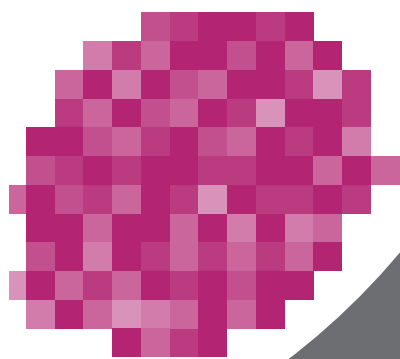


*Humanidades
digitales
y abiertas*



VII de Investigación y VI de Extensión

Jornadas 2017

Profesor Washington Benavidez

V Encuentro de Egresados y Estudiantes de Posgrado

Grupo de Trabajo 62

Memorias afro e indígenas: narrativas, resistencias y producciones identitarias de las singularidades culturales en los Estados-nacionales latinoamericanos

DECONSTRUIR PARA CONSTRUIR FUTUROS INCLUSIVOS

SUSANA ANDRADE¹

El propósito de mi ponencia es compartir algunas reflexiones y ayudar a ampliar el campo analítico sobre los temas afro en nuestra sociedad, contribuyendo a la deconstrucción de los relatos que sustentan el racismo estructural e institucional histórico, para relevar miradas olvidadas, invisibilizadas o negadas. Brindando otros posibles contenidos y no solamente los impuestos extra identidad, ayudando a resignificar el tema afrodescendiente, afro uruguayo y latino, aspirando a construir un futuro sin exclusiones. O al menos lo más inclusivo posible, intentando disminuir las desigualdades.

Entiendo que debemos hacerlo para procurar combatir la injusticia social anclada en la endémica subalternidad racial hegemónicamente cultural y culturizada, desde sus bases y orígenes.

Lo entiendo como un desafío no solamente porfiado en la recuperación de una memoria ancestral obligada a ser sustituida y por ende muchas veces ultrajada o contaminada adrede, sino como una coyuntura imponentemente actual y casi inabordable en su modernidad, dados los incesantes flujos migratorios de los cuales los contingentes de gentes africanas o descendientes de africanos caribeños o de distintos países de nuestras Américas, nos imponen respuestas país, no solo como estados y como gobiernos, sino también desde el ser colectivo o grupos de presión en luchas pacíficas por el ejercicio pleno de nuestros humanos derechos como ciudadanía.

Es fundamental saber quiénes somos y fuimos para saber lo que queremos ser y sobre todo lo que ya no queremos ser en tanto ciudadanos con iguales derechos y oportunidades sin guetizarnos, reconociendo nuestros orígenes e identidades como parte de la macro identidad uruguaya, con nuestros aportes y nuestro espacio sin tener que justificar existencia para ser. Pararnos desde nuestra historia cruda, no lírica ni novelada, a fin de avanzar integrados, sin resignar autenticidad.

En este sentido percibo a la sociedad civil como motor imperecedero de los procesos de cambios, que eventualmente se transformarán en políticas públicas, programas y legislaciones, instrumentos sociales y políticos a los que también nos tocará monitorear no solo para ver si se cumplen, sino cómo se cumplen y si contribuyen a la mejor calidad de nuestra democracia.

Porque el paso más «fácil» podría ser lograr legislaciones de amparo o promoción de los derechos humanos de la negritud; de hecho nuestro país es avanzado en

¹ Procuradora Mae Susana Andrade. Representante Nacional (s)

este aspecto; sin que sin embargo se perciba a nivel población, la democratización de estos derechos y oportunidades plasmados en leyes.

Insertos en un contexto regional, partimos de la base América Latina como la región más desigual del mundo no por acaso, sino por su prontuario de varios países europeos responsables de la devastación invasorista y esclavizatoria comenzada a finales del siglo XV y que se extendiera por más de tres siglos y en algunos casos como en el Caribe, hasta la actualidad.

Vista la colonización hoy como crimen o como conjunto de crímenes de lesa humanidad y por lo tanto *imprescriptibles*, catalogados así estos delitos graves contra la humanidad por Naciones Unidas cualquiera sea la fecha en que se hayan cometido en el marco del derecho penal internacional. Esto es así incluso para Uruguay que además lo afirmó con una ley 18026/2006² que en su artículo 2 dice: (Derecho y deber de juzgar crímenes internacionales) «*La República Oriental del Uruguay tiene el derecho y el deber de juzgar los hechos tipificados como delito según el derecho internacional. Especialmente los crímenes reconocidos en el Estatuto de Roma de la Corte Penal Internacional aprobados por ley 17250/2002*».

Esta criminalidad masiva a la que llamaron conquista, condenada por el derecho humanitario, masacre de efectos eternos por eso su imprescriptibilidad, uno de los más horribles y normalizados de la historia con mayúscula y con minúscula, genocidio o no en el caso de los africanos sometidos al tráfico y esclavizados, pero sí son crímenes de lesa humanidad el asesinato, la violación, la tortura, el rapto, el trabajo forzado, la esclavización, la persecución por motivos raciales etcétera, con alrededor de 130 millones de personas afrodescendientes datos de CEPAL,³ donde la desigualdad se manifiesta en diversos ámbitos del desarrollo social, entre ellos la posición socio-económica, la salud, la educación y el trabajo.

A pesar de los avances que hemos tenido en los últimos años, las brechas entre los marcos legales y la vida cotidiana de las personas afrodescendientes siguen siendo profundas. Es hora de que la población sienta la equidad.

El Decenio Internacional de las Personas Afrodescendientes (2015-2024) declarado por Naciones Unidas,⁴ con el lema «Reconocimiento, justicia y desarrollo», nos da oportunidades de llenarlo de contenidos reales y de trabajar por el avance en las desventajas sociales de este sector de la población. Y si no estuviera este paraguas, habríamos de inventar otros, pero está y está vigente.

También el pasado 12 de julio la Cámara de Representantes aprobó una herramienta legal vinculante como es la Convención Interamericana contra el Racismo, la

2 Disponible en: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp6915293.htm>

3 Ver: <https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-pese-avances-recientes-america-latina-sigue-siendo-la-region-mas-desigual-mundo>

4 Ver: <http://www.un.org/es/events/africandecade/plan-action.shtml>

Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia,⁵ la cual pasará a sumarse a otros instrumentos de derecho positivo que Uruguay posee en la lucha contra el racismo y la discriminación racial.

La tarea cada vez está más clara y no por eso menos difícil, pues todo conspira para conservar el estado actual de las cosas, o a veces empeorarlo al menos en el imaginario social que no se transforma por leyes, en un mundo que no fue pensado para la diversidad, sino para la exclusión como fuente de una economía global imperialista y capitalista que lucha con todas sus estrategias de poder (clasismo, racismo y patriarcado entre otros vicios) para no repartir la riqueza y mantener así su casta de privilegiados.

EJES A ABORDAR

Los ejes que propongo abordar en este intercambio son los siguientes:

1. Desterrar el mito de la abolición.

2. Cultos afro es cultura afro: practicar religión étnica afro es generar identidad africana, también esto es factor de discriminación de origen racial más allá del color de la piel, la muy mentada laicidad estatal es indiferencia hacia la problemática de inserción social que padecen cultos afro como cultura étnica. El debate sobre laicidad en Uruguay es ajeno al afroumbandismo y se transforma en otra forma de discriminación por prescindencia u omisión.

DESARROLLO

1. DESTERRAR EL MITO DE LA ABOLICIÓN.

Sabemos que en nuestro país el supuesto fin de la esclavitud fue resultado de un proceso político y de acciones sucesivas ordenadas de acuerdo a la conveniencia del gobierno de turno blancos o colorados, los mismos que prohijaron e instauraron la trata esclavista en la Banda Oriental, gran negocio para la corona española y sus beneficiarios durante casi tres siglos.

En realidad el tráfico humano terminó cuando dejó de ser rentable, pues las condiciones para la explotación implicaban mínimamente el mantenimiento de la persona esclavizada, lo cual, inmersa ya la población aún el patriarcado en los avatares de la guerra grande, era muchas veces imposible de garantizar. Además de que la terminaron cuando quisieron o les convenía los mismos que la impusieron

Nos preguntamos: por qué celebrar una abolición que no aportó condiciones de sobrevivencia digna al pueblo que decía liberar, si no hubo en los hechos una preocupación por la exclusión feroz que sufrían esclavizados y descendientes. Nos replanteamos la veracidad de los relatos históricos, revisando y deconstruyendo una

5 Disponible en : <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/D2017040610-015724832.pdf#page>

historia contada por las clases dominantes, proponiendo dar el debate como está sucediendo en países vecinos; sobre el rechazo a las celebraciones abolicionistas por considerarlos actos vacíos de contenido real en cuanto a derechos.

Meros trámites que no significaron el fin de la exclusión, sino simplemente el principio de otras formas de sometimiento y explotación, pues la esclavización continuó sus estragos, y continúan hasta la actualidad sus consecuencias.

La pregunta es; nos esclavizaron ¿y tenemos que agradecer cuando dejaron de hacerlo? Es un debate que nos debemos sin dudas y para el apoyo de este análisis me baso en los movimientos culturales afrobrasileños.

Quiero compartir parte de una nota de prensa de Agencia Brasil del 2015⁶ cuyo título es: «Por que os negros não comemoram o 13 de maio, dia da abolição da escravatura?». La llamada Ley Áurea, que abolió oficialmente la esclavitud en Brasil, fue firmada el 13 de mayo de 1888. La fecha, sin embargo, no es conmemorada por el movimiento negro. La razón es el trato dispensado a los que se han convertido en ex esclavos en el país. «En aquel momento, faltó crear las condiciones para que la población negra pudiera tener un tipo de inserción más digna en la sociedad», dijo Luiza Barrios, ex ministra de la Secretaría de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial (la traducción es nuestra).

Después del fin de la esclavitud, de acuerdo con el sociólogo Florestan Fernandes (1965), en su obra «La integración del negro en la sociedad de clases», las clases dominantes no contribuyeron a la inserción de los ex esclavos en el nuevo formato de trabajo. De acuerdo con Barrios, hubo entonces un debate sobre la necesidad de proveer algún recurso a la población recién salida de la condición de esclava. Este recurso, que sería el acceso a la tierra, importante para que las familias dieran inicio a una nueva vida, no fue concedido a los negros. Incluso el ya precario espacio en el mercado de trabajo que estaba ocupado por esa población pasó a ser destinado a trabajadores blancos o extranjeros.

Según Luiza Barrios⁷ el 13 de mayo entró al calendario de la historia del país, no hay cómo negar el hecho. Lo que no se cuenta es que se les dejó solos a su mala suerte. Ahora, para el movimiento negro, esa fecha es algo a ser re-elaborado, porque hubo una abolición formal, pero los negros continuaron excluidos del proceso social. «Esa fecha es, desde principios de los años ochenta, considerada por el movimiento negro como un día nacional de lucha contra el racismo. Es precisamente usado para llamar la atención de la sociedad para mostrar que la abolición legal de la esclavitud, no garantizó condiciones reales de participación en la sociedad para la población negra en Brasil», agregó la ex ministra. Sin embargo, defiende que los cambios en

6 Disponible en: <http://ultimosegundo.ig.com.br/educacao/2015-05-13/por-que-os-negros-nao-comemoram-o-13-de-maio-dia-da-abolicao-da-escravatura.html>

7 O. Cit.

este escenario de exclusión y discriminación están sucediendo. «En los últimos años, el gobierno ha adoptado un conjunto de políticas sociales que, aliadas a la política de valorización del salario mínimo, creó condiciones de aumento de la renta en la población negra» (la traducción es mía).

Aun así, la inclusión del negro sigue siendo meta. A pesar de esas políticas, entienden que aún queda mucho por hacer.

Un representante de la organización Unegro⁸ cita algunas de las expresiones del racismo y la desigualdad, en el país: «En el Congreso, menos del 9% de los parlamentarios son negros, mientras que la población que se declara negra, en Brasil, llega al 51%. Estamos viendo también manifestaciones de racismo en los deportes, principalmente en el fútbol. Todavía tenemos mucho que caminar». «Todavía estamos tratando de recuperar la forma traumática como esa abolición ocurrió, dejando a la población negra a su propia suerte. Como los negros partieron de un nivel muy bajo, tendremos que acelerar ese proceso con acciones afirmativas, para que podamos sentir una disminución más significativa de las desigualdades», explicó (la traducción es mía).

Así planteado un revisionismo en cuanto al relato y la conceptualización del fenómeno del fin de la trata transatlántica de personas derivada del sistema colonialista, nos preguntamos hasta dónde esto podría ser aplicable en nuestro país este pienso en consonancia con las deconstrucciones y reconstrucciones de nuestra propia historia que llevan adelante hermanas y hermanos afro latinoamericanos. Si se pudiera bajar a tierra esta discusión colectiva sobre el proceso abolicionista oriental del Uruguay y su real dimensión.

A quién debemos responsabilizar por el estado de cosas actual tan desigual y arbitrario, a quién debemos agradecer qué si no a nosotras y nosotros mismos por esta lucha social contra las inequidades que nunca termina y que solo deja la herencia de la lucha por sí misma como elemento dignificador, la que aspiramos sirva para hacerle la vida más disfrutable o menos tortuosa a nuestros descendientes. Y si se podría considerar y traducir este aporte como un pequeño avance en el diario vivir de nuestra comunidad cultural, por aquello de la pública felicidad que tenemos derecho a buscar según nuestro padre artigas.

2. CONCEBIR LOS CULTOS AFRO COMO PARTE DE LA CULTURA AFRO.

Los cultos afro son parte esencial de la cultura afro porque fueron y son resistencia y sostén cultural. Por eso la religiosidad ritualística o ceremonial, fue uno de los elementos más señalado para la destrucción en el plan de exterminio y destierro cultural de la africanidad de la diáspora. Como factor natural de reagrupamiento y generación de entusiasmo, era inevitable que eso nos mantuviera unidos porque la fe era lo único que teníamos para rogar no sufrir más y era el aliento vital ante el miedo a

8 Alexandre Braga, O. cit

morir, ante el dolor de perderlo todo por perder los seres queridos, el entorno amigable, el terruño, sometidos al desarraigo más brutal. Ante el terror de ser tirados al vacío y ser obligados no solo a vivir, sino a servir muertos en vida.

También debido a eso se demonizaron nuestros ritos sagrados como máxima forma de desprecio, y se niegan a ver la religión étnica de matriz afro como expresión de la cultura afro para poder tirarnos con la laicidad estatal cuando pedimos ayuda en situaciones de menoscabo de nuestros derechos en tanto creyentes. Así que ¡fuera, Satanás! por un lado, y cuando pedimos ayuda por persecución religiosa es imposible porque el Estado es laico. ¿Lo es? ¿Cómo entonces no garantiza la libertad de culto a todos los habitantes de su territorio por igual?

En este punto de la reflexión, quiero resaltar que las prácticas religiosas de matriz africana como cultos étnicos, generan identidad étnico-racial más allá de la línea de color. Esto sería la interseccionalidad de la discriminación sumando el factor opción religiosa afro.

Reivindicamos entonces la religiosidad de matriz afro como forma de resistencia cultural y lucha por la identidad, aun cuando sea practicada por fieles no afro-visibles por fenotipo. Lo cual sucede desde siempre en Uruguay, son más los blancos que practican religiones negras que los afro que las siguen. Y como tales sufren la misma discriminación casi como que fueran negros.

Y hago énfasis en cómo se refleja particularmente la exclusión en lo sagrado afro, en la forma de concebir lo que no se ve, lo que es trascendente a la materia.

Hubo un especial y encarnizado ensañamiento que no es casual contra las creencias afro ¿Por qué? Todos sabemos que la satanización de los cultos afro no es invento de los «Pare de Sufrir» en el siglo XX, esto viene del cristianismo católico eurocéntrico colonizador. Es casi la máxima forma de desprecio porque ¿quién va a querer al diablo o a sus representantes? Siendo que hoy sabemos gracias al análisis y la revisión de los sistemas culturizadores impuestos, que el demonio es una construcción cultural ajena a la cosmogonía africana. Podríamos válidamente decir «¡yo qué sé si el diablo es malo o quién diablos es!», solo que han logrado universalizar esta entidad representante del mal, y asimismo asociado casi endémicamente el mismo a las prácticas africanas de lo numinoso despreciadas al máximo al ser tildadas de hechicería en el sentido despreciativo del término o vulgarmente llamadas «macumbas».

Esto para observar hasta qué punto estamos invadidos por la normalización del insulto y la jerarquización de las culturas aceptando la «subalternidad» de algunas por debajo de la «superioridad» de otras, en una aceptación tácita de la indignidad. Cadenas invisibles y subliminales que no dejan rastros físicos y sí hacen daño a la psiquis o al alma de una etnia que se resiste a sufrir, aunque es permanentemente torturada en sus emociones y sentimientos.

Cuando surgen las instituciones en nuestro territorio, se matiza la vulneración de las poblaciones víctimas del sometimiento y la esclavización. Se termina el sistema

de la trata, pero no se dan las condiciones para la inclusión de estos sectores y los países nacen injustos y con habitantes que serán históricamente postergados.

Por tanto, también en este aspecto se refleja la exclusión porque también hubo un ensañamiento específico que no es casual, contra las creencias afro. ¿Por qué? Sencillamente porque forman parte de la cultura negra y no cualquier parte sino una sustancial, como hacedora de conciencia grupal por excelencia. Del despojo de todo se volvió por la fe, y la esperanza renovada en la fe, o lo no material imposible de robar. Vivir, sobrevivir o morir añorando el regreso a la libertad o por lo menos el fin del martirio o muerte en vida.

Y ese sostén lo es también de tradiciones gastronómicas, de atuendos, ceremoniales, leyendas, rituales, cantos, danzas, idiomas y demás señas de pertenencia. Casi un eslabón perdido preservado en la religiosidad. Porque tengamos claro que de los barcos negreros nuestros antepasados y antepasadas de todas y todos no bajaron católicas ni cristianas las personas capturadas para ser esclavizadas.

En el Uruguay y en la región existen preconceptos contra los cultos de matriz afro y afroindígena como consecuencia del racismo y la discriminación racial estructural o sea inserta en la institucionalidad misma de nuestros territorios socio políticos, que abarca a toda la cultura de origen africano aunque sean sincretizados, incluida preponderantemente la religión.

El debate sobre laicidad en Uruguay es ajeno al afroumbandismo y se transforma en otra forma de discriminación por orígenes étnicos. La laicidad estatal es indiferente hacia la problemática de inserción social que padecen los cultos afro. Si pedimos protección legal o reconocimiento de existencia en el derecho, nos arrojan que nada se puede legislar porque el Estado es laico. La libertad de cultos no existe para los afroumbandistas en Uruguay, no se cumple porque nos vemos discriminados e incriminados, incluso perseguidos, entre otras cosas por el uso de tambor en los rituales, donde somos muchas veces víctimas de intolerancia disfrazada de molestia por «ruidos» y la policía procede a interrumpir los rituales, cosa que no se haría con tanta naturalidad si se tratara de cultos de otras religiones, aunque se dieran las mismas circunstancias. No es pensable ver a la policía interrumpiendo una misa, por ejemplo.

Concluyendo; creo que la real integración social o convivencia para ser tal, debe darse desde bases ciertas de identidad desde cada una de las diversidades y todas sus expresiones que integran la sociedad uruguaya. En el caso de lo afro recalco hacer el esfuerzo por descubrir, revisar y dejar en evidencia lo que son discriminaciones raciales normalizadas bajo disfraces blanqueadores como ser la abolición de la esclavitud como festejo o como mero festejo sin meditaciones sobre responsabilidades, y sobre el menoscabo de los cultos afro que muchas veces se hace sentir como ajeno a la cultura afroamericana, y creo que estos aspectos son bien importantes o casi fundamentales para el avance al respecto de lo que son parte de nuestras raíces originarias como país.

CONCLUSIÓN

Concluyo con una idea de celebración conjunta con Brasil que podría ser herramienta de reafirmación de identidad afro y puentes culturales a nivel Mercosur. Celebrar el día de la conciencia negra. Despertar la conciencia negra en Uruguay y en la región es un deber de la memoria dispórica.

Hemos sido víctimas de crímenes de lesa humanidad y de etnocidio. Necesitamos recuperar las tradiciones étnicas comunes a los territorios colonizados para recuperar la dignidad y la fe en la vida. Defender la trasmisión oral como valor cultural baluarte de la memoria. La memoria transmitida oralmente en contacto directo con la vida, reconstruida en leyendas y alegorías, herencia cultural recreada y reproducida en ritos y mitos que explican tradiciones de espiritualidad y creencias. El 20 de noviembre se celebra la vida del líder de la resistencia afrobrasileña⁹ al tiempo que se reafirma la posición de Brasil como el primer lugar donde los Negros consiguieron la libertad en las Américas. Hay que transformar conciencias para así llegar a los corazones y poder superar la desigualdad racial.

En resumen, queremos contar nuestra propia historia y buscar lo que nos hace falta para sentirnos bien y así poder ejercer plenamente nuestra ciudadanía sin tener menos derechos por el color de la piel o la procedencia étnica de nuestros antepasados esclavizados, para quienes lo sagrado fue y es factor fundamental a la hora de resaltar valores, tradiciones y creencias. Para eso es necesario revisar las historias que nos han contado sobre nosotras y nosotros. Simplemente tratamos de ser auténticos y continuar con nuestra identidad esperando que nos traten diferente en nuestras diferencias, para lograr ser iguales en derechos y oportunidades.

«No me entiendo en un particularismo estrecho. Pero tampoco quiero perderme en un universalismo descarnado. Hay dos maneras de perderse: por segregación amurallada en lo particular o por disolución en lo ‘universal’. Mi concepción de lo universal es la de un universal depositario de todo lo particular, depositario de todos los particulares, profundización y coexistencia de todos los particulares» Césaire Aimé (2006:84).

BIBLIOGRAFÍA

Agencia Brasil (nota de prensa 2015). *A Lei Áurea foi assinada pela princesa Isabel em 1888*. Disponible en: <http://ultimosegundo.ig.com.br/educacao/2015-05-13/por-que-os-negros-nao-comemoram-o-13-de-maio-dia-da-abolicao-da-escravatura.html>

CEPAL (Comunicado de prensa junio 2017) *CEPAL: Pese a avances recientes, América Latina sigue siendo la región más desigual del mundo*. Disponible en: <https://www.cepal.org/es/comunicados/cepal-pese-avances-recientes-america-latina-sigue-siendo-la-region-mas-desigual-mundo>

Césaire, Aimé (2006). *Discurso Sobre El Colonialismo*. Madrid: Ediciones Akal.

9 Día Nacional de Zumbi y de la Conciencia Negra en Brasil.

Estatuto de Roma. Corte Penal Internacional (1998). Disponible en:

<https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/1746811.HTML#art5>

Fernandes, Florestan (1965). *A integração do Negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus Editora. 2 vols. 655 págs., 1965. 19 Vol. «O legado da raça branca». 29 Vol. «No limiar de uma nova era».

Ley N° 18.026 (2006). COOPERACIÓN CON LA CORTE PENAL INTERNACIONAL EN MATERIA DE LUCHA CONTRA EL GENOCIDIO, LOS CRÍMENES DE GUERRA Y DE LESA HUMANIDAD. Disponible en: <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp495051.htm>

EXTRANJEROS EN SU PROPIA TIERRA: IMAGINARIOS SOBRE INDIANIDAD EN EL MONTEVIDEO DEL SIGLO XXI

MARTÍN DELGADO CULTELLI¹

En mi doble función de estudiante de antropología y activista del movimiento indígena del Uruguay, pretendo abordar los imaginarios que se construyen sobre lo «indígena» en el Montevideo del siglo XXI. Este trabajo pretende vislumbrar las categorías sociales y raciales que tienen los habitantes promedios sobre lo que es y lo que no es indígena.

Como bien lo determina Quijano (2014), la colonialidad se expresa en la categorización de la sociedad en «razas», las cuales tienen asignaciones casi estáticas en dicha sociedad. Los pueblos originarios del país no escaparon a esta estructuración y es ahí que se va gestando el imaginario de «indio» en el país. Debido al pensamiento binario de «civilización vs. barbarie», característico del Río de la Plata, el Uruguay al ser un país «civilizado» no tendría población indígena. A la vez se opondría a los otros países de América Latina que son países «barbaros» ósea «países de indios». Es así que se gesta la idea de lo indígena como algo foráneo, ajeno a lo nacional.

La idea de que lo indígena es algo foráneo, extranjero, implica la categorización de los descendientes de indígenas nacionales como individuos casi extranjeros. Es así que los descendientes de indígenas que tienen rasgos fenotípicos muy marcados son confundidos con inmigrantes bolivianos, peruanos, chilenos o paraguayos. Por otro lado, los elementos culturales que serían marcadores de «indianidad» (como ponchos, sombreros, plumas, vinchas, guardas, boleadoras, etc.) son asociados o a elementos culturales de otros países de Latinoamérica o a elementos culturales propios de la cultura gaucha-rural. En todo caso, sean asociados como elementos de otros países de la región o elementos de la cultura rural nacional, no son considerados rasgos propios de la urbe y por lo tanto incomodan y son considerados inapropiados.

El imaginario de extranjería de lo «indígena» o lo «indio» dificulta los procesos de revitalización étnica de las organizaciones indígenas. A la vez visualiza las profundas estructuras racistas y colonialistas de la sociedad montevideana.

METODOLOGÍA

Lo primero es reconocer las limitaciones del presente trabajo. Por lo cual debemos obligadamente dejar puertas abiertas a otras posibles interpretaciones y a una profundización de los elementos y procesos descritos en el presente trabajo.

¹ Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República.

Las limitaciones metodológicas comienzan por la casi nula bibliografía sobre situaciones de discriminación en los pueblos originarios del Uruguay. A diferencias de los afrodescendientes y de los migrantes (Garrido, 2012; Arocena, 2013; Cabella y Nathan, 2014; Barúa, 2015) que cuentan con una importante producción bibliográfica sobre las situaciones de discriminación que sufren a diario (principalmente desde la sociología y el trabajo social), el grupo indígena solo cuenta con el informe sobre discriminación con bases étnicas del Ministerio de Educación y Cultura para el Plan Nacional contra el Racismo y la Discriminación, Uriarte (2011). Probablemente el poco abordaje sobre esta situación es lo que me ha lanzado a investigar esta temática.

Sin embargo, debido a mis limitaciones académicas (soy estudiante de grado y no licenciado) y a la imposibilidad de tiempo para poder realizar varias entrevistas en profundidad, he optado por utilizar la metodología de la auto etnografía. Según Scribano y De Sena (2009:5) la auto etnografía es «aprovechar y hacer valer las 'experiencias' afectivas y cognitivas de quien quiere elaborar conocimiento sobre un aspecto de la realidad basado justamente en su participación en el mundo de la vida en el cual está inscripto dicho aspecto». Es justamente mi doble cualidad de estudiante de antropología y de activista del movimiento indígena lo que me posibilita hacer una introspección sobre el trato de la sociedad montevideana hacia los descendientes de indígenas. La doble cualidad de indígena charrúa y antropólogo en ciernes y la visión desde ahí construida es lo que enriquece a este trabajo. Sin embargo se asume también las limitaciones de ser un trabajo basado en la auto etnografía.

Este trabajo es bastante subjetivo (aunque trate de ser lo más objetivo posible) y por lo tanto es necesario que los postulados que aquí aparecen deban ser contrastados por otros observadores. Pero también hay una convicción de que la carga subjetiva de este trabajo es justamente lo que lo enriquece, teniendo en cuenta que la producción de narrativas desde los descendientes de charrúas y desde el movimiento indígena en Uruguay es prácticamente nula. Este trabajo guarda la riqueza de la auto-percepción de la discriminación y el racismo desde el movimiento indígena nacional.

Como fuentes para la presente investigación también se han utilizado artículos periodísticos y alguna que otra investigación estadística sobre el tema. También he optado por referirme solo a Montevideo porque comprendo que la sociedad uruguaya es bastante diversa, Arocena y Aguiar (2007), por lo cual sería un error en caer en grandes generalizaciones. Además, el Uruguay tiene una cultura claramente diferenciada entre lo que es la capital y su área metropolitana y lo que es el «*interior profundo*». Es por esta diferencia que para ser más preciso y más localista he preferido centrarme en la capital para dejar para otro momento lo que son los imaginarios indígenas en el interior del país. Cabe aclarar que cuando hablo de «Montevideo» también estoy englobando todo lo que es la denominada «Área Metropolitana», ósea también incluyo las ciudades dormitorio de Ciudad de la Costa, La Paz, Las Piedras y Ciudad del Plata. Entiendo que el complejo entramado social que une estos

municipios con la capital generan que tengan los mismos imaginarios o por lo menos muy similares.

Sobre el término de «imaginarios» u «imaginarios sociales» no pretendo hacer una disertación teórica sobre el tema. Hay bastante bibliografía que avala este concepto. Por lo pronto solo decir en forma muy resumida y a groso modo, los imaginarios son las formas de interpretar el mundo de las sociedades. Como nos vemos a nosotros mismos y como vemos al «otro». En fin es una especie de versión de las ciencias sociales occidentales del concepto de cosmovisión o cosmogonía de los pueblos originarios.

LA COLONIALIDAD EN LA SOCIEDAD URUGUAYA

Según el intelectual peruano Aníbal Quijano (2014) a partir de la invasión europea a las Américas en 1492 y por consiguiente la expansión de Occidente y del Capitalismo a todo el mundo, es cuando se originan las categorías de razas.

Recordemos que en el Medioevo europeo la principal forma de clasificación social era la de la religión. La Cristiandad² clasificaba a las poblaciones de acuerdo a *fieles*, *herejes* y *paganos*. Sin embargo estos criterios para nada estaban basados en los rasgos fenotípicos y/o culturales de las poblaciones. Un cristiano era cristiano en Inglaterra, Castilla o Jerusalén. Y un pagano era pagano en Escandinavia, Mongolia o el Norte de África.

Es con el *choque de culturas* del contacto con el Nuevo Mundo que surgen las categorías raciales. Según Quijano la clasificación de las poblaciones en razas se debe a las necesidades del imperialismo. Las *identidades raciales* servían para dividir a las poblaciones entre los dominantes/superiores/ europeos y los dominados/inferiores/ no europeos. Es así que surgen las categorías de *indio* y de *negro*, posteriormente la clasificación racial se expandirá al resto del Mundo.

La construcción de las categorías raciales tuvo su correlato en la elaboración teórica europea. La primera de ellas es el famoso *Debate de Valladolid* entre Fray Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, dos de los más prestigiosos intelectuales del Reino de Castilla, en 1550. Como resultado surgió la conceptualización de que las poblaciones de América, los llamados *indios*, eran seres humanos pero concebidos como menores de edad y bajo tutela permanente de la Corona y de la Iglesia. Otro resultado fue la incorporación de la mano de obra africana en forma de esclavitud, ya que esta no había quedado dentro de la categoría de *seres humanos*. Por lo tanto las dos poblaciones al ser consideradas como inferiores, serían víctimas de la sobreexplotación en el incipiente mundo Capitalista.

2 La Cristiandad era el gran dominio de la Iglesia Apostólica Romana en lo que fue Europa y Medio Oriente durante el Medioevo.

Pero hacia el siglo XVIII, con la Ilustración, y la construcción del poder subjetivista del euro-centrismo y racionalismo, se redefinen las categorías raciales. Usando el modelo de las ciencias naturales, se conciben a los grupos humanos como grupos naturalmente predeterminados. Es así que se hace la asociación entre raza, cultura y espacio geográfico. El ejemplo más cabal de esto fueron las clasificaciones de Linneo,³ el prestigioso científico sueco hizo una de las primeras categorías raciales de la humanidad. Dividió a la humanidad en 4 razas: americana, europea, asiática y africana. Curiosamente además de los criterios fenotípicos utilizados para su clasificación también utilizó criterios culturales como comportamientos, tipos de vestimenta y forma de organización social. De esta forma se entrelazaba fenotipo y cultura en la forma de clasificar a las poblaciones. También las culturas eran restringidas a continentes específicos por lo cual también fue una forma de clasificar a los continentes, una herramienta que serviría para la nueva ola Imperialista del siglo XIX.

La Ilustración al considerar las diferencias culturales y fenotípicas como hechos naturales y sin posibilidad de cambio. Dio el puntapié a que muchos intelectuales, militares y gobernantes occidentales concibieran que la única solución posible al *choque de culturas* fuera el Genocidio. El más conocido de estos postulados genocidas fue el del antropólogo británico Herbert Spencer (1820-1903) y su darwinismo social. Pero el Río de la Plata tuvo sus propias concepciones de darwinismo social. La más clara y difundida de estas visiones fue la del intelectual y político argentino Domingo Faustino Sarmiento (1811-1888). Sarmiento promovió las campañas genocidas contra la población indígena y cimentó las bases de la política inmigratoria de la región con objetivos de hacer una sustitución étnica (1999). Desgraciadamente este personaje fue uno de los intelectuales latinoamericanos más influyentes del siglo XIX y buena parte del XX.

Pero como bien esclarece Gustavo Verdesio (2014) las campañas militares genocidas en el Cono Sur de América no solo se explican por la difusión del darwinismo social a finales del siglo XVIII y en el siglo XIX. Sino que principalmente se debe al tipo de colonialismo que caracterizó al Uruguay, sur de Brasil, Argentina y sur de Chile. Esta región se caracterizó por un colonialismo no tanto movido por la explotación de bastas masas de indígenas para trabajos agrícolas y mineros (esto era prácticamente imposible debido a la menor densidad de población indígena y a lo comúnmente combativo de los grupos indígenas de la región) como prevaleció en los Andes y Mesoamérica sino uno cuyo objetivo era desplazar y en caso de oponerse, exterminar a la población originaria y ser los mismos europeos los que exploten el territorio. Este tipo de colonialismo se le ha denominado *settler colonialism* o *colonialismo de colonos*. Fue típicamente característico en Estados Unidos, Canadá,

3 Carl von Linné (1707-1778) más conocido como Linneo. El naturalista sueco que desarrolló la forma de clasificación de las plantas y animales que se usan actualmente en las ciencias naturales. Se considera uno de los grandes referentes de la Ilustración y de las Ciencias Naturales.

Australia y Nueva Zelanda, también se practicó en algunas regiones de Sudáfrica, Namibia y Argelia y actualmente lo practica Israel en Cisjordania. Bajo la lógica del Imperialismo de los *settlers*, el Genocidio es moneda corriente.

La combinación del colonialismo de colonos y del pensamiento binario sarmientista de Civilización contra Barbarie es lo que ha constituido la colonialidad en el Río de la Plata. Según palabras de Quijano la colonialidad

se funda en la imposición de una clasificación racial / étnica de la población del mundo como piedra angular de dicho patrón de poder, y opera en cada uno de los planos, ámbitos y dimensiones, materiales subjetivas, de la existencia cotidiana y a escala social (2014:285).

Esto significa que el pensamiento sarmientiano opera en cada momento de nuestra vida y permean toda la escala social, determinado así tanto nuestra subjetividad como nuestra vida material.

En un lenguaje de activismo anti-racista, lo que dice Quijano (2014), es lo que muchas veces denominamos *naturalización del racismo*. Es decir, cuando las prácticas discriminatorias están tan incorporadas en nuestra actitud y ser que ni siquiera nos estamos dando cuenta que estamos discriminando. Es por eso que muchos de los que salen en campañas anti-racistas en otros ámbitos son tremendamente discriminadores.

Según el Diccionario del Trabajo Social de Ezequiel Ander (1995) «El racismo se expresa en actitudes y comportamientos que justifican el odio, el desprecio y la discriminación racial; la desigualdad social, la explotación y aun la guerra». Si bien es una definición de diccionario deja en claro una de las bases para comprender el fenómeno del racismo. El racismo se define por actitudes y comportamientos más que por textos intelectuales. El racismo son actos y el racismo se siente. Otro tema a tener en cuenta es que el racismo es algo que se siente corporalmente. Y cuando digo corporalmente no solo me refiero a una golpiza o a un asesinato sino al sentimiento de vergüenza, miedo o rabia que les causa a las personas, sentir esas actitudes. Capas que esta es una de las razones por la cual un descendiente de charrúas tenga que ser el que habla sobre el racismo y la colonialidad en el Uruguay y no lo ha hecho un sociólogo u antropólogo caucásico.

La concepción del antagonismo irreconciliable entre la *civilización* (entiéndase cultura occidental, fenotipo caucásico y capitalismo económico) y la *barbarie* (entiéndase culturas y fenotipos indígena, afro y mestiza y sistemas productivos no capitalistas) y de que para que para que se desarrolle la *civilización* esta tiene que eliminar a la *barbarie*, ya se empezaba a gestar en las elites rioplatenses desde finales del siglo XVIII. El naturalista e iluminista español Félix de Azara⁴ en su proyecto para

4 Félix de Azara (1742-1821) fue un militar, cartógrafo y naturalista español que entre los años 1781 y 1801 recorrió las regiones de la Banda Oriental, Misiones, Paraguay y Buenos Aires, en ese entonces

optimización productiva (entiéndase mayor desarrollo del capitalismo) de la colonia de la Banda Oriental entre otras sugerencias planteaba la reducción de los charrúas y minuanes, así como también la llegada de colonos españoles y la consolidación de la propiedad privada en el medio rural. Esta misma concepción fue la que inspiró a las campañas genocidas contra los indígenas y a aliarse geopolíticamente con las potencias de Francia e Inglaterra por parte de los gobiernos de Rivadavia y de Fructuoso Rivera en Buenos Aires y Uruguay en las décadas de 1820 y 1830.

Durante buena parte del siglo XIX los debates intelectuales de carácter político y sociológico en el Uruguay estuvieron caracterizados por la supuesta problemática de la herencia indígena. El hecho de que las clases populares rurales mantuvieran una importante herencia indígena (tanto fenotípica como de elementos culturales y políticos) era lo que supuestamente mantenía en la «*barbarie*» al país. La inestabilidad política y económica de la incipiente República se le atribuía a esa raíz originaria de la población y entre otras medidas se planteaba la sustitución étnica de la población del país por inmigrantes preferentemente de Europa Central. Uno de los mejores ejemplos de estos postulados se puede ver en «*La Educación del Pueblo*» (1874) de José Pedro Varela (ed. 2005).⁵

Sin embargo hacía las últimas décadas del siglo XIX empieza a surgir el imaginario de que el Uruguay efectivamente es un país civilizado y por lo tanto es un país sin población indígena ni legados culturales de estos.⁶ Estos postulados se consolidan en las primeras décadas del siglo XX y tomaran un corpus sólido con el imaginario de la *Suiza de América*. El imaginario de *país sin indios* se consolidó bajo el batllismo y se ha mantenido casi vigente hasta la actualidad.⁷

del Virreinato del Plata. Realizo algunos de los primeros registros cartográficos y botánicos de la región. Además su registro de las formas de vida de charrúas, minuanes, guaraníes, ranqueles y pampas constituye uno de los mejores documentos sobre la forma de vida de esos grupos indígenas, es por esto que algunos autores lo han llegado a considerar uno de los pioneros de la antropología.

- 5 José Pedro Varela (1845-1879) político e intelectual uruguayo, fue discípulo de Sarmiento. Es el gran forjador de la educación pública en el Uruguay. La primera edición de «*La Educación del Pueblo*» es de 1874. Si bien comparte la mayor parte de los postulados ideológicos de Sarmiento tiene la diferencia de no creer en la represión para civilizar a las masas. Para Varela el único medio válido y efectivo para la civilización de la sociedad es la educación pública, gratuita y obligatoria.
- 6 Esto se relaciona con el periodo político denominado Militarismo (1876-1890), una serie de gobiernos militares que combatieron al gaucho, atrajeron grandes oleadas migratorias, alambraron los campos, desarrollaron el ferrocarril, el telégrafo y la incipiente industria frigorífica. Es por eso que este periodo también es denominado la Modernización del Uruguay. En conceptos de Quijano, entiéndase Modernización como Occidentalización y como desarrollo del capitalismo.
- 7 Batllismo fue un periodo político que abarcó desde 1903 hasta 1931, caracterizado por la construcción del Estado de Bienestar y las políticas socialdemócratas. Debe su nombre al gran líder político de ese periodo, José Batlle y Ordóñez (1856-1929).

En el marco de este proyecto nacional, la estrategia política del Estado fue limar las diferencias sociales, étnicas y religiosas, minimizando la simbología que pudiera hacer referencia a los países de origen de los inmigrantes, relativizando los antagonismos ideológicos y achicando el espacio público de lo religioso, en un Estado que ya se había separado de la religión hacía tiempo (Arocena y Aguiar 2007:11).

El imaginario de la *Suiza de América* y de Montevideo como la *Atenas del Plata* era en contraposición con el resto de América Latina. Los *uruguayos* se construyeron en oposición a la región donde vivían. La comparación con Suiza venía de ser un país pequeño, culturalmente homogéneo, occidental, demócrata, con estabilidad política, con bienestar económico, con libre mercado y de herencia española e italiana (ósea fenotípicamente europeos mediterráneos). En cambio, el resto de América Latina era culturalmente diversa, totalitarista, con inestabilidad política y económica, subdesarrollada y con rasgos aindiados o negros. Los únicos países de la región que merecieron una excepción fueron Argentina y Chile (por ser fenotípicamente europeos y por tener una economía capitalista industrial desarrollada), sin embargo la inestabilidad política de esos países sumado a la todavía existencia de grupos indígenas eran el rasgo distintivo de su inferioridad. Uruguay se sentía ajeno al resto del continente.

Como éramos un país *civilizado*, la etapa de la *barbarie* era considerada supe-rada. Por lo tanto todo lo que representara la *barbarie* debía ser cosa del pasado. Es por eso que en las escuelas las imágenes sobre grupos indígenas y sobre los afrodes-cendientes siempre son vinculadas al periodo colonial o de la llegada de los europeos (Uriarte, 2011). Los afrodescendientes siempre retratados como esclavos y los dis-tintos pueblos originarios de la región eran englobados en la categoría de *nómadas cazadores-recolectores*. En ningún momento se explicaba que significaba el nomadis-mo y que significaba una economía cazadora —recolectora y porque hay sociedades humanas que han vivido así. Además esta categoría es usada como signo distintivo de atraso cultural, se da por hecho que las sociedades cazadoras-recolectoras son ves-tigios de una época oscura de la humanidad y que fue con la llegada de los europeos que comenzó el desarrollo cultural en estas tierras. En ningún momento se vinculaba a los grupos indígenas y afrodescendientes con el presente. En ese sentido se hablaba de la extinción de los pueblos originarios, pero no se decían los mecanismos por los cuales estos habían decaído visiblemente, simplemente se decía que estaban extintos. Se daba por sentado de que en el *choque entre culturas* progresivamente los grupos indígenas fueron desapareciendo y dejando lugar a la nueva sociedad occidental en estas tierras. Esta también fue una forma de ocultar las políticas represivas y geno-cidas de los primeros gobiernos patrios contra los pueblos originarios. Se ocultaba que la no visibilización de grupos indígenas se debía a campañas planificadas por los gobiernos de la época y no por un proceso natural.

Para la sociedad uruguaya de aquella época, el tema indígena no existía. La colo-nialidad de nuestra sociedad es justamente los postulados de la *Suiza de América*. La

concepción de creernos superiores al resto de América Latina, culturalmente homogéneos y de concebir que seamos el único *país sin indios*. El imaginario de Civilización es tan fuerte que cuando la Barbarie se presenta ante nosotros la atacamos de alguna forma. El racismo en nuestra sociedad queda vislumbrado cuando ante nosotros se presenta la Barbarie en todo su esplendor.

IMAGINARIOS DE INDIANIDAD

El imaginario de la *Atenas del Plata* como una sociedad homogénea, integrada, democrática, progresista, ordenada y con raíces en la gran inmigración europea del 900, en fin como vanguardia civilizatoria en este rincón del mundo, ha mostrado sus concepciones racistas y xenófobas cuando a partir de la redemocratización.⁸ La visibilización de los afrodescendientes junto con la llegada de migrantes de otros países latinoamericanos y la aparición de agrupaciones charrúas, en fin de la Barbarie, hacen manifestar los imaginarios y actitudes racistas y xenófobos de la supuestamente tolerante sociedad montevideana.

Como bien sostiene Verdesio, en los países de colonización de *settlers*

los habitantes de los países forjados a partir de un colonialismo de colonos (*settler colonialism*) no se puede esperar reacciones racionales en relación con estos temas, porque niegan (...) la política de exterminio y hasta la existencia misma de los desplazados (...), justifican lo injustificable y defienden a capa y espada a un sector de la población de la cual se sienten descendientes y herederos (Settler) (2014:103).

En ese sentido también menciona

el clima hostil en el que surgen y se desarrollan las citadas asociaciones de indígenas es bastante generalizado si tenemos en cuenta que en el ámbito de lo político y en el de la creación popular también se producen manifestaciones anticharrúas (2014:91).

Es por eso que, si bien existen agrupaciones charrúas con más de 25 años de existencia, la gente sigue negando la existencia de los descendientes de indígenas y cuando se encuentra con estos suele cuestionar sus reclamos e incluso su existencia misma. La clásica pregunta en este sentido es «¿y cómo sabes que sos descendiente de charrúas?», una pregunta que jamás se le hace a un armenio o a un descendiente de vascos o suizos. Ser armenio, vasco o suizo no es cuestionable (porque es parte del proceso civilizatorio) sin embargo ser descendiente de charrúas es un hecho en sí mismo cuestionable (porque no es parte del proceso civilizatorio o porque directamente lo cuestiona).

8 Uruguay tuvo una larga Dictadura Militar entre 1973-1985, que tuvo profundas implicancias sociales. En gran parte el cuestionamiento a la Suiza de América se debe a que este periodo militarista dejó de manifiesto que el país sufría las mismas tragedias que el resto de América Latina. A partir de la salida de la Dictadura es que se estructuran los movimientos de la diversidad como el LGBT, el afrodescendiente y el indígena.

Si bien se niega tremendamente a los descendientes de indígena, la realidad es que son bastante discriminados. De acuerdo a las denuncias recibidas por la Comisión Honoraria de lucha contra el Racismo, Xenofobia y toda otra forma de Discriminación (CHRXD) dependiente de Presidencia de la República. La principal causa de discriminación es la racial o étnica, incluso mayor que la de género y la de orientación sexual. Y los tres grupos étnico raciales más discriminados son el afrodescendiente, el judío y el indígena.⁹ Si bien téngase en cuenta que la CHRXD se basa en las denuncias recibidas por ellos, por lo cual deben haber muchos más casos que no llegan ni siquiera a formalizarse como denuncia, lo cierto es que es una cifra bastante importante. Esto también nos habla de que el tema de la discriminación racial está en el tapete de la sociedad. Esta realidad contraviene totalmente la visión de país tolerante y democrático que hemos construidos sobre nosotros mismos.

Por otro lado, la inmigración a partir de principios de los 90' de personas provenientes de otros países de la región y en especial de países del Área Andina (sin ser las poblaciones fluctuantes de las fronteras como argentinos y brasileños, el grupo migrante actual más grande en el Uruguay es el peruano) ha puesto frente a nosotros el rostro aindiado del continente. En un programa televisivo en donde se entrevista a un refugiado peruano de Uruguay y se muestra a la colectividad peruana del país, dicho individuo marca que uno de los factores determinantes de la xenofobia de los montevideanos¹⁰ hacia los peruanos es porque estos en general tienen rasgos aindiados y los uruguayos no están acostumbrados a estos.¹¹ Recientemente se publicó una encuesta del Grupo Radar sobre el tema de discriminación en el Uruguay. Dicha encuesta revela que después de los judíos, son los peruanos el grupo étnico más discriminado en el Uruguay (incluso más discriminados que los afrodescendientes). También revela que los españoles (el hegemónico identitario del Uruguay) es el grupo menos discriminado.¹² Barúa Caffarena (2015)¹³ ha abordado un excelente trabajo sobre el

9 Fuente salida del artículo de diario *El País* de febrero de 2014 titulado «El 45,02% de las denuncias por discriminación acusan de racismo». <http://www.elpais.com.uy/informacion/denuncias-discriminacion-acusan-racismo.html>

10 La inmensa mayoría de la colectividad peruana está radicada en Montevideo. Los hombres suelen trabajar en el puerto y las mujeres como empleadas domésticas. Un menor número se dedica a la artesanía y feriante. En su gran mayoría son de origen de la Costa Norte de Perú, pero también los hay de origen limeño y serrano.

11 Historias Invisibles: Inmigrantes: <https://www.youtube.com/watch?v=XnVIJwKXCyM>. Consultado el 17/6/2015.

12 la encuesta del Grupo Radar véase el artículo del diario *El País* «Tras el rostro antisemita» del 3 de mayo de 2015. <http://www.elpais.com.uy/que-pasa/rostro-antisemita-discriminacion-judios-uruguay.html>. Consultado el 18/6/2015.

13 Agustín Berúa Caffarena, residente paraguayo en Montevideo. Al ser psiquiatra y antropólogo social ha podido plasmar teóricamente las visiones discriminadoras que se tienen en Uruguay con lo paraguayo. Su trabajo ayudo e inspiró mucho a la realización del presente trabajo.

tema de los imaginarios sobre lo paraguayo en la capital uruguaya. En general los montevidianos tienen una mala visión sobre Paraguay y sobre lo paraguayo debido a que es un «país de indios» y por lo tanto un vestigio de la barbarie. La inmigración latinoamericana, la llegada de los «países de indios» a la *Atenas del Plata*, nos interpela profundamente. Sin embargo, debido a la negación de nuestra propia indianidad y a la racialización de los inmigrantes, se ha construido el imaginario de lo indígena como algo foráneo, la indianidad es un distintivo de los inmigrantes y por lo tanto a los indios nacionales se los clasifica dentro de las categorías de inmigrantes.

Como ya hemos mencionados desde Linneo, además de los rasgos fenotípicos como elementos clasificatorios de las razas se combinan los elementos culturales como vestimenta, comportamiento y forma de organización social. Esto cobra particular importancia en América Latina. La construcción de los grupos de mestizos y mulatos por parte de los Estados Nacionales para reducir numéricamente a las poblaciones de indígenas y afros, volviéndolas *minorías étnicas* ha hecho muy compleja la clasificación social. Esto se puede ver particularmente en los censos nacionales del Continente donde los datos de población originaria han variado a través de la historia enormemente. Sobre este tema traeré el *ejemplo peruano*, bastante esclarecedor sobre esta discusión. Dos hermanos mellizos han nacido en un ayllu¹⁴ de la Sierra Central del Perú. Uno ha decidido migrar a Lima en busca de mejores condiciones de vida. Después de un tiempo mientras el hermano que se quedó en el ayllu sigue vistiendo su poncho, su sombrero, sus ojotas, trabaja la tierra y solo habla en quechua el hermano que migra a Lima ahora se viste modernamente (occidentalmente), trabaja en una fábrica o tiene un pequeño negocio y ahora solo habla español. El Estado y gran parte de la sociedad clasificaran al hermano de la Sierra como *indio* y al hermano de la ciudad como *mestizo*, sin embargo tienen exactamente la misma carga genética y el mismo origen cultural. Esta problemática es la misma que afronta la etnohistoria rioplatense para ver las diferencias entre gauchos e indígenas durante el siglo XIX. Es que los elementos culturales, en especial la vestimenta, la lengua y el rol en el mercado son factores determinantes para las clasificaciones sociales en Latinoamérica. Es en este sentido que los elementos culturales que en el imaginario montevidiano son marcadores de indianidad, también sirven para clasificar a las poblaciones.

Debemos hacer la mención de que en el Uruguay no existe el concepto de *mestizo* como existe en otros países de América Latina. En el imaginario social o se es indio o se es caucásico, pero no existe la categoría intermedia de *mestizo*. Ejemplo de esto lo señalo el residente paraguayo Arturo, en una charla sobre imaginarios paraguayos en Montevideo, donde esta persona menciono que en Paraguay él era considerado «blanco» mientras que cuando llego a Uruguay pasó a ser considerado *indio*. Esto también se

14 El ayllu es la comunidad andina. Es una forma de organización comunitaria prehispánica basada en la reciprocidad y que se mantiene hasta hoy en día.

puede ver en la propia constitución de los grupos de indígenas nacionales. Se consideran indígenas desde individuos fenotípicamente indígenas hasta individuos con rasgos más europeos. El solo hecho de tener un bis o tatarabuelo charrúa o guaraní puede ser un desencadenante para el empoderamiento de una identidad indígena. En este sentido Uruguay es más parecido a Estados Unidos que al resto de América Latina. Probablemente las similitudes entre los imaginarios uruguayos y norteamericanos se deban a que ambas regiones se construyeron a raíz del colonialismo de colonos. En estas sociedades de colonos o se es parte de los colonos o se es el «*otro*» que incomoda.

En este sentido los descendientes de indígenas que marcan su identidad son clasificados de acuerdo a sus rasgos fenotípicos o de acuerdo a sus rasgos culturales. En este sentido los charrúas que tienen rasgos físicos marcados son clasificados como peruanos o bolivianos y los que no tienen rasgos físicos tan marcados pero sí tienen rasgos culturales son clasificados como chilenos o paraguayos.

CLASIFICACIÓN DEL IMAGINARIO INDÍGENA

Toda clasificación es una simplificación y esquematización de la sociedad. Así que la realidad social es mucho más compleja de lo que aquí se menciona. Sin embargo, la clasificación es una forma de ordenar las ideas, así como una parte central del método científico occidental. Hecha esta advertencia y prevención, mencionamos que hay básicamente tres clasificaciones de lo indígena. Las que agrupan a grupos peruanos y bolivianos (principalmente basados en criterios racialistas), las que agrupan a grupos chilenos y paraguayos (principalmente basados en criterios culturales) y las que agrupan a grupos rurales (también basados en criterios culturales). La tercera es la menos común, pero existe, si bien implica un reconocimiento del estatus nacional de la indianidad la sigue considerando como ajena a la urbe, como algo de otro lugar.

1) LA CONFUSIÓN CON LO PERUANO Y LO BOLIVIANO

Como ya hemos dicho la principal categorización para confundir a los indígenas nacionales como peruanos o bolivianos son los criterios raciales y fenotípicos. Sin embargo, en menor medida también subyace el criterio cultural.

En una entrevista que yo le hiciera hace tiempo al activista charrúa Mauricio Caro para una ponencia que fue presentado en las Jornadas Académicas de Facultad de Humanidades 2013, él mencionaba:

A mí se me confundía mucho, principalmente en los lugares de trabajo y en lugares sociales, ya que mi nombre era Mauricio Caro, me decían 'chino', 'bolita', o sea tenía muchos apodos. Que yo siempre recalaba 'no sé dónde viste un chino de color morocho, de casi 1,90 como mido y la fisonomía del cuerpo no, los rasgos, porque yo soy charrúa' y la gente se me reía. Me decían que los charrúas estaban todos muertos (Mauricio Caro).

La clasificación de Mauricio como «*bolita*»¹⁵ viene de sus marcados rasgos indígenas, además de la imposibilidad de aceptar que hay indígenas nacionales. Como él explica cuando decía que era charrúa la gente se reía (la forma más básica de violencia simbólica, la burla) y le decía que los charrúas estaban todos muertos. Por lo que Uruguay es un país sin indios y si esa persona es indígena debe ser porque es boliviana. Se ve claramente la relación entre el concepto de extinción de los indígenas nacionales con la consideración de lo indígena como algo extranjero.

Recientemente la pareja de charrúas Eugenia y Sebastián (cuya profesión es artesanos y feriantes y también tienen rasgos físicos indígenas marcados) en una reunión de la comunidad charrúa nos decían que una señora en la feria les gritó «váyense de acá, dejen a los uruguayos tranquilos» confundiéndolos con inmigrantes peruanos. La señora claramente hizo un ataque xenofóbico, lo curioso es que las víctimas de xenofobia no eran inmigrantes extranjeros sino los individuos más originarios y «nacionales» que la señora agresora.

Hace unos años saliendo de un cumpleaños, en la Ciudad de la Costa, como era invierno me abrigue con un poncho nacional que tengo. En la parada del ómnibus un grupo de jóvenes (comúnmente clasificados como «planchas» o «cumbieros») al verme con el poncho hicieron un ataque xenofobo. Dijeron en vos alta y amenazante «*acá no queremos a los peruanos*». Claramente el poncho, como elemento de indianidad, se asocia a la colectividad peruana. Más recientemente, antes de la conferencia de los familiares de los desaparecidos de Ayotzinapa, entre a un bar a buscar agua caliente. Usaba el mismo poncho solo que además usaba una vincha. El cantinero que me atendió me preguntó si era boliviano y le tuve que explicar que no. Estos casos son curiosos ya que el poncho pampa rioplatense es muy distinto en sus guardas con lo que son los ponchos andinos, sin embargo para el promedio de la gente es lo mismo. Lo más perplejo fue la confusión en el bar ya que yo usaba una vincha y estaba solicitando agua caliente para un termo. Tanto una vincha como un termo de agua caliente son elementos rioplatenses y para nada vinculados al área andina. Sin embargo todo elemento que marque indianidad es asociado inmediatamente al área andina ya que esos son los «países de indios».

2) LA CONFUSIÓN CON LO CHILENO Y LO PARAGUAYO

Como ya hemos dicho la principal categorización para confundir a los indígenas nacionales como lo chileno o lo paraguayo son los criterios culturales. Dentro de los criterios culturales no solo juega la vestimenta sino también el lenguaje. Las narrativas propias de la comunidad indígena marcan diferencias con el promedio general por lo cual esas narrativas propias son clasificadas como narrativas de otros países. Sin embargo en menor medida subyacen criterios raciales.

15 Apodo xenofóbico utilizado en Argentina y Uruguay para nombrar a los bolivianos.

En una manifestación contra la reunión entre el entonces presidente chileno Sebastián Piñera y el entonces presidente uruguayo José Mujica, yo iba con un cartel reclamando la liberación de los presos políticos mapuches. Usaba mi clásico sombrero criollo negro, tenía el pelo largo y atado con una cola y usaba una camisa abierta y abajo una remera de un indio a caballo (era un día medio caluroso). Uno de los manifestantes me pregunto si yo era mapuche, y quería hacerme notar que estaba de acuerdo con la lucha mapuche. Sin embargo le explique que yo era un descendiente de charrúas y que estaba en solidaridad con los mapuches. Esta aclaración le causo perplejidad ya que como él me decía, supuestamente los «*charrúas estaban todos muertos*». La asociación entre elementos que denotan culturalmente y fenotípicamente indianidad (la remera, el sombrero, el pelo negro y largo) sumado a una narrativa propia de los pueblos indígenas hicieron la asociación con que yo era miembro del pueblo mapuche y no que yo era un indígena charrúa en solidaridad con los mapuches.

Más recientemente en una charla coloquial en las puertas de la Facultad de Humanidades (por Magallanes) con unos colegas, no solo de *Alma Mater* sino de haber compartido el Seminario sobre movimientos sociales «*Antagonismos y Luchas Sociales en América Latina*» a cargo de la socióloga y filósofa mexicana Raquel Gutiérrez. Uno en determinado momento me dijo «*ah pero vos no sos chileno*», yo quede totalmente sorprendido ya que significaba que hasta ese momento esa persona había pensado que yo era chileno. Preguntándole porque había pensado que yo era chileno me dijo «*y porque sos un poco morocho, el sombrero, la ropa y porque hablas mucho de los indígenas*». Claramente la combinación entre algunos rasgos fenotípicos, elementos culturales en la vestimenta y un lenguaje diferenciado eran los elementos que claramente marcaban mi indianidad y a la vez mi extranjería. Sin embargo los también elementos occidentales de mi constitución (ser medio intelectual y mi también ascendencia europea) me alejaban de Perú y Bolivia, los núcleos duros del mundo indígena y me asociaban a Chile, mezcla de la barbarie indígena y de la civilización occidental, país de elementos mapuches y británicos.

Con motivo del Golpe de Estado al Presidente paraguayo Fernando Lugo, en el 2012, organizaciones políticas y sociales del Uruguay decidieron marchar en solidaridad con el pueblo y la democracia de Paraguay. El Consejo de la Nación Charrúa (coordinadora indígena del Uruguay y organización de la cual soy parte) decidió participar en la convocatoria, la difusión y la marcha organizadas. El día de la marcha había muchos activistas indígenas con claros elementos que denotaban indianidad (vinchas, wipalas¹⁶ y guampas¹⁷), también habían varios residentes paraguayos en la

16 La wipala es la bandera cuadrada de todos los colores que usan la mayoría de los movimientos indígenas en las Américas. Simboliza la diversidad de culturas de los pueblos indígenas.

17 Las guampas o cuernos de vacuno utilizados como cornetas y bocinas, eran utilizados por los antiguos charrúas para darse coraje en la guerra. Constancia de esto la dan Martín del Barco Centenera

manifestación. En el discurso y concentración en Plaza Cagancha, una persona del público se acercó y preguntó si nosotros éramos guaraníes de Paraguay. Esta pregunta inocente encerraba el concepto de la clasificación de los marcadores de indianidad como elementos exclusivos de Paraguay. Además traía el concepto de que el pueblo guaraní es exclusivo de Paraguay, negando cualquier posibilidad de que descendientes de guaraníes de Uruguay se puedan organizar y empoderar identitariamente.

3) LA CONFUSIÓN CON LO RURAL

Si bien esta clasificación reconoce una cierta pertenencia nacional de la indianidad, claramente la asigna a áreas rurales. Esta concepción está basada en la esencialización de lo indígena en lo rural o lo campesino. Bajo esta concepción para ser indígena hay que «*morir atrás del culo de una vaca*», como diría el charrúa Coco.¹⁸ Es por esto que se cuestiona tremendamente a los activistas indígenas urbanos. Continuamente se nos señala que nosotros tenemos acceso a los beneficios del Estado de Bienestar, como si ser indígena significaría no ser beneficiado por el Estado de Bienestar. El objetivo de tal esencialismo es asignar a los indígenas el rol de ser proveedores de recursos agrícolas para las sociedades de mercados y excluirlos del acceso a otras formas de producción y desarrollo. El indígena tiene que ser eternamente un sirvo de la tierra.

Esta visión es sumamente contraria a la realidad. Concibe a Montevideo como ciudad hija de la inmigración mientras que olvida que la presencia indígena en la ciudad está desde su fundación. Siempre se habla de las familias canarias, asturianas y porteñas que fundaron la ciudad a principios del siglo XVIII sin embargo se olvida de los 1500 guaraníes misioneros que fueron traídos para construir la ciudad y que durante mucho tiempo se habló guaraní en la capital. Incluso en el año 1793, el 2,3% de la población montevideana era indígena. Además habría que mencionar que cientos de los prisioneros charrúas de las masacres de Rivera fueron traídos a la capital para ser vendidos como esclavos. Y tampoco olvidar que desde los años 40' del siglo XX hay una migración campo-ciudad sostenida e interrumpida que ha despoblado las campañas y ha ocasionado la desigualdad demográfica que caracteriza al Uruguay. Probablemente más de la mitad de la población montevideana sea producto de la migración campo-ciudad. Todo esto se puede ver claramente en el Censo Nacional 2011 donde el 5,9% de los montevidianos se auto-adscribió como indígena (Cabella y Nathan, 2014). Estamos hablando de que, junto con Tacuarembó, Salto y Treinta

en 1573-1574 y el Sargento Mayor Benito Silva en 1825. Actualmente las agrupaciones charrúas lo utilizan como elemento ceremonial y para dar coraje en las marchas y actividades públicas.

18 Coco es un charrúa que nació en una zona rural del departamento de Río Negro, desde chico trabajó en el campo con su madre y con sus tíos. Cuando creció emigró hacia Montevideo donde se volvió maquinista naval. Una de las razones que dice porque es que emigró del campo a la ciudad es justamente esa frase.

y Tres, es el departamento donde más personas se auto-reconocen como indígenas. Quizás por eso junto con Paysandú es uno de los departamentos con mayor número de agrupaciones charrúas.

Cuando ocurrió el ataque racista y xenófobo en Ciudad de la Costa por usar un poncho, asociándolo a Perú, inmediatamente yo conteste «aquí no hay ningún peruano». Enseguida hubo una respuesta «tampoco queremos a los de Tacuarembó», marcando claramente la discriminación hacía las personas del interior del país. También se ve claramente la asociación de Tacuarembó como lugar de la indianidad en el Uruguay. Probablemente esto se deba a la militancia del bisnieto del cacique Sepé, Bernardino García, quien se terminó volviendo un ícono del departamento. Pero lo que queda claro es que la indianidad es incorrecta en la ciudad.

En la confusión que hizo el cantinero, sobre mi raíz boliviana, cuando le contesto que yo era de Uruguay en seguida me pregunto si era del interior. Claramente se asocian los marcadores indígenas a la raíz rural, al pasado superado de Montevideo (Barúa, 2015). También se ve la formula mental, de primero clasificar como extranjero y luego en segundo lugar clasificar como individuo rural. Pero siempre ajeno a Montevideo.

Tengo innumerables anécdotas de personas que cuando me conocen por primera vez piensan que soy una persona venida del interior. En parte por la vestimenta, en parte por los rasgos fenotípicos y en parte por el lenguaje. En el caso del lenguaje se debe a las narrativas de la comunidad indígena vinculadas con la tierra y el monte nativo como así también la problemática de los agro-tóxicos y las fumigaciones. Otro factor es que muchas de las costumbres que la comunidad indígena hace suyas (guardado del cordón umbilical, presentación de los niños a la luna, medicina con plantas nativas) por muchas otras personas son asociadas a «costumbres camperas» o «costumbres de canarios». ¹⁹ Es así que se asocia las narrativas de los descendientes de indígenas a narrativas del interior y las narrativas del interior se vuelven (¿o siempre fueron?) narrativas de indianidad, de barbarie.

CONCLUSIONES

Si bien el Uruguay por más de 100 años se ha vanagloriado de no tener poblaciones originarias a diferencia de sus vecinos regionales que tienen el «problema indio», lo cierto es que en los imaginarios de la gran urbe montevideana existe el *indio*. En la *Atenas del Plata* hay un imaginario social de lo indígena, por más que se diga que eso

¹⁹ El canario es el habitante del Departamento de Canelones, dicho concepto proviene de que dicha región del país fue poblada con muchos colonos de las Islas Canarias. Sin embargo los montevideanos lo generalizan a toda la población del interior del país e incluso de las propias zonas rurales de Montevideo. El concepto de canario de los montevideanos es discriminatorio.

es ajeno al *yo nacional*. Si bien el tema indígena está bastante invisibilizado, la realidad es que las categorías y clasificaciones sociales de lo indígena están bastante definidas.

El *indio* es el *otro*, el que incomoda, el que nos interpela constantemente, el que cuestiona constantemente nuestros procesos de construcción social, por lo tanto es ajeno a la sociedad montevideana. Esta enajenación de lo indígena, se puede ver tanto en la asignación de inmigrante latinoamericano o en la de poblador rural, pero siempre distinto al patrón hegemónico de lo montevideano.

Estos imaginarios, fuertemente arraigados, han dificultado tremendamente la emergencia indígena en el país. La continua repetición de que «los charrúas están todos muertos» y el continuo cuestionamiento de los linajes indígenas (tan contruidos e imaginados como los linajes de vascos e italianos) son las principales formas de violencia simbólica contra los descendientes de indígenas y su movimiento. Sin embargo la continua asignación de los elementos indígenas como elementos de otros países de Latinoamérica y/o del interior del país también constituye formas de violencia simbólica. Continuamente evita que individuos de la ciudad se identifiquen con la raíz indígena ya que esta es ajena a la ciudad misma.

Desde la perspectiva de la lucha antirracismo siempre se dice «la principal causa del racismo es la ignorancia». Las concepciones sobre los indígenas en Montevideo se deben principalmente a esa ignorancia. ¿Cómo esperar que la sociedad reconozca a los charrúas, si desde hace 100 años se le enseña a los ciudadanos que no hay más charrúas? Sin embargo la ignorancia no exime de culpa. La discriminación con bases en la ignorancia es tan efectiva como la discriminación con bases ideológicas, y se podría decir que la discriminación con base en la ignorancia es la principal forma de discriminación en la sociedad. Debido a nuestra propia colonialidad, conocemos bastante bien a la cultura occidental mientras que desconocemos profundamente a las culturas indígenas, mestizas y afrodescendientes.

Estos imaginarios no solo están arraigados a nivel de público en general sino también de los políticos y de gran parte de la academia. Es por eso que muchos académicos y políticos han cuestionado y deslegitimado las reivindicaciones del movimiento charrúa. Si serán fuerte estos conceptos que incluso la fuerza política de centro-izquierda que gobierna al país desde hace más de 10 años, no ha sido capaz de comprender los reclamos de los charrúas organizados. Es por eso que la ratificación del Convenio 169 de la OIT²⁰ y el reconocimiento de los derechos indígenas en el

20 Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes. Es junto con la declaración de las Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas los máximos instrumentos jurídicos internacionales sobre los derechos de los pueblos originarios. Entre los derechos consagrados en el 169 están el de tierra y territorio, el de la consulta previa, el de la educación intercultural y el de la salud intercultural. Actualmente Uruguay y Guyanas son los únicos países de Sudamérica que no han ratificado dicho convenio.

Uruguay ayudarían a combatir las estructuras racistas y colonialistas que imperan tanto en el Estado como en la sociedad.

Creo que como intelectuales en formación es imperante ayudar a los procesos de descolonización de nuestras sociedades. Debemos estar al servicio de los pueblos y no vivir de los pueblos. Uruguay a pesar de tener un gobierno socialdemócrata, en el tema indígena es profundamente colonialista y excluyente. Es por eso que debemos apostar desde nuestro lugar a una sociedad pluriétnica y diversa y a dismantelar la colonialidad en el corazón de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- Ander-Egg, E. (1995). *Diccionario de Trabajo Social*. Editorial Lumen. Buenos Aires.
- Arocena, F y Aguiar, S. (2007). *Multiculturalismo en Uruguay*. Trilce Ediciones. Montevideo.
- Arocena, F. (2013). *Uruguay: un país más diverso que su imaginación. Una interpretación a partir del Ceso de 2011*. En: Revista de Ciencias Sociales, DS-FCS, vol 26, n° 33.
- Barquet, P. 3/5/2015. *Tras el Rostro del Antisemita*. En: *El País*. Ver: <http://www.elpais.com.uy/que-pasa/rostro-antisemita-discriminacion-judios-uruguay.html>. Consultado el 22/6/2015.
- Barúa Caffarena, A. (2015). «Que yo sepa Paraguay lo único que jugó fue un cuadrangular con Brasil, Argentina y Uruguay, y salió cuarto». Imaginarios acerca de Paraguay en la Montevideo contemporánea. En: *Anuario de Antropología Social y Cultural* 2015, vol 13. Editorial Nordan. Montevideo.
- Bosch-Gimpera, P y Castillo Yurrita, A. (1971). *Las Razas Humanas*. Instituto Gallach. Barcelona.
- Cabella, W y Nathan, M. (2014). *Iguales y Diferentes. Nuestro Tiempo, Libros del Bicentenario*. IMPO. Montevideo.
- Delgado, M y Michelena, M. (2013). *Negación y Exclusión de la Población Indígena en el Uruguay Actual: aportes sobre una problemática invisible*. FHCE. Montevideo.
- Garrido Luzardo, L. (2012). *Políticas locales contra el racismo, la discriminación y la xenofobia en Latinoamérica y el Caribe*. UNESCO. Montevideo.
- Cohen, L. (artículo de prensa 16/2/2014). «El 45,02% de las Denuncias por Discriminación acusan de Racismo». En: *El País*. Ver: <http://www.elpais.com.uy/informacion/denuncias-discriminacion-acusan-racismo.html>.
- Quijano, A. (2014). *Cuestiones y Horizontes. Antología Esencial: De la dependencia Histórico-Estructural a la Colonialidad/Descolonialidad del poder*. CLACSO. Buenos Aires.
- Sans, M. (2009). «Raza», Adscripción Étnica y Genética en Uruguay. En: *Runa XXX*, pp 163-174. Buenos Aires: UBA.
- Sarmiento, D. F. (1999). *Facundo Quiroga: Civilización y Barbarie*. Editado por elaleph.com.
- Scribano, A. y De Sena, A. (2009). *Construcción de Conocimiento en Latinoamérica: Algunas reflexiones desde la auto-etnografía como estrategia de investigación*. Cinta Moebio 34:1-15. Ver: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=So717-554X2009000100001&script=sci_arttext.
- Televisión Nacional Uruguay. 31/1/2013. *Historias Invisibles I: Inmigrantes / Alberto Canales Ambrosio*. Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=XnVIJwKXCyM>. Consultado el 22/6/2015.
- Uriarte Balsamo, P. 2011. *Hacia un Plan Nacional contra el Racismo y la Discriminación: Mecanismos de discriminación con bases étnicas*. MEC.
- Varela, J. P. (2005). *La Educación del Pueblo*. Edición de la Escuela y Liceo Elbio Fernández. Montevideo.
- Verdesio, G. (2014). *Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un «país sin indios»*. En: Cuadernos de Literatura, vol XVIII, n° 34, pp 86-107.

LLEGADA DEL CHICO, REPIQUE Y PIANO A LA CIUDAD DE BUENOS AIRES

HUGO FERREIRA

INTRODUCCIÓN

Este trabajo intentará dar cuenta de la fundamental importancia del candombe afrouuguayo, emblema de la negritud, en la reconstrucción de un grupo social, cultural y político moreno en la Argentina a partir del éxodo oriental de los años 70'. Para ello me referiré a mis vivencias junto a un grupo de vecinos de los barrios Sur y Palermo, este último al cual pertenezco. He tratado de reconstruir una historia, cada hecho que describo en ella está corroborado esencialmente por los actores de la misma. Para ello me referiré al contenido del libro «Chico, Repique y Piano: (Breve historia de la llegada del candombe a la ciudad de Buenos Aires)» Ferreira (2015), de mi autoría.

Es inevitable la autoreferencia habida cuenta que el libro mencionado es mi primera producción literaria, y sobre todo que no provengo del mundo académico. Mi participación en este foro, «Memorias afro e indígenas: narrativas, resistencias y producciones identitarias de las singularidades culturales en los Estados-nacionales latinoamericanos», intenta ser un aporte más, pero firmemente arraigado en el relato de quienes hicimos la historia desde la activa participación política y cultural en los duros tiempos de la desocupación, las medidas prontas de seguridad y la represión de la dictadura uruguaya, así como en los años que posteriormente vivimos en Argentina. Es un intento de hacernos reflexionar, en la realidad cosmopolita de Buenos Aires, sobre la antecedencia de un grupo de afrouuguayos en la práctica de nuestra cultura, nuestro candombe, en espacios públicos, narrando y contando hechos que nos ocurrieron. Dejando documentado los esfuerzos que, juntos hombres y mujeres hicimos para llevar adelante una comunidad de afrodescendientes en una segunda diáspora, llevando nuestros tamboriles y nuestra cultura e instalándolas como paisaje permanente en la ciudad de Buenos Aires y en algunas ciudades del interior a lo largo de toda la República Argentina. Este aporte habla, desde adentro, de la experiencia vivida, de la dureza de la vida del inmigrante pero también de la del suelo natal expulsivo, del período de la dictadura y su política racial y las condiciones de vida de los antepasados.

Aprovecho este momento para manifestar mi agradecimiento a Hellit *Pedrito Ferreira (h)* Tabares; Luis Alberto *Jimmy Santos* Madruga Santos; Juan Carlos *Candamia* Prieto Nazareno, y Washington *Carioca* Montiel protagonistas de la

historia y a Rodolfo *Cacho* Rodríguez que colaboró con la desgrabación de los reportajes realizados a los arriba citados y en la corrección del libro y especialmente a Coriún Aharonian, que me alentó a escribirla y me dio las pautas y me sirvió de guía para encarar este trabajo, sintetizada en unas palabras que me me me dijo y me quedaron grabadas; «esa historia merece ser contada, reconstruí los hechos y hace el esfuerzo por documentarlos»

CONTEXTO

Este aporte comienza poniendo en contexto regional el fenómeno migratorio de buena parte del pueblo uruguayo a partir de los tempranos años setenta del siglo pasado.

Efectivamente, Latinoamérica fue el escenario de grandes confrontaciones entre el poder hegemónico imperialista y la voluntad de los pueblos oprimidos. Las revoluciones y contrarrevoluciones, las guerras y los genocidios a nivel mundial tuvieron su reflejo en nuestro continente con la consecuencia de masivas migraciones de poblaciones campesinas y urbanas.

Estos movimientos forzados de las víctimas de la violencia estatal nativa y de la violencia imperialista generaron inevitablemente el desgarramiento del tejido social y la descomposición cultural de los colectivos originarios.

Del mismo modo, las culturas heredadas de los pueblos africanos que tanta importancia tuvieron en la conformación de las identidades de los pueblos americanos, desde New Orleans, pasando por todo el Caribe y Brasil y llegando hasta Montevideo, sufrieron también el impacto de estos procesos.

Fundamentalmente durante fines de la década del sesenta y principios de la del setenta, por motivos no solo políticos, sindicales y económicos sino también raciales, la negritud fue objeto de represión, cárcel, muerte y exilio a lo largo de todo el continente. En el presente trabajo me centraré en los acontecimientos y consecuencias en el área del Río de la Plata.

EL CANDOMBE

Hablar del candombe afrouruguayo es poner en manifiesto un fenómeno que trasciende al ritmo, la danza y la música. Se trata, en realidad, de la expresión de un conjunto complejo y diverso de elementos simbólicos propios de comunidades afrodescendientes, de negros y morenos. Cuando hablamos de candombe, nos referimos a una cultura que vino traída desde el África por los esclavizados y se fue construyendo a lo largo de 200 años en la ciudad de Montevideo. Definir a los afrodescendientes me obliga aquí a efectuar un recorte adecuado: me refiero en este trabajo a aquellos seres humanos que supieron vivir en el continente africano en sociedades agrícolas más o menos desarrolladas, con sus conflictos tribales, sus guerras y sus alianzas, con sus modos de producción y de relaciones sociales e intrapersonales, es decir con su cultura propia

y su identidad y sentido de pertenencia. Personas que en el marco de la expansión colonial, cuando los imperios necesitaron mano de obra para las explotaciones algodoneras, azucareras, mineras, etcétera, en sus colonias, fueron víctimas de cacería, secuestro, desarraigo y posterior esclavitud, arrojadas a otro mundo en el cual tuvieron que sobrevivir a como diera lugar, en medio de la mayor explotación y opresión.

El *candombe*, entonces, es la síntesis de lo que aquellos hombres y mujeres originarios del África pudieron conservar, alimentar, reconstruir y desarrollar a actores de diferentes culturas africanas¹ —maguises, nagos, calabaries, congos, benguelas y mozambiques, como un fuego sagrado que les dio el ánimo y voluntad para soportar la inefable realidad de haber sido convertidos por la fuerza en esclavos y esclavas en un mundo desconocido y hostil. Forma de comunicación, danza y religión que mezcla alegrías, sufrimientos y rebeldías y que se fue construyendo al paso de los años en América Latina.

Mi objetivo al escribir este libro fue el intento de dejar sentado por escrito una parte del recorrido de los tamboriles afrouruguayos, en la ciudad de Buenos Aires. Charlando con algunos memoriosos y memoriosas, que aún quedaron vivos, de los que fuimos parte de ese movimiento sociocultural, recorriendo archivos, recuperando fotografías, en una época en que estas eran una excepción. Desde el lugar de quien vivió y vive inmerso en la construcción, desmembramiento y posterior reconstrucción de la cultura afromontevideana en este lado del Plata.

URUGUAY. EL COMIENZO DEL EXILIO

La ciudad de Montevideo, por su proximidad con el puerto, es el lugar donde se concentró la mayor parte de la población afrodescendiente y morena del Uruguay. Dentro de la ciudad, desde fines del siglo XIX estaban en distintos barrios, la Ciudad Vieja, el Cordón, la Unión, etcétera y en los vecinos barrios Sur y Palermo. En la historia del siglo XX, como es público y notorio, en los conventillos y alrededores de estos últimos dos barrios, se forjaron comparsas exponentes de la cultura, ya integrada a lo largo de dos siglos al mundo capitalista y sus modos de producción y relaciones sociales en estos lares. Así el *candombe* se convirtió en emblema representativo de la negritud que habitaba fundamentalmente en esos barrios, y en el Cordón alrededor del conventillo conocido como *Gaboto*.

A partir de 1968 la economía uruguaya se desbarrancó a niveles desesperantes, con un impacto feroz sobre todo en los sectores populares, de aumento de la desocupación y de los precios de los productos básicos para la subsistencia. Esta crisis tuvo

¹ Como han mostrado distintos cronistas y estudiosos desde Isidoro de María a fines del siglo XIX, a los intelectuales afrouruguayos Marcelino Bottaro y Lino Suárez Peña en los 1920-30, a Lauro Ayestarán e Ildefonso Pereda Valdés en los 1940-60, a Oscar Montaña y Luis Ferreira a partir de los 1990.

respuesta del campo popular en luchas, huelgas y protestas obreras y estudiantiles que fueron reprimidas por el Estado con métodos variopintos. Tanto sea los contemplados por las normas represivas del régimen democrático-burgués, salidas de la constitución o el parlamento, o por los «decretos democráticos presidenciales». También recurrieron a los métodos ilegales, cobijando a escuadrones de la muerte parapoliciales y otras formaciones políticas de choque, como la JUP, CREI, etcétera. El año 1973 fue la ocasión del golpe cívico militar que, con la excusa de «poner orden», vino a ubicar al país en sintonía con el resto de las dictaduras latinoamericanas de la época. Todas ellas signadas por la obediencia debida de las burguesías locales a los Estados Unidos, se plegaron en masa al plan Cóndor, poniendo a disposición de este todas las fuerzas represivas del estado. Marina, Ejército, Aeronáutica, las policías, organismos de inteligencia, etcétera, pusieron en marcha un plan de exterminio desde los estados.

En ese contexto, la resistencia popular se manifestaba, como queda dicho, en huelgas y manifestaciones, obreras y estudiantiles, y tuvo también sus expresiones en el arte y la cultura. Describo situaciones en las cuales el candombe no estuvo ajeno ni a las manifestaciones de rebeldía ni a las consecuencias represivas de la misma.

A partir de la prohibición de toda actividad política, sindical y estudiantil, comenzó la persecución abierta y feroz hacia individuos que participaban de estas: dirigentes, afiliados, simpatizantes o vecinos de estos. A esta medida se sumó la prohibición de ciertas expresiones culturales, en todas las disciplinas artísticas, con la excusa de que «encubrían o promovían la subversión». Esa persecución planificada y feroz incrementó de forma exponencial la cantidad de presos políticos entre los gobiernos «constitucionales» de Pacheco Areco y Bordaberry y la posterior dictadura. Pero no es menos cierto que esas políticas represivas se combinaron con la interminable crisis económica y el clima asfixiante en el plano laboral y cultural, generando una corriente migratoria que, a lo largo de todo el período en cuestión, fue incesante de manera incesante en la búsqueda de mejores perspectivas en el exterior y en muchísimos casos en pos, simplemente, de conservar la vida y la libertad.

La República Argentina, particularmente la ciudad de Buenos Aires y su conurbano, fue un destino común para un porcentaje significativo de los autoexiliados por motivos sociales y económicos y para los perseguidos políticos. Buena parte de esos miles de uruguayos que cruzaron el Río de la Plata buscando nuevos horizontes, de un mejor porvenir, fueron personas negras y morenas candomberos quienes, una vez en Buenos Aires, se ganaron la vida y el sustento de sus familias en diferentes oficios. Solo fue una minoría la que se relacionó con el ámbito de la cultura en términos profesionales, pero sin alejarse de su comunidad, manteniendo sus lazos culturales, afectivos y de pertenencia. En su gran mayoría, mujeres y hombres y niños, familias enteras conservaron encendida la llama de sus costumbres puertas adentro de los humildes hogares y también en las calles cada vez que la ocasión así lo permitió, así fuera en forma esporádica y desorganizada.

BUENOS AIRES. EXILIO Y REAGRUPAMIENTO

Fue en ese contexto que un conventillo ubicado en Avda. Rivadavia 1525, pleno barrio de Congreso de Buenos Aires, bautizado irónicamente *El Sheraton* por sus habitantes, se constituyó entre los años 1978 y 1981 en un punto de referencia en el que vivimos, junto con argentinos de provincia, muchos uruguayos provenientes de los barrios Sur y Palermo de Montevideo, en su gran mayoría personas negras y morenas, los varones muchos de ellos tamborileros y las mujeres bailarinas integrantes de las comparsas *Fantasia Negra*, del barrio Palermo y *Morenada*, del barrio Sur que traían consigo la riqueza cultural propia de sus comunidades. Asimismo fue el espacio donde quienes andaban fugitivos o sin domicilio fijo, o familias recién llegadas, sabían que podían encontrar un lugar para dormir y un plato de comida caliente.

En la cuadra de *El Sheraton* se fue formando un microclima particular, allí estaban también el Bar del oriental *Tito* y su compañera Raquel, que tuvo durante muchos años, un *medio-tanque* en Montevideo, en la esquina de Isla de Flores y Yaguarón, y la plomería del argentino *Patín Zárate* (que daba empleo a uruguayos afrodescendientes que habitaban o frecuentaban el *Sheraton*). Tanto el *Tito* como *Patín* que abrieron estos espacios en los cuales la orientalidad y de los barrios negros convergían de a poco y cada vez más y en los que se fue gestando, al calor de la nostalgia por el barrio y al son de los tambores, lo que hoy se puede ver desplegado y formando parte del paisaje cultural porteño y en casi toda la Argentina: la movida contemporánea en la ciudad de Buenos Aires que emula nuestro candombe.

Corría el año 1978. Cuando la Argentina ganó el campeonato Mundial de fútbol, los habitantes de *El Sheraton* nos sumamos a la algarabía popular y salimos a la calle con instrumentos, muchos de ellos improvisados, con lo que había. Para todos nosotros, el hecho de caminar por la calle tocando sin temor, ya que al estar estas tan atestadas de gente, era imposible pensar en una represión, en una ciudad que estaba bajo una dictadura, significó un puntapié inicial para comenzar a dar forma concreta a la presencia del candombe afrouruguayo en tierras argentinas. Los primeros años del exilio habían sido quizás los más largos y penosos de toda la vida, lejos de la familia, de los amigos, de la rambla, etcétera. Pero las actitudes solidarias del pueblo argentino y la que se gestó con sentido de *morenada* por afinidades barriales, culturales, fueron fundamentales para templar los ánimos. Las tardes de tambores en los patios del conventillo, los festejos de cumpleaños, casamientos, nacimientos, Año Nuevo en la intimidad de las humildes casas de los barrios de Balvanera, La Boca, San Telmo, Floresta, Chacarita, Soldati, Lugano y el conurbano bonaerense nos reencontraban con nuestras costumbres, de tocar, bailar y cantar, alimentando al mismo tiempo nuestras raíces. Eso sí, de puertas para adentro, cuando salíamos a templar y probar el sonido, a los vecinos no les gustaba mucho y se metían adentro de sus casas, nosotros por respeto a estos en algunos casos, tocábamos adentro. Tampoco faltaban

los que llamaban a la policía, por tocar adentro de nuestras casas. Otro de los lugares de agrupamiento, fueron algunas playas de estacionamiento ubicadas en el centro porteño. Eran espacios muy visibles para los transeúntes que pasaban por el lugar, entre ellos muchos compatriotas. Estas, eran administradas, y trabajaban en ellas una gran mayoría de afrouruguayos. En las horas que aflojaba el trabajo, se realizaban asados y comidas con invitados, estos eran generalmente del barrio, o cercanos a este, conocidos de comparsas, o murguistas, conocidos del carnaval que se vinieron a Buenos Aires, y pasaban por allí. Así se iba sumando gente, del mundo del candombe y la murga montevideanos. Generalmente en las sobremesas, se tocaba y se compartían los pocos tamboriles que había en Buenos Aires, que estaban en esas playas, cantando viejas canciones de comparsa y se armaban coros murguísticos. De modo que a esas ganas se le fueron sumando propuestas de tocar en fiestas, eventos, de sumar ritmo a una ciudad tan necesitada de este. En ese momento, para el argentino común el negro estaba referenciado en Brasil, el estereotipo; negro+tambor+baile+alegría: Samba Brasileño. Este era bien aceptado entre los porteños, y para pucherear había que disfrazarse de brasilero, tocando en fiestas privadas, boliches, en la calle, hasta el famoso espectáculo: «Brasil Canta y Baila», que se mantuvo durante años en el Hotel Savoy ubicado en la Avda. Callao, pleno centro de Buenos Aires, donde cantaba una brasilera que supo ser figura del espectáculo porteño, *Yuyú da Silva*; la mayoría de los que tocábamos allí, éramos todos afrodescendientes uruguayos.

Más adelante, la iniciativa particular de *Patín* Zarate, maravillado por la música del candombe que se improvisaba en el bar de *Tito* y Raquel, y las ganas de *Carlitos* Da Silva, que trabajaba allí con *Patin*, en la búsqueda de conformar, en Buenos Aires, una comparsa de candombe oriental, se encuentran ante una oportunidad. La Asociación de Amigos de Avda. de Mayo, que integraba *Patín*, y que organizaba el desfile de carnaval por esta Avda. es invitado a una reunión a mediados de enero y se entera de la proximidad de un *corso* en febrero. En ese mismo momento, arranca para la plomería y le pregunta a *Carlitos* Da Silva que trabajaba allí ¿te animas a armar una comparsa, te doy la plata para las telas? y allá fueron los dos a inscribirla. Ante la pregunta de cómo se llamaba *Carlitos* con su impronta contestó; Comparsa de Negros y Lubolos *Patindombe*. Así fue como en febrero de 1980 hace su debut la primera comparsa, fundada fuera del Uruguay: *Patindombe*, creada por estos dos últimos, un argentino y un oriental. A esta se sumaron afroargentinos, descendientes algunos de ellos, de afrouruguayos, radicados hace muchísimos años en este país. Esta salida fue muy importante, muchos salimos del gueto, nos aplaudieron, la prensa nos elogió, fue como decir, «ojo, acá estamos nosotros, tocamos, bailamos y cantamos, tenemos nuestra cultura», la hicimos pública y seguía sumándose gente a la «flota».

De allí en más el impulso fue expandiéndose en organización y presencia. No fue un camino fácil en una ciudad militarmente ocupada por su propio ejército y cuya policía se ensañaba particularmente con los negros, casi siempre de aspecto humilde.

No fue sencillo en una sociedad que podía efectivamente ver con simpatía a estos negros tocar samba brasileiro pero que nos miraba de reojo cuando templábamos los cueros alrededor de fogatas de papel de diario, en la vía pública para tocar los tamboriles del candombe. Pero a pesar de las detenciones, allanamientos y temporadas en los calabozos de la policía federal, el candombe afrouruuguayo comenzó a tener cada vez más presencia en las calles y escenarios de la ciudad, como fueron las primeras llamadas en el barrio de San Telmo y las que se realizaban en la puerta del conventillo de ese barrio, ubicado en Balcarce y Cochabamba, donde vivían varias familias negras y morenas, antiguas moradoras del *Sheraton*. Así fue como crecieron las participaciones de «cuerdas de tambores» en recitales de importantes músicos uruguayos que tuvieron la iniciativa de invitarlas. Rubén Rada en el teatro Margarita Xirgu y *Beto* Satragni —a propuesta de Jimmy Santos— en el ex-Teatro Cómico, hoy Lola Membrives de la avenida Corrientes fueron pioneros en esta saludable costumbre, propiciando así la difusión del candombe afrouruuguayo en este lado del Río de la Plata. Los primeros cautivados por los tamboriles del candombe, fueron algunas figuras notorias del rock, como Lito Nebbia, Oscar Moro, *Pajarito* Zaguri, León Gieco o Javier Martínez que estuvieron presentes en la presentación del grupo Raíces y se conmovieron con la cuerda de tambores. Simultáneamente ocurría lo mismo con músicos del jazz, como Néstor Astarita, el *Negro* Gonzalez, Andrés Boiarski, Roberto *Fats* Fernández, *Benni* Izaguirre, Ricardo Lew, por nombrar algunos de los que nucleaba Ruben Rada.

En este sentido, la fundación a comienzos de 1982 de AROJA (Asociación de Residentes Orientales José Artigas) tuvo un papel destacado no solo en la difusión del denominado Canto Popular Uruguayo, que comenzó a ganar miles de adeptos aquí en la Argentina. Que organizó un recital masivo que colmó el Estadio de Obras Sanitarias con uruguayos y argentinos, y que sirvió de difusión masiva para juntar a los orientales residentes en Buenos Aires alrededor de hechos culturales, difundir el ideario artiguista y desarrollar, con esas herramientas, alguna forma de resistencia a la dictadura.

Asimismo las peñas y festivales, en la sede de AROJA, la creación de *Por la Vuelta*, primera murga estilo montevideana fuera del Uruguay, fundada por Hugo *Hueso* Ferreira y *Tito Negro* Bado, la gestación de *Hijos de Morenada* y *Fantasia*, segunda comparsa de candombe fuera del Uruguay, fundada por tres afrouruuguayos: Carlos Abril *Pichi* Lasalvia, Juan Carlos *Candamia* Prieto Nazareno y Hellit Tabares *Pedrito Ferreira* (h), integrada por experimentados candomberos provenientes en su mayoría de *Morenada*, y *Fantasia Negra*, a los que se sumaron integrantes de *Las Lonjas de Gaboto*. La irrupción de esta comparsa por la puerta grande, con sus tamborileros, banderas, estandartes y personajes típicos, en el estadio de Obras Sanitarias y de la mano de Rubén Rada en 1983, que generosamente la invitó para la apertura y cierre en ese recital que tuvo una gran repercusión en los medios y en los jóvenes. La figura

de Ruben Rada se masificó, salió del circuito exiguo de los músicos de jazz, impactando fuertemente en la masa de jóvenes adeptos al rock, fue un punto de inflexión de este proceso de expansión y crecimiento cultural y de inserción en la sociedad porteña, del candombe afrouruuguayo.

En el mismo año del mencionado recital de Rada en Obras, ocurre la fiesta de Re-Inauguración de Teatro Abierto, evento histórico de la resistencia cultural en la Argentina a la dictadura, en el que participaron más de 30.000 personas como espectadores, con una cualitativa intervención de uruguayos radicados en Buenos Aires. Desde Aquiles Fabregat y Julio César Castro, *Juceca* en la elaboración de los textos, hasta la participación destacada en un desfile de 40 cuadas por Buenos Aires, en la que *Hijos de Morenada y Fantasía* y *Por la Vuelta* tuvieron una actuación preponderante como cierre de la misma. A partir de estas apariciones públicas, las llamadas, en San Telmo a partir de 1983, respetando las fechas que se salía en Montevideo, 25 de diciembre, 1º de año, 6 de enero y 12 de octubre, se tornan masivas, incrementándose la presencia de familias uruguayas con hijos argentinos y la presencia de jóvenes argentinos que descubrían una nueva cultura.

PERO TENÍAMOS EL CANDOMBE

El proceso que brevemente sintetizo en este trabajo se encuentra, como dijera al principio del mismo, reflejado en sus detalles en mi libro *Chico, Repique y Piano: (Breve historia de la llegada del candombe a la ciudad de Buenos Aires)* (2015).

Relatos, anécdotas, entrevistas y fotografías dan allí testimonio de las vicisitudes, penurias y alegrías que quienes las vivimos debimos atravesar en el Uruguay desde los *Expendios de Subsistencia* y la *tarjeta azul* y la dictadura, y en la Argentina durante los años del exilio.

Muchos de los protagonistas de tales momentos nos encontrábamos, al principio, dispersos en Argentina. Se trataba de sobrevivir en el día a día y de asegurar, dentro de lo posible, el sustento propio y de nuestros hijos trabajando de lo que se pudiera y a veces, en algunos casos, en situaciones de explotación extrema. Y no fueron pocos los compañeros que, empujados por la angustia de la situación, tuvieron que vivir en situaciones indignas, el difícil acceso a la documentación y el color de piel, impedía el acceso a un trabajo y tener una vivienda digna. La migración desde el Uruguay no fue, por supuesto, un movimiento organizado, planificado ni deseado por los migrantes y, como tal, produjo en sí más quiebres que aglutinamientos. Sobre todo en los años de dictadura y los albores de la democracia en Argentina, sufriendo el hostigamiento cotidiano, de clase y de raza, de parte de las fuerzas policiales.

Se debe sumar a esto la heterogeneidad de pensamientos y de autopercepción que teníamos. Los distintos —y en algunos casos inexistentes— niveles de conciencia política del fenómeno que nos absorbía como un huracán, junto con la bronca y el

resentimiento hacia un sistema que nos excluía en nuestro propio país, provocaron que desde el principio nos encontráramos desperdigados, sin un rumbo ni objetivos en común y con el «sálvese quien pueda» a flor de labios. Podíamos haber perdido nuestra identidad cultural completamente, no habría sido la primera vez en la historia humana que sucediera que aquella se diluyera en las aguas del olvido, que genera en los seres humanos, el exilio de su pueblo.

Pero teníamos el candombe.

TODOS LOS FUEGOS, EL FUEGO

Entonces, amén de lo testimonial, creo que aquí es preciso destacar por qué fue posible, desde el fondo de la derrota que significó el exilio, alzar la mirada y construir en otro país un espacio propio que, sin ser sectario, pudo conservar la identidad, sin deformaciones, y respetando la esencia, en esos momentos, supo integrarse a la sociedad argentina y cautivarla sin necesidad de maquillajes.

Recuerdo que me preguntaron si estaba loco, porque en plena dictadura, requerido en Uruguay, me animaba a salir a la calle con el tambor, estando plenamente consciente del peligro que significaba. Pero el tambor nos juntaba a los del barrio, y para hacerlo sonar en serio precisábamos calle, y salíamos igual, pero no por estar locos o ser inconscientes, cuando sonaba la música de los tamboriles eran irresistible las ganas de tocarlos, lo hacíamos y lo hacemos con el corazón, tironeados por una fuerza extraña.

Sostengo que el sonar de los tamboriles afrouruguayos, trajo añoradas remembranzas, también a los orientales emigrados, exiliados, a ellos también les tocó el corazón y el tambor les «resonó en la panza». Y se sintieron identificados con la cultura que nació con los esclavizados africanos traídos al Uruguay. Y así la *llamada* que empezamos un puñadito, ensambló con la revalorización del propio candombe en Uruguay, con la *latinoamericanización* de la Argentina y la incorporación de la percusión a la música popular, con las ganas de expresar el deseo de que se vaya la dictadura en el Uruguay y el reencuentro de los orientales en la Argentina. La cultura del candombe fue adquiriendo adeptos en los jóvenes argentinos cautivados por ella. El surgimiento contemporáneo de nuevos movimientos sociales de afrodescendientes logró, en el caso del Uruguay, en el curso de la década del noventa, a través de luchas en las arenas políticas nacionales e internacionales de *Organizaciones Mundo Afro*, que los estados incluyesen en sus estadísticas la variable de identidad étnica, *afro*. Esto ha incidido, en la divulgación, en avances en el reconocimiento de la existencia de la herencia de esas raíces culturales.

Los antiguos allá en África, antes de formar parte de los millones de seres secuestrados y esclavizados, convocaban a la benefactora lluvia con fuegos.

Hay un fuego sagrado entre todos los fuegos.

Hay un fuego metido en la sangre nuestra y es el fuego de la ancestralidad de los tambores.

Cruzó encadenado el Océano Atlántico, fue consuelo de dolores y alimento de rebeldías. Así le permitió a la raza construir la alegría en medio del desastre cotidiano de servidumbre y trabajo forzado. Alimentó la esperanza.

Negros y morenos orientales hemos podido reagruparnos en tierras argentinas y volver a hacer sonar los tamboriles afroargentinos, en estas calles, como símbolo de nuestra identidad. Hemos sido factor de unidad del conjunto de emigrados por razones políticas y sociales. Atrás de los tamboriles iban desde el más humilde de los anónimos, hasta los artistas más renombrados. Desde el emigrado solitario, hasta familias enteras.

Sin ese sustento del fuego de los tambores quizás no hubiera sido posible aprovechar la grieta que le abrió el pueblo argentino con sus luchas a la dictadura genocida, que nos permitiera comenzar a resurgir con nuestra identidad en los años de plomo en la costa vecina y hermana.

Cierto es que las condiciones políticas y sociales fueron cambiando allí y que la expansión de nuestra cultura facilitó el interés y acercamiento de muchísimos argentinos y argentinas que abrevaron de ella, aprendieron nuestros ritmos y nuestras danzas, bien que con resultados dispares pero esto último sería motivo de otro debate que no es el caso desarrollar aquí.

Cierto es que fue necesario —y difícil— superar en muchos casos nuestro individualismo y que en ese rumbo la coyuntura política, la lejanía de nuestro barrio, y las añoranzas, cumplieron un rol imprescindible. Pero el primer aglutinante, el principal, fue el candombe. Esa fuerza extraña e inexplicable que nos tira de las venas, que se mantuvo viva por más de 200 años a pesar de las persecuciones del régimen esclavista, el racismo solapado o abierto y la exclusión social. Que pese a una cruel dictadura cívico-militar que se mantuvo en el poder durante 10 años, y que tuvo entre sus objetivos conscientes y planificados, destruir el candombe. Este igual se mantuvo vivo, por esa fuerza extraña e inexplicable que nos corre por las venas, que seguramente viene de muy lejos. Y que aún nos conmueve en lo más profundo, cuando tocamos los tamboriles bien, y se nos suman el arte que despliegan con su danza los personajes típicos que mantienen su esencia y los cantos de comparsa, esencialmente los compuestos por el gran Pedro Ferreira que nos hace gozar llorando de alegría.

AGRADECIMIENTOS Y DEDICATORIA

Quiero dejar sentado mi agradecimiento a Alejandra Guzmán, Rodolfo *Cacho* Rodríguez y Luis Ferreira, que sin su ayuda y colaboración me hubiera sido imposible presentar este trabajo.

También a la editorial porteña CICCUS que me editó el libro en la Argentina en el 2015 y autorizó una segunda en coedición con la editorial uruguaya Yaugurú en 2016.
Trabajo dedicado a la memoria del maestro Coriún Aharonián

BIBLIOGRAFÍA

Ferreira, Hugo (2015). Chico, Repique y Piano (Breve historia de la llegada del candombe a la ciudad de Buenos Aires. Buenos Aires), Ediciones CICCUS. 2ª edición editoriales Yaugurú-CICCUS 2016.

LAICISMO CULTURAL Y MEMORIAS AFROURUGUAYAS: LA OTRA CARA DE LA NACIÓN

L. NICOLÁS GUIGOU¹

I. INTRODUCCIÓN

El modelo laico uruguayo ha tenido en las escuelas pública —precisamente laicas, gratuitas y obligatorias—, unas de las dimensiones institucionales más importantes para su consolidación y desarrollo. En ese trabajo indagamos a través de las diferentes memorias afrouruguayas, las variadas prácticas racistas y discriminatorias de carácter estructural que hacen a la historicidad y al presente de este ámbito educativo — la temporalidad del racismo estructural vernáculo posee su continuidad—, mostrando la otra cara de la nación laica, basada en la producción de asimetrías a partir de la denominada pertenencia étnico-racial, la producción social de la piel, con sus sinuosas jerarquías clasificatorias, portadoras del binarismo fundacional del racismo blanco-negro, conviviendo las mismas con un discurso escolar y nacional igualitarista, homogeneizador y culturalmente descaracterizante.

Las mitologías simbólicas dominantes de la nación han alimentado este conjunto de representaciones igualitarias, generando, conjuntamente con las diferentes narrativas nacionales que atraviesan y trascienden la nebulosa mítica vernácula — garantizadas en su monocrorde afirmación simbólica por la densa trama de instituciones que la nación laica uruguaya ha sabido conformar—, una cosmología y temporalidad social que se presentó históricamente en tanto incluyente, democrática, dadora de iguales oportunidades para todos sus sujetos-ciudadanos, habitantes estos por otra parte de una polis culturalmente descaracterizada, resguardada la misma bajo el marco de una configuración estatal democrática-republicana (...) y las narra-mitologías continúan).

El que hagamos referencia a una temporalidad dada o bien a la temporalidad monocrorde de la nación, no resulta baladí. El carácter monocrorde de la narrativa igualitaria y democrática de la nación, debió de obliterar los múltiples tratamientos asimétricos a grupos subordinados, tales como los afrouruguayos y los indígenas del país. El racismo estructural, esto es, un conjunto de prácticas y significaciones de carácter institucional— resulta parte de la matriz cultural del Uruguay, acompañando de manera perenne la conformación de la nación laica. La otra cara de la nación

¹ Prof. Tit. Dr. L. Nicolás Guigou/ Dpto. de Ciencias Humanas y Sociales, IC, FIC, Udelar/ Prof. Agr. Dpto. de Antropología Social, ICA, FHCE, Udelar.

laica, igualitaria y democrática, fue la producción de asimetrías constantes, que reprodujeron en el marco republicano las antiguas modalidades de discriminación de la colonia. Hay un conjunto de temporalidades siempre negadas, denostadas y marginalizadas, que hacen que nuestro laicismo cultural no se exprese únicamente en las dificultades para entender las dimensiones religiosas y de creencias como parte del espacio social —dificultad presente en los investigadores nacionales, en cuyos trabajos los sectores populares parecen ser siempre ateos, agnósticos o arreligiosos—, o bien en la desesperada búsqueda de las clases medias (el síndrome Malvín-La Floresta) que buscan alguna clase de trascendentalidad (y por veces, una suerte de ascenso académico-místico en su quehacer vital mediante el consumo de alucinógenos), o, por último, en el desencantamiento radical del mundo uruguayo (parafraseando el nombre de una revista de época) que colabora a tantos suicidios (Guigou, 2017b) y a configuraciones simbólicas plenamente abortadas, y por tanto, a las dificultades para dar el tiempo (Derrida, 1995) simbólico a la vida y a la muerte.

El laicismo cultural también se advierte con vehemencia en su otra cara, —difícil de asumir en términos nacionales—, en tanto sendo productor y reproductor del racismo estructural nacional.

Este laicismo cultural, que continúa de manera propositiva insistiendo en promover una racionalidad caucásica, manifestándose la misma en la arena de las ideas a través de un preclaro eurocentrismo portador de la garantía de la siempre sospechosa blancura de los intelectuales del terruño (el síndrome del colonizado que, en la medida que puede, va corriendo a citar al nacionalsocialista de Martín Heidegger sin ningún pudor), o bien, presentando quejas con respecto a la denominada 'ley de cuotas', o quizás, señalando que el número reducido de afros en la masa de docentes y estudiantes universitarios se debe al mero azar, o, en fin, negando hasta el día de hoy la presencia de indígenas en el Uruguay; este laicismo cultural, resulta el gran motor de la producción del racismo estructural.

Al establecer condiciones de igualdad para sujetos sociales que parten de condiciones desiguales, al trabajar para descaracterizar a la población utilizando su sabiduría en las artes de homogeneizar, el laicismo cultural promueve el silencio y la obliteración de las narrativas que lo incomodan e interpelan.

En la producción simbólica estatal de los marcos identitarios nacionales, el sistema de enseñanza público y particularmente la escuela laica, gratuita y obligatoria, colaboró tempranamente (y aún lo hace) a conformar una masa ingente de ciudadanos, a la vez que en su modelo clásico —desde la reforma vareliana, aunque variando de manera importante con la nueva Ley General de Educación N° 18.437 del 12 de diciembre de 2008, particularmente en sus artículos nro. 8 y nro. 18— aportó los elementos fundamentales para conformar un modelo identitario y cultural en el cual quedaron aunadas igualdad con homogeneidad (Caetano y Geymonat, 1997; Da Costa, 1997; Guigou, 2000, 2003, 2010, 2017a). El laicismo cultural — menos

indagado que el fenómeno de la laicidad uruguaya propiamente dicha — se expresó en la ausencia de reconocimiento a una otredad cultural en el espacio público (libre de ser expresada, por otra parte, en el ámbito de lo privado), y particularmente, en la anulación de dichas diferencias en la matriz de gestación de sujetos-ciudadanos creadores y habitantes de dicho espacio: la escuela pública.

Las heterogeneidades y singularidades en su proceso escolar de 'uruguayización', no fueron consideradas como etnias, singularidades culturales o bien diferenciaciones que deberían ser consideradas en el ámbito de la enseñanza, sino simplemente descharacterizadas y soterradas en una narrativa nacional más abarcativa, aunque no incluyente.

La imagen de sujeto-ciudadano que se construyó en Uruguay desde finales del Siglo XIX hasta las primeras décadas del Siglo XX — vinculada esta al primer modelo de identidad nacional (Achugar, 1992; Caetano, 1992) — ha sido en parte reproducida mitológicamente hasta la contemporaneidad, aunque de forma atigrada, esto es, debiendo dejarse horadar por otros discursos cuestionadores de las narra-mitologías que sustentan dicha imagen.

La misma, en su intento republicano de aunar igualdad con homogeneidad, estuvo, pese a sus pujos igualitarios, cargada de asimetrías de género, étnico-raciales, y tratamiento dispares a las diferentes singularidades.

Las situaciones de discriminación y racismo se pueden expresar en las lecciones escolares — y debemos incluir aquí los excelentes análisis de Bralich () al respecto— que leían nuestros ancestros a finales del Siglo XIX y al menos, hasta la década de los treinta del Siglo XX.

En el «Libro segundo de lectura», de Vásquez Acevedo, la relación asimétrica entre blancos y afrouruguayos resulta evidente:

Lección 27

Aquí hay un hombre que pasa un arroyo, montado á babucha de otro hombre. ¿Te gusta á ti ese modo de andar? ¿Tu papá no te ha montado así en sus hombros alguna vez?

¿Te parece que los dos hombres son blancos? ¿Cuál es negro? ¿El de arriba ó el de abajo? ¿Qué lleva el de abajo en la cabeza?

¿Te parece que el hombre blanco se caerá? ¿crées que tiene miedo?

Si el hombre negro se cayese, el blanco se caería también, y ambos se mojarían. El blanco, además, se lastimaría.

(...)

Ejercicio de significación.

¿De qué habla esta lección? — ¿qué dice el primer párrafo? (...) ¿qué dice del hombre blanco? — ¿qué dice del negro? — ¿qué le sucedería al blanco si el negro se cayese? (Vásquez Acevedo, 1889: 59-60).

La obsesión por la clasificación racial y los atributos de blancos y afrouuguayos sigue en la lección 48 del mismo libro:

Doña María ha ido á la cocina para enseñar á Josefa á hacer pasteles. ¿Sabes cuál es doña María? ¿Qué está haciendo ahora? ¿qué tiene en la mano derecha? ¿qué tiene en la mano izquierda? ¿qué está cortando con el cuchillo?

Está cortando la masa que sale fuera de la fuente. Después pondrá el pastel en el horno.

¿De qué color es Josefa? ¿Te parece que Josefa está contenta? Me parece que sí, porque se está riendo. ¿Cuál tiene la nariz más grande? ¿Doña María o Josefa? ¿Cuál tiene los labios más gruesos? Doña María tiene la nariz delgada y los labios finos. ¿Ves a la negrita? Si, tiene motas en la cabeza. Se llama Petrona.

¿Ves al negrito cabeza de melón? ¿Por qué tiene la boca abierta?, ¿crees que podrá ver mejor con la boca abierta? ¿Qué tiene Josefa en la cabeza?, ¿son sus brazos tan blancos como los de doña María?, ¿tiene las manos negras? Sí, pero están tan limpias como si fueran blancas. ¿Qué ves sobre la mesa? Veo una botella de cuello largo con tapón de corcho, y veo también un tarro con cuchara adentro. (Vásquez Acevedo, 1889: 99-100).

Estos tratamientos tan brutales y evidentemente racistas hacia los afrouuguayos, podrían considerarse un capítulo pasado de nuestras performances escolares. Esto es, una temporalidad nacional superada —todo país tiene una historia de la cual avergonzarse— frente a una contemporaneidad abierta a la diferencia. Sin embargo, la labor etnográfica que hemos venido llevando a cabo en el marco de los estudios del impacto de la discriminación racial hacia la comunidad afrouuguayaya², visibiliza situaciones etnográficas en las que se expresan de forma permanente el racismo y discriminación actualmente existentes en la escuela y en las diferentes áreas y niveles de la educación pública, abundando las narrativas que aluden a estas experiencias entre los integrantes de la comunidad afrouuguayaya.

Si bien las nuevas formas de entender las diferencias culturales en el espacio educativo público han cambiado profundamente, y las memorias del racismo vivido en la institución escolar parecen al principio afincarse más en las narrativas de los sujetos más añosos, las experiencias contemporáneas de racismo y discriminación

2 Proyecto Convenio OPP - FHCE 2016-2017. Impacto de la discriminación racial hacia la comunidad afrouuguayaya. Coordinador: Prof. Tit. Dr. L. Nicolás Guigou. Ver: Guigou, L. Nicolás; Lotti, Eliana; Iguini, Martín (2017c). Relevamiento etnográfico/antropológico de la comunidad afrouuguayaya en los Departamentos de Rivera, Cerro Largo, Artigas, Salto y Montevideo. Período: diciembre 2016-mayo 2017. Montevideo: OPP, Presidencia de la República.

vividas por la comunidad afrouruuguaya en el espacio del sistema educativo público, siguen siendo una constante.

Por otra parte, es de destacar que las diferencias en los niveles de analfabetismo entre los afrodescendientes y el resto de la población nacional siguen siendo notorias, siendo la población afrodescendiente, la que cuenta con el porcentaje más alto de analfabetismo en todos los departamentos, especialmente en Artigas (4.3%), Cerro Largo (4.7%), Rivera (6.0%) y Tacuarembó (4.7%), Salto (3.8%), entre otros (Cabella, Nathan y Tenenbaum, 2013).

Parte de las narrativas recogidas durante nuestro trabajo de campo, pueden dar cuenta de diferentes experiencias de racismo y discriminación vividas en el ámbito educativo por parte de afrouruuguayos/as, comprendiendo de manera más vehemente las múltiples formas de exclusión y estigmatización de los mismos en el ámbito de la enseñanza pública.

Viviana (42 años), una maestra afrouruuguaya de la ciudad de Artigas, vivió la experiencia del racismo como estudiante, y ahora, como docente.

Una problemática reciente en su escuela, vinculada con un conjunto de situaciones que ella vivió en su entorno laboral, le hicieron recordar algunos episodios ocurridos durante su época estudiantil:

«... y ahora me reflató, que me gritaban «andá vieja, andá a cuidar de tu casa, negra, andá a limpiar las ollas» y éramos compañeros. Yo digo a donde va esos fueron, esos sacaron para afuera lo que sentían, cuántos nos rodean que sienten eso y no lo dicen?? Entendés, cuantos yo veo que personas que son, que visualmente son negras y los ves y tienen una actitud sumisa. Y a mí me piden que sea de perfil bajo para pasar un poco desapercibida.»

Viviana no corresponde al estereotipo supuestamente sumiso de la mujer afrouruuguaya. Sus discusiones en su espacio de trabajo son constantes. Ella cuestiona el lugar de la cultura afrouruuguaya en la curricula escolar, las fiestas que recuerdan la época de la Colonia, dividiendo a los alumnos según su color de piel, y particularmente, la percepción de sus colegas sobre los alumnos según su pigmentación:

Entrevistador 1: ¿Ellos mismos lo dicen?

Entrevistador 2: ¿En las reuniones de profesores?

Viviana: «Sí, los docentes lo tienen muy arraigado y vos te quedas así tipo, aparte no le das. A ver tenemos dos alumnos, uno más clarito, con familia más clarita y le dan oportunidades al clarito que al morochito».

Entrevistador 1: ¿Siempre?

Mariana: «Y está adentro, si vos lo explicitás y le decís, ¿por que le vas a dar oportunidades a este, dicen no vos estas con ... entendés? Pero es algo que nace de adentro.»

Entrevistador 1: ¿Lo hacen permanentemente y no se dan cuenta?

Mariana: «El año pasado tuve en mi clase también una chica descendiente de afro, bien morocha bien oscurita la piel. Cero oportunidades le daban, con muchas dificultades de aprendizaje.

El año anterior tuve un niño igual blanco...»

Entrevistador 1: ¿y tenía apoyo?

Viviana: «Tenía apoyo, palabras de la directora yo le pedí que me la dejara (a la niña afrouruguaya) un año más para que yo tuviera tiempo de trabajar más con ella. Trabajábamos en duplas y ella decía (la directora) ella tiene que saber nada más que lo básico, escribir su nombre, pedir un cambio y hasta ahora me da cosa.. porque si bien es una niña que oralmente tenía una capacidad que superaba a todos los gurises de allí. En oralidad y tenía dificultades en escritura porque nosotros la vimos transitar la escuela, todo el tiempo fuera de los salones porque ni siguieran la retenían dentro de los salones. Y así muchos casos mientras fui practicante, cuando empecé a trabajar en el liceo, había muchos casos que si era morocho lo echaban, llamaban al padre y lo echaban del liceo. Había una niña que era un amor, pero era insoportable, necesitaba ayuda. Llamé a los padres — no dejé pobrecita que está pasando unos dramas familiares — Y yo me digo hasta cuándo vamos a visibilizar, vamos a extraer para afuera... Lo mismo esa frase que diga «Yo tengo un amigo negro» Para mí es la imbecilidad...»

El proceso de atención diferenciado otorgado a niños y niñas blancos y niños y niñas afrouruguayas, tan claramente expuesto por Viviana, puede llevar no únicamente a la esperada deserción escolar o al dosificado conocimiento ofrecido acorde a una distinción racista naturalizada, como a la que hace referencia una autoridad escolar en relación a una niña afro uruguaya «...ella tiene que saber nada más que lo básico, escribir su nombre, pedir un cambio.»

También colabora fuertemente a formas de analfabetismo generadas *in situ*, en el propio espacio escolar.

Fernanda, de 30 años, en un pueblo rural salteño, narra:

... yo no sé leer (...) yo iba a ir a una escolita que después no sé qué pasó, y bueno ta' chucharon por la escolita y después no supe que pasó. que no hubo la escolita y bueno ta' después no sé qué pasó. Porque mucha gente se necesita estudiar, la mayoría de gente que no sabe leer, no sabe escribir, no sabe. Como yo nomás.

Fernanda terminó sexto año de escuela sin saber leer ni escribir, por lo cual le resultó imposible continuar con el liceo. Sus hermanos, con trayectorias similares, también son analfabetos y sus hijos, también, pese a que terminaron primaria.

Su hijo mayor, de 15 años, quiere ingresar a la UTU, aunque su madre no lo manda para que no pase vergüenza:

... yo no lo mando porque tengo miedo que se burlen los otros de él! Porque él no sabe leer si le manda un papelito, hacé algo, viste él va a mirar el papel, no va a entender nada, es como yo mi mandan un papel y yo no sé... Fue a la escuela y todo pero no aprendió no sé ...

El tratamiento diferencial hacia niños y niñas blancos y afroargentinos/as escolarizados, se manifiesta de forma radical en estas situaciones de escolarización formal y analfabetismo real. Tanto la falta de seguimiento de los procesos cognitivos de los alumnos/as afroargentinos/as, como la falta de atención a sus problemáticas afectivas y cognitivas —que hace que muchas veces, sus ejercicios escolares sean el de transitar por la escuela sin entrar a clase— hace que se gesten estas modalidades de exclusión radical. El analfabetismo, es una sociedad letrada, es de los peores estigmas existentes y debe ser ocultado. Tal es lo que trata de hacer Fernanda con su hijo que quiere ir a la UTU: no lo envía para evitar que pase vergüenza por no saber leer ni escribir. Se reproduce así una vieja lógica de exclusión, que alimentada por la ausencia de capital económico, escolar y cultural familiar inicial, tampoco es revertida en el ámbito escolar, sino reforzada bajo el tratamiento diferencial racista que tan bien describe Viviana con «los más oscuritos» por parte de las autoridades escolares. Las posibilidades de sortear su analfabetismo, para el hijo de Fernanda, parecen ser las mismas que ella y sus hermanos tuvieron.

El hostigamiento racista entre pares en instituciones públicas de educación es también frecuente, siendo en general omisa la intervención de las autoridades.

María (53 años), que vive en un pueblo del área rural de Salto, piensa que hay que «abrirle la cabeza a la gente»: «Mirá hasta charlas se pueden hacer, porque hay gente que se siente como que te voy a decir, hasta con los jóvenes, porque hay muchos gurises que son, vos vas a la UTU y tienen esa discriminación, hasta ahora vos le decís está prohibido, y los propios profesores no le dicen nada, porque yo el año pasado no sé cuántas veces tuve que ir a la UTU, porque «negra de mierda, negra de esto.» María trató de intervenir frente a las autoridades para evitar que su hija dejara de ser tratada de «negra de mierda» por parte de otros alumnos, y les espetó:

¿y ustedes que hacen? en una cosa así, porque si por ejemplo, una ley que nos dijeron que no te llamen de negro, y porque vos todo el tiempo vos estas hostigando a una persona y no la dejás en paz, entonces tuve que ir a la UTU y decirles que, a ver qué parte ustedes no entienden.

Su hija también recibió insultos racistas permanentemente durante su pasaje en primaria, lo que no ha impedido su apuesta a que sus hijos estudiasen. Su capacidad de agencia es admirable. Pese a sus carencias como ella decía «abismales»:

... todo lo que yo veo en cómo me crié yo y como crié a mi hija, como yo siempre decía, la herencia del pobre es el estudio, no estudia tienen que ir se a trabajar, aparte yo las crié sola a mis hijas, entonces yo les digo, ta esto es así y ellas

estudiaron y llegaron y otras siguen estudiando, mi hija mayor se pago dos cursos carísimos y nunca los pudo terminar y ahora se pagó otro curso de eventos.

Con estas dificultades, las nuevas generaciones parecen tener mayores posibilidades para continuar con su instrucción. Rita (17 años), por ejemplo de Aguas de Salto (Salto), estudia en la escuela agraria con beca y apoyo de aulas comunitarias. Espera tener una beca este año para continuar sus estudios. El sistema de becas y apoyos a los déficit escolares, está generando una ventana para nuevas generaciones de afrouruguayos/as. Pese a estas nuevas realidades generadas por la combinación de políticas educativas y públicas, sigue pesando el racismo semi-institucionalizado de las interacciones y las evaluaciones racistas de diferente calibre.

Tal como le preguntó una directora a una novel maestra practicante de primaria por nosotros entrevistada: «¿vos tenés vergüenza de ser negra?».

BIBLIOGRAFÍA

- Achugar, Hugo. (1992). «Uruguay: el tamaño de la utopía». en Achugar, Hugo; Caetano, Gerardo (comps.). *Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación?* Montevideo: Trilce.
- Bralich, J. (1990). Los textos escolares como instrumento ideológico. Montevideo: Universidad de la República.
- Cabella, W., Nathan, M. y Tenenbaum, M. (2013). *Atlas sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay», Fascículo 2. La población afrouruguaya en el censo 2011*. Montevideo: Trilce.
- Caetano, G., Geymonat, R. (1997). *La secularización uruguaya (1859-1919)*. Montevideo:Taurus.
- Caetano, Gerardo. (1992). «Identidad nacional e imaginario colectivo en Uruguay. La síntesis perdurable del Centenario.» en Achugar, Hugo; Caetano, Gerardo (comps.). *Identidad uruguaya: mito, crisis o afirmación?* Montevideo: Trilce.
- Derrida, Jacques. (1995). *Dar (el) tiempo: la moneda falsa*. Barcelona: Paidós.
- Guigou, L. Nicolás. (2017a). «Políticas étnicas y Estado-Nación. Acerca de las formas de narrarse y des-narrarse de la nación uruguaya.» en *Diversidades Culturales: pueblos indígenas de Suramérica*. La Paz: UNASUR.
- Guigou, L. Nicolás. (2017b). «Suicidio en el Uruguay: la violencia del silencio.» en Larrobla, Cristina; Hein, Pablo; Novoa, Gabriela; Canetti, Alicia; Heuguerot, Cristina; González, Víctor; Torterolo, María José; Rodríguez, Leticia (comps). *70 años de suicidio en Uruguay : 7 disciplinas, 7 entrevistas, 7 encuentros*. Montevideo: CSIC, Udelar.
- Guigou, L. Nicolás; Lotti, Eliana; Iguini, Martín (2017c). *Relevamiento etnográfico/antropológico de la comunidad afrouruguaya en los Departamentos de Rivera, Cerro Largo, Artigas, Salto y Montevideo. Periodo: diciembre 2016 – mayo 2017*. Montevideo: OPP, Presidencia de la República.
- Guigou, L. Nicolás. (2010). «Etnicidad y laicismo en el Uruguay» en Rita, Carla Maria (comp.) *Un paese che cambia Saggi antropologici sull'Uruguay tra memoria e attualità*. Roma: CSIU, Università degli Studi di Roma, La Sapienza.
- Guigou, L. Nicolás. (2003). *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay*. Montevideo: Hermes Criollo.
- Guigou, L. Nicolás. (2000). De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos. *Anuario de Antropología Social y Cultural*, nro. 1, set. Vásquez Acevedo, A. (1889). *Serie graduada de libros de lectura. Libro segundo de lectura*. Montevideo: Galli y Cía.

HABITAR LA MEMORIA: POBLACIÓN AFRODESCENDIENTE DESALOJADA DE BARRIOS SUR Y PALERMO DURANTE LA DICTADURA CÍVICO-MILITAR EN URUGUAY

ALEJANDRA GUZMÁN¹

*Aclamó la tormenta. Perecerán
los que a estos mares ayer se arriesgaron
y viven los que por un temerán
y de los cielos los destinos esperan.
Atravesamos el mar Egeo un barco lleno de fariseos
como los cubanos, sirios, gitanos
como romanos sin Coliseo.
Arnaldo Antúnez., *Díaspóra*, 2017.²*

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo busca constituir un aporte al conocimiento sobre el contexto en el que se efectuaron desalojos de viviendas en barrios Sur y Palermo durante el período de dictadura cívico-militar en Uruguay (1973-1985).

En los Barrios Sur y Palermo de la ciudad de Montevideo, así como en Cordón y zonas anexadas al casco fundacional de la ciudad **de Montevideo** es donde se estableció históricamente el mayor contingente de población afrouruguaya. La misma era identificada por la práctica del candombe asociada al habitar conventillos, y construida socialmente desde una forma reduccionista de estereotipar al «otro» tomando como base «la marcación de diferencias raciales». Hall (2010).

En este sentido, decimos que, con el transcurso del tiempo, el espacio simbólico de los conventillos se ha convertido en un ámbito de disputas, de «fronteras simbólicas». Según Hall (2010) la transgresión de estas fronteras simbólicas constituye entonces un motivo de «desestabilización de reglas y códigos no escritos». Es así que pensar en «conventillo» como categoría de análisis, se vuelve una imagen pasible de ser sometida a revisión permanente.

En estos términos antes descriptos, el candombe como música de origen africano, se asocia de forma intrínseca a los tres grandes conventillos Mediomundo,

1 Lic. en Ciencias Antropológicas FHCE-Udelar. Maestranda en Ciencias Humanas, Opción Antropología de la región de la Cuenca del Plata. FHCE – Udelar. espejosvirtuales@gmail.com

2 Traducción propia.

Ansina y Córdón³ portadores de significados, cuna de los «toques madre». Como contrapartida a esta asociación, a los afrouruaguayos se los restringe en el espacio de la memoria a habitar simbólicamente estos espacios. Entretanto en el imaginario popular se codificó la idea que los afrouruaguayos son los únicos y legítimos habitantes de los mismos.

Es entonces que el habitar en conventillos, se volvió en Montevideo un espacio socialmente cargado de prejuicios y contradicciones desde los discursos de poder.

CONTEXTO HISTÓRICO

Reconstruir el pasado en el que se inscriben los acontecimientos implica interpelar memoria personal y las vivencias en relación a las consecuencias del régimen dictatorial. La memoria según Todorov (2015) constituye una acción individual, subjetiva, fundada sobre la experiencia vivida que dialoga y se complementa con la historia que busca objetivar complementándose.⁴

Por medio de una simbología apropiada se buscó consolidar una idea de Patria segmentada y contradictoria, en la que las libertades personales eran sometidas a duros controles. Por medio de representaciones simbólicas como los desfiles militares en fechas patrias, realizados por la Av. 18 de Julio de Montevideo, tanques de guerra y tropas de las tres armas: metódicamente organizadas consolidaban estéticamente el ejercicio del terror.

En un esfuerzo por someter las subjetividades procuraban imponer en los cuerpos y anclar en la memoria el concepto de «Orientalidad» que en el año 1975 atravesaban hasta las hojas de los cuadernos escolares. La población estudiantil, las actividades laborales y sociales también se encontraban sujetas al control estricto del gobierno militar y además tuvieron como consecuencia la clasificación social. Se ejecutaron prácticas sistemáticas de violaciones a los derechos humanos, desapariciones y acciones que afectaron las libertades fundamentales de las personas. Se alentó además la clasificación de la población en «categorías A, B y C» con consecuencias directas en sus vidas cotidianas, ya que «eran despedidos o impedidos de estudiar y o trabajar por razones de seguridad.» (FAMIDESA 2004:20)

CONSTRUCCIÓN DE LAS DES-IGUALDADES

La Escuela Pública (Laica Gratuita y Obligatoria) nos construía como sujetos «iguales. Descendientes de africanos esclavizados con apellidos europeos, provenientes de

3 Estos acontecimientos dieron lugar a la Ley 18.059 en que se eligió el día 3 de Diciembre para conmemorar «Día Nacional del Candombe, la Cultura Afrouruaguaya y la Equidad Racial» impulsada por el primer Representante Nacional afrouruuguayo Prof. Edgardo Ortuño.

4 «No basta con quedarse solo con la memoria, pero tampoco con la historia porque hay páginas de la memoria que nos dan una visión que no se encuentra en los libros de historia.» (Gascón 2015).

Brasil y Uruguay se irán asentando en los territorios urbanizados de Montevideo, Canelones y San José. Es entonces que estos contingentes se van «unificando» en una categoría globalizada establecida a partir del color de piel. Habitando el territorio nacional de maneras que distan de la ocupación ilegal de la tierra, formaban parte de la ciudadanía no reflejada en los discursos oficiales, ni en los libros de historia, ni en las batallas, ni en los censos, ni en las trazas de ciudad.⁵

Algunos antiguos habitantes de barrios Sur Palermo y Cordón recrean la convivencia barrial en términos de «crisol de razas». Un espacio social de convivencia estrecha entre diferentes grupos étnica y socialmente diferenciable. En estos espacios de convivencia se compartían juegos infantiles, meriendas, campeonatos de fútbol en la Liga de Palermo; coincidían en playa Ramírez, en los centros de estudio y recreación barriales. Atravesados por la carestía y las miles de formas de empleo se consolidaba esta periferia montevideana hacia mediados de siglo XX. Este «crisol de razas» construido en las representaciones de convivencia barrial consolidado hasta la década del sesenta se ve afectado con la oleada de lo que podría definirse como «desalojos compulsivos». Estos desalojos fueron efectuados entre las décadas del sesenta y del ochenta. Es así que Mario recuerda como «el barrio se vació [...] de un día para otro (los afrouuguayos) desaparecieron».

Siguiendo la idea de ciudades superpuestas como tipología de ciudad indiana en las que los centros de poder europeo se construían sobre los preexistentes implantaban así un nuevo orden como los casos de Cuzco y ciudad de México como método de extirpación de idolatrías e imposibilitando así el estudio de correlaciones. (Gutiérrez 1992:83) podría visualizarse en la superposición de significados cuando el conventillo Barouquet (1887-1965) o «Gaboto»⁶ al que se asocia el toque madre de candombe «Cordón» que fuera desalojado y sustituido por el nuevo orden institucional militarizado. Las instalaciones del Grupo de Defensa Táctico de la Jefatura de Montevideo se construyen sobre sus ruinas.

HABITAR EN CONVENTILLOS

El tango y el candombe, «tomar la lechecon Pilán», Cacho Bochinche, radionovelas y fonoplateas de Radio El Espectador, formaban parte de la vida social del barrio. Los bailes de música tropical tango y candombe del Atenas y los bailes de las Llamadas.

5 «Se trata de construcciones identitarias tan antropológicamente relevantes como cualquier otra, tan emergentes e inventadas como cualquier otra, con una diferencia fundamental, poseen la diferencia de aquellas identidades intersticiales negadas y polimórficas que incomodan al relato hegemónico de la nación particularmente en sus rasgos falsamente universalistas a la vez que negadores de toda singularidad cultural (con la excepción de la blanca e inmigrante)» Guigou 2014.

6 Conventillo «Gaboto» se encontraba ubicado en Gaboto 1665 entre Paysandú y Cerro Largo del barrio Cordón, Montevideo.

«En dictadura (en Montevideo) no se veían tambores. La gente se empezó a mostrar allá por el 1984», recuerda Juan. Mientras que también otras personas recordamos que después de determinada hora de la tarde noche ya había que estar «adentro» de su casa. Como regla general había que estar «identificado».

El carnaval continúa realizándose pero sujeto a estrictos controles y la represión también se manifiesta sobre las llamadas de tambores. Entre el año 1979 y 1980 el desfile de Llamadas por calles Durazno e Isla de Flores pasa a realizarse en Av. 18 de Julio (Ferreira 2015:25) Según recuerdo, la fundamentación se basaba en el «peligro de derrumbe».

Los conventillos constituyeron en este contexto histórico, una forma de habitar alternativa si no se poseían recursos suficientes para acceder a alquilar o comprar una vivienda unifamiliar. Sin embargo propiciaría redes de intercambio y cooperación entre sus moradores y parientes o vecinos. Este modo de vida al interior de sus fronteras simbólicas favoreció el fortalecimiento de los vínculos interpersonales y la reproducción cultural.

La falta y la imposibilidad de generarse recursos para sobreponerse a las barreras sociales imperantes y sus consecuencias en los cuerpos producto de las miserias a las que fueron sometidos fueron y siguen siendo una consecuencia directa del accionar del poder militar de la época. Las voces silenciadas igualmente hablaron en otros cuerpos, en otras memorias. «La Intendencia» ejecutante de las políticas de gobierno, debió ejecutar los desalojos luego de que la orden del Juez había sido dada con plazo perentorio. Las acciones no solo consistían en trasladar sujetos y bienes, sino también «relevar» «informar» «ejecutar» y «asistir» según las órdenes incuestionables de la superioridad. «Yo había ido a hacer una inspección a una finca (de barrio Sur) en que vivía un grupo de familias. Avisé que se venía abajo y los arquitectos me respondieron «nosotros visto cosas peores». A la noche se vino abajo», comentaba Silvina.

Es así que muchas veces me preguntaré hasta qué punto sería prudente presentar el tema de los llamados a silencio ante las tragedias vividas, sin transgredir aún más el dolor, enfrentándome al dilema en los términos planteados por Bourguois. (2010:42)

El combate contra los prejuicios moralistas y la hostilidad de la clase media hacia los pobres no debe acometerse al costo de "desinfectar" las calles de la inner city v presentarlas como si la destrucción y el sufrimiento no existiesen. Me niego a omitir o minimizar la miseria social de la que he sido testigo por temor a que una imagen desfavorable de los pobres se perciba como injusta o "políticamente incómoda", pues eso me haría cómplice de la opresión.

MEDIOMUNDO Y LA «LLAMADA ESPONTÁNEA»

La fecha de lanzamiento para Mediomundo se fijó para el día 3 de Enero de 1978 mientras que para Reus Sur (Ansina) el día 4 de Enero de 1979, dos o tres días antes

de las la fiesta ritual históricamente más importante pautada para los afrouuguayos: las Llamadas en honor del Rey Mago San Baltazar. En este contexto mediante negociaciones con el Comisario de la Seccional Policial de la zona, se logra concretar una llamada para el día 3 de Enero pautado para ejecutar el lanzamiento y el desalojo definitivo de Mediomundo. Este acontecimiento es evocado como «Llamada espontánea».

Hector Devia el fotógrafo del diario *El País*⁷ vivía «a la vuelta» de Mediomundo. Relacionado estrechamente con sus habitantes y por tanto el único «autorizado» a fotografiar el día del lanzamiento o quizás fuese el único fotógrafo que manifestó interés en hacerlo. En las imágenes tomadas por Devia descansa la acreditación del acto «final» y certifica los acontecimientos que devienen en mito. En términos de Bordieu (2010) es el fotógrafo «oficiante cuya presencia sanciona la solemnidad del rito». Por tener el carácter de único documento en formato imagen en términos de Bordieu promueve una lectura de carácter sociológico.

La imagen no habla por sí misma sino que se la *debe* hacer hablar. Es entonces que los discursos de legitimación y referencia del rito que deviene en mito se produce (o no). Al decir de Walter Benjamin (1989) «El ojo es más rápido captando que la mano dibujando» En este sentido, las imágenes se fijan de forma inmediata pero cualquier reproducción de un acontecimiento escapará al «aquí y ahora». Según sus dichos "Los vecinos quisieron despedirse con una llamada. Tras negociar con las autoridades, salieron bailando por Cuareim, Gonzalo Ramírez, Yi, Durazno... cuando volvieron ya estaban tapiando.» (Devia en García 2015). Devia se habría ofrecido a negociar la autorización como cuenta José: «Si bien el estaba en la «lista roja» habló en la comisaría y le dijeron que hablara con el comisario porque en época de dictadura para cualquier reunión había que pedir permiso en la comisaría (y por escrito). El Comisario autorizó. Ya habían sacado todo, habían llevado en camiones las cosas.»

Sin embargo la idea transmitida por Alfaro, Cozzo (2008:12) de estos acontecimientos evocan la idea de deportación o de éxodo:

Días antes la gente se había ido desprendiendo de todo aquello que según se rumoreaba, no se permitiría trasladar, y habían confiado sus televisores y algún otro electrodoméstico a familiares, vecinos; y también había marchado a depósito el escasísimo mobiliario de que podía disponer cada familia, consistente en una cama, una mesa, cuatro sillas y un ropero. Ahora lo único que podía llevar consigo eran los bolsos y los fardos que desde la víspera esperaban amontonados y debidamente identificados en el patio del conventillo.

Sin embargo a esta imagen desoladora se contraponen las fotos de Hector Devia mostrando el movimiento del día de la mudanza y un patio lleno de muebles;

7 Los diarios *El Día* y *El País* fueron los matutinos de mayor circulación nacionales en el período 1973-1984. Esta afirmación es axiomática, debido a que no existen datos confiables sobre los niveles de ventas, tirajes o distribución. (Albistur 15:2013)

camiones ya cargados con muebles, mesas, sillas, camas, roperos y las familias que irían trasladando junto con su mobiliario a sus nuevos domicilios.

Posteriormente Ortuño (2006) representante de la comunidad afrouruguaya reivindica que estas llamadas fueron un

«acto espontáneo de despedida a una arbitrariedad cargada del racismo de quienes sostenían que «los negros» y sus tambores empobrecían la ciudad, y «no podían vivir en el centro de Montevideo perjudicando su particular atractivo turístico e inmobiliario»... Los desalojos de los conventillos de los «barrios negros» y la destrucción de las edificaciones que impidieron el retorno de su gente a sus lugares de origen.»

Transcurridos casi 30 años de la erradicación de los conventillos y la desaparición del barrio de un gran contingente poblacional de origen afro; diario *El País* (2008) ofrecía otra óptica cargada de criterios eurocentrados:

Mientras existió (Mediomundo) —y sobre todo el día de las Llamadas—... era el epicentro del barrio Sur. El célebre conventillo estaba en Cuareim 1080... Había sido construido a fines del siglo XIX para alojamiento de familias inmigrantes de escasos recursos... Sus habitantes fueron desalojados... El día previo —justamente el de la foto— un gran baile surgió entre sus moradores... (Alvarez, 2008:83)

Estos acontecimientos se descontextualizan promoviendo a través del discurso la reafirmación del sujeto eurocentrado en ámbito festivo dentro de las mismas fronteras simbólicas.

Esto implica en los términos de Bordieu (2010) y Benjamin (1989); que es necesario interpelar y promover una lectura crítica de las narrativas sobre acontecimientos pasados como se ha expuesto dado que se explican a partir de circunstancias presentes acontecimientos pasados sin tener en cuenta el contexto histórico en el que se inscriben los mismos; que como se ha demostrado las libertades y derechos estaban sujetas al estricto control de las autoridades militares.

CUNA DEL CANDOMBE VÍCTIMA SAGRADA

No obstante, siguiendo los planteos de Girard (1983) se podría decir que el cierre definitivo de los grandes conventillos (Mediomundo y Ansina) de Barrios Sur y Palermo convirtió sus cuerpos en *víctimas sagradas*.⁸

Por un lado, se le da fin a una *era*; la *era* de los conventillos y por otro, a los cuerpos tangibles llenos de vida, que al vaciarlos, en la memoria colectiva adquieren nuevos significados, en un cuerpo simbólico que habita el espacio de la memoria y de la resistencia, por causas desconocidas de las que solo pueden aventurarse conjeturas.

8 «De ellos no emana ninguna luz propia, ni constituye una verdadera explicación. No hace más que señalar un problema que sigue esperando su solución» (Girard, 1983) .

Así como García Canclini (2015) se refiere a la presencia de población indígena en la ciudad de México⁹ del mismo modo, los autodeclarados afroargentinos en términos numéricos si bien en los datos censales de 2011 constituyen el 8,1% del total de la población. En Montevideo serían el 9%, (con mayor presencia en los barrios Nuevo París, Pajas Blancas, La Paloma, Casabó, Casavalle y Punta de Rieles); la visibilidad deviene en términos inmateriales. Los mismos desalojos masivos, los lanzamientos compulsivos y sus consecuencias devienen en acciones afirmativas mediante la promulgación por un lado la Ley Nacional N° 18.059 «Ley del Candombe, la cultura afroargentina y la equidad racial» en 2006. La declaración del «Candombe Patrimonio Inmaterial de la Humanidad» por UNESCO en 2009 y otras acciones de largo aliento, producto de la participación activa con el fin de promover cambios en las políticas de visibilidad de la comunidad afroargentina.

ACCIONES DE REPARACIÓN SIMBÓLICA

Barrio Reus al Sur fue construido con fines especulativos por Emilio Reus en 1887. Delimitado por las calles Minas, San Salvador, Isla de Flores y Lorenzo Carnelli conservaba restos de una parte de la edificación original. El 4 de enero de 1979, los habitantes que no consiguieron realojarse son trasladados en camiones de la IMM a la fábrica la Aurora de Martínez Reina, en el barrio Capurro. Se desafecta junto con Mediomundo y otros edificios de la lista del patrimonio arquitectónico en 1979. La parte que no se había derrumbado fue demolida y cercada. El proceso de demolición (1980-1983) fue documentado por Daniel Rovira.

Por demandas de actores barriales la IMM propicia recién en 1997 la cesión de los terrenos de la manzana de Ansina-Reus Sur a FUCVAM. Covi-Reus al Sur se funda en el año 1998, durante la Administración del Intendente Arquitecto Mariano Arana. En el año 2008 se desaloja a los habitantes que aún permanecían en la parte edificada que no había sido derrumbada (calle San Salvador entre Ansina y Lorenzo Carnelli) y fueron realojadas transitoriamente en viviendas proporcionadas por el MVOTMA. Se tomó como parte del reciclaje de la edificación original reincorporada a la lista del Patrimonio Nacional en 1986 junto con el resto del patrimonio arquitectónico que había sido desafectado, como primera medida en la vuelta a la democracia.

La Unidad Temática Municipal por los Derechos de los Afrodescendientes de la IMM en 2009 difunde una convocatoria del MVOTMA dirigida «a aquellas personas

9 «Son minoría como población reconocidamente indígena, a discusión sobre las cifras...pero la presencia indígena se manifiesta de muchas otras maneras. Por una parte, como herencia histórica, la importancia del Templo Mayor y de otros emblemas históricos y monumentos, son presencias todavía muy reconocidas en la vida urbana contemporánea» (García Canclini en Toss 2015)

que fueron desalojadas en los años 1978 y 1979 del barrio Ansina-Reus» apoyada por Presidencia de la ROU, PNUD, UNFPA, IMM y OMA.

En 2011 se firma entre IMM y MVOTMA un convenio por 17 viviendas como respuesta a los reclamos del colectivo afrodescendiente apoyado por UTA, OMA y Municipio B, Africanía y ACSUN. COVIREUS entonces comprende un total de 204 viviendas.

RECOMENDACIONES CERD-ONU PARA URUGUAY

Uruguay firma como Estado Parte de la ICERD, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1965 entrando en vigor en 1969. Ante la negación del Estado sobre la existencia de minorías étnicas, Organizaciones Mundo Afro presenta un informe que es utilizado como base para el informe enviado por la CERD a Uruguay en la que se establecen 21 recomendaciones. Entre ellas figura «que el Estado parte adopte medidas para reducir las actuales disparidades y para compensar de manera adecuada a las personas y a los grupos afectados anteriormente por los desalojos de sus viviendas.» (CERD 2001). Se crean como resultado acciones afirmativas promovidas por OMA dos espacios en organismos del Estado Uruguayo: la Unidad Temática Municipal por los Derechos de los Afrodescendientes (UTA) y la Asesoría de Asuntos Afro (ASASA) en MVOTMA. En el año 2011 la CERD reitera estos puntos como respuesta al informe, aunque igual habían habido avances en cuanto a reparación como mecanismo para revertir estos procesos, en relación a la política de desalojos masivos efectuados en los barrios de referencia; la aplicación de acciones afirmativas como políticas compensatorias, según lo definido en informe UNFPA, «buscan remediar los daños ocasionados en el pasado y se aplican como resultado de una demanda o acción legal que intentaría repararse a través de una compensación monetaria y/o de la restitución del bien o el derecho perdido.»

CONCLUSIONES

Los Barrios Sur y Palermo, como también de Villa Muñoz, Ciudad Vieja, Aguada, Reducto y otros barrios montevideanos fueron desalojadas por acciones jurídicas que declararon las viviendas «en peligro de derrumbe».

Entrevistas realizadas dan cuenta de serios problemas habitacionales y de higiene. Baños tapados, aguas servidas de pozos negros desbordados impedían el uso de baños, olores nauseabundos, colas para bañarse, para lavar ropa, hacinamiento y malas condiciones de habitabilidad en general, sin contar la falta de intimidad. Estas características antes descriptas que formaban el paisaje de los conventillos que distan de las visiones románticas elaboradas como reivindicación de un pasado idealizado.

Si bien las condiciones de los nuevos nuevos realojos llegaron a igualar o superar las deficientes condiciones de habitabilidad de estos espacios, Martínez Reina fue

el más grande de los realojos del período, pero no fue el único. También algunos optaron por otras formas que no implicaban esperar a los desalojos, sino buscarse otra vivienda por su cuenta, irse a vivir con otros familiares etc. Las instalaciones de Martínez Reina habían sido re-acondicionadas para alojar la población que vivió allí hasta que en la década del noventa, cuando se cierra definitivamente.

Martínez Reina llegó a albergar a más de 100 núcleos familiares. A los primeros habitantes se le fueron sumando otras personas de orígenes y situaciones de vida diferentes que necesitaban un techo. La alta rotación de personas constituyó una constante por lo que no se puede delimitar los procesos en bloques. La vigilancia de entrada y salida ofició de filtro para el control de la población, no solo por dadas las características de la época sino también porque las visitas se autorizaban (con limitantes) y en horarios acotados. La sobrepoblación afectó el funcionamiento y el relacionamiento social. Relatos de espanto que sin duda muchos de los pobladores de Mediomundo y Ansina no querrán ni recordar.

La desafectación de 1979 de los Monumentos Históricos del Patrimonio Nacional no promovió la orientación al «ritmo del progreso nacional» como se promulgaba. La Ley N° 13.292 de 1964 «de congelamiento de alquileres» y sus precedentes promueven el deterioro de las viviendas en todo el territorio nacional, pasando a ser más rentables como terreno baldío. Durante el período de dictadura cívico-militar en Uruguay (1973-1985) la Intendencia Municipal de Montevideo a manos del Representante por el Partido Colorado Dr. Raquetti (1963-1971 y 1972-1983) período en el que se realizan los desalojos de referencia mientras que en el período del Intendente Payssé (1983-1985) por el Partido Colorado. Ambos espacios de conventillos Risso (Mediomundo) y Reus Sur (Ansina) como se mencionó anteriormente siguieron vacíos hasta entrada la década del noventa cuando asume el 2° período democrático en Uruguay en el que sube el primer Gobierno Municipal de izquierda en Montevideo con el Dr. Tabaré Vázquez electo Intendente por el Frente Amplio por primera vez en la historia democrática de Uruguay desde su creación en 1971. En las políticas de la Intendencia a manos del Frente Amplio es que tiene lugar las mejoras de vivienda mencionadas.

Cabe afirmar entonces que si la «llamada espontánea» no hubiese tenido su lugar en la historia barrial montevideana. Sin la firmeza de las redes familiares afro y los mecanismos de resistencia de los sectores afro accionados ante las adversidades, los desalojos de conventillos probablemente no hubiesen trascendido el tiempo y el espacio ocupando el espacio de la memoria colectiva. La población afrouruguaya a través del candombe ha manifestado en el correr del tiempo su rechazo y resistencia a los hechos, apelando por medio de recursos variados al recuerdo de los acontecimientos, al vaciamiento de sus monumentos de cultura tanto en los desfiles de llamadas como en los espectáculos carnavalescos. Sin estos micro actos de resistencia sumado a la visión interpelante del gran vacío que por casi treinta años dejó Reus al

Sur en la trama urbana del barrio Palermo, no hubiesen tenido a la larga, trascendencia alguna para la población uruguaya en general o las políticas locales.

BIBLIOGRAFÍA

- _____. *Población afro-uruguaya*. 2014, Infografía N°2, INE, Uruguay.
- _____. (1964) *Se establece un nuevo régimen de arrendamientos, desalojos y lanzamientos urbanos y se derogan todas las leyes promulgadas con posterioridad a la vigencia de la N° 8.153 de 16 de Diciembre de 1927*. Ley N° 13.292 ALQUILERES, ROU, Montevideo.
- _____. (2015) *Renace el barrio Reus al Sur*, 2015, Intendencia de Montevideo, Recuperado en: <http://www.montevideo.gub.uy/inicio/institucional/noticias/>
- _____. (2001) *Observaciones finales del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial: Uruguay*, CERD - ONU. Recuperado en: <http://acnudh.org/comite-para-la-eliminacion-de-la-discriminacion-racial-cerd-%E2%80%93-uruguay-2001-version-html/>
- _____. (2009) *Aprobar el siguiente texto de Convenio a celebrarse entre esta Intendencia Municipal y la Cooperativa de Viviendas COVIREUS*. Resolución, IMM, Montevideo.
- _____. (2010) *Cooperativa UFAMA al Sur: Un largo proceso llega a su broche de oro*, MVOTMA, Montevideo. Recuperado en: <http://www.mvotma.gub.uy/sala-de-prensa/item/998950-2010-06-23-cooperativa-ufama-al-sur-un-largo-proceso-llega-a-su-broche-de-oro.html>
- _____. (2011). *Población y Políticas Públicas. Apuntes para el debate. Población Afro en Uruguay: ahora visibles pero aún sin políticas*, Serie *Apuntes para el debate*. FPNU Uruguay. Recuperado en: www.unfpa.org.uy/userfiles/publications/65_file1.pdf
- _____. (2015). «Barrio al Sur» Una Película que Muestra una Parte de la Historia que Uruguay Perdió, *Diario Crónicas*, Montevideo. Recuperado en: <http://www.diariocronicas.com.uy/index.php?id=28981&seccion=general>
- _____. (2007). *Historia reciente. El Uruguay democrático*, Fascículo 25, *El País*, Montevideo.
- _____. (2016). «*Se aprueba el texto de un convenio con Organizaciones Mundo Afro para la adjudicación de la custodia de terrenos de propiedad departamental ubicados en distintas zonas de Montevideo, para ser utilizados en el Programa UFAMA, para la construcción de viviendas.*», Convenio, IMM, Montevideo.
- Albistur, Gerardo, (2013). *La civilización en disputa. Democracia, insitucionalidad, derechos y libertades. Dos modelos en los debates editoriales durante la dictadura uruguaya 1973-1984*. Mastergraf, Montevideo.
- Álvarez, Miguel, (editor), (2008). «Mil fotos rescatadas del olvido. *El País* 90 Aniversario 1918-2008. Tomo VIII», 2008, *El País*, Montevideo.
- Alfaro, Milita; Cozzo, José, (2008), *Medio Mundo Sur, conventillo y después*. 2008, Ed. Medioymedio, Montevideo.
- Antúnez, Arnaldo. (2017). *Diáspora*, Salvador de Bahía.
- Benjamin, Walter, (1989). «Discursos del Arte y la Historia». En: *Discursos interrumpidos I*. Aguilar, Buenos Aires.
- Bordieu, Pierre; Bordieu, Marie, (2010). «El campesino y la fotografía», En: *Es sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*, Siglo XXI, España.
- Bourgeois, Philip, (2010). *En Busca de respeto. Vendiendo Crack en Harlem*. Siglo XXI, Argentina.
- Cabella, Wanda; Nathan, Mathías; Tenenbaum, Mariana; (2013). *Atlas sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay. La población afro-uruguaya en el Censo 2011*. Fascículo 2. Trilce, Montevideo.

- Cabrera, Sebastián, (2013). «Una Historia montevideana. Antes y Después», En: *El País*. Recuperado en: <http://www.elpais.com.uy/que-pasa/despues-conventillo-ansina-cooperativa.html>
- Ferreira, Hugo, (2015). *Chico repique y piano. Breve historia de la llegada del candombe a la Ciudad de Buenos Aires*. 2015, Circcus, Buenos Aires.
- García, Leonel, (2015). «Un pelotazo del Chongo Escalada y el final del Mediomundo». *El País*, Montevideo. Recuperado en: <http://www.elpais.com.uy/domingo/ojos-que-ver-fotografia.html>
- Gascón, Daniel, (2015). *La memoria tiene una potencia que la historia nunca alcanza. Por Tzevan Todorov*. Cuadernos del Inadi 12. Argentina. Recuperado en: <http://cuadernos.inadi.gob.ar/cuadernos-del-inadi-12.pdf>
- Gutiérrez, Ramón, (1992). *Arquitectura y urbanismo en Iberoamérica*, Cátedra, Madrid.
- Girard, René, (1983). *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, Barcelona.
- Guigou, Nicolás, (2014). *Antropologías caucásicas y relatos de la Nación Uruguaya*. Lento, N° 16, Montevideo.
- Hall, Stuart, (2010). «El espectáculo del otro», En: *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envión, Ecuador.
- Montaño, Oscar, (2010). *Candombe Patrimonio Inmaterial de la Humanidad*, Recuperado en: <http://www.candombe.com.uy/agenda4.html>
- Orban, Luis, (2005). *Candombe en carnaval. Análisis de las llamadas y la organización de las comparsas de negros y lubolos*, Tesis de Doctorado, UBA, Buenos Aires.
- Ortuño, Edgardo, (2006). *Día Nacional del Candombe, la Cultura Afro Uruguaya y la Equidad Racial*, Proyecto de Ley N°18.059, Montevideo.
- Thoss, Michale, (2015). *Néstor García Canclini Sobre megalópolis del sur*. Cuadernos del INADI 12, Argentina, 2015. Recuperado en: <http://cuadernos.inadi.gob.ar/cuadernos-del-inadi-12.pdf>

ABREVIATURAS

- FUCVAM - Federación Uruguaya de Viviendas por Ayuda Mutua
- UTA - Unidad Temática Municipal por los Derechos de los Afrodescendientes
- OMA - Centro de Estudios e Investigaciones Afro Organizaciones Mundo Afro
- MVOTMA - Ministerio de Vivienda Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente
- PNUD - Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo de Naciones Unidas (ONU)
- UNFPA - United Nations Fund for Population Activities (En inglés) y FPNU - Fondo de Población de las Naciones Unidas (En español)
- COVIREUS – Cooperativa de Ayuda Mutua Reus al Sur.
- ICERD - Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial
- CERD - Comité sobre la Eliminación de la Discriminación Racial
- ACSUN - Asociación Cultural y Social Uruguay Negro
- ASASA - Asesoría de Asuntos Afro

IDENTIDAD, CANDOMBE Y DANZA

ÁNGELA MAZUMBAMBERA RAMÍREZ¹

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo se enfoca en el cuerpo, la corporalidad, la teatralidad y la expresión corporal en la danza del candombe y surge desde el entorno íntimo vivencial y desde la exposición en el carnaval. Analizaremos la danza de los personajes típicos del candombe y por ende parte de sus movimientos más habituales. Describir estos movimientos y asociarlos al toque del tambor es un proceso que vengo realizando a través de una serie de talleres de candombe donde el intercambio constante y el contexto de la transmisión han dado lugar en mí a una serie de interrogantes y otras tantas proposiciones para aportar a la interpretación de la danza del candombe.

PUNTO DE PARTIDA - DESCRIPCIÓN DE UN PROCESO

El candombe, así como la danza que trae asociada, es resignificada en el contexto actual y se vuelve interpretación contemporánea, a la vez que patrimonio ancestral porque los procesos de transmisión también se resignifica y adopta características que permiten la coexistencia de los valores culturales transmitidos de generación en generación. Cabe destacar que hoy en día además del aprendizaje del candombe (en todas sus manifestaciones) en el entorno familiar, es posible aprender a tocar y bailar candombes en diversos contextos formales e informales. Todo esto puede analizarse con las nuevas formas de interpretar el candombe como herencia tradicional y a la vez contemporánea, en su contexto de carnaval.

En mi experiencia personal, los talleres de Candombe y Danza han sido un mecanismo de búsqueda de respuestas a interrogantes que se me han planteado a lo largo de este camino, en la interpretación de la danza del candombe. ¿Es posible la transmisión de valores de colectivos étnico culturales específicos, a través de interpretaciones individuales que no siempre provienen del mismo contexto socio cultural? ¿Es posible que una mujer blanca de clase alta transmita valores culturales que son propios de comunidades pobres y negras? ¿Hasta qué punto puede el candombe resignificar sin perder su esencia?

1 Intérprete de la danza del candombe.

El candombe y su danza, de matriz africana se adentran en el s.XXI como la marca registrada del colectivo afrouruguayo y como referencia evocativa a la identidad nacional.

Siguiendo a Ayestarán (1953) «Existen tres etapas en el orden de la música afrouruguayo una primera y secreta correspondiente al periodo ritual (...) y sin trascendencia socializadora, una segunda etapa (...) caracterizada por su rápida y extendida afloración en el s XVIII con la Comparsa de la Sagrada Custodia (...) y una tercera etapa en las comparsas de carnaval de las sociedades de negros a partir 1870» Ayestarán (1953:53).

Toda esta historicidad que sustenta al candombe como rasgo cultural identitario del colectivo negro, viene envuelta en un manto de sensibilidades que surgen de la vivencia personal de los sujetos que nacen dentro del colectivo afro. Los nuevos contextos en los cuales el candombe se resignifica no siempre acompañan estas sensibilidades. El candombe tiene sensibilidad.

LA COREOGRAFÍA

«El candombe —coreografía de la comparsa— es una gran danza colectiva, porque hombres y mujeres bailan juntos y sueltos, sin unirse en pareja y solamente llegan a reconocerse como tal en forma occidental. Actúan en esos momentos como pareja suelta independiente: porque no se toman, no se enlazan, no se abrazan, no establecen más relación de contacto que la mirada y la intención que rodea a las figuras o movimientos que efectúan durante la danza. Su escenario principal y casi único es la calle. Su academia o escuela, el patio del conventillo, en ámbito societario. Este grupo de danzantes y músicos está integrado por los personajes sueltos» Ayestarán (1965:61)

En este párrafo Lauro Ayestarán desde su mirada externa al colectivo negro él observa ciertos criterios de la danza, que me dan pautas a que la interpretación sea referida a tal contexto que él describe. Es interesante resaltar la perspectiva occidental. En cuanto a la pareja y a la colectividad de la danza, se acerca una intimidad que genera ese armonioso destaque al danzar en los personajes típicos.

Si nos ponemos a observar, la tradición familiar, de los barrios, anécdotas, imágenes, la continuación de las agrupaciones lubolas y comparsas podemos constatar que son protagonistas de esta historia viva llamada candombe y que son quienes a través de sus prácticas han dado su continuidad en el tiempo. Si bien los cronistas, musicólogos, historiadores, permanecen investigando, comparando y asociando, es vital plasmar mentalidades de otras épocas considerando la observación y también teniendo en cuenta los testimonios familiares de esos años. No es lo mismo que nos cuenten el candombe en carnaval como un episodio turístico, o que lo narren desde la de competición vivida como participante de una comparsa o que lo vivas familiarmente día a día como parte de una tradición familiar. Sin embargo, cabe resaltar

que de estos testimonios e investigaciones referentes a los típicos bailes de negros de la época SXXI se asocian fácilmente con las imágenes de fotografías de familias que hasta ahora conservan la tradición, en lo que tiene que ver con el aspecto estético, la simbología y la actitud.



Figura 1. Espectáculo «Patrimonio Ancestral» Sala teatro Verdi, Marzo 2017. Ernesto Costa Robledo, Mazumbamberra Ramírez Bailarines, Interpretes de la Danza del Candombe. Foto: David Graña.

En lo referente a esta imagen (figura 1) En relación a mis primeras experiencias de la danza en el candombe en las comparsas, experimenté diversos momentos donde se desarrollaron correctamente expresiones de este tipo. En primer lugar, la conciencia corporal, cosa que es necesario desarrollar y trabajar, más cuando hay una conexión con el otro. Así pasa también a la *Mama vieja* y al *Gramillero*, ejemplo único donde se expresa la danza en pareja.

Efectivamente es una comunicación, sin contacto, riquísima en movimiento, donde con los desplazamientos al compás del tambor se logra embriagar al cuerpo expresado libremente, con toda la libertad de improvisación: *Afrodescendencia*².

Esa naturalidad en conexión y comunicación con el otro, logra lo que «el público» ve, y luego comenta.

PERSONAJES



Figura 2. Laura Millar. Mama Vieja. Desfile 18 de julio 2016. Foto cedida por Archivo de la Casa de la Cultura

Es interesante lo que desarrolla la danza en los tambores, al ejecutar ese parejo y ancestral ritmo melódico que invita a interpretar y a hacer introspección en las figuras danzantes, refiriéndonos a estas mismas que aparecen en las comparsas.

«La bailarina libre y joven es el fiel reflejo de esa mujer que después siendo madre y tal vez luego abuela; puedo ubicarla en un hoy a la Mama Vieja» (Ángela Ramírez)

2 Ramírez Olivera, Mazumbamberra, Proyecto de Danza 2012, Talleres para la Expresión Corporal.



Figura 3. Tía Coca y Nene Casal/ Lugar: Ruinas de Ansina (Archivo CCA) Foto Pública.

Desde mi interpretación, desde mi búsqueda y desde mi observación la danza de a dos en el candombe debemos aprenderla a través de los claros personajes que se representan en la comparsa. Ellos son la «representación de los reyes congos», ellos son longevidad, intentar intervenir en este mundo puede llegar a ser muy rico, dependiendo cual sea el concepto de «danza» que posees, y de «pareja» que entiendas. Todas las expresiones, todos los movimientos, están plasmándolo en ese intervalo interpretativo. La Danza de la Mama Vieja y el Gramillero y su rol en la comparsa.

OBSERVACIÓN, TESTIMONIO Y CONDUCTAS DANZANTES.

Sin entrar en detalles en los personajes en sí, pero prestando atención a la danza, podemos hacer foco en la danzas masculinas. Una de ellas es la del «Escobero».

«Saber de qué se trata para saber cómo hacerlo»,³ «Es una danza que rememora un personaje común a las diversas etnias africanas, que unidos los ritmos, los cantos y las danzas a estos nuevos ejecutantes de estas costas que hicieron los primeros can-dombes, la calenda, y la bambula⁴. Por ejemplo, es donde se le da forma al personaje en sí, (ver danzas), hace que haya teniendo una variación.



Figura 4. Julio «Gonzalito» González, Escobero, Belén Rey Vedette: Foto de: Belén Rey, cedida por Archivo de la Casa de la Cultura Afrouruguaya

El escobero es el personaje de la comparsa que limpia un espacio físico donde se está realizando el evento conmemorativo o festejo. «Según lo que contaba papa y otras gentes, había un «limpiador».

Pasado el tiempo, el bastonero ocupó ese lugar. En el cubo del sur los africanos realizaban sus danzas. Allí también se vendían escobas muy rústicas y que en vez de tener un palo, tenían una escoba, y a medida que fue pasando el tiempo se fue

3 Entrevista realizada por mí a Pedro Ferreira (hijo) julio 2017.

4 Calenda: «Según Dom Pernetty (1769): «hay una danza más viva y más lasciva que se baila algunas veces en Montevideo se llama Calenda y a los negros y mulatos que tienen un temperamento ardiente, les gusta con furor» apud O. Montaña (2009: 421). «La bambula, mímica guerrera, esgrima de bastones, muy semejante a la pírrica de los griegos, ese baile de las lanzas chocando contra los escudos» *Diario el Comercio del Plata* 21/1/1857 apud Montaña (2009:422).

integrando a la danza, tanto así como el ejemplo del rey y la reina, que hoy día son Mama Vieja y Gramillero y en tanto fue tomando como memoria emotiva, de los relatos de antecesores» (Pedro Ferreira (hijo) entrevista julio 2017).

De ahí en más comenzó a bailar en el centro de esa rueda, tratando con su escoba, barrer los males, las malas ondas y entonces comenzó a mover su escoba haciendo la acción de limpiar su propio cuerpo, por lo tanto esa es (según mi opinión) la razón por la cual la escoba debe girar por su propio eje, tomando contacto por todas las partes del cuerpo posibles tratando de que esa limpieza sea total y por todo el espacio físico, donde se desarrolla la danza.» (Pedro Ferreira (hijo) en entrevista julio 2017).



Figura 5. Pedro Ferreira – Elumbe febrero 2013 – Foto: Gastón Pimienta

Continúa relatando Pedrito respecto al *Escobero*:

«Representa a aquel que limpiaba todo el espacio físico en los eventos realizados en África

«A medida que el tiempo fue pasando, la escoba fue tomando un tamaño a las medidas antropométricas de cada uno y se llegó a la figura del escobero en las comparsas.

El baile a la buena⁵ si era el tratar de quedar en pie uno de los contrincantes, ese era el que ganaba. En un par de oportunidades llegó a tal el fragor de la lucha entre comparsas, pero se dejó de lado.

5 Montañó Oscar (2009:413) «El escobero «a la buena» era el escobero que se enfrentaba en duelo con el escobero de otra comparsa. El ganador era el que lograba hacer caer a su contrario mediante el uso

Lo que se llamaba o se entendía como «marabar» que no estoy de acuerdo, son los pases, como dice también «Gonzalito» y dice «Triquitraque». Esos pases tratan de limpiar el cuerpo, la escoba parece danzar» esa es la intención, ese es el arte, combinado evidentemente con el ritmo y la danza»

INDUMENTARIA Y EXPRESIÓN

Con respecto a la indumentaria Pedro Ferreira hijo me relata en la entrevista ya citada :

El porqué de los taparrabos de cuero, con cascabeles espejos, el hecho de danzar y que sea en medias puntas generalmente la expresión, era para que se levantaran esos cueros, esos taparrabos, adaptados a lo que fue a esta parte del mundo, acá había cascabeles, acá había espejos, acá había cintas de colores, entonces se le fue poniendo a esos cueros, porque al tintinear de los cascabeles, el reflejo de los espejos y los colores de las cintas, ayudaban a ese especie de exorcismo en la limpieza, como en la danza, pisando brasas

LA TRANSMISIÓN EN EL ESPACIO-TALLER: SENSIBILIZACIÓN DEL CANDOMBE

... Aquellos africanos que encontraban en su música y danza una válvula de escape a la tragedia que les estaba tocando vivir. Era además y por sobre todas las cosas una forma de sentirse vivos, un íntimo e intenso llamado a la rebeldía ante las imposiciones y al avasallamiento del que eran objeto. Montaña, Oscar (2009:413).

El danzar candombe en un espacio íntimo y cómodo hace referencia a aquellos primeros candombes que se danzaban dentro de las Salas Nación⁶ antes incluso que comenzara la socialización y apertura del candombe. Permite conectarse con ese bagaje ancestral que se ve representado en el danzar de los personajes típicos: «El Escobero, Mama vieja y el Gramillero constituyen hoy, con los tambores, la esencia del candombe. Juntos encarnan el alma de la comparsa» Montaña, Oscar (2009:412)

Es a través de la interpretación de estos personajes que se mantiene viva la matriz africana, son memoria viva y patrimonio ancestral. En cuanto a la transmisión como acercamiento a la sensibilidad del candombe, en el espacio de los talleres siempre he

de la escobilla, sin perder el ritmo y sin dejar de hacer girar la escoba. Según la crónica todo se valía a, empujones, zancadillas y codazos»

- 6 Isidoro de María (1938:279) apud Montaña Oscar. (2009:408) «los amos permitían a sus esclavos que fueran a sus «canchitas» alineados a lo largo de la muralla que cerraba y cuidaba la ciudad» (...) «Los integrantes de cada pueblo tenía su forma característica de ejecutar los instrumentos, que no eran únicamente tambores. Isidoro de María relata (...) se reunían los domingos para sus cantos y bailes entonando sus cadenciosos `ye, `ye, yè, *Callunga yè eeeee llumbà*»

considerado importante el toque en vivo. La sincronidad de la danza con el toque, la conexión con el instrumento, el instrumento-cuerpo. En el proceso de transmisión es el nexo más directo, el de la sensibilidad porque de eso se trata el Candombe en mi parecer, para quien lo quiere «entender». Hay modalidades que son directamente intuitivas, que no tiene que ver con la técnica, aunque parezca.

¿Qué buscamos en un taller para aprender a bailar candombe? ¿Qué buscamos en un taller para aprender a tocar candombe?

Una de las primeras respuestas, fue aprender siempre se acerca del conocimiento y la familiaridad de los tambores, su conexión relacionada a la comparsa, y las expresiones mecánicas del cuerpo. Otra de las respuestas fue: quiero aprender a hacerlo como vos, o como fulana o mengano».

Lo que si puedo entender que tiene que ver con lo externo, con el otro y pocas veces con uno mismo.

Respecto a las modalidades intuitivas que anteriormente mencionaba, es cuando se trabaja mucho la expresión corporal como técnica de puente a esa «educación en la modalidad del cuerpo para la danza», por llamarlo de alguna forma definida. Tomar conciencia del porqué se ejecutaban estas danzas en Uruguay y cuál fue el motivo de la permanencia hasta la actualidad. Lógicamente que el candombe es una Cultura de resistencia, por eso permanece, pero también las diferencias de los motivos de esos momentos de libertades, o de la diferencia de la resignificación de la libertad de los negros a finales del S XIX comparado con la actualidad.

Se busca, de forma amplia, entrar en esa etapa S XIX, sumergirse en la historia, trabajar las emociones tras etapas sacrificadas de la población afro, para entender ciertas caracterizaciones que implican elementos de esa danza que se expresa. Esto quiere decir, que hay elementos importantes, fundamentales, que se utilizan para recrear en cierta forma el momento a representar, ahí se tiende un hilo muy fino entre la interpretación, la actuación, el simbolismo con la danza como forma de expresión, tanto individual como colectiva. Se ha expresado a lo largo del tiempo las diferentes realidades en las cuales han estado inmersos sus intérpretes. Describir el proceso del candombe trae consigo emociones y connotaciones de referencia histórica que lo constituyen como patrimonio del colectivo afro. Toda esta historicidad es representada en la danza y en el toque y conocerla es un pilar fundamental para no ¿caer en el vacío?

Los elementos tienen que ver con una realidad histórica. Cuando me refiero a elementos en sí, me refiero, a la indumentaria, al ornamento escénico, a la composición en la danza con respecto a los movimientos generados para representar una época histórica, a la religión dependiendo de las naciones provenientes, a las comidas, a las bebidas, a las hierbas medicinales, etc.

¿POR QUÉ CANDOMBE & DANZA?

Es una composición de las tradiciones en conjunto con el arte y toda la expresión que la conlleva. Todo lo que es para mí Candombe, y todo lo que es para mí Danza.

Anteriormente mencione la sincronicidad de la danza con el toque, también llamada ensamble (musicalmente hablando). Respecto al trabajo-taller y referido a explicitar los movimientos, los golpes, el cuerpo, la respiración, el pulso, los espacios, los olores, los colores, los sentidos, los sonidos. Todo eso se trabaja con todas y absolutamente todas las personas sin exclusión desde el cuerpo, a partir de ahí se comienza desde los movimientos más minuciosos a trabajar la danza.

EN LOS TALLERES AL TRABAJAR LA TRANSMISIÓN

Desde mi experiencia en la Danza, con respecto al baile del candombe, puedo decir en lo personal que es muy fácil liberarse, o sentirse una persona liberada en el momento de esa conexión al bailar. La rítmica, el compás, te lleva a esa conexión. Me posiciono en el ritmo, la multitud, los olores, la conexión y la interpretación, estas son algunas de esas instancias que sin dudas atravesamos en el transcurso de ese momento, indescriptible, inexplicable. Cuando nos referimos al trance de la danza en la ejecución de los tambores en la calle.

Ciertamente entendiendo la composición de la comparsa, de los bailarines y bailarinas específicamente y teniendo en cuenta que cada uno posee un rol a desarrollar en la comparsa, hace una única representación. Entonces trabajar en la expresión de los mismos, comenzando en el por qué se representa, cómo se trabajaría, cómo se incorpora la expresión del cuerpo cuando hay que exponerlo para que se interprete respetando su historicidad y su significancia. A la vez, representar la Cultura del Candombe para mostrarla o demostrarla, y si su devenir es afrodescendiente mejor, entonces se plasma por medio del arte, la expresión en la propia cultura que desciende. Teniendo en cuenta lo anteriormente mencionado, la forma de transmisión o ese acercamiento grupal es una apertura introduciéndonos en ese camino de la Interpretación. Trabajar la referencia, la expresión, la rítmica, el grupo, la interacción, la comunicación. La importancia de generar una armonía para ese reflejo rítmico corporal que se puede comunicar a través del cuerpo, interpretando fielmente lo que los tambores dicen. Me interesa el análisis corporal de las rítmicas, la danza y la época colonial. Cuando comenzamos a trabajar con los elementos que se utilizan en la comparsa, los elementos de ciertos personajes que de cierta forma hay que fundamentar ese legado para poder representarlo.⁷

7 Ramírez Mazumbamberra, Candombe y Danza 2007.



Figura 6. Foto: Héctor Devia, conventillo medio mundo, 1978. Foto cedida por el Archivo de la Casa de la Cultura Afrouruguaya.

Continuando la utilización de elementos: ¿Qué pensamiento nos da esta imagen de un conventillo por el año 1978 situando a la mujer en una habitual tarea? ¿Cuál es la forma adecuada de la utilización de elementos hoy retirados de la cotidianidad pero plasmado en la danza, en la expresión para representar ciertos personajes o época?

Entonces cuando plantee una metodología de trabajo que tiene como objetivos integrar los movimientos de aquel pasado que rememora a *las lavanderas, las amas de leche, los bailarines, el Gramillero, el escobero* y todas aquellas personas en su momento de libertad. Es ahí cuando se trabaja «La expresión corporal para la danza en el Candombe»⁸

8 Ramírez Olivera, Mazumbamberra, 2017.

EL CANDOMBE, ENTREVERO

El movimiento queda librado a la improvisación del momento; se cambian las parejas, se retuercen, se encojen, se estiran. Hay sin embargo un detalle importante: el movimiento de cada uno de los bailarines, parecería originarse de las caderas para arriba; frente al ondular de la parte superior del cuerpo, las piernas quedan aferradas a la tierra y los pies avanzan siempre arrastrándose en el suelo; no hay saltos. Los tambores frenéticos baten la complicada teoría de ritmos hasta que todo ese mar encrespado se aplaca cuando el último de los bailarines ha perdido su aliento. El final esta determinado al agotamiento físico del cuerpo de baile, mientras los reyes quedan también exhaustos por la tensión y las ganas de arrojar a un lado la corona y lanzarse al medio del torbellino. (Ayestarán, 1953: 86)

PATRIMONIO ANCESTRAL 9©



Figura 7. El destaque de la Mama vieja y Gramilla, con la cadencia única que merece la danza en la interpretación de los personajes típicos, posando, captando y apreciando su indumentaria con el toque del milongón a candombe, pasando por fases coreográficas con contenido característico, asociado a estos arreglos musicales que danzamos» Laura Millar, Mama Vieja, Enzo Rodriguez Gramillero. Ángela Mazumbambenera Ramírez.



Figura 8. Los tambores ejecutan el candombe, milongón y los arreglos musicales, encarados desde la búsqueda ancestral de los ritmos negros. Verónica Casas Sena (Tambor Chico y Accesorios). Facundo Millar (Tambor Repique). Fernando Costa (Tambor Repique). Andrés Montiel Rodriguez (Tambor Piano).

9 © Fotos del espectáculo «Patrimonio Ancestral» Sala teatro Verdi, Marzo 2017. Fotos Graña, David. Abril 2017. Patrimonio Ancestral, Mazumbambenera Ramírez.



Figura 9. El AfroCandombe, o danzas coloniales, con atuendos identificando a la época estarán marcando anteriores danzas al candombe, como la contradanza y la ombligada, sugiriendo la libertad en la danza, el kilombo, que significa «el momento cuando los negros son libres» para representar el pasaje de una época.» Ernesto Costa Robledo, Interprete Bailarina, coreógrafa. Ángela Mazumbamberra Ramírez.



Figura 10. La figura destacada de la Vedette, que es una bailarina que atribuye dotes al danzar, destacando, poses, elegancia, finura, delicadeza, y pasos armónicos, genera una visión más contemporánea en el mundo del Candombe, donde merecemos entender que es un personaje impuesto, pero existente hoy en día.» Karen Montiel Rodríguez, Bailarina, vedette, Destaque

BIBLIOGRAFÍA

- Ayestarán, Lauro (1953). *La Música en el Uruguay*, volumen I, Montevideo, Servicio Oficial de difusión radio eléctrica.
- Ayestarán, Lauro (1965). *El tamboril y la comparsa*. Montevideo, Editorial ARCA.
- Chirimini, Tomas Olivera; Vidart, Daniel (2000). *Los Candombes de reyes, Las llamadas (2000)*. Montevideo, Ediciones El Galeón.
- De María, Isidoro (1938). *Montevideo Antiguo*. Montevideo. Edición Amigos del Libro Rioplatense.
- Montaño, Oscar D. (2009) *Historia Afrouruguaya. Edición III, Tomo I (2009)*, Montevideo, Ediciones TRADINCO.
- Pernetty, Dom, (1763 & 1764) *Histoire d' un voyage aux isles Malouines, fait en; avec des observations sur le detroit de Magellan, et sur les patagons*, 2 vols., Paris, Saillant & Nyon, Libraires / Delalain, Librairie, 1770 [1769].

OTRAS FUENTES

- Entrevista realizada por Ángela Mazumbamberra Ramírez a Pedro Ferreira (hijo). Montevideo, julio 2017.

MIXTURADA

ELI RODRÍGUEZ¹

Se despidió de su pueblo y de la abuela, no sin antes, saludar al dueño del almacén donde fue empleado desde los diez años. Salió a trabajar de niño porque se hacía difícil alimentar los primos que se habían quedado a vivir en el rancho de Avelina. Además de criar a varios nietos, era la curandera de Santa Clara. Venían de otros pueblos a sanar del empacho, mal de ojo y la culebrilla. Dolencias que aliviaba con latas y ungüentos de romero acompañadas de oraciones. Modo de curación que le había enseñado su madre esclava.

Luis, luego de tomar la decisión, compró alpargatas, boina negra y bombacha gris. Tenía camisa a cuadros espesa, porque le habían dicho que en Montevideo hacía frío. Su primo mayor comentaba que, cuando era chico había sido muy inquieto, en ocasiones se peleaba con el aire como si estuviera boxeando. Una noche se había metido en la oscuridad del monte para ver si se le aparecía un lobizón. Nada se le presentó. Esta experiencia lo hizo ateo. Él, solo creía en el hombre, en su obstinación y en el azar. Para conseguir trabajo, el único problema que se le podía presentar, era el de la vista, ya que de recién nacido su madre le había quemado los ojos con limón, con la supuesta intención de abrirlos y hacerle más transparente la mirada.

Llegó a Montevideo en tren, lo contrataron como mozo en un hotel donde tenía asegurado el lugar para dormir y el plato de comida. De a poco fue conociendo la ciudad pero, había un barrio que le generaba singular interés, el Cerro, que en los diarios aparecía, como noticia, por las revueltas gestadas en las huelgas de los frigoríficos. No comprendía *esos líos* que generaban los anarquistas o los comunistas, que eran según su parecer, lo mismo, porque le habían dicho en sus pagos que él era blanco hasta los tuétanos, aunque él era negro hasta el alma.

En Santa Clara de Olimar, no había podido entrar, al baile de los blancos. Tampoco, ninguna *negrita* lo había mirado y eso le quedó como algo pendiente en la vida. Sin embargo, pensándolo bien, no fue tan así, porque él comentaba que si se hubiese ennoviado con *la Clota*, que se casó con su amigo el *negro Hortensio*, hubiese tenido once hijos y no se imaginaba cómo hubiese parado la olla de una familia tan numerosa.

Al llegar a Montevideo se reencontró con su padre, Luisito, que trabajaba como panadero, quien le hizo conocer al barrio de los titulares del diario. Allí, iba a visitar a su otro hijo, Horacio, porque la madre de este, lo había llevado al llamado Consejo del Niño o sea al asilo, para que una cuidadora se hiciera cargo, ya que ejercía la

1 Red de Escritores/as y Creadores/as Afrodescendientes (REDAFU)

prostitución y no disponía ni de tiempo ni de voluntad para la dedicación que requería la crianza de su hijo.

Doña Leonarda, era cuidadora del Consejo del niño, usaba pelo recogido canoso, batón con saco de lana y sobretodo negro cuando salía a cobrar la jubilación en un barco que la trasladaba al centro de la ciudad. Era bastante enferma y adicta al alcohol. Su carácter fuerte y directo, le hacía decir lo que se le ocurría no importando las consecuencias. Crió a nueve niños, que fueron muy poco a la escuela, porque según afirmaba, *lo más importante de la vida no se aprende en la escuela*. Ella había organizado la vida de esos niños, unos en cuanto al trabajo, otros en cuanto al casamiento. Todos sus hijos de crianza, con diversos destinos, desde un psicótico que gritaba una misma palabra durante el día entero hasta un hijo desaparecido en Argentina por pertenecer al Ejército Revolucionario del Pueblo, el *flaco Pepe*, de apellido Páez.

La que quedó abocada a cuidar a Doña Leonarda fue Teresita, como también a soportar su delirio etílico. Cuando en una de las visitas Luisito fue con Luis, se vieron con esa muchacha flaquita y sucedió lo que se llama, amor a primera vista. Doña Leonarda al percibir, en los sucesivos encuentros, que el juego de miradas y los piropos, iban en aumento, le dijo a su hija:

—No pienses que soy tonta. Ya los vi, miradas para aquí y miradas para allá. ¿Cómo te vas a involucrar con un negro?

A lo que Teresita le respondió:

—Yo no me involucro, yo lo quiero.

Esta respuesta contundente hizo que Doña Leonarda advirtiera que iban a seguir adelante, se volvió una alcohólica empedernida, que durante el día gritaba a la joven sin motivos. Pasó de ser la hija preferida a ser la sirvienta más ultrajada. Doña Leonarda, se sentía herida. Traicionada por la única niña que había criado.

En una ocasión, la agarró del pelo y la arrastró hasta el espejo que estaba encima de la cómoda. En medio del cuarto oscuro y húmedo, propio de las casillas de madera y chapa, tomó su petaca de la mesa de luz y se la volcó por el cuerpo, mientras le decía:

—¿A vos te parece que yo merecía esto? —con tono inquietante.

Ella se quedaba quieta, porque la conocía y sabía que la situación podía agravarse.

—¡Si esto fuera queroseno, te rosearía para que no caigas en manos de ese negro sucio, venido de esos ranchos pobres del interior, de esos pueblos perdidos que nadie conoce! ¡Te quería para otra cosa a vos!

De inmediato, se suspendieron las visitas. El padre de Horacio no pudo ver a su hijo por razones que Doña Leonarda tramó ante las instituciones, con la suficiente convicción como para no permitir las visitas. Luisito, deseoso de ejercer su paternidad, iba hasta el Cerro y desde una cuadra, miraba cuando su hijo jugaba en la calle o tocaba los tambores.

Estuvieron, largo tiempo sin hablar del tema. Grandes restricciones para Teresita y grandes prohibiciones para Luis. Pero, como la prohibición produce deseo, ellos siguieron viéndose a escondidas. En esos encuentros, ella quedó embarazada. Unos meses antes que naciera su hija, se fueron a vivir a la pieza de un conventillo. Al nacer, Horacio, hermano de ambos, se fue a vivir con ellos. Entre todos fueron criando a la niña. La familia de los negros, le decían a Luis ya sea a solas como también delante de Teresita:

—¡Mirá lo que trajiste a la familia! ¡Ahora se mezcla todo! ¡Ella es una cara pálida! —señalándola. Entonces, ella se iba a los recuerdos, a sus hermanos de crianza, como solemos hacer las personas cuando nos sentimos desvalidas, imaginamos abrazos nos protegen. Mientras tanto, la niña escuchaba y se decía *mi madre no es pálida, mi madre solo es flaquita*.

Ellos soportaron estos embates. Eran jóvenes. ¿Quién dijo que la juventud no tiene fortaleza o que necesitan de la ayuda de un adulto para afirmar sus convicciones? Ambos, estaban de nuevo abandonados, pero fortalecidos por su hija. Una vez al mes y un fin de semana, la niña iba a la casa de las tías del padre. Cuando iba a lo de *las tías negras*, era otra fiesta. Recuerda la niña que le miraban los rasgos y decían:

—¡Es nuestra, tiene los pómulos, los ojos, la boca y la nariz! —Mientras, las manos negras, de la tía Flora repasaban el rostro de la sobrina nieta y seguían:

—¡Vení, Rosita! ¡Mirá! ¡Vení a ver, ... es nuestra!

Luego, la tomaban de la mano y la ubicaban entre ellas, caminaban unos pasos hacia el comedor y miraban la imagen *del indio*, que después supo la niña que era un caboclo. Tomadas de la mano, decían: ¡Nuestra sobrina, sal de nuestra *sal*,... *mira por nuestra sangre negra! ¡Sal de nuestra estirpe!* Bajaban la cabeza y la tía más vieja, rociaba con agua de rosas y ruda en las trenzas crespas. La niña intentaba mirar *al indio*, pero la vista se desviaba a las ollas de la cocina. Se le hacía agua la boca. La esperaban grandes picadas, con variadas salsas, carne de cerdo con salsa de ciruelas acarameladas, boniato al horno, zapallo en almíbar con clavo de olor y arroz con leche con huevo y canela.

A la noche dormía en un colchón mullido y con la panza llena de comidas de negros. Un aroma de colores y música la dormían cuando se le aparecía un interrogante que en la voz *del indio*, le decía:

—¿Por qué tu madre te deja en la puerta y no entra?

Cuando esa pregunta comenzaba a repetirse, la madre la venía a buscar, ya era domingo de tarde. Teresita tenía las manos manchadas de crayón, había salido de pintada o habían estado con el mimeógrafo haciendo volantes. Cuando se iban en el ómnibus, rumbo al conventillo, le iba contando historias. Iban reconociendo las calles, y los barrios que recorría el ómnibus. La madre le contaba que vivían al oeste de la ciudad y que la felicidad de los niños también dependía de dónde habían nacido.

Luego, contaba historias de unos perros o de un robot que volaba hasta las nubes. Y la niña le preguntaba:

—¿Cómo? —sorprendida—.

A lo que la madre le respondía:

—Fácil, soñando. Solo hay que soñarlo. Viste cuando papá se va a militar y te dice: *a veces no estoy, porque quiero que los niños del mundo sean felices y puedan comer*. — la niña escuchaba con mucho interés.

—Ese es el sueño nuestro, el de tu padre y el mío.

La niña pensaba en esas palabras y las combinaba jugando; *soñando... yo soy del vientre... salero de mi madre y de las tías negras...y de una estirpe. Todos los niños negros del mundo tienen que comer*.

Cuando se iban acercando a la pieza del conventillo, un vecino avisó a la madre que habían baleado a un compañero y que las trabajadoras de Everfit estaban ocupando la fábrica. Palabras y más palabras se sucedían, consignas en coros que señalaban el Palacio Legislativo diciendo: «Ahí están, esos son, los que funden la nación». Pancartas con las que se iban uniendo las letras, «Vecinos: Hoy nos reunimos contra la carestía» donde la niña aprendió la importancia de la V y la C. Tuvo que repasarlas en color negro y rojo. Se armaba con las palabras una historia, como la de mi niña en esta mujer. Una memoria que enreda el sueño, lo desplaza y lo amalgama, porque lo puro solo proviene de la misteriosa lengua de los caboclos.

BIBLIOGRAFÍA

Rodríguez, Eli (2017). «Mixturada». Cuento inédito escrito en el marco de Taller de escritura A dos manos, coordinado por Fabián Severo y Paula Simonetti.

MEMORIAS DE RELIGIOSIDAD Y REPRODUCCIÓN SOCIAL DESDE UNA SANTERA AFROCUBANA DE MÁS DE CIEN AÑOS

LIUDAMYS BARBARA SÁEZ LAREDO¹

RESUMEN

Este trabajo toma como marco de reflexión las memorias de una santera afrocubana con casi cincuenta años de práctica, mi bisabuela Ambrosia Agramonte, para explicar las luchas por la reproducción social dentro del llamado periodo especial (1990-2000). El análisis se centra en dos aspectos fundamentales: primero evidenciar la relación memoria, oralidad e historia como posibilidades de reconstruir un relato alternativo ante la hegemonía de la historia oficial; y segundo se interconectan género, clase y raza desde la religiosidad afrocubana para definir y explicar las luchas por la reproducción social y cómo estas quedan invisibilizadas en la historia. Hay que llamar la atención sobre la etapa histórica en que se enmarca esta propuesta: el periodo especial (1990-2000). Por un lado, es esta una etapa de profunda crisis económica atravesada por la incidencia de cambios estructurales y factores externos (la caída del campo socialista, el bloqueo económico, entre otros), y donde la población busca ante todo sobrevivir. Por otro, ocurre una apertura a las prácticas religiosas, en especial hacia los cultos de origen afrocubano, que facilitó el acceso y comercialización de estas formas de religiosidad como armas simbólicas ante la precaria situación.

Palabras claves: memoria, contrahegemonía, reproducción social, religiosidad afrocubana, género, Cuba, periodo especial.

PRESENTACIONES NECESARIAS: A MODO DE INTRODUCCIÓN

Con su tabaco en la mano, intentando encenderlo, mi bisabuela Mama, me cuenta otro relato de la nación cubana, una historia 'otra' que yo no había leído en ningún libro. En sus evocaciones no faltan las grandes figuras del corpus histórico de la patria, pero hay en su narración datos que dan cuenta de cómo la gente vivió y sobrevivió durante el periodo especial en Cuba, y con ello el pueblo y la nación: se trata de un relato de la cotidianidad.

¹ Becaria FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales), Ecuador. Maestría en Ciencias Sociales con mención de Género y Desarrollo, convocatoria 2016-2018.

Mi bisabuela, Ambrosia Agramonte, nació en 1908 en Mayajigua, que entonces pertenecía a la central provincia cubana *Las Villas*. Después de su consagración² en 1962 fue adquiriendo la dimensión de una autoridad tradicional en materia de espiritualidad en el poblado. A sus conocimientos y prácticas religiosas afrocubanas, se unieron los años que fueron otorgando mayor capital simbólico a esa autoridad. En medio de las tensiones sociales, políticas y económicas estuvo siempre su espiritualidad, a veces como arma simbólica, a veces como un recurso material para sobrevivir.

Con motivo de que cumpliera en 2008, sus cien años de vida, le realicé una entrevista en profundidad donde narra a través de su biografía la historia de Cuba. Mostrando aquellas coincidencias entre el tiempo biográfico y el tiempo histórico (Bertaux, 2005), su extenso relato otorga al periodo especial un espacio singular: ella lo narra como la heroicidad de la nación cubana al sobrevivir la crisis. No obstante, deja en claro que la etapa estuvo atravesada por diversas tensiones que dan cuenta de procesos de resistencia y que llegan a resultar contrahegemónicos.

¿Cómo incidió la religiosidad afrocubana en la reproducción social de la nación durante el periodo especial en Cuba? Como advierte Lowental (1994) «el pasado es ese país extraño» que a veces necesitamos reconstruir desde la memoria. Con base en las memorias de mi bisabuela reconstruyo los aportes de la religiosidad afrocubana en la reproducción social durante el periodo especial. Más allá de la reproducción biológica, ello se expresa en dos niveles: en uno simbólico (Yuval Davis, 2004) que reproduce la religiosidad como patrimonio cultural de la nación cubana y otro que remite a las formas de sobrevivir en la cotidianidad (Federici, 2013).

Vale aclarar que en Cuba las mujeres negras (santeras, espiritistas) ocuparon en muchas ocasiones la posición de guías espirituales, como muestra la trayectoria de vida de mi bisabuela. Y como líderes, se apropiaron de una autoridad incuestionable en torno a la curación alternativa o los efectos dañinos de determinadas sustancias, alimentos o hierbas (Prados-Torreira, 2005). Del mismo modo construyeron un acervo de «remedios» para el espíritu que como el cuerpo también necesita cuidarse y curarse.

La espiritualidad constituye un subconjunto de las religiones y la religiosidad afrocubana como aspecto más amplio, que remite a un arma simbólica y material. Por un lado, tributan a un trabajo de tipo emocional que asegura el sustento de las propias trabajadoras/es espirituales y la consecución de nociones como suerte, esperanza

2 Popularmente conocida como hacerse santo, constituye el ritual de paso en la Regla Ocha. Se concibe como un segundo nacimiento puesto que el individuo se asienta en la cabeza una deidad que guiará su vida desde ese momento para deificarla como proyecto ético y religioso. Marca uno de los momentos trascendentales en la vida de los santeros/as y llega casi siempre asociada a intervalos donde la preservación de la vida entra en juego —ya sea por problemas de salud, justicia, decisiones importantes, etcétera—.

y caridad. Por otro, presentan un grupo de saberes que permiten el cuidado de salud y el desempeño general en la reproducción social de la vida.

El caso de mi bisabuela se inscribe en el culto yoruba que luego se conoció como lucumí (Bolívar, 1990) y reúne en forma transculturada³ la Regla Ocha y el espiritismo cruzado. La religión y religiosidad afrocubana difiere de otras religiones en cuanto a la movilidad de sus esencias espirituales: de la misma manera que cambian las necesidades y vicisitudes de la gente, la religión se transforma. No es, como explica Bakare-Yusuf (2011) una dinámica de vale todo, sino una derivación del politeísmo y el polirritmo yoruba, y sus diferencias e implicaciones en la cotidianidad.

Resulta oportuno establecer la existencia de una práctica apprehendida que ha sufrido modificaciones en el contexto cubano, y que por tanto debe estudiarse desde tal noción. A esto se suma la cuestión de entender a este tipo de religiosidad popular como cultura.⁴ Se trata de un organismo que evoluciona: se basa en herencias africanas, pero de igual modo tiende a transformarse y a recibir influencias; al mismo tiempo se construye, reproduce y transfigura desde el escenario cubano.

Aclarados tales puntos introduzco la organización de siguiente texto. Se han dispuesto en dos grandes ejes de discusión que permiten explicar la incidencia de la religiosidad afrocubana en la reproducción social durante el periodo especial en Cuba. Primero: se presenta la relación memoria, oralidad e historia como posibilidades de reconstruir un relato alternativo ante la hegemonía de la historia oficial. Segundo: se interconectan género, clase y raza desde la religiosidad afrocubana para definir y explicar las luchas por la reproducción social y cómo estas quedan invisibilizadas en la historia.

Sin dudas es ambicioso el periodo que tomo como escenario para la presente reflexión: 1990-2000, el denominado periodo especial en Cuba. Sin embargo, mi interés no está en relatar todo cuanto ocurrió en la etapa sino encontrar un sentido a lo que cuenta mi bisabuela. Resulta imposible «comprender el tipo de gente que los individuos llegan a ser sin hacer referencia a las estructuras históricas donde están organizados los entornos de su vida cotidiana» (Sanz, 2005: 105). De ahí que se mantenga este diálogo con los procesos históricos cubanos articulando lo micro y lo macrosocial.

Metodológicamente planteo una imbricación entre la memoria y la historia de vida pensada como parte de un relato nación. Ello se articula desde la propia narrativa de mi bisabuela que cuenta su trayectoria y experiencia ligada a los acontecimientos

3 Ver concepto de transculturación en Ortiz (1940).

4 La cultura se entiende aquí desde Gramsci como todo un sedimento que genera «modos de ser y de vivir en el mundo (...)serían las formas concretas que adopta la interacción de múltiples procesos históricos en determinadas coyunturas» (Gramsci citado en Crehan, 2004: 93). Gramsci entiende la cultura como pensamiento en acción, como un medio que le permite a la gente comprender activamente su lugar en la realidad en la que vive, su cotidianidad.

de la historia de la nación cubana. Coincido con Calvani (2017) cuando expone que resulta «fundamental explicitar desde dónde se hace una memoria para apreciar el ángulo del relato y de su interpretación» (s.p).

EL QUE A BUEN ÁRBOL SE ARRIMA: PENSAR EN LA NACIÓN DESDE LA BIOGRAFÍA, LA MEMORIA Y LA EXPERIENCIA

La historia como narrativa de una nación presupone unos puntos de partida que a ratos nos hacen interrogarnos sobre qué, quiénes y en qué formas se construye este relato y cómo trasciende o no. A esas pautas se suma que al indagar sobre la biografía y la memoria como componentes de tal relato casi siempre se evidencia un rol disputado a partir de su significación. Al tiempo, aparece el riesgo de reconstruir la historia de la nación desde los mismos cánones que la han perfilado como un relato hegemónico.

Ante tales interrogantes y conflictos conviene sacudirse de los planteamientos a priori sobre la historia como construcción hegemónica y el relato de la memoria y la biografía como narrativa subalterna. Me inclino a argumentar que la narrativa o relato de la nación se presenta en una tensión entre lo hegemónico y lo contrahegemónico que se construye, reconstruye y se transforma. En tal sentido vale la pena discutir además cómo confluyen la clase, la raza y el género en la conformación de este relato.

Pensar en las narrativas de la nación, interpretarlas y difundirlas constituye un reto no solo teórico-metodológico, sino ético en el sentido que al recontarlas ocurren incidencias en los estados presentes y futuros. En busca de un soporte teórico que me permitiera discutir la correlación de la tensión hegemonía-contrahegemonía en la construcción del relato nación y las narrativas de la memoria y la biografía articulando clase, raza, y género, me vinculé hacia dos ejes fundamentales de discusión.

El primero, apoyado en Gramsci y su concepto de hegemonía para llegar a la contrahegemonía, reúne además el concepto de nación como resultado de la construcción del relato, es decir, la nación como narrativa (Bustos, 2010; Yuval Davis, 2004). El segundo eje recurre a Portelli, Jelin, Arfuch y Joan Scott, fundamentalmente, para modular los conceptos de memoria, (auto)biografía, historia y experiencia, y así ofrecer un marco de análisis útil para mi objeto de investigación: las memorias de mi bisabuela Ambrosia Agramonte, una santera afrocubana de más de cien años.

¿Qué entender por nación? Coincido con Yuval Davis cuando expone que «las naciones están situadas en momentos históricos específicos y son construidas por el cambio de discursos nacionalistas promovido por diferentes grupos que luchan por una hegemonía» (Yuval Davis, 2004: 18). Esos discursos devienen en las distintas narrativas que se acoplan para pensar la nación, ese relato que se inscribe en los textos de historia, pero que también va incorporado en las biografías y experiencias particulares y que presenta además una configuración de raza, clase y género.

Esa lucha por la hegemonía definida por Gramsci como el balance entre fuerza y consentimiento, y que conforma una serie de mecanismos que fortalecen en forma sutil el poder, se da, en el caso de la historia, en la presencia de un relato oficial que se elabora sobre la base de unas memorias y olvidos selectivos (Jelin [2002] 2012). En el caso de Cuba, por un lado, se constituyen unos protagonistas y hechos signados por la relevancia política, y por otro, se presenta una masa amorfa cuya condición colectiva borra aquellas interpretaciones y aportes individuales a la historia de la nación.

En tal sentido Scott manifiesta que el reto ante la historia normativa se concentra en estudiar la experiencia como evidencia histórica. La propia autora argumenta la necesidad de una interpretación que amerita siempre una interpretación. «Lo que cuenta como experiencia no es ni evidente ni claro y directo: está siempre en disputa, [como pasa con la memoria]» (Scott, 1991: 788). La memoria se presenta como un aspecto determinante en los procesos de (re)construcción de identidades individuales y colectivas de las sociedades (Jelin [2002] 2012) y de las naciones.

Ello se conecta con las tres proposiciones de Jelin para estudiar la memoria. La primera avoca a pensarlas como procesos subjetivos con base en lo empírico, lo material y lo simbólico. En segundo lugar, propone las memorias como un campo en disputa, donde resulta relevante el papel de los protagonistas en la producción de sentidos y la inserción de estos dentro de relaciones de poder. Por último, convida a «historizar» las memorias desde los diversos espacios culturales, sociales, políticos e ideológicos y los cambios históricos que experimenta el sentido del pasado (Jelin [2002]2012).

«Todo individuo construye memorias, en ciertas formas fundamentales e inalterables, encarna y da expresión a la cultura, y no puede hacerlo de otra forma» (Muratorio, 1987: 27). Ahora bien, hay que tomar recaudos pues también la memoria puede devenir en construcción hegemónica. Planteo su comprensión relacionada con la experiencia y la biografía (Arfuch, 2013), para cuestionar el estado originario en la explicación histórica (Scott, 1991), y reflejar ese vínculo entre lo individual y lo colectivo.

Por un lado, la(s) memoria(s) intervienen en la comprensión de la actualidad; y «el hacer memoria» está condicionado e imbuido en complejas relaciones de género y poder que establecen «lo que es recordado (u olvidado), por quién, y para qué fin» (Gillis, 1994: 7). Y por otro, pero muy interrelacionado con esto, «la memoria popular se diferencia de la memoria elitista de formas importantes» (Gillis, 1994:7); en esencia, la memoria también presenta unas configuraciones de clase.

Ahora bien, ¿cómo interviene la relación memoria y biografía? ¿Qué retos supone trabajar un único testimonio como narrativa histórica de la nación, esa nación que su vez es una propia construcción discursiva? ¿en qué medida el testimonio reconstruye y relata acertadamente esa narrativa?

El testimonio nos permite encontrar esas continuidades entre lo biográfico, la experiencia y la historia oral. Alessandro Portelli insiste en comprender el testimonio como un registro en el que los hechos se recuerdan y narran de forma bien intensa, y en ocasiones en modos conflictivos. Y es que lo vivido difiere de lo recordado en la medida en que este último se enriquece por la larga duración de la memoria y las maneras en que esta se abre a nuevas interpretaciones (Portelli, 1989).

Bustos, coincidiendo con Portelli, agrega que «en ese marco, los testimonios se elaboraron para contarnos relatos que ninguna historia corriente los incluiría por su acento marcadamente subjetivo, personal, afectivo, privado o porque simplemente aborda lo «negado» en una sociedad» (2010, 17). ¿Hasta qué punto se limita ese testimonio al espacio privado?; sería mejor repensarlo ubicado tanto en lo privado como en lo público ya que las fronteras se presentan como difusas y deslocalizadas.

El debate sobre la nación desde la biografía, la memoria y la experiencia implica acentuar las particularidades de clase, raza y género. La propia Scott (2008) resalta que las dos últimas categorías tienen un peso singular en tanto inciden en qué sujetos y acciones resultan invisibilizados. A ello agregó también las formas en que tales sujetos se producen, reproducen y autorepresentan dentro de la nación como narrativa.

Sin pretender un esencialismo del género, —y en específico desde las mujeres negras— ni de lo popular, me gustaría señalar que hay maneras particulares de recordar y por tanto unas formas particulares de (re)construir memorias, y repensar la narrativa de la nación. Lo cierto es que cada nación encarna un modelo particular en su narrativa pero que siempre va unido a unas disputas con la memoria, la biografía y la experiencia. Biografía y experiencia dan cuenta de cómo se requieren encontrar dentro de la narrativa de la nación los aspectos de la reproducción social.

El tratamiento de la reproducción social, es decir, las formas en que se sobrevive una nación, representa una de esas cuestiones relegadas; en ocasiones por verse como ámbito privado, en otras por pensarse como irrelevante en comparación con grandes hechos de la historia. Se puede hablar entonces de formas de espiritualidad que integran la reproducción social, y que se originan y reelaboran desde las memorias para hilar formas de conocimiento dentro de las religiones afrocubanas como formas de cultura.

El estudio desde la memoria y la biografía (Arfuch, 2013) posibilita repensar la construcción histórica de la nación, reflexionar sobre las formas en que se ha edificado el gran cuerpo de la historia, que no solo está formado por esos grandes hechos, sino que integran también los conocimientos, la cotidianidad, la vida en su diario reproducirse. En tal sentido representa un aporte a ese pensamiento social desde el rescate de la propia memoria social (Portelli, 1989).

NOTAS PARA UNA BIOGRAFÍA DEL PERIODO ESPECIAL EN CUBA (1990-2000): MEMORIAS DE LA REPRODUCCIÓN SOCIAL

Alberta soñé que las escobas de palma estaban volando, los jabones, las sábanas... ¿Qué querrá decir eso comadre...? *Ambrosia que las cosas se nos van a poner lejos*». Así lo soñé, por siete días, tempranito al aclarar, pero me puse bruta, era de haber guardado las cosas... Que te digo, (*respira, pausa*) había tanta miseria, que ni con dinero se conseguían las cosas, lo mismo blancos que negros el hambre era pa to el mundo; a la gente lo único que le quedaba era su decencia, y hasta eso poco a poco se fue perdiendo... (Agramonte, 2008 entrevista).

Así recuerda mi bisabuela Ambrosia Agramonte la premonición que tuvo en un sueño sobre la etapa denominada con ironía periodo especial en Cuba, pues de especial, no tenía nada más que las dificultades que enfrentaba la gente para sobrevivir. Este periodo se ubica ente 1990 y el 2000. En ese marco se sigue el relato de mi bisabuela: una expresión de la resistencia y la contrahegemonía desde la cotidianidad que no son más que su narrativa de la nación.

Tras la desaparición del campo socialista, y con el recrudescimiento del bloqueo económico por parte de Estados Unidos, en Cuba se comenzó a vivir una total escasez que impactó en forma severa la cotidianidad. Este periodo se caracterizó, primero por el shock de la crisis en la materialidad de los cubanos/as, y luego por varias medidas (ver figura1.) por parte del Estado que en lugar de apalea las dificultades se convertían en sucesivas formas de desigualdad —por ejemplo, la despenalización del dólar.

AÑO	MARCO REGULATORIO
1992	REFORMA CONSTITUCIONAL. Descentralización del comercio exterior y de las relaciones económicas externas, redistribución de la tierra en usufructo, entre otras transformaciones económicas.
1993	DECRETO-LEY 141. Se autoriza y amplía el trabajo por cuenta propia.
1993	DECRETO-LEY 140. Despenalización de la tenencia de divisas.
1993	DECRETO-LEY 142. Creación de las Unidades Básicas de Producción Cooperativa (UBPC).
1994	DECRETO-LEY 147. Sobre la reorganización y redimensionamiento de los organismos de la administración central del Estado.
1994	DECRETOS-LEYES 191 Y 192. Creación del mercado agropecuario y los mercados de productos industriales y artesanales.
1994	LEY 73. Sobre el Sistema Tributario.
1995	Apertura de las casas de cambio para compra y venta de divisas a la población.
1995	LEY No.77. Nueva Ley de Inversión Extranjera.
1996	DECRETO-LEY No. 165. Creación de Zonas Francas y Parques Industriales.
1997	DECRETO-LEY 171. Sobre el alquiler de viviendas.
1997	DECRETO-LEY 172 Y 173. Creación del Banco Central de Cuba, y sobre los bancos e instituciones financieras, respectivamente.
1998	LEY No. 187. Sobre el perfeccionamiento empresarial, sistema que persigue la descentralización de la gestión y el autofinanciamiento, entre otros objetivos.

Figura 1. Algunas medidas durante el periodo especial en Cuba.

Fuente: (Banco Central de Cuba s.f., 9)

Se configuraron entonces ciertas vías de escape desde el sector popular como paliativos ante la crisis. Entre estas el éxodo desesperado hacia los Estados Unidos conocido como el fenómeno de los balseros, y la migración entre provincias hacia la capital. Asimismo, proliferó el jineterismo como opción de trabajo joven tanto femenino como masculino, pero más marcado en las mujeres. También se acrecentó el comercio de las religiones y la religiosidad afrocubanas.

Los trabajos de Basail y Castañeda (1999); Espina (2008; 1997), y Bolívar (1997) informan que la tensión crisis/reformas/modos de supervivencia en relación con la religiosidad popular afrocubana constituyen un fenómeno estructural, y no de coyuntura, cuya configuración puede rastrearse en Cuba desde los años 80. El acercamiento de la propia Espina (2008) informa de aspectos como los ingresos no asociados a fuentes de trabajo estatal y la legitimación social de la ilegalidad. De modo que

algunas formas de religiosidad afrocubanas junto a otras actividades integraron el listado de productos del denominado mercado negro cubano.

A ello se suma la ampliación de las desigualdades económicas racializadas y el énfasis en el blanqueamiento social y económico. En tal sentido los sectores populares, aunque fueron protagonistas, resultaron los mayores perjudicados. Retomo entonces aquel cuestionamiento de Stolcke⁵ sobre la naturalización de las desigualdades:

... ¿cómo se explica que en una sociedad meritocrática supuestamente integrada por sujetos libres de forjar su propio destino persistiese como una especie de reserva ideológica esa "naturalización" de la condición social, siempre disponible para racionalizar, en momentos de crisis social, la interiorización y discriminación de los sectores no privilegiados? (Stolcke, 2000: 45).

Se puede señalar que la sociedad cubana, tras el triunfo revolucionario de 1959, inició un proceso de desnaturalización de la desigualdad. ¿En qué sentido?, en torno a la noción de igualdad de oportunidades educativas y la asimilación de que género y raza son constructos sociales. La familia, la escuela y la generación, como agentes socializadores, jugaron un papel esencial en tales procesos desde el cambio estructural experimentado.

Sin embargo, ante la interrogante de Stolcke (2000) también se podría argumentar que, en Cuba, un país donde las diferencias de clase y raza se fueron borrando del discurso y del imaginario de nación, pues en realidad persistían en lo microsociedad, la estratificación y las jerarquías sociales se llenaron con otras categorías. Una de estas fue la religiosidad.

La gente hacía sus cosas escondidas, por delante nada, mucha militancia, pero y las que se hacían santo por salud o por problemas de justicia hacían su yaboraje⁶ a escondidas. Esta era, hija, una religión de negros..., de pobres y de brujeras pues a las mujeres nos llamaban así, pero luego con la apertura esto fue para todo el mundo hasta extranjeros (Agramonte, 2008 entrevista).

La religiosidad, y en particular, las prácticas religiosas afrocubanas habían sufrido la marginalidad e invisibilización. Por una parte, porque contradecían a las religiones de origen europeo en sus concepciones y prácticas, y por otra porque chocaban con el discurso de cientificidad/ racionalidad que proclama el marxismo como ideología de la Revolución Cubana. Al respecto Natalia Bolívar valoró:

... el cambio político del éxodo de la espiritualidad del pueblo cubano, hacia un materialismo ajeno a su idiosincrasia. (...) En las planillas y las biografías exigidas a la población para aspirar a algún centro laboral (todos estatales) aparecía un acápite

5 Aunque Stolcke habla de sociedades de clases sus aportes pueden aplicarse al estudio de la sociedad cubana entre 1990-2000.

6 Se entiende por un lado como la iniciación ceremonial dentro de una familia religiosa y por otro, como las actividades y disposiciones que rigen y regulan la vida del iniciado durante su primer año de santo.

donde se preguntaba: «¿A qué religión pertenecía?». Si se contestaba afirmativamente, se sabía de antemano que no ocuparía ningún puesto directivo ni de importancia y, por supuesto, sería vetado para su militancia dentro de las filas del Partido Comunista. Con esto se creó una doble moral «[...] digo que no, pero en silencio y a escondidas la practico [la religión afro cubana]» (Bolívar, 1997: 165).

Mi bisabuela, así lo recuerda:

Llegó y me dijo [la presidenta del CDR]:⁷ «usted tiene que quitar ese santo Ambrosia, que esas son cosas irracionales», y yo le dije no, esta es mi casa y yo no le digo a usted que tiene qué quitar o qué poner en la suya, usted tiene su cuadro de Camilo, del Che y otros le ponen junto con la Virgen de la Caridad, y total no pasa nada, entonces déjeme a mi San Lázaro quieto... Ellos quisieron, pero la religión no pudieron tumbarla, la gente siguió haciéndose santo, haciendo misa, haciendo limpieza espiritual... escondido, y ya luego tuvieron que abrir... (Agramonte, 2008 entrevista).

Fue durante la crisis del periodo especial que se vio favorecida la apertura religiosa. En 1991 con el IV Congreso del Partido Comunista de Cuba se eliminaron las restricciones para que los religiosos integren las filas de la organización; y en 1992 con la reforma constitucional el Estado cubano transformó su declaración «de ateo a laico» (Constitución de Cuba, 1992). De ese modo inicia un proceso para dejar atrás el ocultamiento de las prácticas y creencias religiosas, y en especial las de las religiones afro cubanas.

Que te puedo decir [del periodo especial]: la gente se las vio negra, y las cosa por los elementos, carísimas, y ahí los santeros es cuando estafan, todo caro en la necesidad la religión como todo, aprovecha, la gente con los santos lavados pues no había como hacerse santo, era muy caro y casi no se encontraban las cosas... La gente claro venía para que le consulte, con los mismos problemas, que si los achaques de las piernas, que si problemas de justicia... se acuerdan de Santa Barbara cuando truena, jejeje, cuando el zapato aprieta to el mundo cree, hasta el gobierno..., mira si vino hasta el Papa, y todo el mundo rogando a la Caridad del Cobre (Agramonte, 2008 entrevista).

Asimismo, se evidencia el repliegue del proyecto social cubano a las aspiraciones individuales (Espina 2008) y se evidencia las estrategias personales y familiares de supervivencia. En resumen, ocurre durante esta etapa la correlación crisis-reformas estatales y sus impactos en la cotidianidad y las estructuras microsociales.

La necesidad tiene cara de hereje... imagínate que la gente se empezó a imaginar que había fortunas en sus patios, en sus fincas, hasta por dentro de la casa, hacían hueco. Yo a Norma le dije, hija salga de ese hueco, que aquí no hay nada, que se la va a caer esa tierra encima y no la vamos a encontrar, y todavía me dice: «se lo dijo un muerto Ambrosia, y yo le contesto no hombre no, te lo digo yo Ambrosia hay

7 Comité de Defensa de la Revolución, fundados en 1960, realizaban tareas colectivas de vigilancia y organización en los barrios cubanos.

que aplicar la lógica hija, un hueco tan profundo que da agua, quien va poner una fortuna tan abajo jajajaja

Ahí la medalla es pa las mujeres, viejas, nuevas, todas... había que pulirla para comer, y para hacer las labores espirituale, nos juntábamos que, si tú trae el pan, —que eran unos discos de yuca jaaja—, y una sambumbia⁸ pa compartir... ahí se nos iba un rato, y la gente con su fe, su esperanza que la cosa mejore... también pa hacer cocimientos de hierbas pa curarse, a muchos la necesidad les atacaba los nervios y vivían a base de cocimientos...

Luego le dio por decir que el mundo se iba acabar, y yo digo se acaba para el que se muere hay que seguir luchando... fijate si resurgen cosas que de nuevo la gente creyó en aquello de que si te ponías el dedo en el ombligo podías caminar un kilómetro con una chismosa⁹ encendida, como no había fósforos, tenías que pedirle candela a un vecino y a veces caminabas hasta tres cuerdas a ver quién te podía encender (Agramonte, 2008 entrevista).

Es ahí donde la espiritualidad deja de ser meramente simbólica y entra como un aspecto de la materialidad. En voz de mi bisabuela «la gente corría más que antes, blancos y negros, pa to necesitaban hacerse remedios» (Agramonte, 2008 entrevista). En esa línea de análisis se puede/ y debe, prescindir de la idea de que «las crisis económicas produzcan, por sí mismas, acontecimientos fundamentales; solo pueden crear un terreno más favorable a la difusión de ciertas maneras de pensar, de plantear y de resolver las cuestiones relacionadas con todo el desarrollo ulterior de la vida nacional» (Gramsci citado en Crehan, 2004: 98).

Siguiendo el testimonio de mi bisabuela, este punto marca la aceptación social de la ilegalidad como una característica idiosincrática de lo cubano. Una particularidad que permeó varios ámbitos de la vida, más allá de la religiosidad afrocubana:

... esa era la moda de algunas religiones de captar gente, porque esto era una competencia, a ver quién daba más cosas. Y ahí empezó la gente a 'luchar' (*risas*) a robar, a estafar, a vender y cambiar todo, hasta lo del gobierno, y a correr pa los curanderos,¹⁰ es que siempre querían que le resuelvan que lo cogieron robando, vendiendo, esto lo otro, pero imagínate que estamos luchando...¹¹ (Agramonte, 2008 entrevista).

Aunque estas apreciaciones no integren la nación como narrativa hegemónica en el periodo señalado —esta se presenta como el relato de sucesivas medidas por parte del gobierno para solventar la crisis frente al adverso escenario internacional— constituyen un punto muchas veces revisitado por la memoria de mi bisabuela. En

8 Café claro y dulce.

9 Se conoce así a una lampara inventada un pomo de cristal, mecha de algún material que pudiera encender.

10 Otra forma de nombrar a los/as trabajadores/as espirituales.

11 Este verbo agrupa, en el léxico popular, las formas de ilegalidad socialmente aceptadas.

su narración este aspecto, toma tanta fuerza como el resurgimiento de la religiosidad como característica de lo cubano.

CUANDO EL RÍO SUENA: MEMORIAS TRAE... REFLEXIONES FINALES

Conuerdo con Jackson (2005) cuando explica la imposibilidad de captar todas las variables en juego en cualquier acción, o todas las repercusiones que de ella se derivan; en parte debido a que son tan diversas e intrincadamente matizadas, y en parte porque están incrustadas en biografías singulares, así como en historias sociales. Por eso he partido del ángulo de la memoria interrelacionado con la biografía y la experiencia para exponer una parte invisibilizada en el relato nación cubano, sin que ello explique todas las ramificaciones del fenómeno analizado.

Así he tomado como marco de reflexión las memorias de mi bisabuela Ambrosia Agramonte, una santera afrocubana con casi cincuenta años de práctica, para explicar las luchas por la reproducción social dentro del llamado periodo especial (1990-2000). De acuerdo con su relato y con base en la noción gramsciana de hegemonía la apertura religiosa se vio favorecida durante el periodo especial, por ese balance entre fuerza y consentimiento que se da desde los grupos subalternos y que permite el mantenimiento del poder por parte de los dominantes.

Retomando la interrogante de cómo incidió la religiosidad afrocubana en la reproducción social durante el periodo especial en Cuba, desde las memorias de mi bisabuela se evidencian las formas en se reafirmó la espiritualidad y la religiosidad como pertenencia cultural de la nación. Asimismo, se pusieron de manifiesto las implicaciones de la espiritualidad y la religiosidad en la vida cotidiana, al tiempo que se otorga desde el género el reconocimiento a las mujeres en la reproducción social.

De modo que amplió la comprensión de la experiencia como parte integrante de la reproducción social en tanto agrupa prácticas, conocimientos y formas de espiritualidad que permiten sobrevivir en contextos de crisis. Ello debe estudiarse en relación con la memoria y la historia, para construir y entender el relato nación cubano. Al interpretar las memorias de mi bisabuela resulta posible visibilizar prácticas de resistencia que llegan a ser contrahegemónicas en torno a la realidad religiosa y más ampliamente, la social, política y económica de Cuba entre 1990-2000.

Así la narrativa de la nación, leída desde la religiosidad afrocubana, advierte varios puntos de inflexión. Primero la espiritualidad como forma particular de lo cubano que no pudo ser borrada ante el discurso racional proclamado por el marxismo como ideología de la Revolución Cubana. Segundo que esta cualidad expresa por excelencia la transculturación del pueblo cubano y evidencia las transformaciones del imaginario racial en Cuba. Por último, y aunque poco enriquecedor, se aprecia como la aceptación social de la ilegalidad integra ya la nación como narrativa.

En su testimonio mi bisabuela observa de forma particular una característica del relato nación con la vale la pena concluir: «la historia de Cuba tiene dos partes: la de los que escribieron y la de los que la vivimos, y quién sabe si otras más jajaj, ahí te lo dejo, cuando el río suena...».

BIBLIOGRAFÍA

- Arfuch, L. (2013). «Lo biográfico, la memoria». En *Memoria y autobiografía*, 76-84. Buenos Aires: FCE.
- Arfuch, L. (2013). «Memoria e imagen». En *Memoria y autobiografía*, 61-72. Buenos Aires: FCE.
- Bakare-Yusuf, B. (2011). «Los Yoruba no hacen género: una revisión crítica de 'La invención de la mujer: haciendo un sentido africano de los discursos occidentales de género', de Oyewumi Oyeronke». *Africaneando Revista de actualidad y experiencia* <https://africaneando.wordpress.com/2011/05/08/los-yoruba-no-hacen-genero-una-revision-critica-de-la-in-vencion-de-la-mujer-haciendo-un-sentido-africano-de-los-discursos-occidentales-de-genero-de-oyewumi-oyeronke/>
- Banco Central de Cuba. «El periodo especial: la economía cubana en la década de los años 90» y «Desarrollo del país por actividades económicas», 6-59. Consultado en agosto de 2017. <http://www.bc.gob.cu/Anteriores/Otros/economia%20cubana.pdf>
- Basail Rodríguez, A. y M. Y. Castañeda Seijas. (1999). «Conflictos y cambios de identidad religiosa en Cuba». *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, vol. 6, núm. 20: 173-194. Universidad Autónoma del Estado de México Toluca: México
- Bertaux, D. (2005). *Los relatos de la vida: perspectiva etnosociológica*. Bellaterra.
- Bolívar, N. (1997). «El legado africano en Cuba». *Papers: revista de sociología*, (52): 155-166.
- (1990). *Los orishas en Cuba*. La Habana: Ediciones Unión.
- Bustos, G. (2010). «La irrupción del testimonio en América Latina: intersecciones entre historia y memoria. Presentación del dossier Memoria, historia y testimonio en América Latina". *Historia Crítica*, (40): 10-19.
- Crehan, K. (2004). *Gramsci, cultura y antropología*. Barcelona: Ediciones Balleterra.
- Constitución, Cuba. (1992). Constitución de la República de Cuba. Gaceta Oficial de la República de Cuba.
- Espina, M. P. (2008). «Viejas y nuevas desigualdades en Cuba: Ambivalencias y perspectivas de la reestratificación social». *Nueva Sociedad*, 216: 133-149.
- (1997). «Transformaciones recientes de la estructura socioclasista cubana». *Papers* 52: 83-99.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero: trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Gillis, J. (1994). «Memory and Identity. The History of a Relationship». En *Conmemorations: the Politics of National Identity*, editado por John Gillis, 3-24. Princeton: Princeton University Press.
- Jackson, M. (2005). «Preface: The Struggle for Being». En *Existential Anthropology: events, exigencies and effects*. New York: Berghahn Books.
- Jelin, E. (2012. [2002]). «Introducción». En *Los trabajos de la memoria*, 2-9. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Jelin, E. (2012. [2002]). «Historia y memoria social». En *Los trabajos de la memoria*, 93-108. Lima: IEP Instituto de Estudios Peruanos.
- Lowenthal, D. (1998). *El pasado es un país extraño*. Traducción de Pedro Piedra Monroy. Madrid: Ediciones AKAL.
- Muratorio, B. (1987). *Rucuyaya Alonso y la historia social del Alto Napo, 1850-1950*. Quito: Abya-Yala.
- Ortiz, F. (1940). «Del fenómeno social de la transculturación y de su importancia en Cuba». *Revista Bimestre Cubana*, (46): 273-278.

- Portelli, A. (1989). «Historia y memoria: la muerte de Luigi Trastulli». *Historia y Fuente Oral*, 1: 5-32.
- Prados-Torreira, T. (2005). *Rebel Women in Nineteenth-Century Cuba*. Gainesville, FL: U Press of Florida.
- Scott, J. ([2008] 2009). «Preguntas no respondidas». (Reproducción). Traducción de Julia Constantino en *Debate Feminista*, Año 20. Vol. 40: 100 -110.
- (2008 [1986]). «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En *Género e historia*. México: FCE-UNAM.
- (1991). «The Evidence of Experience». *Critical Inquiry* 17: 773-797.
- Stolcke, V. (2000). «¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad ... y la naturaleza para la sociedad?» *Política y Cultura*, 14: 25-60.
- Yuval-Davis, N. (2004). «Teorizando sobre género y nación». En *Género y Nación*: 13-46. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

OTRAS FUENTES

- Agramonte, Ambrosia. 2008. Entrevista. Mayajigua, Sancti Spíritus, Cuba. Entrevistada por Barbara Sáez.