecendo a origem negra do Ocidente e do Cristianismo?

Com isso, nem o conhecimento foi validado, nem o método de análise proposto por Diop reconhecido como forma possível de se realizar de estudos etnológicos. O método e a tese foram apresentados num colóquio, promovido pela Unesco, com 20 especialistas em egiptologia que não reconheceram o trabalho do pesquisador senegalês.<sup>3</sup> Desta forma, o racismo se impõe até mesmo ao conhecimento científico e a branquitude<sup>4</sup> se utiliza do vazio

2. Stolen Legacy

epistemológico para silenciar o conhecimento que aponta a cultura negra como matriz da filosofia e da teologia estruturantes do Ocidente.

Experenciando o racismo e o silenciamento da Ciência frente às suas proposições, Diop vai dizer que «a humanidade tentar destruir a gênese negro africana do Antigo Egito é como tentar afogar um peixe no oceano» (Khepera, 2007). A disputa sobre esse conhecimento tem afetado a ciência moderna-colonial que busca negá-la, ou silenciá-la permanentemente a fim de, com isso, manter os privilégios da branquitude e a centralidade civilizacional da cultura da Europa. Para as populações Negras, no entanto, em diferentes momentos, essa

narrativa e a relação com o Antigo Egito têm sido utilizado em diferentes momentos como forma de referencialidade e de fortalecimento das lutas identitárias e por direitos.

Neste contexto, em que o conhecimento validado ainda aponta a Grécia, como origem da Filosofia, tentando apagar a gênese negra do conhecimento, a música tem cumprido um importante papel de oposição à narrativa vigente sobre as matrizes gregas do conhecimento e mantido em circulação que o Antigo Egito é uma cultura negra.

## Música e performance como questão

As culturas Negras da diáspora se mantêm desterritorializadas que as confere características de cultura viajante (Gilroy, 2001). A música cumpre nesse sentido um importante papel de veículo e diálogo a partir de uma matriz comum nessas culturas —o mesmo mutante (Gilroy, 2007). Esse diálogo através da música constrói formas de comunicação, reconstitui memórias e, por sua relação com o sagrado, possibilita a restituição de força vital, o axé (Mukuna, 2005).

As culturas negras, portanto, encontram principalmente através do consumo coletivo de música possibilidades de territorialização de elementos culturais e identitários. Com isso, encontram na circulação uma territorialidade possível, acoplando suas características de cultura viajante aos processos midiáticos de referência Campos (2014). Essa tecnologia foi desenvolvida já nos rituais tradicionais em roda, primeira tentativa de reterritorialização em diáspora dos escravizados. Neste lugar transitório, música, performance e território confundem-se produzindo sentidos identitários e complexificando as relações de tempo e espaço.

A espacialidade da roda reconstitui uma territorialidade simbólica africana. Neste lugar, o tempo adquire igualmente uma configuração que sobrepõe o presente ao tempo da tradição imemorial (Castiniano, 2010), tempo dos Orixás, e memorial, às referências ancestrais cujos nomes são lembrados e podem ser ditos. Com isso, a roda torna-se uma formação transitória e um aqui e agora com diferentes atravessamentos, presentificando um *ethos* tradicional (Campos, 2020).

A música negra, neste sentido, carrega afetos afro (Campos, 2020) que acionam memórias muitas vezes guardadas no corpo. No caso da presença do antigo Egito, por muito tempo, esta não esteve no espectro memorial, nem do corpo e por não ser mais dita por força do epistemicídio. A restauração dessa memória se deu pela reapropriação do instrumento de registro —colocado no esquecimento e apropriado pelo colonizador como seu, para superar esse esquecimento. Assim, o conhecimento produzido com bases científicas por Diop (1974), James (1954) e por outros

3. A própria etiqueta busca deslocar o Egito da História do continente Africano.

4. Entendida como relação de poder (Campos, 2020).

pesquisadores negros tem sido colocado em circulação pela música.

Reinserida como memória tradicional nas culturas negras, ganham elementos de rememoração inclusive em performance<sup>5</sup> (Schechner, 2003). No entanto, essa ruptura produzida pelo vazio epistêmico colonial sobre esse conhecimento confere características diferenciadas a esse processo<sup>6</sup>. As performances dependem da apropriação de atos oferecidos por dispositivos de rememoração, principalmente a música e videoclipes nas culturas negras. Na relação com o Antigo Egito, os músicos tornam-se produtores de afetos afro, presentificando e trazendo à memória referências esquecidas pelo silenciamento opressor colonial.

A cidade de Chicago, nos Estados Unidos, assistirá a primeira apropriação pela música desse conhecimento científico não validado. Chicago sedia, desde 1919, o principal centro de egiptologia fora do Egito. O Instituto Oriental foi criado por James Breasted<sup>7</sup>, com

o financiamento dos Rockefeller, instalado num edifício com monumentos no estilo egípcio antigo. As milhares peças transportadas do Egito para o Instituto, remetem à fenotipia e às culturas negras (Britannica, 2020).

Com a segunda migração do sul para o norte, ocorrida depois da Segunda Guerra Mundial, a cidade também se tornou um centro efervescente de cultura negra estadunidense. Constituiu-se um centro de ativismo político afro-americano e de movimentos marginais, com a presença de muçulmanos negros, hebreus negros e outros grupos, fazendo proselitismo, debatendo e imprimindo folhetos e livros. A cidade é considerada a segunda capital do jazz e nela o gênero começa a ser consumido pelo público branco. Neste contexto, Herman Poole Blount vai reúnir a seu nome de batismo e adotar o nome de *Le Sony'r Ra*, depois sintetizado para *Sun Ra* (All Music, 2020). O músico vai confrontar a perspectiva eurocentrada e se autodeclarar uma divindade egípcia.

## Seis momentos de evocação do Antigo Egito na música negra contemporânea

O consumo e a apropriação do jazz por brancos em Chicago no final dos anos 50 e início dos anos 60 vai fazer Sun Ra deslocar sua arte e buscar uma identidade pessoal e musical, ligada ao passado negro quase imemorial. Declarando-se como vindo de Saturno, adotou o nome de uma divindade egípcia, Ra conjuntamente com a tradução em inglês, configurando aqui um elemento de dupla consciência (Du Bois, 1903, 1996), Sun (afro) Ra (africano). Como músico, é considerado um renovador do jazz por fundir vários estilos, como *ragtime*, *swing* e vanguarda. Por isso, é considera-

do um dos precursores do *free jazz* (Ferreira, 2020). A renovação se dá principalmente pela busca de uma autenticidade possível para música negra, com características cósmicas e futuristas, que naquele momento passava a ser tocada e consumida por brancos.

Na metade dessa década, uma referência espontânea ao Antigo Egito surge na música brasileira no meio de um partido alto, gravado em 1966 por Clementina de Jesus e João da Gente, no primeiro disco solo da cantora Clementina (1966). No meio do improviso,

5. Schechner entende performance como ato restaurado (2003).

6. Essa ruptura e uma mediação da memória por tecnologias de registro demanda um aprofundamento reflexivo.

7. James Breasted foi o primeiro egiptólogo dos Estados Unidos, tendo realizado o doutorado na Universidade de Berlin (Britannica, 2020).

João da Gente canta os versos «Da Bahia me mandaram / um presente num balaio / era um corpo de gente / cabeça de papagaio». Na estrofe, referência ao afro-baiano e ao africano, deus Hórus, cuja cabeça é de falcão – e era considerado o deus dos faraós. Não de forma consciente, mas Clementina também reinseriu uma estética afro na música popular brasileira então referenciada ainda na Bossa Nova, na Jovem Guarda e na Tropicália. Assim como Sun Ra, Clementina aciona elementos de um passado por ela presentificado (Museu Afrobrasil, 2014) e nesta gravação, surge de forma espontânea uma referência ao imemorial.

Na mesma cidade de Sun Ra, Chicago, surge em 73 a banda Erth, Wind and Fire, criada pelo músico Maurice White (Ewf, 2022). A banda surge no contexto do fim das lutas pelos direitos civis de forma mais ativa e da ação dos Panteras Negras<sup>8</sup>. A banda insere-se num tempo de avanços nos direitos civis, mas novas formas de tensionamentos raciais, que demanda por referências identitárias. Também nesse período ocorre igualmente o simpósio da Unesco, organizado em torno das teses de Diop, e duas edições do Festival Mundial de Artes Negras da qual participou. Neste período, a banda amadurece sua relação com a tradição e lança em 77 um disco cuja capa remete ao universo do Egito Antigo que marcará sua trajetória e se manterá na visualidade da banda até os dias de hoje.

Em outro ponto da diáspora, o Olodum reposiciona sua atuação de bloco carnavalesco para grupo cultural em 1984, ligado ao movimento negro e sindical, com discurso pan-africanistas, depois de não desfilar no carnaval do ano anterior. Junto com o reposicionamento organizacional, apresenta uma nova musicalidade fundido batidas do ijexá, samba e reggae. O projeto cultural antirracista busca na ancestralidade uma forma de fomentar autoestima dos integrantes e moradores do Pelourinho e o entorno. A discussão em torno da Assembleia Constituinte e dos 100 anos de Abolição havia rompido com o escravismo como matriz de identidade cultural. Na busca por referências, as ideias de Cheick Anta Diop e de Abdias do Nascimento aparecem nas falas do presidente da época João Jorge (Bigault,

1987), levando a proposição de um tema sobre o Antigo Egito e a composição de Faraó, que se tornou um hino do carnaval e da cidade de Salvador.

Nos Estados Unidos, a virada para os anos 90 vão encontrar toda a discussão em torno do branquemaneto de Michael Jackson que justifica suas transformações devido a um acidente com incêndio e uma doença. Também nesse tempo, vai acontecer um aprofundamento do fetichização e o processo de Nikeização do corpo negro (Gilroy, 2007) principalmente dos atletas do basquete americano. A resposta de Jackson será a gravação da música e videoclipe Remember the time.. O filme apresenta a complexidade do sentido de tempo. Trata-se de uma canção de amor que, no videoclipe, a relação situa-se no Antigo Egito. Foi a forma que o diretor/cantor encontra para reafirmar sua referencialidade negra questionada naquele momento. Poucos anos depois, o astro irá promover um encontro com o Olodum para aprofundar essa referencialidade negra.

O século XXI vai ser marcado pela contestação contra a violência policial em toda a diáspora contra a população negra. Beyoncé adota uma posição de afronta à situação a partir da apresentação no *Super Bowl*, com *Formation*, em 2013, quando faz uma referência direta aos Panteras Negras. Logo depois lança *Lemonade*, apresentado como «uma jornada das mulheres pelo auto-conhecimento e cura», mas que discute diretamente a relação da violência policial, empoderamento negro, ancestralidade, irmandade e representação, tendo como fundo a inundação de Nova Orleans pelo furacão Katrina.

A relação com a ancestralidade torna-se uma questão permanente em sua produção. Em 2017, lança uma coleção de roupas com o nome Nefertit e logo depois aparece no Festival Coachella vestida como a própria. Essa referência ao Antigo Egito terá eco no videoclipe *Apeshit*<sup>10</sup>, gravado no Louvre. Ao mesmo tempo que o casal fala sobre seu sucesso, as imagens reverberam a ideia de que a matriz daquela produção representativa do conhecimento do Ocidente é negro.

8. Os marcos do movimento se dá entre os anos de 55, com o ato de desobediência civil de Rosa Parks, até 1975 com descontinuidade dos Panteras Negras.

9. Além de Jackson, o videoclipe tem a participação da modelo Iman Abdulmajid, Eddie Murphy, Magic Johnson. <https://www.youtube.com/watch?v=Leiff0gvqcc>

10. <https://www.youtube.com/watch?v=kbMqWXnpXcA>

## Afrofuturismo como consolidação e um projeto de humanismo

O Afrofuturismo projeta uma possibilidade de futuro à existência negra invisibilizada no imaginário Ocidental e negada em sua humanidade, propondo um resgate da ancestralidade, sem abrir mão da tecnologia. Originado no campo das artes e no atravessamento dessa pelas tecnologias, avança como movimento cultura que cria utopias para o povo negro através de um posicionamento que perpassa o viés do entretenimento, mas também fala sobre sobrevivência e resistência. Este movimento em transformar o presente, recriar o passado e projetar um novo futuro através de uma óptica negra, define o Afrofuturismo (Kabral, 2016).

As referências ao Antigo Egito vão ganhar nova dimensão com a globalização do protesto negro e do avanço de políticas públicas de reparação pelo escravismo. Tendo como marco os avanços de políticas no Brasil, segunda maior população de negros do mundo, em acontecimentos como o assassinato de George Floyd e o surgimento de movimentos como Black Lives Matter, a perspectiva afrofuturista vai irromper a esfera pública não mais

como um projeto artístico, mas como um projeto político. Os músicos passam então a produzir uma trilha sonora para esse novo momento de protesto negro, não mais como reação, mas como afirmação de humanidade frente a recusa pela imposição do vazio (Cesaire, 2010).

As bases do Afrofuturismo propõem um retorno à ancestralidade para reorganização do presente e, assim, retomar um projeto de futuro sob uma perspectiva afrodiaspórica decolonial (Freitas y Messias, 2018). O movimento reconhece o continente africano como berço da origem dos negros de todo mundo e a ancestralidade deste continente como ponto de partida para uma retomada histórica, extrapolando o que recriado, ou apagado em termos de memória na diáspora africana. O afrofuturismo apresenta perspectivas estéticas e críticas que permitem pensar formas de retomada de identidade de pessoas negras a partir do reconhecimento da ancestralidade africana. Conforme Lima (2019):

O Afrofuturismo é um movimento intelectual e um gênero artístico transdisciplinar que combina afrocentrismo, artes, fantasia, tecnologia, religião, espiritualidade e misticismo não-ocidentais, numerologia, sátira, ficção científica e realidade virtual, para desafiar as representações estéticas sobre África, através de uma linguagem que (re)imagina e (re)propõe um passado, presente e futuro da experiência negra na diáspora transnacional. (p. 1)

Para além das múltiplas definições, aplicações e ideias que surgem em torno da definição de Afrofuturismo, trata-se de um movimento estético, político e crítico plural e multifacetado, tendo como ponto em comum uma narrativa especulativa, alternativa e fantástica para as experiências das populações negras de todo o mundo e em todos os tempos (Freitas y Messias, 2018). As obras originárias desse movimento têm influências do hiperrealismo, das mitologias africanas e da ficção científica.

O Afrofuturismo projeta um futuro em que pessoas negras estão vivas, criando possibilidades de autoconhecimento sobre si mesmo no mundo e sobre sua história - exaltando assim protagonismo nas narrativas. Se no contexto Brasileiro, artistas como Karol

Konka surge com uma estética considerada afrofuturista na cena RAP, o movimento vai ganhar o primeiro manifesto musical com o disco Afrofuturista (2016), de Ellen Oléria, seguido de Xênia (2017), de Xênia França, cuja capa e vídeo-clipes, com destaque o da música *Nave*, remete ao imaginário afrofuturista. No contexto internacional, *Black is king*, de Beyoncé (2020) evoca um futuro ancestral e insere o afrofuturismo, enquanto valorização das culturas negras do mundo, na circulação midiática.

Desta forma, observa-se, a partir de exemplos, organizados numa perspectiva temporal, como o conhecimento sobre as matrizes negras do Ocidente forma silenciadas pelas esferas de validação de conhecimento, mas foram

mantidas na produção musical das culturas negras. A centralidade da música manteve em circulação um conhecimento produzido a partir da universidade, por pesquisadores negros como Diop e James, mas negada pelo mesmo sistema acadêmico, aprofundando o entendimento de que o LP substituiu o navio (Gilroy, 2001) e que os discos são nossos livros de História (Ouro Preto, 2020).

## Considerações iniciais

O uso de referência ao Antigo Egito emerge com mais força em momentos de rupturas culturais, ou políticas, desencadeadas por tensão racial. Origina-se da tomada de consciência, ou ação de um indivíduo do mercado musical numa relação em comum com o público e demais músicos. A produção musical já possui a característica de estar em comum, além das características de movimento e produção de axé.

A partir da ruptura, são acionados referenciais imemoriais, restauradas por evidências históricas, provocando uma quebra na noção de tempo memorial, pois mesmo sendo produzida a partir de instrumentos de registro, são reelaboradas e retornam a ser presentes. Esses desdobramentos produzem igualmente um sentido de autenticidade possível como resposta ao epistemicídio europeu que tirou tudo, inclusive a ciência, mas a história não é possível tirar, apesar de mantê-la silenciada.

Trata-se, portanto, de um acervo de reinvenção e de reposicionamento identitário em resposta a ruptura referida. Com isso, o conhecimento científico, produzido por pesquisadores negros, acaba sendo silenciado no campo científico, aprofundando o epistemicídio, garantindo a centralidade europeia na produção e validação de conhecimento. No entanto, a música tornou-se uma linha de fuga para circulação desse

conhecimento. Atende com isso demandas de representação e identidade, produzida a partir de uma ancestralidade reelaborada.

Esse movimento na música colocou em circulação esse conhecimento que, num contexto de políticas públicas e protestos globais vai ganhar visibilidade e adesão tornando o afro-futurismo um projeto político. Essa nova posição vai fazer com que igualmente os textos de intelectuais negros africanos e diaspóricos sejam retomados e utilizados como instrumento de tensionamento social e principalmente das instituições de produção de conhecimento.

Por outro lado, aponta como o racismo operada de forma silenciosa e, ao mesmo tempo, simbolicamente violenta pela negação e recalçamento. Desta forma, mesmo com a produção de conhecimentos dentro das regras da ciência posta, mas que contrarie a crença<sup>11</sup> hegemônica, esses são silenciados e mantidos sob permanente questionamento, produzindo uma condição de incerteza. Os aparelhos de estado, seguindo as lógicas do racismo institucional, no sentido semântico, mantém essa narrativa a fim de manter as relações de poder como foram estabelecidas.

11. Crença no sentido dado por Pierce em A fixação da crença. Disponível em <http://www.bocc.ubi.pt/pag/peirce-charles-fixacao-crenca.html>

## Bibliografia

- Afrofuturista. (2016). Elle Oléa. Independente.
- All Music. (2020). Sun Ra. Biography. Netaktion LLC. <https://www.allmusic.com/artist/sun-ra-mn0000924232/biography>
- Bigault, Al. (1987). ZEZÉ Motta, la femme enchatée. Feeling Productions.
- Britannica. (2020). James Henry Breasted. Encyclopaedia Britannica. [https://kids.britannica.com/students/article/James-Henry-Breasted/310366#:~:text=\(1865%E2%80%931935\),1865%2C%20in%20Rockford%2C%20Illinois](https://kids.britannica.com/students/article/James-Henry-Breasted/310366#:~:text=(1865%E2%80%931935),1865%2C%20in%20Rockford%2C%20Illinois)
- Campos, D. M. C. (2014). Do disco à Roda. A construção do pertencimento afro-brasileiro pela experiência na festa Negra Noite [Tese Doutorado]. Repositório Digital da Biblioteca da Unisinos. <http://www.repositorio.jesuita.org.br/handle/UNISINOS/4651>
- Campos, D. M. C. (2020). Que bloco é esse Ilê Ayiê? Uma metáfora do desafio de tornar-se negro no Brasil. In: G. Almeida y J. Cardoso Filho, Comunicação, Estética e política: epistemologias, problemas e pesquisas. Appris Editora.
- Castiniano, J. P. (2010). Referenciais da Filosofia Africana: em busca da intersubjetivação. Editora Ndjira.
- Cesaire, A. (2010). Discurso sobre a Negritude. Editora Nandayala.
- De Jesús, C. (1966). Clementina de Jesus. Odeon.
- Diop, C. A. (1974). The African Origin of Civilization: myth or reality. Lawrence Hill.
- Darkwah, N. B. (2002). The Africans who wrote the bible. Ancient Secrets Africa and Christianity have never told. Aduana Publisher.
- Du Bois, W.E. (1996) Burghardt. A alma do povo negro: ensaios e esboços. University of Virginia Library Center [1903].
- Earth, Wind & Fire (EWF). (2022). Biography. <https://www.earthwindandfire.com/history/biography/>
- Ferreira, R. (2020). De Saturno para o mundo: Sun Ra, o pioneiro do afrofuturismo musical. Plataforma Afrofuturismo. <https://afrofuturismo.com.br/inovacao/de-saturno-para-o-mundo-sun-ra-o-pioneiro-do-afrofuturismo-musical/>
- Freitas, K. y Messias, J. (2018). O futuro será negro ou não será: Afrofuturismo versus Afropessimismo - as distopias do presente. Das Questões, 6(1). <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/18706>
- Gilroy, P. (2001). O Atlântico Negro. Modernidade e dupla consciência. Editora 34.
- Gilroy, P. (2007). Entrecampos. Nações, culturas e o fascínio da raça. Anablumme.
- James, J. G. M. (1954). Stoneal Legacy. Philosophical Library. <https://afrocentricidade.files.wordpress.com/2016/04/o-legado-roubado-george-g-m-james.pdf>
- Kabral, F. (2016). [Afrofuturismo] o futuro é negro – o passado e o presente também. Medium. [https://medium.com/@ka\\_bral/afrofuturismo-o-futuro-%C3%A9-negro-o-passado-e-o-presente-tamb%C3%A9m-8f0594d325d8](https://medium.com/@ka_bral/afrofuturismo-o-futuro-%C3%A9-negro-o-passado-e-o-presente-tamb%C3%A9m-8f0594d325d8)
- Khepera. (2007). Egyptologie et civilisations Africaines. ANKH. <http://www.cheikhantadiop.net/>
- Lima, R. (4-6 July de 2019). Afrofuturismo. A construção de uma estética artística e política abissal. 7th AfroEuropeans Network Conference: Black In/Visibilities Contested, Lisbon, Portugal.
- Mukuna, K. wa. (2005). Contribuição bantu na música popular brasileira. Global Editora.

- Museu Afrobrasil. (2014). Clementina de Jesus. História e Memória. São Paulo. Governo do Estado. <http://www.museuafrobrasil.org.br/pesquisa/hist%C3%B3ria-e-mem%C3%B3ria/historia-e-memoria/2014/07/17/clementina-de-jesus>
- Nantambu's, K. (2007). Ancient Egyptians wrote the bible. Black is beautiful! <https://yeyeolade.wordpress.com/2007/04/09/black-people-wrote-the-bible/>
- Ouro Preto, F. (Director). (2020). AmarElo. Emicida. Laboratório Fantasma. <https://www.netflix.com/br/title/81354431>
- Schechner, R. (2003). O que é performance? O Percevejo, 11(12). [https://www.academia.edu/34892223/SCHECHNER\\_Richard\\_O\\_que\\_e\\_performance](https://www.academia.edu/34892223/SCHECHNER_Richard_O_que_e_performance)
- Xenia. (2017). Xênia França [Arquivo de video]. Natura Musical. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=k2kQEol7pmo>

# Ensayos visuales

## ¿Qué imágenes se necesitan en un mundo nuevo?

¿A qué desafíos debemos enfrentarnos para mirar/pensar desde estas imágenes?

Quizá estas imágenes propongan la necesidad de volver la mirada a un mundo perdido, o peor, al que no se ha tenido el acceso. O tal vez expongan, de forma contundente, aquello que se empeña en obturar el acceso a ese mundo.

El desafío que plantea la colección de imágenes propuesta para este dossier es el de comprender el vínculo entre estos extremos, entender cómo el sistema de imágenes al que estamos expuestos de forma continua también es parte de un sistema que excluye y destruye al mismo tiempo.

La paradoja es que muchos pueden creer, de forma biempensante pero ya insuficiente, que solo lo hacen esto con grupos desfavorecidos cuando la realidad es que este sistema es un entramado que de forma lenta pero certera nos envuelve a todos.

Atreverse a feste desafío es comprender el valor de proponer estos modos de la imagen. Nos habla de la persistente resistencia que desde siempre ha llevado la diáspora negra en su exilio forzado. Remiten a una forma de conocimiento del mundo, desde la vivencia, desde la rebeldía frente al torbellino de la destrucción. Una porfía en la necesidad de preservar lo que es valioso, de preservarse la humanidad, de desenmascarar lo que se muestra como progreso, pero solo es otra forma de arrasar.

Vale el esfuerzo por comprender la ilusión del retorno.

Vale el esfuerzo por hacer visible lo que acecha a pleno sol.

Hacer visible la obscenidad de la violencia.

Resistir en la imagen que propone otro mundo mejor.

# Érase una mujer llamada Cartagena

**Paola Andrea Díaz Bonilla**

Psicóloga de la Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia  
Especialista en Acción Sin Daño y Construcción de Paz de la  
Universidad Nacional de Colombia  
Candidata a Magister en Historia y Memoria de la Universidad Nacional  
de la Plata  
Doctoranda en Estudios de Género de la Universidad Nacional de  
Córdoba  
pandreadiazb@gmail.com

## Resumen

*Érase una mujer llamada Cartagena* es un ejercicio creativo surgido de la escucha activa a un grupo de mujeres víctimas, que hicieron parte del proceso investigativo sobre desplazamiento forzado en la ciudad de Cartagena, Colombia, cuyos resultados fueron compilados en el libro *La verdad negada. Impactos del desplazamiento forzado en Cartagena sobre cuerpos de mujeres* (2022). El texto visual presentado, tiene por objeto representar las memorias que emergieron en una serie de encuentros grupales, donde cada mujer elaboró su *mamushka* y construyó su propia his-

toria, haciendo uso del color, el trazo y la narración oral. Mi acto creativo es la recreación simbólica que pone en dialogo los elementos más destacados de aquellas conversaciones colectivas sostenidas con las mujeres participantes del proceso.

*Palabras clave:* mujeres, Cartagena, pintura, desplazamiento forzado, creatividad

## **Abstract**

Once upon a woman called Cartagena is a creative exercise that arose from active listening to a group of female victims who were part of the investigative process on forced displacement in the city of Cartagena, Colombia, the results of which were compiled in the book *The Denied Truth. Impacts of Forced Displacement in Cartagena on Women's Bodies* (2022). The visual text presented aims to represent the memories that emerged in a series of group meetings, where each woman made her mamushka and constructed her own story, making use of color, strokes, and oral narration.

My creative act is the symbolic recreation that puts into dialogue the most outstanding elements of those collective conversations held with the women participating in the process.

*Key words:* women, Cartagena, painting, forced displacement, creativity

*Érase una mujer llamada Cartagena* es un ejercicio creativo surgido de la escucha atenta a un grupo de mujeres que hicieron parte del proceso investigativo que adelanté sobre desplazamiento forzado en la ciudad de Cartagena, Bolívar, entre los años 2021 y 2022, cuyos resultados fueron compilados en el libro *La verdad negada. Impactos del desplazamiento forzado en Cartagena sobre cuerpos de mujeres* (2022)<sup>1</sup>. La publicación surge del interés político y financiero de la ONG Movimiento por la Paz Colombia (En adelante, MPDL), por investigar, documentar y visibilizar los impactos diferenciales de género que ha tenido un hecho victimizante como el desplazamiento forzado, en la vida y los cuerpos de las mujeres asentadas en la ciudad de Cartagena, principal ciudad receptora de víctimas del conflicto armado en el departamento de Bolívar, Colombia.

En ese marco, se produce mi creación. Luego de realizar previamente una actividad vivencial durante dos encuentros que contaron con la asistencia de quince mujeres. Luego de que cada participante plasmó su dibujo y narró su historia, decidí elaborar mi propia mamushka<sup>2</sup> en la técnica de óleo en papel, para construir una imagen que pusiera en diálogo, los elementos más destacados de aquellas conversaciones colectivas que llevé a cabo con el grupo de mujeres lideresas y víctimas de desplazamiento forzado.

El resultado de las creaciones realizadas por las mujeres, fueron inspiradas en el libro *Erase una mujer* de la autora Vera Carvajal (2015). La narración de veintidós sorprendentes historias de mujeres, ocurridas a lo largo de los tiempos están acompañadas de bellas ilustraciones; este escrito, en su apartado final, hace la invitación para que cada lector/a, sí lo desea, dibuje a la protagonista de su historia

en forma de mamushka, concluyendo que en las memorias que tiene la humanidad, siempre serán bienvenidas las voces de todas las mujeres, que con amor y bonitura, han tejido la historia (Carvajal, 2015). Luego de este contexto, reconozco así, la participación de estas quince mujeres: Josefa, Alexandra, Dunia, Emily, Rosiris, Candelaria, Manuela, Julia Eva, Lorena, Magalis, Yajaira, Shirley, María y Lubis. Todas ellas, durante los espacios de conversación, compartieron los significados sobre las formas de construir y deconstruir su ser mujer, en sus múltiples identidades y configuraciones como madres, hijas, amigas, lideresas, acompañantes, defensoras de la vida y el territorio, compañeras, desde «sus propios caminos experienciales y las decisiones de vida que han forjado lo que son como mujeres asentadas en este territorio del caribe colombiano» (Movimiento por la Paz Colombia, 2022, p. 5).

A través del despliegue de sus habilidades artísticas, pocas veces reconocidas, las mujeres participantes dieron espacio al color y la creatividad para elaborar quince piezas que representan sus luchas, legados, afectos y compromisos<sup>3</sup>. Son imágenes acompasadas por las palabras y las voces que amplifican las apuestas construidas en primera persona que, invariablemente, se van tejiendo en lo colectivo, en esa juntanza eterna de las mujeres.

De esta manera, oralidad e imagen se convirtieron en vehículos de las memorias para la activación de mi propio acto creativo, que tuvo por intención poner en juego gran parte de los elementos que expusieron las mujeres durante los encuentros, con el ánimo de representar una parte de sus vidas, con sus pasiones y anhelos, entrelazados a las causas que motivan su acción política de defensa de los derechos humanos de las mujeres

1. El informe completo de la investigación se encuentra disponible en: <https://www.mpdl.org/sites/default/files/001%20La%20verdad%20negada.pdf>

2. Las mamushkas son muñecas tradicionales de Rusia; su origen data del siglo XIX. Se trata de una muñeca hueca que interiormente contiene varias muñecas de inferior tamaño. También llamadas matrioshkas o babushkas, rinden un homenaje a las matronas rusas,

madres, abuelas y generaciones que las preceden, al convertirse en símbolo de maternidad, unión, fertilidad y hogar.

3. Las imágenes y escritos se pueden observar a lo largo del libro de la investigación en: <http://www.mpdl.org/sites/default/files/001%20La%20verdad%20negada.pdf>

víctimas del conflicto armado. Mi intención consistió en reivindicar lo que, en suma, puede representar parte de la riqueza cultural, étnica y ancestral que atraviesa las experiencias de las mujeres participantes. Este texto visual es la conjunción de las múltiples narrativas expuestas por las mujeres partícipes en la investigación con el objeto de recrear artísticamente «una realidad pasada susceptible de ser leída en su singularidad» (Reyero, 2007, p. 2).

De esta manera, el texto visual llamado *Érase una mujer llamada Cartagena* intenta corresponder a las formas de representación que las mujeres elaboraron a través del compartir de sus memorias, puestas en cada producción artística elaborada. La imagen muestra así, la capacidad de traer al presente lo acaecido en el pasado, brindando a su vez, un abanico de posibles lecturas de lo ocurrido, susceptibles de desencadenar la reconfiguración de lo que llega a ser evocado con la imagen. Esta posibilidad fue la que me permitió encontrar en las memorias del grupo y su acto creativo, una conjunción de «asociaciones espontáneas que revelan significados imprevistos en fragmentos de experiencia» (Portelli, 2020, p. 155).

La imagen que construí proyecta el cuerpo desde la noción de marca, prueba, símbolo y recuerdo personal expuesta por Elisabeth Jelin (2011, p. 203). En este sentido, *Érase una mujer llamada Cartagena* exalta las corporalidades de las mujeres negras, afros y palenqueras<sup>4</sup> de la costa caribe, sus formas, la estética, indumentaria y el entramado político y ancestral que reviste la negritud. Dicha intencionalidad se alza en oposición a las formas de blanqueamiento racial, estereotipización y apropiación colonizadora que se han impuesto sobre los cuerpos negros, y recaído con especial acento sobre las corporalidades de las mujeres negras.

En el cuerpo se materializan las lógicas que la triada patriarcado, capitalismo y colonialismo han buscado incorporar en la subjetividades de las mujeres, a partir de la puesta en marcha de múltiples estrategias simbólicas y de facto, que se hallan inscritas en «los códigos

culturales que cada uno de estos sistemas construyen y dirigen diferencialmente a los/as sujetos/as sociales, configurando un sentido de lo que es deseable y aceptable o por el contrario, rechazado y prohibido» (MPDL, 2022, p. 151). Este potente efecto recalca las intersecciones de género, raza y clase social que pesan sobre las corporalidades de mujeres, hombres y personas con orientaciones sexuales e identidades de género diversas.

Bajo esta perspectiva, puede afirmarse que «los cuerpos de las personas que hacen parte de grupos excluidos desempeñan un papel relevante en la forma en la que experimentan la discriminación» (Gómez-Mazo, 2016, s.p.). De acuerdo a este argumento, el racismo se expresa en los cuerpos de las mujeres negras, a través de una mirada estética colonizadora que tiene como uno de sus propósitos, el disciplinamiento. La activación de este dispositivo reafirma la negación de los legados ancestrales y la identidad sociocultural de la que devienen las mujeres negras, afrodescendientes y palenqueras, logrando que el cúmulo de discriminaciones se expresen a través de la hipersexualización, estigmatización y minorización de los cuerpos negros.

Durante los talleres, una de las participantes relataba su experiencia vivida en relación con su cabello afro, marcada desde su infancia hasta la adultez, por la violencia simbólica, física y psicológica. Su cabello adornado con trenzas y turbantes ha sido tanto objeto de la mirada social descalificadora de las/os otras/os, como soporte de reafirmación de su identidad afro, que es a su vez, un acto político de autorreconocimiento.

Por ello, la imagen simboliza a una mujer realzada en sus curvas, en el colorido del tocado que representa la herencia y unión de los pueblos africanos, como legado indeleble e inalienable para las comunidades asentadas en este territorio cartagenero. A su vez, es la reivindicación de los caminos que sus ancestros fueron tejiendo por medio de sus cabellos en trenzas que condujeron a la libertad de los pueblos negros esclavizados durante la época colonial. La figura también encuentra

4. La comunidad palenquera está «conformada por los descendientes de los esclavizados que mediante actos de resistencia y de libertad, se refugiaron en los territorios de la Costa Norte de Colombia desde el Siglo xv denominados palenques. Existen cuatro Palenques

reconocidos: San Basilio de Palenque (Mahates-Bolívar), San José de Uré (Córdoba), Jacobo Pérez Escobar (Magdalena) y La Libertad (Sucre)». (Unidad para las Víctimas, 2023)

lugar para la alegría y la fiesta que acompaña el trasegar de la vida cotidiana de las mujeres negras, afros y palenqueras, a través de la música y la danza. Rosiris lo describe como la fuente de inspiración de las mujeres color, llamadas a ser canción para sí y para otras mujeres.

Como complemento, la imagen pone en juego los recorridos biográficos que cada una de estas quince mujeres en la diversidad de trayectorias, ha forjado, reconociendo en ese tránsito, el papel que representan los legados de otras mujeres que generacionalmente las anteceden o preceden: la abuela indígena que fuera cimiento durante la infancia de Emily, las ancestras que acompañan espiritualmente a Josefá o la presencia permanente de las tres hijas en el ser y quehacer de Julia.

*Érase una mujer llamada Cartagena* efectúa una alegoría del vínculo que entraña el territorio con el sentipensar femenino. La relación estrecha con la tierra y el origen campesino, que caracteriza a la mayoría de participantes, fue resaltada en todos los elementos dispuestos en la pieza: el ciclo del día y la noche armonizado por el sol y la luna, a partir de los amaneceres que recordaba María, en los que rutinariamente solía despertarse para trabajar la tierra y pilar el arroz, luego de haberlo cosechado. También resuenan en algunos relatos, los atardeceres con sus arreboles y cielos multicolores, como los que Ninibeth recuerda de su infancia, rodeada de matas de plátano y palmas de coco.

A su vez, el texto visual contiene los paisajes propios de la ruralidad caribe, anclados en el vínculo indisoluble que las mujeres y sus comunidades de referencia han establecido con la tierra y el territorio que fue habitado. La mayoría de mujeres participantes son oriundas de la región de los Montes de María, Bolívar; fue de ese espacio territorial donde surgió la relación que cada mujer construyó con su terruño, por el que se mantiene la esperanza del retorno y el dolor por todo lo que la violencia les arrebató. Este contexto sirvió para que Magalys evocará el olor de su pueblo a galletas chepacorinas, Manuela recordará la exube-

rancia del cuerpo montañoso que caracteriza la región y Shirley recordará la riqueza agrícola de esta tierra en la que se forjó su amor por el campo.

*Érase una mujer llamada Cartagena* incluye el agua como principio vital, representada en el mar y los ríos de los lugares que quedaron en el pasado tras su desplazamiento forzado, y los caños y manglares presentes en la ciudad que habitan actualmente. Cada uno de estos símbolos permitió que varias mujeres compartieran sus diferentes trayectorias, entre ellas, las luchas emprendidas de las mujeres por el derecho al agua en el distrito de Cartagena acompañadas por Candelaria, o el recuerdo del mar, la pesca y el juego en los arroyos durante la infancia.

Por último, *Érase una mujer llamada Cartagena* sitúa el papel organizativo ejercido por las mujeres, como una fuente que les ha permitido a ellas como víctimas y sobrevivientes del conflicto armado, reconstruir parte de sus trayectorias vitales en la ciudad de Cartagena, al acceder al conocimiento y la cualificación política para la exigibilidad de los derechos vulnerados. Reconocer y validar los múltiples afrontamientos individuales y colectivos que estas mujeres han activado desde el momento que les ocurrieron los hechos de los que son víctimas, resulta ser un paso fundamental para nombrar el cumulo de transformaciones subjetivas e intersubjetivas que ha representado «ir del sufrimiento a la reivindicación de sus derechos, para mitigar los daños ocasionados a partir de la toma de consciencia» (Díaz, 2023, p. 30).

Es así como el propósito de visibilizar la lucha de las mujeres víctimas de desplazamiento forzado por avanzar en su derecho a la ciudad, es lo que mantiene firme la convicción de Lubis y su sueño concretado en la Ciudad de las Mujeres<sup>5</sup>. Es también la concepción que le permite creer a Dunia que la juntanza entre mujeres es un fuego que hace hogar y hoguera para extinguir con él, la guerra y sus profundos efectos diferenciales de género.

5. La Ciudad de las Mujeres en un proyecto de autoconstrucción agenciado por la organización Liga de Mujeres Desplazadas de la ciudad de Cartagena, el cual se encuentra ubicado en las afueras del municipio de

Turbaco, Bolívar. Este proyecto de vivienda se consolidó entre los años 2004 y 2007 y ha beneficiado a 98 mujeres víctimas del conflicto armado.

Por último, la imagen recrea los procesos de acompañamiento que desarrollan las mujeres, como una estrategia encaminada a la construcción de redes de contención emocional para alejar la soledad y creer que son sombrilla unas para otras, de acuerdo al sentir de Yahaira o el pensar de Lorena quien lo expresa como la oportunidad de florecer políticamente; para Alexandra, estos espacios significan el escenario ideal para enaltecer el poder de su voz para compartir la fuerza y el ímpetu que acompaña su ser mujer caribe.

La experiencia individual y colectiva de este grupo de mujeres, refleja que en efecto, sus trayectorias de luchas, dolores, resistencias y victorias hacen parte de un acumulado histórico de las mujeres en la ciudad de Cartagena, cuyos esfuerzos por insertarse en la trama de esta urbe, han posibilitado consolidar espacios de dignificación, encuentro y transformación para ellas y sus familias.



## Bibliografía

- Carvajal, V. (2015). Érase una mujer. LuaBooks.
- Díaz, P. (2023). Memorias de mujeres víctimas en Meta, Colombia: entre las violencias sufridas y los afrontamientos gestados. *Revista Universitaria de Historia Militar*, 12(25). <https://ruhm.es/index.php/RUHM/article/view/1028?articlesBySimilarityPage=12>
- Gómez-Mazo, D. (2016). La lucha por el pelo afro. *Dejusticia*. <https://www.dejusticia.org/column/la-lucha-por-el-pelo-afro/>
- Jelin, E. (2010). Apéndice. Cuando el cuerpo no está. En S. Russo y D. Zampieri (Comps.), *Fotografiando Memoria(s): Huellas Latinoamericanas*. El autor.
- Movimiento por la Paz Colombia. (2022). La verdad negada. Impactos del desplazamiento forzado en Cartagena sobre cuerpos de mujeres. <http://www.mpd.org/sites/default/files/001%20La%2overdad%20negada.pdf>
- Portelli, A. (2020). *Lluvia y veneno. Bob Dylan y una balada entre la tradición y la modernidad*. Prometeo Libros.
- Reyero, A. (2007). La fotografía etnográfica como soporte o disparador de memoria. Una experiencia de la mirada. *Revista Chilena de Antropología Visual*, (9), 37-71. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6496837>
- Unidad para las Víctimas. (2023). Comunidades negras, afrocolombianas, raizales y palenqueras. <https://www.unidadvictimas.gov.co/comunidades-negras-afro-colombianas-raizales-y-palenqueras/>

# Tecnofaloterrorismo Tecnocisfaloterrorismo

**Rodrigo Pedro Casteleira**

Doutor em Educação  
Professor na Universidade Federal de Rondônia (UNIR)  
rodrigo.casteleira@unir.br

## Resumo

Desde o «descobrimento» das Américas vivenciamos políticas a que chamo de tecnofaloterrorista, ou seja, tecnologias bélicas de dominação e colonização masculina europeia. Nesse conjunto conhecido como moderno também recebemos estruturas psicológicas formadoras para pensar o «falo» freudiano como natural em nossas relações de existências não brancas. E é desde esse falo que me senti provocado a criar ruídos em imagens produzidas no/sobre Brasil, sejam fotos ou ilustrações, como objetivo de evidenciá-lo como arma e algo risível. Mísseis, mastros, cacetetes e afins são próteses de dominação das masculinidades cis

e simulacros de pênis nesse jogo que articulo com a precária forma de depositar uma imagem de dildo com cor vibrante, seja na chamada primeira missa católica, seja nos momentos de ditadura brasileira. O horror desses momentos não pode ser apagado ou esquecido, e meu desejo é exatamente o de trazer outras camadas para que as reflexões sobre a dominação do colonizador, também reiteradas pelas pessoas colonizadas, geraram políticas de morte.

*Palavras-chave:* colonização, falo, política de morte, tecnofaloterrorista, dildo.

Imagem 1



Imagem 2



Imagem 3



Imagem 4



Imagem 5



Imagem 6



Imagem 7

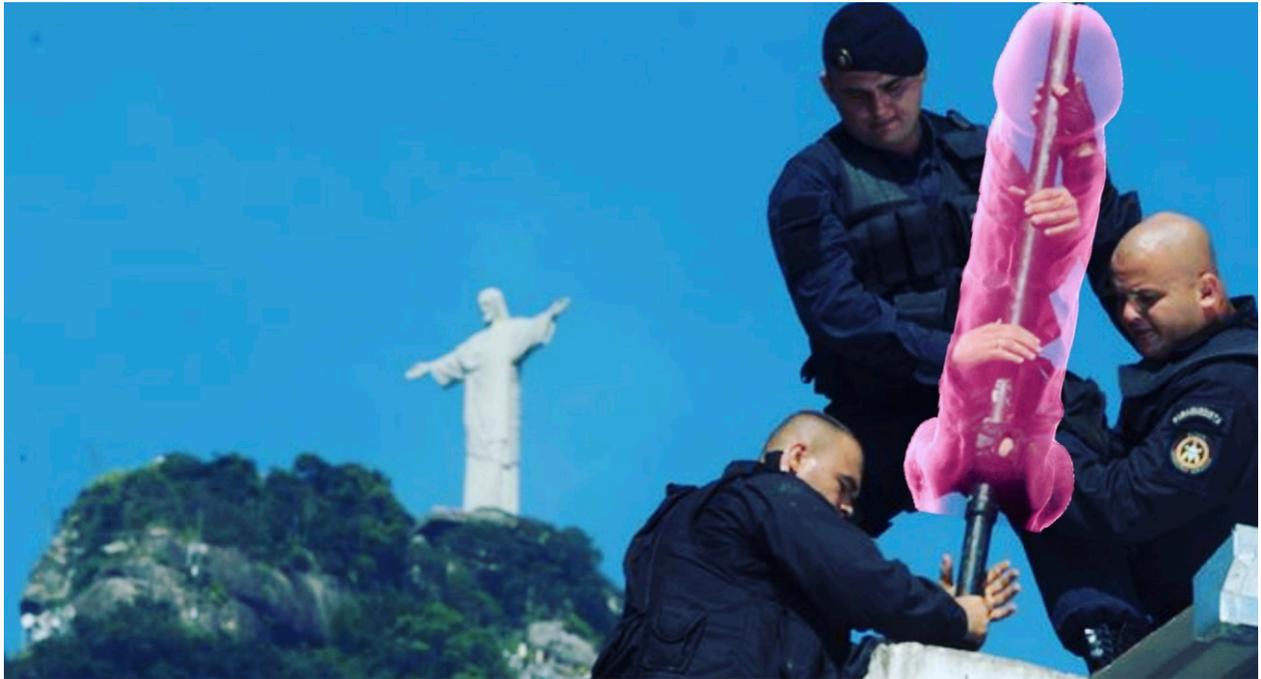


Imagem 8



Imagem 9



# Poéticas dos cabelos afro: um olhar etnográfico para a cultura dos penteados trançados afro-diaspóricos

**Luane Bento Dos Santos**

Docente Adjunta da Universidade Federal Fluminense  
luanebentossantos@gmail.com

## Resumo

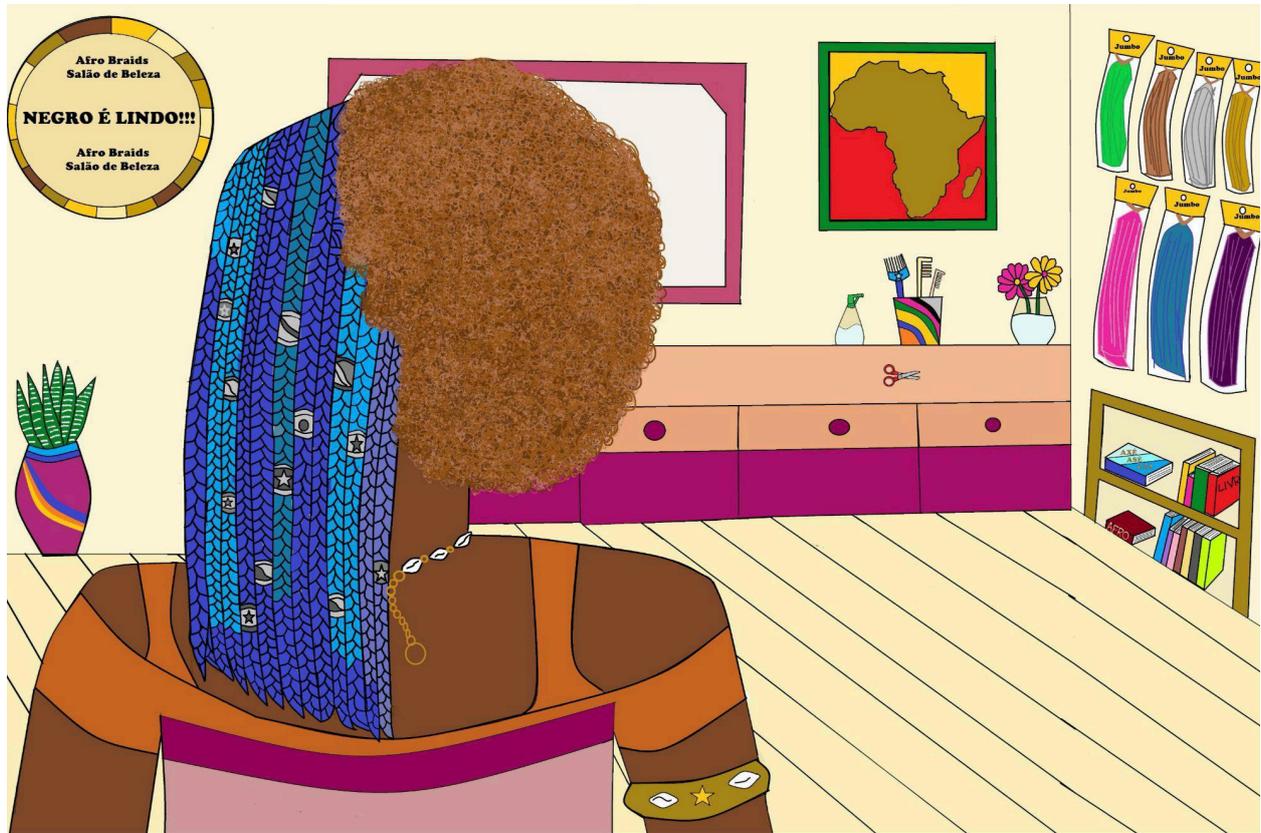
Durante a realização da pesquisa de doutorado sobre a ocupação de trancistas afro, na cidade do Rio de Janeiro (RJ, Brasil), senti a necessidade de narrar através dos desenhos alguns processos vivenciados, assim como o de ilustrar os penteados tradicionais africanos e afro-diaspóricos e os objetos que são utilizados para orná-los. Entretanto, no período da escrita do trabalho de doutorado não consegui utilizar esse importante recurso descritivo que são os desenhos etnográficos. Ao longo do processo de registro escrito, os prazos da pós-graduação e o trabalho docente na Educação Básica associados contribuíram para que desenvolvesse uma estafa mental e emocional que influenciaram em meu processo criativo e sobretudo na disposição para elaborar desenhos sobre o cotidiano ocupacional das trancistas e trançadeiras afro. Diferentemente do trabalho de mestrado onde pude recorrer ao uso de desenhos, na tese não conseguia sequer rascunhar esboços, por essa razão, acabei optando pela inclusão das imagens fotográficas no corpo do trabalho. As imagens que coloquei no estudo retratavam o

cotidiano de trabalho das trancistas e outros dados pertinentes para o estudo. Dessa maneira, é preciso dizer que este ensaio visual apresentará materiais visuais que correspondem ao período pós defesa de tese de doutorado em Ciências Sociais na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/PUC-Rio. Vale mencionar que durante a composição dos penteados africanos e afro-diaspóricos inúmeros elementos da natureza como as conchas de búzios, palha da costa, sementes e materiais sintéticos como os anéis e argolas metálicas são utilizados para enfeitar os fios trançados. Esses objetos são escolhidos pelas trancistas e pela clientela a partir de inúmeras motivações, desde afirmação da identidade negra e exaltação estética. De certa maneira, são objetos utilizados para simbolizar e manifestar a expressão estética e identitária das pessoas negras no território diaspórico brasileiro.

*Palavras-chave:* Identidade Negra; Etnografia, Antropologia Visual, Cabelos e Penteados Afro, Trancistas e Trançadeiras.

## Imagem 1

Salões de Beleza Afro e linguagens políticas



Nota. Autora, 2023.

**Imagem 2**  
*Ancestralidade Negro Africana*



Nota. Autora, 30 de março de 2023.

**Imagem 3**  
*Menina do Obaluaê, Intelectualidade Negra*



Nota. Autora, 04 de abril de 2023.

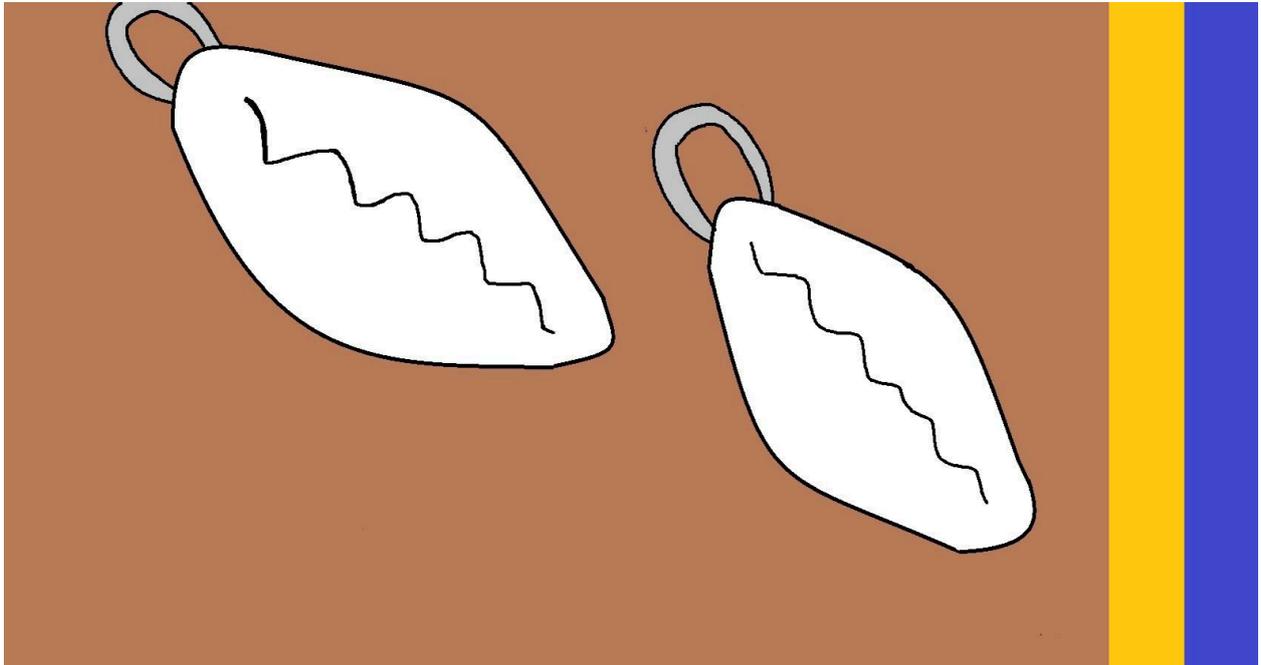
**Imagem 4**

*Yewá está entre nós. Juventude Negra*



*Nota.* Autora, abril de 2023.

**Imagem 5**  
*Pingentes de Búzios para tranças*



*Nota.* Autora, fevereiro de 2023.

**Imagem 6**

*Musa das águas. Tranças soltas com búzios, anéis e argolas pratas.*



Nota. Autora, 05 de março de 2023.

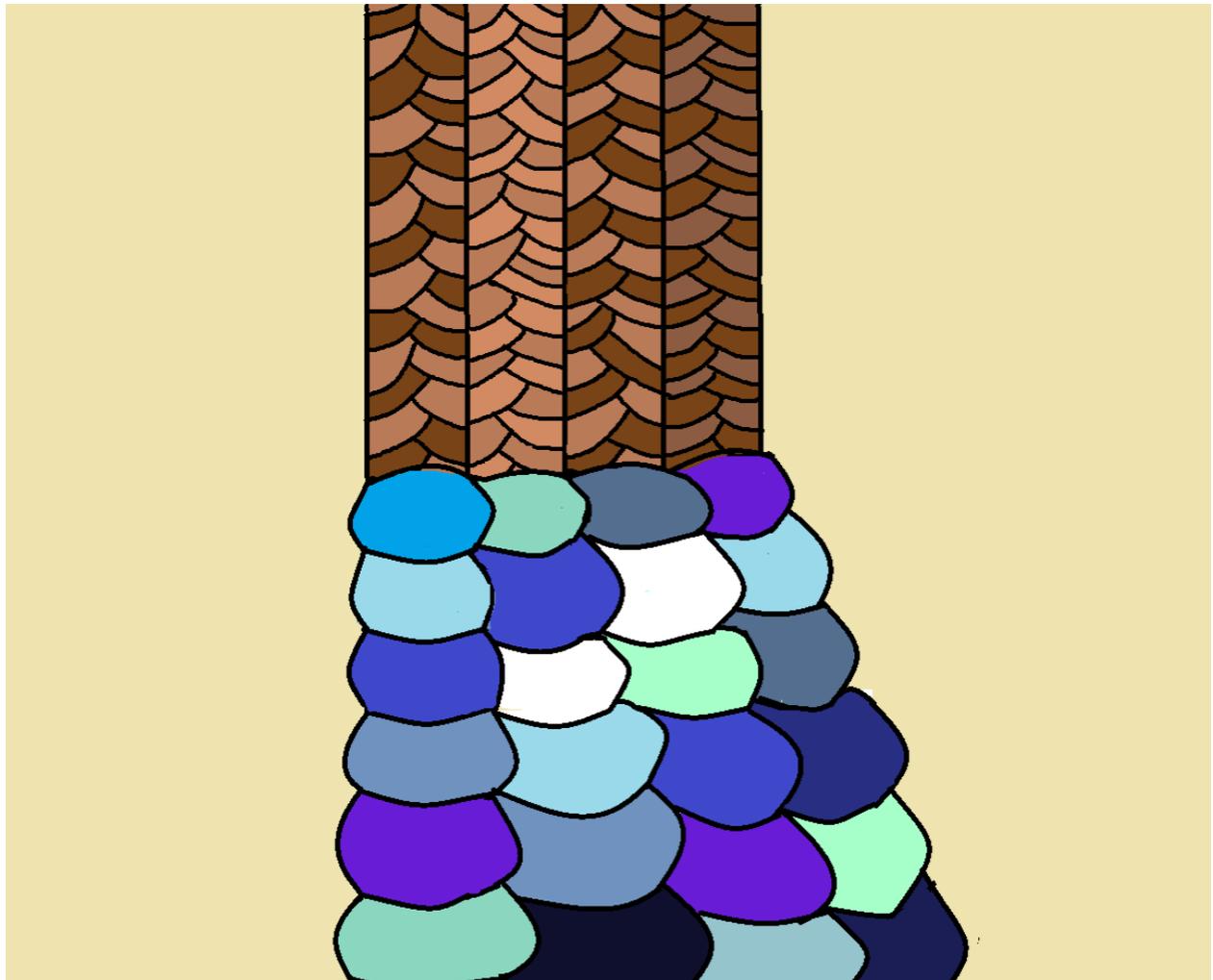
**Imagem 7**  
*Quadro: Cultura Rastafari*



Nota. Autora, 2023.

**Imagem 8**

*Miçangas e trançados: memórias transatlânticas*



*Nota. Autora, 2023.*

## **Bibliografia**

Bento dos Santos, L. (2022). Memórias Trançadas [Arquivo de vídeo] YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=nHCoaUvAKIU>

Gomes, N. L. (2006). Sem perder a raiz: Corpo e cabelo como símbolo de identidade negra. Autêntica.

Kuschnir, K. (2016). A antropologia pelo desenho: experiências etnográficas visuais. Cadernos de Arte e Antropologia, 5(2), 1-9. <https://journals.openedition.org/cadernosaa/1095>

Lody, R. G. da M. (2004). Cabelos de axé: identidade e resistência. SENAC Nacional.