

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA
Tesis Licenciatura en Sociología

**Discursos, actores sociales y construcción identitaria :
el caso de Mundo Afro**

Ignacio Pardo
Tutor: Antonio Pérez García

2002

Índice

I)	Prefacio	2
II)	Introducción	
	a) Antecedentes históricos, contexto actual	3
	b) La población negra en el Uruguay	8
III)	Supuestos básicos, algunas preguntas y el camino hacia las respuestas	
	a) Análisis del discurso: las palabras de los otros	13
	b) Algunas preguntas	18
	c) Apuntes sobre el método	19
IV)	El discurso de Mundo Afro	
	a) Ante la realidad social. Racismo	20
	b) Ante el cambio social. Posición política	25
	c) Autopercepción de Mundo Afro: ¿qué organización somos?	29
	d) Autopercepción individual: ¿y yo?	38
V)	Breve conclusión	40
	Bibliografía	41

ANEXOS

a) Contenido de códigos utilizados para el análisis	44
b) Transcripción de las entrevistas realizadas	68

I) Prefacio

El origen de la presente monografía se encuentra en la investigación "Ser negro en Montevideo: la búsqueda de las raíces (El caso de Mundo Afro)", realizada en el marco del Taller de Sociología Urbana y Regional, a través de los años 1999 y 2000, con la ayuda de los profesores Enrique Mazzei y Nilia Viscardi. Allí se realizaron dieciocho entrevistas ¹ a integrantes de Organizaciones Mundo Afro (cuya transcripción se adjunta en las últimas páginas de este trabajo), lo que constituye su mayor riqueza y un terreno fértil para el análisis que aquí se buscará concretar.

En aquel momento, luego de delimitar adecuadamente el objeto de estudio que había comenzado siendo tan difuso como "la población negra" para luego centrarse en Mundo Afro, se buscó fundamentalmente describir las percepciones de los entrevistados acerca de la realidad social que los circunda y de sí mismos. Acerca de su cosmovisión y de su forma de expresar la propia identidad, como organización y como individuos. El análisis hecho hacia el final del proceso de investigación dejó más o menos aunados, siempre según criterios inevitablemente parciales, distintos ejes que aparecieron como relevantes a la hora de ordenar e interpretar la información que el trabajo de campo había suministrado.

Amén de transitar los caminos recorridos en esa oportunidad, este trabajo pretende incorporar un nuevo enfoque, que trate de forma distinta los datos que fueron recogidos y analizados en aquella investigación, que constituye su base. El intento es el de sumar una mirada que se apoyará en lo ya existente, con la intención de enriquecerlo al generar un enfoque más preciso (que no de modificarlo todo en busca de la total originalidad).

¹ Se elaboraron con base en un cuestionario semi estructurado, que contenía un cierto número de preguntas consideradas relevantes, pero que preveía cambiar el orden de su formulación, omitir alguna, agregar nuevas. La premisa básica era permitir que el entrevistado desarrollase su discurso sin demasiadas interferencias, mas sí con una guía mínima. También se incorporó al trabajo de campo una suerte de folleto emitido por la Organizaciones Mundo Afro.

El nuevo énfasis estará puesto, al tratar una vez más temas como el de la autopercepción, en el análisis del discurso generado desde Mundo Afro, dada su relación con otros discursos y con el contexto que lo hace posible, a partir de un puñado de supuestos teóricos que se harán explícitos de forma sucinta.

II) Introducción

a) Antecedentes históricos, contexto actual

La situación con que se encuentra Mundo Afro cuando emerge a la vida, debe ser analizada tanto en su especificidad histórica como en relación a las hondas raíces de las tradiciones, que marcan el terreno en el que se da lo social. Tanto en lo novedoso (que ciertamente lo hubo) de estos últimos años, como en el legado siempre nuevo del pasado, de aquellas generaciones y estructuras ya desaparecidas que sin embargo *oprimen como una pesadilla el cerebro de los vivos*, que matrizan las relaciones que tienen lugar hoy en la sociedad. Por lo que no han desaparecido del todo. Asimismo, se deberá bucear en las determinaciones sociales de todo tenor que operan en lo local (o lo nacional, digamos, sin desconocer lo problemático de estos conceptos) y lo que ocurre en el mundo, en el ámbito de lo global, si aplicamos el vocabulario hoy en uso. Este último territorio del análisis no podría ser ignorado en ninguna circunstancia, pero mucho menos actualmente, considerando que nos interesa observar los discursos que están en juego en la sociedad, y hoy éstos fluyen con más intensidad que nunca a través del espacio.

Si bien es casi inevitable establecer con Eco ² (y en consonancia con el sentido común), que *los hechos externos existen*, es igual de evidente que esa existencia no es independiente de las formas en que nosotros (individuo y sociedad) organizamos nuestra percepción de la realidad. Pongamos el énfasis en las determinaciones estructurales que fija la sociedad o consideremos preponderante la autonomía de los individuos, postulemos lo “autoritario” del lenguaje o recalquemos la capacidad innovadora de la

palabra; tampoco parece fácil negar que las interpretaciones, las categorías, los usos del lenguaje que nos precedieron a la hora de entender el mundo, están presentes siempre que expresemos algo.

Comencemos por el final. Una de las características que pauta el espíritu de esta época y es a la vez una de las motivaciones para el estudio de cuestiones como la que nos ocupa, es la candente actualidad del tema de las identidades. En efecto, asistimos a un momento en el que la búsqueda de una identidad propia (individual, colectiva) es una visible presencia en lo social, no por tratarse de un proceso nuevo sino porque ha dejado de ser el hecho aporomático que quizá en algún momento fue. ¿Qué realidad nueva tenemos hoy? A riesgo de saturar al lector cansado de lugares comunes, deberemos mencionar la hiper citada *globalización*. Es conocida la tesis que postula la existencia de una ola homogeneizante que estaría barriendo con las particularidades a lo largo y ancho del mundo. También se suele recordar que esa homogeneización viene de la mano de fuertes rescates de la diversidad, en el sentido de un rebrote a veces hasta violento y excluyente de ciertas heterogeneidades que son la contrapartida de aquella globalización, si es que no cabe considerarla como un mismo proceso que trae consigo contradicciones como ésta.

Quizá no sea exagerado plantear que *"la oposición entre globalización e identidad está dando forma a nuestro mundo y a nuestras vidas"*³. Resistiendo la tentación de interpretar la situación mundial pos 11 de setiembre, lo cierto es que el estado de situación al que nos referíamos es por demás interesante para rastrear nuestro tema. Como ya se habrá adivinado, la noción de *identidad* será muy importante al momento de analizar el discurso de los integrantes de Mundo Afro. Es que no podría ser de otra forma en una organización tan claramente ligada a la ¿construcción?, ¿defensa?, ¿descubrimiento? de una identidad negra, entre otras cosas. De todas formas, esa noción en conjunción con otras deberá ser estudiada más adelante en concreto, a efectos de ver cómo se da en nuestro caso. Por ahora, digamos

² A través de "Kant y el ornitorrinco" y el "Tratado de Semiótica General".

³ Castells, M.: *"El poder de la identidad"*, tomo II de *"La era de la información"*, p. 23

algunas cosas acerca de la idea de identidad, para aclarar mínimamente su significado, como lo haremos oportunamente con la idea de *discurso*.

En palabras de Castells, la identidad será "*el proceso de construcción del sentido atendiendo a un atributo cultural, o un conjunto relacionado de atributos culturales, al que se da prioridad sobre el resto de las fuentes de sentido*"⁴. Si bien en términos individuales o colectivos puede haber múltiples identidades conviviendo en uno, esa multiplicidad implica tensiones que buscan una resolución. Para el caso de los integrantes de Mundo Afro esto aparecerá con nitidez. La definición de ese atributo que lleva al individuo o el grupo a la respuesta frente al siempre angustioso "¿quiénes somos?" es el tema a tratar, así como las condiciones en que se produce, y los intereses, proyectos y cosmovisiones que tal repuesta acarrea. Pues el inevitable segundo en que se traza la línea que separará a *ellos* de *nosotros*, (en ese momento nos constituimos como tales), nunca será sociológicamente inocente.

Todo este aire, bastante cargado de confusión y discursos e identidades en movimiento, que respiramos quienes vivimos el fin / comienzo de siglo, estará impregnando cada movimiento de aquellos que intenten sumar su voz al coro público (incluso impregnará la más privada de las manifestaciones, si es que existe algo así, pero no es esto lo que hoy nos interesa). Ineludible referencia, las corrientes globales de la sociedad deben de todos modos matizarse con el estudio concreto de las relaciones históricas del lugar en el que se esté produciendo el fenómeno, pues es bajo esas condiciones que opera, siempre de modo diferente, la dinámica global.

* * *

⁴ *Íbid*, p. 28

El devenir histórico que transformó al territorio y las relaciones sociales del lugar en el que ahora estamos en una nación moderna llamada Uruguay, tiene también mucho para decirnos acerca de procesos que "marcan la cancha" donde se disputará el juego de significados, de identidades, de discursos que intentamos develar. Es que ese devenir global que nos transforma, no actúa sobre la nada, sino sobre la base de aquellas construcciones que nos hicieron ser lo que somos, desde el pasado.

Las condiciones en que el Uruguay se fue estructurando como relato, como un *nosotros* conformador de la nación, marcan la emergencia de señas de identidad culturales que son del máximo interés. Sin embargo, conviene tomar en cuenta los datos materiales, objetivos, que ambientaron y posibilitaron el discurso nacional a través de muchas décadas de endeble autopercepción nacional, si no queremos caer en la idea de que es posible construir, desde las élites intelectuales, un discurso nacional sin referencias empíricas. Permítaseme explicar un poco este punto.

A partir de hechos visibles, verosímiles, que no necesariamente verdaderos, se construirán los relatos (con una cuota de arbitrariedad y todas las connotaciones políticas que le son inherentes) destinados a llevar a los nacidos bajo los límites del estado-nación a usar la primera persona del plural. En otros términos, el *Tipo Cognitivo* que nos formemos para identificar uno u otro concepto, va a tener que apoyarse, dado todo lo que tiene de privado, en datos de la experiencia que nos motiven a conocer. Asimismo, no cabe conocimiento ni discurso sin un *para qué*, una motivación pragmática. Pero cuando se trata de identificar un referente para hablar sobre él, y localizar una serie de atributos que lo "rellenen", debemos saber que el *Contenido Nuclear* (básico) de un concepto, y sus aproximaciones más expertas, fijadas en el llamado *Contenido Molar*, deben atenerse a la negociación contractual. Pública, social. Y allí es donde los diferentes discursos se disputan la supremacía.

Un caso muestra todo esto, y nos es de interés: el aluvión inmigratorio que azotó a nuestro país durante gran parte del siglo XIX y comienzos del XX, y su estrecha relación con la tendencia que fue

surgiendo hacia la asimilación discursiva (y no sólo) de las diferencias en una identidad uruguaya homogénea. En momentos del siglo XIX, los habitantes de Montevideo eran, por partes iguales, extranjeros y criollos. La asombrosa cantidad de europeos, hecho fácilmente comprobable (junto con los "inmigrantes" africanos que le precedieron) llevó a las capas dirigentes, que estimulaban la inmigración europea por razones económicas y también de "civilización", a concebir la asimilación de las diferencias bajo el rótulo de *ciudadano* al que el Estado padre trataba exactamente igual en cada caso. Hablamos de las últimas décadas decimonónicas y las primeras del siglo que acaba de terminar. Es mucho lo que se ha escrito sobre el Uruguay *hiperintegrador*; aquí se esbozará sólo una idea mínima.

Lo principal es notar la atmósfera en que se ha movido la integración social en el Uruguay. El discurso elaborado a partir de la masiva socialización de extranjeros que se citaba más arriba se movía entonces en el sentido de una asimilación de todas las particularidades en un *todo* que las absorbiese en una masa más o menos homogénea. Esto viene de la mano del proyecto político de construcción de la nación moderna y llega a empapar todos los ámbitos de la *sensibilidad* oriental. En el discurso oficial "*la homogeneidad racial y de origen facilitaba la integración social, ampliaba las bases del cosmopolitismo y mejoraba nuestra condición cultural al hacerla más receptiva a los 'valores universales' - léase europeos*"⁵

Como resultado, se genera un discurso igualador además de igualitarista, con cierta base en hechos observables pero a la vez construido, que deriva en el consabido culto a la medianía y la no reivindicación e incluso el castigo de las diferencias (étnicas, sexuales, etc)

No sería exacto vincular toda esta construcción exclusivamente a las determinaciones "desde arriba", pero conviene ver la visión que acompañaba la legislación de la época. Lo dirá mejor Porzecanski: "*...el espíritu de las leyes de inmigración que rigieron en la primera mitad de este siglo: la aspiración a conformar una sociedad nacional homogénea, concebida como "crisol de razas" bajo la*

⁵ Caetano, G.: "Identidad nacional e imaginario colectivo en Uruguay. La síntesis perdurable del Centenario", en "Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?", Caetano, G. y Achugar, H. (comp.), p. 88

*égida de un proyecto político unificante y democratizador, que automáticamente posibilitara la absorción las particularidades subculturales en la emergencia de una nacionalidad moderna del país*⁶

A partir de hechos visibles en la conformación de la sociedad, se generó un fuerte “espíritu” discursivo. Todo este panorama tendiente a la no reivindicación de particularismos internos al Estado – nación y proclive a la conformación de actores sobre todo partidarios o contruidos con referencia a ese ámbito, (el llamado *estadocentrismo*) inhibe la aparición de otros actores sociales, que suelen encontrar dificultades a la hora de legitimar su discurso. *"En esta tierra se es estatal o estatiforme o no se es nada"*⁷.

b) La población negra en el Uruguay

Como se sabe, de las múltiples vertientes que han conformado la población uruguaya, la negra se caracteriza por ser la única que no emigró hasta aquí en forma voluntaria. No es mucho más que un dato anecdótico la fecha en que el primer hombre negro arribara: es posible que haya llegado con Hernandarias en 1608, o con la fundación de Soriano en 1624, o que recién haya sido introducido por los portugueses en Colonia del Sacramento hacia 1680. Hay menos dudas sobre la profusión de buques negreros que surcaron el océano en su camino al río de la Plata durante todo el siglo XVIII; por otra parte, gran cantidad de esclavos ingresaban de contrabando.

Ya en 1728, estaba presente el primer negro de quien tenemos noticia: pregonero, se llamaba Gregorio. De allí en más el número de esclavos iría aumentando. 151 en el año 1751, he ahí el primer dato preciso del que subsiste registro. Como cálculo más impreciso, puede decirse que entre 1742 y 1810 fueron cuarenta mil los negros arribados.

⁶ Porzecanski, T. "Uruguay a fines del s. XX; mitologías de ausencia y de presencia", en "Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?", Caetano, G. y Achugar, H. (comp.), p.52

⁷ Andacht, F.: "*Paisaje de pasiones*", p. 44

Las tareas a realizar aquí eran sobre todo en el servicio doméstico, pero también fueron destinados a la práctica de diferentes oficios, que incluyeron la artesanía.

Esos barcos que se encargaron de traer la población africana hasta estas costas para proveer de esclavos al novel patriciado, sobre todo montevideano, contenían individuos de muy distinta procedencia. Tradicionalmente, se ha sostenido (a partir de investigaciones clásicas, como las de Ildefonso Pereda Valdez) que la población negra que llegó a estas costas provenían mayoritariamente del tronco bantú. Sin embargo, más recientemente se pone el acento en esa gran variedad de orígenes: “en realidad provenían de varios lugares, del centro de África, de la costa occidental, del sur y de la costa oriental”⁸ Tomando como referencia grandes regiones, son Mozambique, el Golfo de Guinea y Angola, en ese orden, las zonas que más proveyeron de negros a la Banda Oriental. Son muchos los grupos (frecuentemente llamados “naciones”, usando ese término tan europeo con ¿excesiva? flexibilidad) que pueden ser contenidos bajo las abarcadoras *etiquetas* de cultura bantú o sudanesa. En este último caso, se incluyen pueblos islamizados, como los Mandinga. *Naciones* o *pueblos* muy numerosos fueron los Mina, Benguela o Congo, por ejemplo.

Esa diversidad impedía la comunicación entre los esclavos, ya que sólo tenían en común el continente de origen y la condición infrahumana con que serían vistos por la mayoría blanca; por lo demás, diferentes idiomas, diferentes religiones, diferentes colores de piel (aunque para un ojo “blanco” todo se fundiese en el color oscuro.)

En Montevideo, la reunión de los esclavos fue haciéndose cada vez más frecuente. Como es de suponer, en primer lugar se dio la comunión de aquellos negros que provenían de la misma zona, pueblo o “nación” del África (según una difundida versión, los métodos para llamar a estas reuniones dieron origen a los diversos “toques” de Candombe; el de Cuareim y el de Ansina, fundamentalmente.)

⁸ Montaña, O. “*Umkhonto*”, p.13

Las reuniones en las distintas “salas” de candombe, donde se coronaban rey y reina de cada *nación* africana, reflejan esas diferencias. Con el tiempo, fue generándose (a partir de una situación común y como asimilación del reflejo especular que recibían desde una sociedad que los trataba de la misma forma, como esclavos) una autoidentificación africana más global, aunque se dice que cada pueblo intentó siempre imponer su cultura por sobre los demás. No es un dato menor la reunión de todos los esclavos en un “caserío de negros”, donde se los confinaba durante una “cuarentena” apenas llegaban, por temor al contagio de las múltiples enfermedades contraídas en el largo viaje.

Ya en décadas posteriores, con el avance de las generaciones, veremos como el candombe, por momentos prohibido, por momentos gozando de gran auge, como alrededor de 1880, se va retirando de la especificidad de las “salas” de cada *nación* negra y comienza a juntar en torno suyo a el común de los negros uruguayos. Por esa época los tambores se juntaban cerca de la Plaza del Mercado y del Cubo del Sur, junto a la muralla.

La constitución de un “nosotros” que recogiese las tradiciones africanas se desarrolló en tensión con la tendencia a mimetizarse con los amos blancos, estrategia de supervivencia elemental. Cabe recordar las dificultades para practicar las religiones africanas, que se salvaban de algún modo alternándolas con ciertas imágenes católicas, como la del santo negro San Baltasar o San Benito. No es imposible que los negros hayan deslindado la práctica religiosa más o menos privada de la actitud en público, bajo la atenta mirada de los amos (que le imponían su apellido y su religión, entre otras cosas) donde se debía brindar una imagen de devoción católica.

Es difícil conocer en profundidad las estrategias organizativas que emplearon los esclavos para resistir la dominación a la que estaban sometidos; evidentemente no sería tarea sencilla darse alguna en los primeros tiempos. El camino de la fuga individual fue recorrido por varios negros, que se convertían en *cimarrones*. Sabemos que el fenómeno fue frecuente, ya que se legisló al respecto y se prohibió a los negros montar a caballo, por si acaso. Se llegó a conformar una población (llamada *kilombo*, más

comunes en Brasil) a orillas del Yaguarón, constituida por una suerte de campamento donde refugiarse en libertad.

El olvido al que se intenta condenar a las formas de resistencia que los sectores oprimidos ensayan a lo largo de la historia, es moneda corriente. En este caso, hay un episodio poco conocido: la rebelión de los negros orientales hacia 1803, cuando un proyecto de sublevación (y escape hacia el *kilombo de Monte Grande*) fuese abortado. Según Agustín Beraza ⁹ buscaban crear una República Negra Independiente, construida bajo el reciente lema de Libertad, Igualdad y Fraternidad. El dato resulta sorprendente. La rebeldía negra se expresó también bajo la forma de crímenes, asesinando a sus amos.

Negros *libertos* eran aquellos que habían recuperado su libertad, y los hubo desde los comienzos de la esclavitud. Contra lo que puede pensarse, el *liberto* no quedaba libre de ataduras, sino que seguía sometido al amo a través del régimen de patronato, que le exigía una serie de deberes. De todas formas, esa condición era difícil de ganar: una forma de hacerlo era que el esclavo se comprase a sí mismo, lo que no sucedía muy a menudo. Otra, que se enrolase en el ejército. La leva fue masiva en muchas oportunidades, formándose “compañías de pardos y morenos” dentro del ejército, para luchar contra las invasiones extranjeras (inglesas, por ejemplo), así como al tiempo de la Revolución Artiguista y en las luchas por la independencia, contra el Imperio Español. Aún hoy subsiste en Paraguay la comunidad Camba – Cuá, constituida por los descendientes de los negros que llegaron a esas tierras con Artigas.

Es así que en una enorme cantidad de casos el negro pasó de la esclavitud al cuartel, que le garantizaba alguna cuota más de libertad, aunque no demasiada. Ni qué decirlo: las compañías de pardos y morenos eran comandadas por blancos. En este contexto, puede entenderse la abolición de la esclavitud, aún teniendo en cuenta todas sus secuelas, como un proceso que sólo puede ser tomado en serio “a la vuelta” del combate de los negros en la Guerra Grande.

⁹ Citado por Montañó, O. “*Umkhonto...*” p.150

Los negros siempre constituyeron una parte importante de la población total de Montevideo, amén de estar presentes en buen número también en algunas ciudades del Interior. En el primer relevamiento conocido, que data de 1751 y fue citado más arriba, ya forman un 15%, número que irá aumentando en todo el siglo XVIII, llegando a constituir hasta el 25%. Si observamos el tráfico negrero, veremos que *“se acrecienta en forma apreciable hasta 1810, para descender después de esa fecha”*¹⁰. Más hacia nuestros días, la masiva inmigración europea hará bajar aún más ese porcentaje: de todos modos, nunca podrá hablarse de una cantidad inferior al 5% de la población uruguaya.

Hacia el siglo veinte, la realidad comienza a ser matizada por el proyecto del Uruguay moderno, con toda su carga simbólica y su transformación material de lo social. En el terreno legal, tan importante para los uruguayos de aquella época y aún para los de ésta, no se registraban diferencias entre negros y blancos. En la estructura social, sí: la situación del negro no mejoró sustancialmente. Al igual que hoy en día, las negras se dedicarían sobre todo a las labores de servicio doméstico, los negros detentarían los oficios peor remunerados y de menor prestigio, y la inmensa mayoría de los descendientes de africanos ocuparían los escalones más bajos de la sociedad.

Los intentos aglutinadores de la negritud fueron repetidos. Como recuerda Merino Burghi¹¹ *“muchas veces se intentó nuclear negros, surgieron y murieron decenas de clubes”*. Varias publicaciones aparecieron, destacándose los quince años de “Nuestra Raza”. Entre estos intentos de organización cabe destacar el Partido Autóctono Negro, inédita experiencia desarrollada a partir de 1937, cuya sola existencia parece contradecir todo lo que sabemos acerca de la cultura política uruguaya. Aunque se reafirman las sospechas de nuestro sentido común si reparamos en su fracaso electoral: apenas

¹⁰ Pereda Valdez, I., *“El negro en el Uruguay. Pasado y presente”*, p.45

¹¹ En *“El negro y la sociedad montevideana”*, p.19

unas decenas de votos. Evidentemente, los negros se inclinaron por los partidos tradicionales, que hegemonizarán gran parte del siglo XX, formando en gran medida patrones de conducta de largo arraigo. Estábamos situados en lo que podemos llamar, sin originalidad alguna, el Uruguay batllista. Las dificultades para la conformación de un actor social basado en lo étnico eran notorias. Es una hipótesis plausible pensar que hoy algo de aquello se mantiene con fuerza.

Por otro lado, se destaca A.C.S.U., Asociación Cultural y Social Uruguay, que funcionó como un "club" negro, aparentemente seguidor de las pautas de los clubes "de sociedad" de los blancos y que fue por muchas décadas (hasta la aparición de Mundo Afro) la principal organización negra del país.

Organizaciones Mundo Afro, fundada en 1988 a partir de algunos núcleos preexistentes, como la publicación periodística homónima, marcó un sustantivo corte con el pasado. Se constituía como la principal organización negra y comenzaba a hacerse visible ante la sociedad uruguaya. Aunque evidentemente no surge de la nada, es a partir de allí que se hace posible con claridad la visualización del colectivo negro como actor social con discurso propio

III) Supuestos básicos, algunas preguntas y el camino hacia las respuestas

a) Análisis del discurso: *las palabras de los otros*

Es necesario aclarar, en términos teóricos, qué cosas estamos presuponiendo cuando nos proponemos avanzar en el terreno de los discursos sociales en general, y en el de los integrantes de Organizaciones Mundo Afro en particular. Si bien no parece indispensable la dilucidación de cuestiones ontológicas del tipo de "¿qué es realmente una palabra?", sí conviene aclarar dónde estará puesto el interés y desde dónde se parte.

Cuando aquí se hable del *discurso* de un individuo (podemos usar el término también para una organización, o un contexto socio - cultural) lo importante será analizar aquello que se diga a partir de su naturaleza evidentemente social. Por tanto, no nos preguntaremos en ningún momento si el entrevistado expresa realmente lo que siente, o si está mintiendo, por ejemplo, ni *qué quiso decir en realidad*. Ninguna consideración de tipo psicologista podrá permear nuestro análisis, que se ocupa de los discursos en tanto están en la sociedad. Esta concepción es contraria a aquella que imagina ideas previas flotando en la cabeza de *Robinson Crusoes*, que luego las sacan al mundo para intercambiar con otros.

Interesa ver, a la luz del proceso a través del cual elaboramos nuestros conceptos, cómo se forman las ideas sobre lo social. En el nivel más general, tenemos noticia del mundo a partir de nuestra percepción, aunque ésta nunca actúa *en crudo*, sino que depende directamente de las categorías con que nuestro entendimiento organiza experiencia y pensamiento. Si esto ocurre con todas las cosas que entran en nuestro universo, también ocurre cuando incorporamos a nuestros esquemas a otros individuos, y a realidades sociales más amplias. La afortunada aserción de Mead, según la cual los seres humanos no nos comunicamos con los demás sino con imágenes de los demás, puede leerse a la luz de estos postulados.

Cada vez que se configure un discurso buscaremos analizar lo que nos está diciendo en sí mismo, en el sentido que no buscaremos indagar en mente alguna para confirmar o refutar la "sinceridad" de lo que se expresa; pero también deberemos analizarlo más allá de sí mismo, en el sentido de observar el entorno social y discursivo en el que se inscribe y con el que interactúa.

En su investigación sobre los adolescentes españoles, la socióloga española Capitolina Díaz advierte este problema, para concluir que mentir es difícil, y que "*no se observa engaño*"¹². Aquí, esa observación no tiene razón de ser. No trataremos de hacer valer nuestra capacidad de detectar mentiras o verdades, por tanto. Las construcciones identitarias que van diciéndonos quienes somos ante el mundo

social (y cómo es este mundo) se desarrollan en el terreno que la comunicación hace posible, y sólo allí sobrevive, permanece, cambia.

Si bien no vamos a adherir a la idea de Castells, según la cual *“un movimiento social es lo que dice ser”*¹³; sí recurriremos a las expresiones de los entrevistados como única forma de desentrañar el modo en que conciben su existencia en el mundo. Y si es verdad que para conocer y hablar necesitamos de una motivación pragmática, en un nivel menos general veremos esa motivación en el siguiente sentido: un integrante de una organización social elabora un discurso para convencer a su interlocutor (presente o intuido).

De todas formas, eso no es lo único que ocurre. Buscaremos conocer la autopercepción de Mundo Afro y los mundoafristas, que se elabora en la comunicación con los demás. Así, haciendo un corte en las consideraciones acerca del discurso, conviene ahora aclarar que entenderemos la autopercepción como un proceso que se desarrolla en la medida que cada actor se forma una imagen de las cosas que lo rodean y así de sí mismo. Más abarcador que la noción de *identidad*, aunque por momentos los dos conceptos parezcan coincidir.

En términos más prolijos, *“la forma en que una persona entiende otras realidades (incluidas otras personas) determina, en cierto modo, la forma en que esa persona entiende su Yo; y viceversa, la forma en que una persona entiende su Yo determina, en cierto modo, su comprensión de otras realidades (incluidas otras personas)”*¹⁴ Si extendemos la expresión “Yo” también más allá de lo individual, aunque para lo individual también puede adecuarse, la idea vale en nuestro enfoque. Ulteriores apreciaciones sobre la naturaleza de esta interacción y su posible lectura en términos de sistemas, superan los cometidos de esta monografía.

¹² Díaz, C.: “El presente de su futuro. Modelos de autopercepción y de vida entre los adolescentes españoles”, p.117

¹³ Castells, M.: “Globalización y antiglobalización”, en “Capitalismo, mundialización, socialismo”, p.61

¹⁴ *Ibid* 11, p.69

Al decir de Bakhtine, *"las palabras son, siempre e inevitablemente, las palabras de los otros"*¹⁵.

Todo cuanto hablamos está cargado, "habitado" por los sentidos que se le ha atribuido históricamente a los términos que usamos. No hay una palabra libre de esta colonización de la sociedad. El discurso, si quiere ser comprendido, remite siempre a su exterior. Pero este exterior es constitutivo del propio discurso, siempre existe, ya que éste nunca podría vivir si se limitara a su solitaria presencia, pues no sería comprensible. O sea, lo que dice es eso y a la vez más que eso, ya que *"...todo enunciado está inscrito en un orden que lo sobrepasa, un orden de referencia que es a su vez discursivo, un discurso que no se dice, pero que es la condición de posibilidad de lo que se dice, y que es interior al dicho, por la sencilla razón que ese dicho, ese discurso concreto, se hace posible en el seno de una formación discursiva más amplia que determina las reglas y el sentido del discurso"*¹⁶

De ese modo, no es concebible un discurso que no haga referencia, de una u otra manera, a discursos preexistentes, por lo que *"... el punto de partida de un discurso será siempre otro discurso, que el primero cuestiona, afirma o reformula"*¹⁷. Como se puede apreciar, aquí no se podrá siquiera imaginar la creación de un discurso *ex nihilo*, de una originalidad absoluta. Algo así no existe. Si existiese, sería ininteligible, que para el caso es lo mismo (reformulando la escéptica afirmación de Gorgias). Esas relaciones que se establecen entre los discursos que circulan en la sociedad, propiedad de todos y de nadie en un contexto socio - cultural dado, serán una clave para describir la posición de uno u otro, pues sólo en base a sus relaciones podremos conferirle una ubicación.

En ese devenir dinámico hay discursos que son acallados, otros que prevalecen; algunos que sirven de marco general para que otros discursos de menor alcance puedan apoyarse. Michel Foucault acuñó el concepto de *formaciones discursivas*, para poner nombre a un conjunto de enunciados, objetos, conceptos u opciones temáticas entre las cuales pueda encontrarse una regularidad dentro de su sistema

¹⁵ Citado por Madfes, I., en *"Análisis del discurso político"*, Viscardi, R. y otros, p. 49

¹⁶ Abril, G.: *"Análisis semiótico del discurso"*, en *"Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales"*, (Delgado, J.M. y Gutiérrez, J. -comp.-), p. 469

¹⁷ Viscardi, R., *ibid* 4, p.15

de dispersión (un orden, correlaciones, posiciones y funciones, transformaciones). Se trata de una idea formulada en medio de la reflexión epistémica que el autor transitó y que aquí se usará ocasionalmente y en un sentido laxo, considerando a las formaciones discursivas como aquellas grandes unidades de discurso (que pueden contener discursos contradictorios en su seno) cuyo funcionamiento nos cuesta reconocer, puesto que se han convertido casi en una *segunda naturaleza* para nosotros, y que agrupan objetos bajo ciertas reglas, ordenando nuestro mundo e imponiéndose así ante nuestras subjetividades. Por tanto hay que presuponerlo si pretendemos que lo que decimos tenga sentido. Más claramente, "*la formación discursiva es la condición de transparencia del sentido, es el cimiento de la organización social del sentido*"¹⁸

Aquí el énfasis se ubicará en las relaciones entre discursos, en la ubicación del discurso que Mundo Afro ofrece a la sociedad, en medio del contexto en el que se mueven el resto de los discursos. En ese sentido, no estaremos tan interesados como Foucault en "*estar listos para la recepción de cada momento del discurso en su súbita irrupción*"¹⁹, puesto que no observaremos tanto los cortes abruptos, los "pliegues" del discurso, sino sobre todo su entrelazamiento y mutuo apoyo; porque, una vez más, es difícil considerar la aparición de un discurso como verdaderamente abrupta.

Un punto importante al tratar con discursos del modo en que aquí se intenta hacerlo, es estudiar su forma de buscar adhesión, que es el objetivo pragmático de todo discurso, según Jociles²⁰ (mucho más en el caso de una organización como Mundo Afro, que busca convencer, aunar gente para su causa). En el primer nivel de análisis, se pueden distinguir cuatro estructuras de verosimilitud: *referencial*, *lógica*, *poética* y *tópica*. La primera refiere al modo como se clasifican las cosas del mundo dentro del discurso; la segunda se vincula a las formas de encadenamiento de los significados; la verosimilitud poética está constituida por los artificios mediante los cuales el discurso busca conmover; y la tópica se logra al

¹⁸ Pereña, F.: "*Formación discursiva, semántica y psicoanálisis*" en "*Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*", (Delgado, J.M. y Gutiérrez, J. -comp.-) p. 469

¹⁹ Foucault, M.: "*La arqueología del saber*"

²⁰ Jociles R., M.I.: EL análisis del discurso: de cómo utilizar desde la antropología social la propuesta analítica de Jesús Ibáñez

apelar a aquellos valores comunes, que despiertan automático apoyo. Cuando avancemos hacia el análisis concreto de lo que surge desde Mundo Afro, tomaremos algunas de estas categorías. Lo que conviene repetir ahora es que todo esquema de análisis como éste tiene razón de ser si al final se retoma *"la idea de que los discursos se constituyen en sus interrelaciones dialécticas con otros discursos a los cuales se enfrenta o con los cuales se quiere alinear"*²¹, pues es ése nuestro enfoque. En términos bien generales, siempre *"tenemos una significación transmitida por una significación precedente"*²²

Está a la vista: aquí se intentan conectar, con amplitud y flexibilidad, elementos diversos que nos ayuden a interpretar la información que emergió del trabajo de campo. Se toman aportes de autores que presentan una construcción más amplia que dicho aporte; pero aunque se recoja desprejuiciadamente un concepto u otro, provenientes de tradiciones teóricas diversas, no parece resultar dañada la coherencia total del instrumental teórico, que pretende aportar herramientas que nos acerquen a una comprensión mayor de esta "porción" de realidad social. Justo es recordar que aquí no se comprobarán o refutarán estrictamente un conjunto de hipótesis determinado.

b) Algunas preguntas

Al encarar una investigación como ésta, siempre hay supuestos en los que nos apoyamos, además de la base teórica, para contrastarlos finalmente con el resultado. Así verificamos cuán lejos o cerca de la realidad se encontraban nuestras suposiciones. Son enunciados que nos guían en la investigación; nos dicen dónde apuntar, a qué afirmaciones reputar verdad o falsedad. Mucho se discute en el terreno metodológico sobre el rol de estos enunciados, las *hipótesis* de la investigación. La posición más extendida postula la necesidad de contar con al menos una.

²¹ Íbid

²² Eco, U.: "Tratado de Semiótica General", p.99

Se trata de interrogantes en forma de afirmación, verdades previas al producto final de la investigación, el verdadero juez que dictaminará si siguen siendo tales al culminar el camino. Aquí hemos preferido plantear preguntas, interrogaciones lisas y llanas, ya que ellas también pueden servir de guía al hacernos buscar la(s) respuesta(s) que las satisfagan. No se puede dejar de advertir que no partimos de la nada teórica (si lo creemos, seguramente caigamos en la peor ceguera acerca de nuestra base latente de supuestos). En la medida de lo posible, trataremos de aclarar entonces cuáles son los supuestos de la presente monografía, para hacer manifiesta esa latencia, hasta donde se pueda.

Las preguntas principales, sin pretensión de exhaustividad, ya que se deja la puerta abierta para inquisiciones posteriores, son las siguientes: ¿cuál es la autopercepción que tienen los integrantes de Mundo Afro (en cuanto a la imagen de sí mismos como organización y como individuos)? ¿de qué modo elaboran el discurso que “presenta en sociedad” a esa autopercepción?, ¿cómo se apoyan en otros discursos? ¿cuál es la percepción que tienen acerca de la sociedad en que viven?, ¿qué posiciones asumen ante los potenciales conflictos de esa sociedad?, ¿cómo resuelven los dilemas identitarios que se les presentan? ...

c) Apuntes sobre el método

La forma en que se ha organizado la información extraída del trabajo de campo es bastante sencilla. Atiende a la necesidad de reordenar el discurso, para dejar el camino libre a la interpretación y, por qué no, a la intuición del investigador. Se han elaborado categorías temáticas dentro de las cuales introducir porciones del discurso sin otra restricción que la de tocar un mismo tema. A partir de grandes casillas, se colocan entonces esas “porciones” para el análisis. No hay unidades de registro más específicas que las limitadas por su significación. Puede ser una oración, un fragmento de ella, o muchas. Se tiene como base que esta operación no trastoca sustantivamente lo que se dijo en el contexto de la entrevista. En alguna medida, *“el análisis de contenido se basa en la creencia de que la categorización*

*(paso de datos brutos a datos organizados) no introduce desviaciones (por exceso o por defecto) en el material, sino que actualiza índices no perceptibles al nivel de los datos brutos”*²³

Sin más, *“es el método de las categorías, especie de casilleros, o epígrafes significativos, que permiten la clasificación de los elementos de significación constitutivos del mensaje. Así pues, es un método taxonómico, válido para que los coleccionistas sociales puedan introducir un orden, según ciertos criterios, en el aparente desorden”*²⁴

De esta forma se han adjuntado en la sección “Anexos”²⁵ En ocasiones, un mismo texto figura en más de una categoría. Ocurre que aporta significaciones en más de un ámbito de los que hemos establecido, lo cual es absolutamente posible si consideramos que *“la propia multiplicidad de los códigos y la indefinida variedad de los contextos y de las circunstancias hace que un mismo mensaje pueda codificarse desde puntos de vista diferentes y por referencia a sistemas de convenciones distintos”*²⁶. Mucho más si sólo nos referimos a distintos lugares de una clasificación temática.

IV) El discurso de Mundo Afro

Al comenzar, una aclaración. Cuando aquí se haga referencia al discurso de Mundo Afro, no será otra cosa que la conjunción de lo dicho por sus integrantes. No se tomará en cuenta la "postura oficial" ni la voz más prestigiosa dentro de la organización. Se entiende que los discursos se distribuyen entre todos

²³ Bardin, L.: “Análisis de contenido”, p.91

²⁴ Íbid, p. 28

²⁵ Los categorías temáticas son las siguientes: 1) Percepción de la realidad social uruguaya
 a) Positiva
 b) Negativa
 2) Críticas a la Historia Oficial
 3) Conexión con otras luchas
 4) Autopercepción de la organización. Logros.
 5) Autopercepción individual: ¿qué identidad?
 a) Preeminencia de lo nacional
 b) Preeminencia de lo negro

6) Posición política. Grupo de presión vs. Movimiento Social.

²⁶ Eco, U.: “Tratado de Semiótica General”, p.219

sus integrantes, y que eso es lo interesante: ver cómo se constituye una autopercepción, una identidad, un discurso ante el mundo, entre todos aquellos que participan de ese ámbito común.

a) Ante la realidad social. Racismo.

Uno de los objetivos principales de la organización es la lucha contra el racismo, por lo que no resulta extraña la mención reiterada de los entrevistados a este tema. Una porción importante del discurso emanado de los integrantes de la organización se encuentra dedicada a poner de manifiesto que en Uruguay existe racismo.

Evidentemente, la repetición del enunciado obedece a una concepción previa de la realidad, pues responde a otro discurso que se busca demoler: aquél que postula que, si bien en otros países hay racismo, eso no ocurre con singular fuerza en el Uruguay y si ocurre, es únicamente fruto de algún individuo desequilibrado. Esa visión habita uno de los discursos más aceptados, que no son emitidos desde algún exclusivo lugar en particular, sino que están presentes en la sociedad.

Los mundoafristas lo refieren, lo citan, para finalmente contraponerle el propio: el racismo uruguayo es una realidad oculta, que debe ser puesta a la luz, pues es un fenómeno de características estructurales. Negar la existencia del racismo no es sino adscribirse a una realidad discursiva que no condice con *la realidad*, dicen nuestros entrevistados.

Esta postura de Mundo Afro ante lo que quiere oponerse es un hecho corriente. Por lo general los discursos no se reconocen a sí mismos como tales, sino que intentan transparentarse hasta ser percibidos simplemente como la realidad. Los discursos que se quieren vencer serán así tratados de forma opuesta, como *puro palabrerío* que no refiere a lo real ("*el racismo no se admite, es como una máscara. Se dice que el racismo no existe y sin embargo está ahí. Y se nota. Cuando vas caminando por la calle...*")

Pero aquí este juego se da de forma casi constitutiva, pues se advierte que una de las tareas fundamentales para los integrantes de la organización es la construcción de un discurso que haga visible

lo que el discurso dominante oculta. Vale decir, el racismo. Así, la organización adopta una tarea de denuncia en el sentido de *descorrer el velo*, de mostrar lo que está presente pero no se habla (porque su voz es acallada por otras que le niegan su existencia), buscando de ese modo cambiar la *relación de fuerzas* en ese terreno ("*...entonces un país que se dice democrático, igualitario, y que otorga las mismas oportunidades a todo el mundo... yo digo que eso es una vil mentira, yo digo que es una hipocresía*"). Lo que resta saber es cómo se elabora desde Mundo Afío la noción de que aquello que se está diciendo es efectivamente lo real.

Como ya se dijo, el objetivo del discurso es siempre la verosimilitud, los efectos de realidad. Y en esa búsqueda se recurre a varias estructuras. Por supuesto, la verosimilitud *tópica*, aquella que se detiene en los valores comunes y generan adhesión inmediata, está asegurada al afirmar que el poseer un color u otro de piel no debería provocar ningún privilegio ni sojuzgamiento. En el momento actual, este enunciado es compartido de forma abrumadoramente general, pero en el siglo XVIII sería más difícil sostenerlo, por ejemplo. Sabemos que los discursos se apoyan en discursos anteriores, y aquí eso parece estar claro: para que esta idea sea un valor común, debió prevalecer un discurso de igualdad formal ante la ley, en primer lugar, de igualdad de oportunidades, de rechazo a las diferencias no basadas en los "talentos y virtudes", de mayor respeto hacia las diferencias étnicas, luego.

Además, en el terreno de la verosimilitud referencial, se nos remite a una oposición binaria entre lo que la ley dice, o los preceptos generales en los cuales se asentaría la sociedad y, por otro lado, la práctica. Es en esta última donde se aprecia el racismo, dado lo difícil que resultaría hablar el tema, en parte por desinterés (hipocresía, insensibilidad). Una vez hecha esta división queda claro que en el terreno de la práctica se encuentra la "real realidad". Asimismo, se encadenan significados de forma de garantizar la verosimilitud *lógica*. En ese sentido es paradigmático el uso de estadísticas, o indicadores visibles, empíricamente comprobables, que estarían abonando la tesis del racismo uruguayo ("*tú sabés que tenemos un cierto porcentaje de negros... pero ese porcentaje no está representado a nivel del Estado, a nivel social. No ves vendedoras negras en las tiendas, no ves mozos negros. No está*

representado. Y nuestra gente está siempre en los lugares más bajos de la sociedad, laborales, etc. Tú que sos un estudiante te das cuenta que dentro de la Universidad no hay el porcentaje que sí hay de gente negra").

La realidad práctica, de la que se hablaba, se despliega así en datos que remiten a la experiencia (no se ven mozos negros) o de estadísticas (que proveen además verosimilitud tópica, por significar, para la generalidad de la gente, una traducción fidedigna de lo real). Por supuesto, no es demasiado novedoso que de unos cuantos siglos a esta parte *"la validez del diseño del sistema de los discursos requiere además la justificación de su conexión necesaria con los datos previos extraídos de la experiencia"*²⁷, (por lo menos si se intenta describir lo social), pero es importante ver el hincapié que se hace en ese sentido, usando los elementos ya citados.

La sumisión de la población negra a los escalones más bajos de la estructura social se articula más en torno a la categoría de nivel socioeconómico que a la de clase. Se considera en ocasiones también la adquisición de objetos de consumo y, muchas veces, el acceso a la educación formal. El discurso no está ayuno de elementos que buscan la verosimilitud poética (*"es horrible sentirte que no te quieren sólo porque eres negro"*(Lágrima)); sin embargo en general esto pasa por descripciones no muy apasionadas y más o menos detalladas de lo que se quiere demostrar como un dato, lo que ayuda a mostrar "objetividad".

Es notoria, por otra parte, la continua mención a la realidad nacional, en una búsqueda de la especificidad de nuestro racismo, que estaría dado por aquella invisibilidad del tema. También se vincula a la muy uruguayana tendencia a situar todo en el plano nacional: "lo que pasa en este país es que...", aunque el fenómeno que se describa trascienda las fronteras nacionales, o se remita solo a una porción del territorio. Es una tendencia que parece derivar del estadocentrismo nacional.

²⁷ Pérez R, CLAEH: Serie Investigaciones n° 9, "Ideología y discursos raciales", p. 10

Los mundoafristas sitúan el problema allí (en otros momentos también se ocupan del tema en un ámbito más global, cabe aclarar), siguiendo los esquemas que en general aquí usamos para hablar sobre algún problema social. Ocurre que *"los códigos fundamentales de una cultura - los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas - fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá"*²⁸

En el sentido de Eco, el Contenido Nuclear con que se "rellena" la expresión *racismo* desde los integrantes de Mundo Afro no se diferencia en gran medida del cúmulo de significaciones que el común de la gente utiliza. Quizá el manejo de información más precisa y la transmisión de experiencias personales sobre el tema sean las únicas diferencias. Sin embargo, hubo quienes (militantes especializados) consideraron avanzar hacia el Contenido Molar del concepto. Así, hubo algún apunte más específico; la evolución del fenómeno, sus aspectos más problemáticos. (*"En este tema siempre descubrimos nuevas formas de discriminación. Hay un fenómeno que transmuta, y adquiere formas más sutiles y más diabólicas* (Andrés)) La búsqueda de verosimilitud involucra también este camino discursivo.

Si bien se negocia el significado de la expresión ante quien recibe el discurso, esta negociación se da a partir de una base bastante fija. Es un contrato cuyas bases no son del todo modificables. Cuando se habla del racismo los entrevistados se remiten a ese Contenido Nuclear que se mencionaba más arriba: y éste, siendo público, social, negociable, es pasible asimismo de dejar relativamente fija una significación, que los integrantes de una cultura comparten. Al mismo tiempo, el mundoafrista nos remite a ese Tipo Cognitivo privado, aunque modificable desde las significaciones sociales que lo guían, para mostrarnos

²⁸ Foucault, M. *"Las palabras y las cosas"*, p.5

que, según nuestra propia percepción no hay empleados negros en los comercios de Dieciocho de Julio, no hay senadores negros, etc. Cosas que pueden comprobarse fácilmente.

b) Ante el cambio social. Posición política.

Una de las marcas de identidad de Mundo Afro con respecto a otras organizaciones negras del pasado y el presente es su explícita voluntad de constituirse en un actor político que a través de su acción genere cambios en la sociedad. Así se torna inevitable la generación de un discurso destinado a promover un cambio social que, quizá no está de más advertirlo, puede tomar diversos caminos y desarrollarse de múltiples maneras.

La reivindicación de la militancia (usamos este término porque muchos de los entrevistados se definieron a sí mismos como *militantes*), en este caso en una organización social, consigue apoyarse hondamente en las raíces de la cultura política uruguaya. La larga tradición del movimiento obrero, así como la fervorosa adhesión partidaria sustentan una cultura de participación. También es cierto que hoy esa actividad está francamente en baja. De todos modos, la revitalización de actores basados en el componente étnico, de género, o de opción sexual, es una tendencia mundial que opera finalmente como apoyo para la organización.

Cuando se describen los contactos de Mundo Afro con otras organizaciones, aparece parte de su autoidentificación. La categoría que podríamos llamar "organización que representa a una minoría "discriminada" es la que rige sus pasos en este terreno, pues se coordinan acciones con otras organizaciones que podrían caer bajo ese rótulo. En muchos casos, con grupos judíos, también armenios. Cabe aclarar que los mundoafristas buscan recordar las diferencias que separan a los colectivos negro y judío, por ejemplo, describiendo las diferentes posiciones que ambos grupos ocupan en la

estructura social y de poder. Digamos que los entrevistados marcan las divergencias en cuanto al Contenido Nuclear de ser negro y de ser judío, por otro lado, aunque en una definición “de diccionario” se trate de dos minorías que sufren la discriminación. Se autoperiben diferentes a otras minorías, pero juntos en una alianza, digamos, no más que estratégica.

¿Es que Mundo Afro busca participar de un frente, un conglomerado de grupos de diversa índole con una problemática y visión común de las cosas? No parece haber nada de esto. Los contactos realizados son siempre puntuales y no apuntan a algo más permanente en el tiempo que una más o menos prolongada coordinación de actividades conjuntas. En todo caso, lo que se busca es no perder el perfil, definiendo un terreno conceptual que apunta a la verosimilitud referencial al definir grupos sociales, situando en un lado aquellos que son discriminados estructuralmente; y dentro de ese grupo aquellos que además ocupan los peores lugares en cuanto a privilegios sociales.

En ocasiones también se compara la situación de la negritud con otros problemas sociales, lo que aleja a la organización de esa pelea como minoría para subsumirla en conceptos más amplios, pero no es ésta la posición prevalente.

Si queremos observar la lógica de Mundo Afro a la hora de presentarse como un actor político, podemos auxiliarnos con una imaginaria línea continua, situando en una de sus puntas la lógica de los llamados *grupos de presión* y en otro la lógica de los *movimientos sociales alternativos*, siendo concientes de lo equívocos que pueden resultar ambos conceptos. El primero de ellos, en nuestra definición, aboga por el ascenso de sus miembros (o del grupo en nombre del cual habla) en la estructura social. Por otro lado, el segundo buscaría la transformación radical de dicha estructura. Como es obvio, se trata de dos *tipos ideales*, que pueden presentar muchos problemas para el análisis de casos concretos, pero que nos ayudan a ubicarnos.

El modelo al que más se acercan las formulaciones que los integrantes de Mundo Afro hacen de la organización a la que pertenecen es el del grupo de presión. ¿En qué sentido? Abundan las expresiones que consideran que dentro de la lucha que Mundo Afro lleva adelante, un componente esencial es el

desarrollo de la comunidad. Esto se entiende como la posibilidad de que la pauperizada población negra tenga acceso a puestos superiores en la sociedad. Aquí no se está diciendo que esto no constituya de por sí un importante cambio, sobre todo si consideramos cuán sumergido se encuentra este sector de la población, y (mucho menos) se está sugiriendo qué camino tomar. Lo que sí puede definirse con base en el discurso mundoafrista es que éste remite de modo constante a la consecución de mejoras materiales para el conjunto de la negritud uruguaya. Hay un encadenamiento de los razonamientos que parece ir en el siguiente sentido: antes de plantear alguna transformación profunda a nivel global, es necesario avanzar en la consolidación de cierta base material, de desarrollo, que permita a los negros emerger desde las posiciones donde se encuentra actualmente, desde donde es muy difícil tener algún grado de incidencia. Se privilegia algo así como una racionalidad de ir paso-a-paso, con momentos de choque pero menos vinculados a formas de combate directo con el orden establecido que a explosiones de visibilidad de una temática que se vuelve pública de golpe. Ese paso-a-paso parece ser la cadena de significados en el discurso, que persigue la verosimilitud lógica de este modo.

El sentido de toda la construcción simbólica que presentan los mundoafristas, entonces, está permeado por el respeto a los lugares preponderantes en la toma de decisiones que afectan a la sociedad entera. No se perciben los sitios de privilegio como una estructura a destruir, sino a ocupar, en la medida que se los ve como un espacio desde el cual lograr cambios efectivos, *concretos*, en la vida material de los negros: (“*Estaría bueno que hubiera más gente negra en los cargos de decisión, ¿no?*” (Carolina))

Esa imagen de búsqueda de los lugares desde donde se pueden lograr las transformaciones y la lucha por una mejor vida para el *Nosotros* negro, se presenta como una sola cosa (“*Nosotros concebimos la lucha a partir del desarrollo, de un programa que tienda a la participación colectiva general, al acceso a los lugares de decisión, en definitiva ¿cuál es la llave?*” (Graciela)) La participación, en la vertiente principal del discurso de los mundoafristas, se concibe para desembocar en esa *llave*.

Los procesos intersubjetivos que dan lugar a la eterna reestructuración de conceptos, incluyen no sólo un Contenido Nuclear que se modifica, al negociarse públicamente. También, en la comunicación con los otros, las palabras van ganando impacto emotivo, a medida que se las va utilizando en lugares privilegiados del discurso, y que se abren múltiples significaciones en torno suyo. ¿A qué viene esto? Tras la palabra *desarrollo* se adivinan sucesivas elaboraciones de sentido a la interna de Mundo Afro. Evidentemente, el concepto no nace ni se agota allí: hace décadas que ocupa un sitio de relevancia en el discurso social, desde donde los mundoafristas lo toman para darle una fuerte impronta propia, insistiendo en el necesario *desarrollo de la comunidad*.

La presencia repetida le otorga destaque (*“Capaz que, por perfil institucional, el aspecto político y de desarrollo es la base fundamental”* (Beatriz R.)... *“Mundo Afro tiene un programa de desarrollo y ahí están claramente bien definidas las intenciones de la organización ¿no?”* (Belma))

Y sucesivas consideraciones van desplegando el Contenido Nuclear del concepto (*“El acceder nuevamente a espacios perdidos, históricamente perdidos, y cómo vos vas enganándote, hoy con este complejo, mañana con las cooperativas de vivienda, con las recomendaciones que la da la ONU al gobierno uruguayo, al Estado... bueno. Si vos lo mirás de afuera te parece que son varios papeles, varias... y en realidad parten de algo común: cómo nos vamos metiendo en la sociedad para llegar a obtener nuestro lugar”* (Belma) *“Primero que nada, el objetivo de Mundo Afro es poder incentivar a la colectividad negra para que pueda tener herramientas para una mejor vida, digamos, económica, social y culturalmente”* (Miguel))

Se lo encuentra asociado a expresiones como “nivel de vida”, “integración”, “autoestima”. Se trata de un concepto que reúne varios perfiles, aunque todos vinculados; un concepto que genera adhesión, consenso. Nuestros entrevistados lo manejan con un sentido laxo, incorporándole dimensiones congruentes con el todo de su discurso, e incluso novedosas (cuando se toca el aspecto más vinculado a la subjetividad, como la autoestima del negro, por ejemplo), pero siempre mostrándolo como un vínculo

constitutivo de Mundo Afro. La autopercepción de esta organización también se construye alrededor de núcleos de sentido y esta idea de desarrollo funciona de esa manera.

En todo este discurso pueden rastrearse la huella de algunos otros. No es difícil reconocer la influencia (indirecta, modificada, pues se refirió originalmente a otros procesos, involucrando a los partidos aunque también a las pautas de reproducción cultural) del tradicional *gradualismo* uruguayo. Casi se diría que el *ni tanto ni tan poco* es una seña fundante de la *uruguayez*, casi una formación discursiva permanente (no sólo aquí, claro) que genera gran adhesión entre quienes nos socializamos en este ambiente. En el discurso mundoafro se maneja o se deja entrever algún enunciado del tipo "no vamos a estar 'tirando piedras' permanentemente, pero tampoco vamos a dejar de hacer sentir nuestra voz ante lo injusto", que sitúa a la posición elegida en un "justo medio" presentado como lógicamente necesario, sobre todo a la hora de buscar el desarrollo.

c) Autopercepción de Mundo Afro: ¿qué organización somos?

Todos los factores presentes en el discurso van delineando la autopercepción de la organización. Al mismo tiempo, Mundo Afro trae consigo la tarea del despliegue de una identidad afrouruguaya, lo que la marca profundamente y connota casi todas sus acciones con ese elemento. No es posible definir la identidad de entidad alguna de una vez y para siempre. Lo que sí se intentará observar son las características a través de las cuales Mundo Afro busca presentarse ante la sociedad, tratando de generar una identidad propia como organización, lo que implica múltiples procesos. El tema de la identidad individual de sus integrantes también será abordado más adelante.

Es importante señalar en el discurso aquellas expresiones que se repiten, aquellos conceptos en los que el entrevistado se detiene. Más aún cuando los que recalcan la misma noción son varios entrevistados. Llamados a definir su organización, a enumerar cosas que valga la pena destacar para conocerla, los mundoafristas se refirieron en varias ocasiones a los logros "concretos" que se alcanzaron. Esos logros pasan por la realización de obras que mejoran la calidad de vida de los negros (una cooperativa de vivienda construida para mujeres negras jefas de familia en la calle Gonzalo Ramírez, paradigmáticamente) que es, como vimos, parte del desarrollo tan buscado. Evidentemente, este discurso clasifica la realidad de forma tal que, en la construida dicotomía *logro concreto vs. palabras intrascendentes* privilegia el primer elemento, y lo asimila a la realización de obras bien visibles. Unos de los discursos dominantes en la sociedad de estos últimos años va en este mismo rumbo, cuando prefiere cambios visibles e influyentes en la cotidianeidad que grandes proyectos de alcance *macro*.

Sin embargo, hay otras cosas, quizá un poco más intangibles, que marcan la identidad de Mundo Afro de forma determinante. La interlocución con el Estado es parte fundamental de su actividad. Esas conquistas simbólicas (lograr sentar a una mesa mano-a-mano al Presidente de la República o al Intendente de Montevideo, por ejemplo) son valoradas tanto como los logros materiales que se ponen en primer lugar. La capacidad de influir en las políticas públicas es considerada de la mayor importancia y el sólo hecho del diálogo y el reconocimiento estatal de la presencia de la organización es señalado con gran orgullo.

Guiado por su intento de constituirse en un actor importante de la sociedad y la política, Mundo Afro trata de construirse para cumplir ese papel aceitadamente. Para eso, su discurso se autopresenta como una organización donde hay estructuras relativamente rígidas, sin muchas cosas libradas al azar, donde cada uno tiene un rol bien definido para cumplir: lo que los entrevistados dicen en este sentido, hace acordar a las metáforas que considera a las organizaciones como máquinas. Uno se siente tentado a

definir dicho funcionamiento como casi burocrático. Una vez más, ese discurso está explicado por el contexto en el que se mueve, con muchos otros discursos en juego.

Podía haber ocurrido que Mundo Afro eligiese constituirse como uno de esos movimientos sociales que desconían profundamente de las estructuras burocratizadas, adoptando una constitución flexible de su accionar colectivo. Cierta *espíritu de la época*, en parte, está en consonancia con esta posición. Sin embargo, el camino fue otro. ¿Por qué?

Una vez que se privilegian elementos tales como la visibilidad, la capacidad de interlocución con el poder político, o el logro del desarrollo material de forma gradual, lo que más se adecua a esos fines es una estructura pensada para permanecer y ser estable. Otras formas más innovadoras en ese sentido, que quizá traigan consigo mayor potencial de cambio civilizatorio, tendrían más chance de fracasar en los intentos que la organización hace por incidir en la capacidad de articular con la administración pública, de ser un punto de referencia constante, que no puede permitirse demasiados altibajos aunque la militancia disminuya.

Algunas muestras que van en apoyo de algo de lo dicho y, sobre todo, representan puntos fuertes de autopercepción en Mundo Afro:

“el hecho del Instituto que abrimos en el mes de marzo es un hito. Lo inaugura el presidente Batlle, y no porque lo inaugure el presidente Batlle a dos días de asumir su gobierno, sino que en alguna

medida te vas dando cuenta que el Estado te está reconociendo, que tú sos capaz de montar un Instituto para hablar de tus temas”

“Son once años, Mundo Afro es la única organización que ha tomado estos temas seriamente, que tiene un Programa de Desarrollo y que por medio de todo su accionar se nos han abierto muchas puertas, como el tema de negociar con el Estado, de haber negociado el tema de hacer un Instituto y que venga gente del exterior, que el Presidente nos hay recibido en la Casa de Gobierno. Son cosas que valoramos mucho, no sólo para Mundo Afro sino para el colectivo en general”

“Incluso también en las clases había mucho, mucho reglamentado, porque vinieron chicos y chicas muy jóvenes de distintos países con distintas maneras de vivir, de ver la vida” (Lágrima)

“Hay representantes de esas áreas, que nos juntamos en varias instancias... y por encima de la Comisión Directiva hay una Convención, que se reúne una vez cada año y elige las autoridades” (Luisa)

“Hay una directiva, que el director general es Romero Rodríguez, la subdirectora es Beatriz Ramírez. La administradora general es Luisa, el director adjunto cultural es Néstor Silva. Y así, todo tiene su director” (H.B.R.)

Aún más: este discurso pautado por expresiones que muestran la "seriedad" y la "sensatez" de Mundo Afro a través de la estipulación de diferentes funciones a cada uno de sus integrantes se vincula a una *formación discursiva* de muy larga data, en el mundo y el país, lo que en cierto modo asegura el prestigio social, ante la sensación de que allí se hacen las cosas "en serio". Constituye un elemento de verosimilitud tópica: está en el aire social que respiramos el respeto por aquellas organizaciones que tienen más o menos previstos todos los escollos a los que se pueden enfrentar. Nos es propia *"...la exaltación del legalismo, entendido como respeto irrestricto a las reglas del juego - contenido y forma del consenso ciudadano -..."*²⁹

²⁹ Caetano, G.: *"Identidad nacional e imaginario colectivo en Uruguay. La síntesis perdurable del Centenario"*, en *"Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?"*, Caetano, G. y Achugar, H. (comp.), p. 86

En un recorrido por el local de Mundo Afro, que seguidamente se intentará describir, se encontraron elementos que corren en el mismo sentido que muchas de las significaciones que emergen del discurso generado en las entrevistas. La función expresiva de los objetos que disponemos en los lugares de encuentro social parece fuera de discusión. Sólo queda examinar de qué forma estos objetos y su disposición “hablan”, y qué nos dicen.

La sede de Organizaciones Mundo Afro se encuentra donde la Ciudad Vieja recién comienza. Detrás del Teatro Solís, en un espacio que comparte con el Mercado Central, se alza el llamado “Espacio Multicultural Mundo Afro”, tal cual lo anuncia un cartel. Luego de subir dos largas escaleras, se accede a dicho espacio. Se trata de una suerte de explanada amplia, que cuenta con una pequeña ventanilla sobre la derecha, por toda recepción. Al lado de ella, algunos afiches anuncian actividades artísticas y municipales. También un cronograma de los horarios de los talleres que allí se ofrecen (*candombe*, *capoeira*, danzas afro, idiomas, etc.) En ese entorno se encuentran solamente unos pocos bancos largos de madera, bastante “funcionales”, ubicados de a pares.

Al frente, se observan varias carteleras, con decenas de fotos. Fotos similares acompañan asimismo el pasillo principal, que nace a la izquierda del espacio inicial que inaugura la entrada, y guía a diversas salas por lo general de estilo despojado (algunas con carteles propios del taller que allí se imparte, como uno que refiere al grupo de Tercera Edad) así como a la cantina y la biblioteca, que se encuentran bien al fondo, con vista a la Rambla Sur. Un gran espacio vacío se encuentra en el centro: se utiliza para bailes, eventos importantes, espectáculos.

Evidentemente, el punto más interesante desde la carga simbólica que traen consigo los elementos que se eligen para decorar la sede de Mundo Afro, es el de las fotos. Son muchas las imágenes que cuelgan

de las paredes (algunas han sido agrandadas y *emprolijadas* a la manera de cuadros) y las que se exponen en las carteleras. Si las cosas “hablan”, seguramente son estas fotografías las que más lo hacen; la elección en cuanto a qué imágenes deben decorar su local debe llevar a los mundoafristas a una búsqueda deliberada de aquella identidad en la cual quieren reflejarse.

En esas decenas y decenas de situaciones cristalizadas por la cámara fotográfica, son muchos los elementos comunes, y muchos los puntos de contacto con lo que los entrevistados expresaron.

Las primeras fotos, que se ven en dos grandes carteleras, reflejan el proceso mismo de mejoramiento del local. Muchas de ellas muestran al espacio edilicio antes y después de su adjudicación de la IMM a la organización. Otras muestran el aspecto exterior de la obra que comenzó a remodelarse una década atrás, hasta convertirse en lo que es hoy. Todo el proceso de la obra, las señales de esfuerzo, son mostradas con indisimulado orgullo.

Una parte muy extensa y significativa de las fotografías está destinada a los momentos en que dirigentes de Mundo Afro han logrado sentarse a una mesa con dirigentes políticos (especialmente con autoridades estatales) de peso. Así, se observan varias situaciones en que se muestra a dirigentes de la organización, sobre todo Lágrima Ríos, Romero Rodríguez, Néstor Silva, junto a algún Ministro, Intendente, o al Presidente de la República.

La figura de Jorge Batlle emerge en las fotografías más recientes, en su carácter de Presidente. Se lo ve inaugurando el “Instituto Superior de Formación Afro”, en el Palacio Libertad, como se encarga de señalar una leyenda al pie de la nota gráfica. Asimismo se aprecia al Ministro Chiruchi dar un discurso ante la inauguración de una cooperativa de viviendas para mujeres negras jefas de familia. El Intendente Arana se hace presente en varias oportunidades, algunas de ellas al visitar el edificio sede de Mundo Afro. Además, se ve al ex – presidente Sanguinetti, cuando aún no era “ex”; lo mismo que a Lacalle en una imagen de la época de fundación de Mundo Afro, y a otras figuras políticas de menor relevancia, como el diputado Abdala, en momentos más recientes.

Los espacios en que estas escenas tienen lugar son por lo general salas que pueden adivinarse parte del edificio, algunas de ellas incluso lo muestran desde el exterior. Otras se desarrollan en edificios públicos como el citado Edificio Libertad. Pero las situaciones son casi las mismas: se trata de eventos de

cierta "formalidad". Escritorios tras los cuales se sitúan los integrantes de la escena, firmando convenios o papeles similares o haciendo uso de la palabra tras el micrófono. La vestimenta se remite al tradicional saco y corbata (con alguna excepción, como la imagen de Arana y Sanguinetti riendo bajo unos sombreros de estilo africano, con los colores *rastafari*) y las expresiones son en varios casos de seriedad, mientras que en otros las sonrisas denotan una serena satisfacción.

Si bien estas fotos constituyen una gran parte de la decoración sobre las paredes, se aprecian también otras imágenes. Hay una de una marcha por 18 de Julio donde, por primera vez, se puede ver a integrantes de la organización, principalmente mujeres, vistiendo ropa que se adivina de origen africano. Se ven un puñado de retratos de artistas negros, de otras épocas y más actuales (hay uno de Rosa Luna). También una imagen de un encuentro que reúne a instituciones negras de toda América, en Venezuela. Otra muestra decenas de jóvenes negros que, según se aclara debajo, han concurrido al Instituto Superior de Formación Afro. Tampoco faltan, sobre la pared de ese largo pasillo, cuadros que inmortalizan escenas de las Llamadas.

Evidentemente, muchas son las cosas que podrían señalarse al echar una ojeada al local de Mundo Afro. Muchas cosas, sino todas, hablan y cada recorte es una selección que hacemos según lo que nos interese observar para nuestro análisis. Los apuntes aquí señalados parecen confirmar buena parte de la información que se recoge en las entrevistas; de ahí su importancia.

Otro tema importante: ¿cuál es la relación de los mundoafristas con la historia? Conflictiva, para empezar. La mirada, como no podía ser de otra manera para un grupo que busca constituir su identidad, está puesta frecuentemente en el pasado. Y la historia que se enseña en la educación formal de nuestro país es puesta en entredicho. Si acordamos con Orwell en que *"el que controla el presente controla el pasado; el que controla el pasado controla el porvenir"*³⁰, es evidente que el terreno de la historia es de

³⁰ Orwell, G.: "1984"

luchas. Las críticas a la historiografía nacional, desde Mundo Afro, coinciden en afirmar que la Historia Oficial invisibiliza al negro, le oculta su aporte a la construcción de la nación. Porque es en ese sentido que se sitúa la crítica mundoafriista: buscando rescatar el aporte específico de la negritud a la formación del Uruguay. No realizando un relato aparte, como algunas minorías étnicas de otros lares prefieren, sino integrando su historia particular a la Historia Nacional.

El objetivo es que la negritud sea reconocida como parte de la conformación de ese *nosotros* más amplio. La forma de reivindicar este papel es describir el rol negro en los momentos más prestigiosos del relato constitutivo de la nación. Vale decir la lucha por la independencia y la épica del artiguismo. Así, embarcado en un discurso aceptado y abarcador (el que postula que en esos años se forjó el ser nacional) el discurso negro gana en fuerza, tiene un mayor poder para generar adhesión. La verosimilitud tópica es grande al tomar valores comunes que tienen gran capacidad en ese sentido, como Artigas. Asimismo, se reivindica la figura de Ansina, para desterrarlo del proverbial rol que los historiadores le habían conferido: el de "fiel" cebador de mate. Se reconstruye, desde algunos datos históricos, esa figura negra y así se invierte su valoración, de humilde servidor a genial artista, guerrero y militante de la causa artiguista. Es que la necesidad de encontrar figuras a admirar como encarnación de un heroico colectivo, próceres análogos a Artigas, parece trascender varios discursos para situarse en el orden de (si se me permite una vez más usar el término con amplitud) una formación discursiva profunda de nuestra civilización.

Finalmente, la difusión de expresiones culturales afro uruguayas y africanas propiamente dichas, constituye también un importante pilar en la tarea de la organización y en el discurso que elabora para describir la propia identidad. A través de esa difusión (charlas, talleres de ritmos, danzas, religiones, idiomas africanos) se intenta situar la cultura negra en el terreno del respeto que las expresiones de origen europeo tienen en nuestro entorno. Ayuda a promover esta cultura la tendencia de rescate de lo diverso (lo no europeo, en este caso) que se ha venido dando desde los centros del mundo en los últimos tiempos, pero la conquista de un prestigio social mayor para las artes y la religión de origen africano

presentará seguramente escollos muy duros, por ser de larga data la tradición que los descalifica, aún tomándolos masivamente.

Es curioso el discurso de Mundo Afro ante la explosiva aparición de más y más cuerdas de tambores en la ciudad, que constituyen pequeñas llamadas en el ámbito del barrio, generalmente una noche a la semana. Más allá de la alegría que algunos entrevistados manifestaron por la difusión de su música, fue clara la reticencia de los mundoafristas ante el posible "vaciamiento de contenido" que la masividad pudiese traer consigo. Se dice, así, que el tambor (en esta "moda", como muchos la califican despectivamente) es tomado a la ligera, sin verdadero respeto por sus raíces y significado ("*...yo no sé hasta dónde hay un real respeto... El tambor significa algo y estoy segura que no saben qué significa*" (Belma); "*...me siento como que no hay una valorización de lo afro, lo que pasa*" (Paula)).

. Este discurso se enmarca claramente en la tradicional desconfianza de toda minoría que cultiva una forma artística, cuando ésta se vuelve de golpe masiva. Allí inevitablemente será tomada por gente que no conoce en profundidad el entorno de esa expresión. En este caso, hay además una significación que se suma: la población negra se siente "usada" por la mayoría blanca en varios aspectos, y es posible que muchos consideren este *despojo del candombe* como una perla más del collar. "*Queda para la máscara, el turismo, queda muy como escrachado el aporte negro. No se le da el valor que tiene. Ahora se toca el tambor en todos los barrios, todo el mundo... parece que estuviera de moda. Y la gente ni siquiera va a aprender*" (Onnika)

Al buscar que lo africano y afrouruguayo no quede sometido por las condiciones sociales, perdido en el olvido ni "vaciado", se forma lo que Castells llamaría *identidad de resistencia*: o sea la "*generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones / condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que constituyen trincheras de resistencia y supervivencia*" ³¹. La generación de esa identidad de resistencia, a partir de prácticas culturales específicas (que no a partir de

valores radicalmente opuestos a los dominantes), se garantiza en la propia dinámica de la organización, pensada para ese fin (entre otros ya repasados) y que así concibe parte de su sentido en torno a tal identidad, logrando diferenciarse del resto. Como puede verse, *las organizaciones son varias cosas a la vez*.

d) Autopercepción individual: ¿y yo?

Yo no sé de donde soy, mi casa está en la frontera

Y las fronteras se mueven, como las banderas

(Jorge Drexler)

De manera no demasiado esperada, aparecieron claras y directas revelaciones acerca de los avatares de la definición identitaria individual (¿quién soy?) de cada entrevistado. A pesar de que un integrante de una organización social suele privilegiar las características propias de su entorno colectivo, más que consideraciones que pueden pensarse “personales” o “íntimas”, éste dilema fue apareciendo en algunas entrevistas.

Concretamente, algunos de los integrantes de Mundo Afro se hicieron una pregunta fundamental en la construcción identitaria: qué atributo, de los muchos posibles, poner en primer lugar a fin de saber quién se es. Se dio una dicotomía: ¿soy antes que nada negro o antes que nada uruguayo? Es interesante observar que se dieron respuestas disímiles, que estructuraron discursos paralelos.

Hubo respuestas de toda laya, incluyendo las que planteaban la dicotomía de forma no excluyente e igualitaria. Pero aparecieron básicamente dos discursos. Ocurre que, si bien en cada uno de nosotros

³¹ Castells, M.: “*El poder de la identidad*”, tomo II de “*La era de la información*”, p. 30

conviven varias fuentes de identidad, no lo suelen hacer de forma pacífica, sino que es frecuente que exista una tensión que busca resolverse. De forma cotidiana pasamos por situaciones en las que los diversos grupos a los que pertenecemos nos reclaman fidelidad. Según Goffman, *"sociológicamente debería ser claro que al encontrarse en situaciones sociales diferentes el individuo tendrá que enfrentar diferentes reclamos acerca de cuál de sus numerosos grupos es el verdadero"* ³².

Dos discursos, entonces. Por un lado, el de aquellos que planteaban sentirse antes que nada negros: las referencias empíricas que se usaban para justificar esta posición remitían ineludiblemente al pasado esclavista. A partir de allí, el encadenamiento lógico sugería que sería ingenuo pertenecer a un lugar como el Uruguay, donde "el barco paró por casualidad" (el barco que traía a sus antepasados, claro). Además, la existencia de una negritud con presente y pasado similares a la uruguaya en toda Latinoamérica, ayuda a relativizar, en este discurso, una posible pertenencia nacional.

Por otro, quienes explicitaban su pertenencia al Uruguay, como un sitio proveedor de identidad individual, generaron un discurso que, amén de rescatar las *uruguayeces* que todos tenemos por haber nacido aquí (ninguno de los entrevistados había nacido en África), interponían un cierto contractualismo, bajo la forma de "¿cómo voy a protestar, a querer cambiar un lugar, si primero no me siento parte de él?", ubicando su conflicto en el terreno de lo nacional. Hubo incluso referencias a una *mayor uruguayez* de los negros ante otros inmigrantes, por haber llegado al país generaciones antes a este territorio.

Parece tener más fuerza discursiva esta segunda opción. Se puede traer a colación la hipótesis de que *"los materiales étnicos se integran en comunas culturales que son más vigorosas y están definidas con mayor amplitud que la etnicidad, tales como la religión o el nacionalismo"* ³³. Pero más allá de esa discutible aserción, el discurso integrado a la nación parece más "digerible" por el discurso predominante, puesto que la ya antigua pero poderosísima concepción del "crisol de razas" que acoge las diferencias en su armónico seno, no admite con facilidad colectivos que se desmarquen de la identidad

³² Goffman, E.: "Estigma. La identidad deteriorada", p. 134

³³ *Ibid* 31, p. 82

nacional, entendida como esa mezcla. Los esfuerzos de los mundoafristas por buscar la integración ya fueron vistos en el caso de los debates en torno a la Historia Nacional. Una vez que la negritud se define parte de ese *nosotros* nacional, cuenta con mejor chance de conseguir adhesión, objetivo pragmático de todo discurso.

V) Breve conclusión

Culminado el análisis, estamos en condiciones de ensayar respuestas a las amplias interrogantes que se planteaban en el comienzo. Recapitulando lo dicho en el último capítulo, se delinea un discurso que, no exento de contradicciones y ambigüedades, muestra el lugar en el mundo que la organización (y sus integrantes en forma individual) buscan constituir.

En breves palabras, Mundo Afro constituye su identidad a través de un discurso que, como tal, se articula en referencia al resto de los discursos sociales. Los criterios de autoidentificación y de definición del rol a jugar como actor social impulsan un perfil que frecuentemente se apoya en elementos valorados por el discurso predominante en la sociedad uruguaya. Introduce novedades (y su misma existencia es novedosa para el panorama nacional) en la medida que pueda hacerlas jugar a favor de aquellos postulados que la organización privilegia y en la medida que el contexto socio - cultural se lo permite.

Visibilidad social, interlocución con el poder político (sobre todo estatal), rescate de tradiciones negras, relectura crítica aunque integrada de la Historia Nacional, resolución diferenciada de los dilemas identitarios de sus integrantes: las distintas vertientes del discurso de Mundo Afro nos hablan de una organización que, en la construcción de su autopercepción, frecuenta varias perspectivas, buscando siempre la constitución de una voz propia (tan inevitablemente poblada de voces ajenas) capaz de legitimarse ante el resto de la sociedad.

BIBLIOGRAFÍA

- **Achugar, H.,** Caetano, G. (comp.), “Identidad uruguaya: ¿mito, crisis o afirmación?”
- **Andacht, F.,** "Paisaje de pasiones. Pequeño tratado acerca de las pasiones en Mesocracia"
- **Bardin L.,** “Análisis de contenido” Akal / Universitaria, 1986 (Presses Universitaires de France, 1977)
- **Castells, M. y otros:** “Capitalismo, mundialización, socialismo”, Ed. Izquierda Hoy, 2001
- **Castells, M.:** “La era de la información. Economía, Sociedad y Cultura”, Ed. Alianza (1998)
- **Delgado J.M. y Gutiérrez, J. (comp.),** “Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales”
- **Díaz Martínez, C.,** “El presente de su futuro. Modelos de autopercepción y de vida entre los adolescentes españoles”, (1996), Siglo XXI Editores
- **Eco, U.,** “Tratado de Semiótica General”, Editorial Lumen, (1977)
- -----, “Kant y el omitorrinco”, Ed. Lumen, (1997)
- **Foucault, M.,** "Las palabras y las cosas", (1968), Siglo Veintiuno, (1993)
- -----, La arqueología del saber, Siglo XXI, (1969)
- **Goffman, E.,** “Estigma. La identidad deteriorada”, Amorrortu Editores (1963)..

- **Jociles, M.I.:** “El análisis del discurso: de cómo utilizar desde la antropología social la propuesta analítica de Jesús Ibáñez”
- **Merino, F.** “El negro en la sociedad montevideana”, EBO, (1982)
- **Montaño, O.** “Umkhonto. Historia del aporte negro – africano en la formación del Uruguay”, Rosebud Ediciones, (1997)
- **Normand, C., Viscardi, R., Madfes, I., Pulcinelli, E., Bolón, A., Costa, S., Rona, A., Caviglia, S., Acosta y Lara, E.,** “Análisis del discurso en perspectiva de enunciación”, F.C.U
- **Organizaciones Mundo Afro,** “Mundo Afro: una comunidad en desarrollo” (folleto)
- **Pereda Valdez, I.,** “Negros esclavos y negros libres”, Montevideo, (1941)
- -----, “El negro en el Uruguay. Pasado y presente”, Montevideo, Revista del Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay, (1965)
- **Pérez R.,** "Ideología y discursos racionales", CLAEH, 1980, Serie Investigaciones n°9
- **Viscardi, R., Díaz, R., López, S., Madfes, I., Adé, M., Costa, S.,** “Análisis del Discurso Político”, F.C.U