



Ciencias Sociales
Universidad de la República
URUGUAY

UNIVERSIDAD DE LA REPÚBLICA
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA
Tesis de Licenciatura en Ciencia Política

***Ciencia política, cultura excepcionalista y
racismo en Uruguay***

Una reflexión crítica desde los estudios decoloniales

Facundo Zannier Glückstern

Tutor: Paulo Ravecca

2021

Índice

Agradecimientos	2
Introducción	3
La teoría decolonial	6
1.1 Antecedentes.....	6
1.2 Colonialidad del poder.....	7
1.3 Colonialidad del saber	8
1.4 Colonialidad del ser	10
1.5 Colonialidad del género.....	10
Nación y excepcionalidad uruguaya	12
2.1 Breve recorrido histórico por la conformación del imaginario nacional	12
2.2 Características del imaginario nacional.....	14
2.3 El discurso de la excepcionalidad uruguaya.....	17
2.4 Nación y racismo. Una lectura decolonial sobre la excepcionalidad uruguaya.....	22
2.5 A modo de síntesis... ..	24
La ciencia política uruguaya: liberal, partidocéntrica y de sensibilidad positivista	26
3.1 Democracia y liberalismo	26
3.2 Sensibilidades positivistas	29
3.3 El lugar de la política. La centralidad de los partidos políticos y el rol de las instituciones	32
Ciencia política y el discurso de la excepcionalidad uruguaya desde la perspectiva decolonial	34
4.1 La reinención del excepcionalismo. La ciencia política y el proceso democrático post-dictatorial.....	34
4.2 La excepcionalidad como argumento poco excepcional	38
4.3 La democracia uruguaya y el “etapismo”	39
4.4 De la sensibilidad positivista al pensamiento crítico.....	41
4.5 Movimientos sociales como al margen de lo político	43
4.6 Nombrar la raza para deconstruirla	46
4.7 Democracia y racismo	47
4.8 La ambigüedad del dato. ¿Qué nombrar? ¿Qué medir?.....	48
Reflexiones finales.....	50
Bibliografía.....	53
Anexo.....	66
Figura 1	66

Agradecimientos

Quisiera agradecer a todas las personas que me acompañaron en este trayecto. A mi tutor, por el tiempo dedicado, su rigurosidad, sus intercambios y su mirada crítica sobre la ciencia política. A mi familia y mi compañera por su apoyo y escucha constante. También a mis amigos/as de facultad con quienes compartí, disfruté y aprendí durante todo el transcurso de la licenciatura. A mis docentes de la Universidad de la República, que gracias a sus diversas perspectivas me ayudaron a visualizar de forma amplia las dimensiones de esta problemática.

Introducción

La presente investigación problematiza el vínculo entre la ciencia política uruguaya y la narrativa excepcionalista que domina el terreno cultural nacional. El análisis emplea distintos enfoques de teoría crítica y, en particular, los estudios decoloniales entre otras perspectivas que pueden considerarse anti-coloniales, anti-racistas y/o postcoloniales.

Desde la perspectiva de este trabajo, la colonialidad y por ende el racismo, no se reducen a la violencia explícita contra personas racializadas, sino que atraviesan de forma sutil distintos ámbitos y dimensiones de la vida colectiva. En el caso de Uruguay, penetra en su imaginario colectivo, la identidad individual y los esquemas mentales de interpretación de la realidad. Estas formas del poder no solo son estructurales y materiales, sino que se encuentran fuertemente vinculadas a los saberes que circulan y fluyen por nuestros contextos cotidianos y académicos. Una de las preocupaciones que me lleva a indagar el excepcionalismo y el racismo es su naturalización en Uruguay.

La ciencia política no escapa de esta naturalización y, por esto, es imprescindible sostener una actitud crítica y cuestionadora de los modos en que tanto el racismo como las jerarquías eurocéntricas se filtran en el conocimiento politológico. En ese sentido, el objetivo principal de esta monografía es, por un lado, identificar y visibilizar la dimensión racista del discurso excepcionalista, que ubica a Uruguay como distinto y superior del resto de América Latina; y, por el otro, mostrar los modos en que la ciencia política reactiva y fortalece los momentos opresivos de este legado en sus análisis sobre la democracia y el sistema político.

Esta investigación se inscribe en la tradición del pensamiento crítico latinoamericano (Rieiro, Rinesi & Ravecca, 2019) y continúa los esfuerzos por entender y cuestionar “la política de la ciencia política” (Ravecca, 2014, 2019a). La obra de Paulo Ravecca ha abierto nuevas preguntas que este trabajo profundiza, centrándose en la dimensión decolonial del análisis. El autor también ha iniciado una discusión epistemológica relativamente ausente en la ciencia política local. El enfoque de la política de la ciencia política concibe la autocrítica disciplinar como un modo de entender la complejidad del poder y de, por lo tanto, potenciar el rigor científico. En palabras del autor: “si el conocimiento es un componente relevante de las relaciones de poder, entonces el poder no puede ser conocido sin un análisis crítico (y serio) de las formas en que el mismo ha sido y es conocido y de las instituciones en que ello ocurre” (Ravecca, 2014, p.51). Esta crítica no puede ser entendida de ninguna manera como un acto “en contra de” la

disciplina, sino que apunta a la construcción de una comunidad académica reflexiva y atenta acerca de sus contradicciones, violencias y los poderes que la atraviesan.

Esta monografía interpreta su objeto de estudio desde una perspectiva de teoría política crítica y por lo tanto, no concibe su “método” como separado del enfoque teórico. Las preguntas que se realiza, así como la perspectiva metodológica adoptada, es interpretativista y post-estructuralista (Carver, 2020). Si bien los estudios decoloniales critican el carácter eurocéntrico de esta corriente teórica, al mismo tiempo incorporan —a veces sin reconocerlo— varios de sus aspectos, siendo el vínculo entre conocimiento y poder quizá el más destacable. Por lo tanto, mi perspectiva compatibiliza las miradas de estos cuerpos teóricos y los visualiza como saberes inacabados para capitalizar sus intersecciones.

Como señala la teoría postestructuralista, las palabras no son un mero reflejo de la realidad, sino que producen —de manera performativa— esa realidad que aparentan describir (Carver, 2020). En otras palabras, el poder se encuentra inmerso en el lenguaje y por extensión en la práctica de conocimiento. Siguiendo esta perspectiva, la investigación analiza la manera en que el discurso politológico ejerce poder a través de un conjunto de textos relevantes del área de partidos, gobierno e instituciones políticas. Se trata de escritos significativos para la comunidad politológica local y de lectura obligatoria en varias materias de la Licenciatura en Ciencia Política de Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República (el centro de formación politológico más importante en el país).

El concepto de “exterior constitutivo” es una de las herramientas teóricas centrales en esta investigación. Esta nos permite interrogar la identidad como resultado de las exclusiones que la constituyen (Butler, 2011, 2019; Carver, 2020; Losiggio & Zaidan, 2021). De este modo, la identidad (propia y ajena), más que como una entidad ontológica, es concebida como efecto de ejercicios de diferenciación/exclusión. La diferencia per se no implica sometimiento, sin embargo, cuando el racismo marca el proceso de diferenciación, esta práctica deviene opresiva. En el contexto de esta investigación, este juego de interioridad y exterioridad, presencia y ausencia, es central para iluminar el poder colonial en que tanto la democracia uruguaya como la ciencia política están inmersas irreflexivamente.

Es preciso subrayar que esta investigación no intenta revelar una realidad oculta ni una identidad nacional más genuina bajo la ideología excepcionalista que (re-)produce la

ciencia política. Mi objetivo es más humilde: desarticular discursos hegemónicos para visibilizar sus implicaciones políticas y condiciones de posibilidad (Carver, 2020). El análisis no pretende construir una verdad alternativa a la que presenta la disciplina, sino más bien, deconstruir el significado de *la* verdad, tal cual como este circula en el Uruguay contemporáneo y en la academia¹. Tal ejercicio de deconstrucción² visibiliza los juegos de poder que atraviesan la creación del Uruguay excepcional. Mi intervención en la política de la ciencia política consiste, por lo tanto, en la búsqueda y promoción de nuevas preguntas, algunas de las cuales quizá posibiliten un diálogo con proyectos colectivos.

La monografía consta de cuatro partes y de las reflexiones finales. El primer capítulo “La teoría decolonial” desarrolla las principales ideas del pensamiento decolonial. El segundo capítulo “Nación y excepcionalidad uruguaya” recoge literatura historiográfica sobre los orígenes de la nación y la narrativa excepcionalista. Asimismo, analiza críticamente el imaginario nacional desde la mirada decolonial. El tercer capítulo “La ciencia política uruguaya: liberal, partidocéntrica y de sensibilidad positivista” recupera críticas disponibles a la ciencia política nacional, principalmente aquellas que visibilizan “la política de la ciencia política” (Ravecca, 2014, 2019a). Por último, el cuarto apartado “Ciencia política y el discurso de la excepcionalidad uruguaya desde la perspectiva decolonial” reúne los planteos desarrollados anteriormente para problematizar, desde la perspectiva decolonial, la forma en que la ciencia política reactiva y reproduce la cultura excepcionalista.

Las reflexiones finales retoman los argumentos centrales, al tiempo que exploran críticamente las condiciones de posibilidad de este trabajo, situándolo en el mismo contexto racista que intenta cuestionar.

¹ Esta postura metodológica se vincula con la filosofía que Nietzsche expone en su conocido libro “*La genealogía de la moral*” (1992).

² Carver (2020) señala que la deconstrucción, como método, no traza un camino formal e inequívoco, sino que se caracteriza por su creatividad metodológica. El análisis no cumple con pasos o un trayecto conocido *a priori*.

La teoría decolonial

La Teoría decolonial o Giro decolonial es una categoría conceptual acuñada por Nelson Maldonado-Torres en el año 2006 (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007), con intenciones de significar y denominar la inflexión epistemológica y teórica que comenzaba a gestarse con la conformación del grupo Modernidad/Colonialidad³. Sin embargo, según argumentan dichos teóricos, el pensamiento y práctica decolonial existe desde 1492, es decir, a partir de la conquista de *Abya Yala* (América) (Mignolo, 2004; 2007). La perspectiva de la política de la ciencia política (Ravecca, 2019a) ya ha incorporado algunos de estas posturas. Esta monografía complementa y amplía estos esfuerzos centrándose específicamente en la teoría que desarrolla el grupo mencionado, así como otras autoras con perspectiva decolonial, postcolonial, anti-colonial y/o anti-racista como Angela Davis, Gayatri Spivak, Silvia Rivera, Judith Butler, Susan Buck-Morss.

1.1 Antecedentes

El pensamiento decolonial es antecedido por algunas corrientes teóricas como la Teología de la Liberación⁴, la teoría de la dependencia⁵ y el análisis del Sistema-mundo⁶. Asimismo, también recupera autores que suelen no estar encasillados en una rama específica del pensamiento como Frantz Fanon, William Du Bois, Aimé Césaire, Oliver Cox, Cedric J. Robinson, Eric William, Leopoldo Zea, Stuart Hill y José Carlos Mariátegui.

La teoría decolonial presenta algunas diferencias importantes con el pensamiento postcolonial. Los estudios decoloniales sostienen que el sometimiento colonial no se detuvo con la independencia de los pueblos que sufrieron el sometimiento colonial, sino que continuó al interior de los estados-nacionales de reciente formación (Mignolo, 2004; Silvia Rivera, 2018). Para ello, Quijano ha propuesto la utilización del término

³ El grupo Modernidad/Colonialidad comienza su formación en el año 1996 con algunos diálogos entre Aníbal Quijano e Immanuel Wallerstein. Más adelante, mediante algunos congresos el diálogo se amplió incorporando nuevos autores/as que ya se encontraban vinculados a la literatura crítica latinoamericana como: Ramón Grosfoguel, Enrique Dussel, Arturo Escobar, Catherine Walsh, Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, entre otros/as (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007). El concepto fundamental que atraviesa a esta corriente es el de “decolonialidad”, que intenta retomar algunos estudios pasados y al mismo tiempo crear un nuevo pensamiento desde América Latina, centrado en la colonialidad del poder, del saber, del ser y del género. Mignolo (2007) califica a este giro, como un “giro epistémico decolonial” (p.28).

⁴ Los autores más reconocidos de esta tradición son Enrique Dussel y Rodolfo Kusch.

⁵ El propio Aníbal Quijano, uno de los fundadores de la teoría decolonial, procede de esta corriente de pensamiento.

⁶ La teoría “Sistema-mundo” fue planteada por primera vez por el afro-trinitario Oliver Cox y utilizada posteriormente por Immanuel Wallerstein (Grosfoguel, 2018).

“colonialidad” en contraposición a “colonialismo” para enfatizar en “las continuidades históricas entre los tiempos coloniales y los llamados tiempos poscoloniales” (Grosfoguel & Castro-Gómez, 2007, p.19). Una de las diferencias más visibles se halla en los tramos de tiempo históricos que ambos enfoques teóricos establecen. Los teóricos postcoloniales han excluido de su marco histórico analítico la colonización de América; momento fundamental para explicar el proceso colonial (Mignolo, 2004; Grosfoguel & Castro-Gómez, 2007).

La literatura decolonial presenta cuatro dimensiones principales: colonialidad del poder, colonialidad del saber, colonialidad del ser y colonialidad del género. En las páginas que siguen analizo cada uno de estos ejes.

1.2 Colonialidad del poder

Además de una dimensión teórica, la *colonialidad del poder* es una perspectiva ideada por Aníbal Quijano para explicar de forma amplia el poder colonial. Se trata de un giro, e incluso un quiebre, dentro de las ciencias sociales latinoamericanas del siglo XXI (Ballestrin, 2013) que intenta trascender su propia localidad para interpretar “al conjunto del poder globalmente hegemónico” (Segato, 2014, p.16) y ofrecer una reinterpretación de la historia mundial.

La perspectiva decolonial enfatiza la necesidad de reconocer a América como el centro identitario del que surgirán otras formas de identificación como “España”, “Europa”, “indio”, “negro”, “blanco”, etc.⁷ Es decir, América no es la otredad/periferia europea que sirve a la afirmación de su propia identidad (esta narrativa es aún eurocéntrica), sino que es entendida como la fuente de la que emanan las distintas categorías con las que el *sistema-mundo* pasará a medirse y pensarse; se trata de una verdadera refundación radical del mundo (Quijano & Wallerstein, 1992; Segato, 2014, Grüner, 2010). América no se incorpora a una modernidad y capitalismo ya constituidos, sino que inaugura un comienzo que sucede de forma interrelacionada (Segato, 2014).

La producción de nuevas categorías étnicas, hasta el momento inexistentes, refleja la ideología racista que comenzaba a conformarse para clasificar y organizar la explotación del trabajo y subyugación de los pueblos conquistados, dentro de una única y estable

⁷ El nuevo registro de identidades étnicas (etnificación) va a agrupar, y de este modo, uniformizar y homogeneizar la diversidad de pueblos y culturas en el mundo (Quijano, 2014a).

matriz cultural eurocéntrica (Segato, 2010; 2014). Raza⁸ es entonces, una categoría mental y un instrumento colonial, que instala y justifica la jerarquía binaria entre *superiores* (conquistadores, europeos, blancos, civilizados, occidentales, etc.) e *inferiores* (conquistados, no-europeos, negros, indios, bárbaros, primitivos, latinos, etc.) (Quijano, 2014b). En este sentido, “raza es signo” (Segato, 2014a, p.137), es marca de los pueblos despojados y subalternizados que nunca puede ser fijada ni esencializada, sino denunciada y resignificada para la subversión de su contenido colonial. A partir de este argumento se desprende que, cultura, ideología, materialidad, economía política e intersubjetividad, no operan separadas, sino que están entrelazadas dentro una misma matriz colonial⁹.

Modernidad y colonialidad, forman parte de un mismo proceso histórico articulado y, por ende, de una misma trama de poder. Sin embargo, el pensamiento moderno ha narrado su historia invisibilizando y encubriendo su lado destructivo. La explotación esclavista, la represión cultural e imaginativa, y la deshumanización de quienes devienen no-blancos, son la contracara (necesaria) de la modernidad ilustrada (Quijano, 2004c). Por lo tanto, el capitalismo no supera las formas de producción que anteceden a su dominio, sino que las incorpora y vincula en su unidad (el capital). Esta totalidad amalgama en su interior lógicas heterogéneas de dominación que se encuentra en constante movimiento y transformación inconclusa; constituyéndose así una unidad irreductiblemente contradictoria (Quijano, 2014a; 2014c; 2014d; Segato, 2014a).

1.3 Colonialidad del saber

La colonialidad comprende una dimensión epistémica del poder. El saber está vinculado al poder y la opresión. La colonialidad de saber no se reduce a su sentido más práctico (la represión explícita de las culturas sometidas), sino que se expresa a partir de la colonización de las subjetividades y las condiciones de producción del conocimiento (Quijano, 1999; 2014d). El término eurocentrismo o racismo epistémico remite al mismo

⁸ Raza, al igual que América son invenciones que hasta el momento de la conquista eran inexistentes. Segato (2007a) entiende que la “raza no es necesariamente signo de pueblo constituido, de grupo étnico, de pueblo otro, sino trazo, como huella en el cuerpo del paso de una historia otrificadora que construyó “raza” para constituir “Europa” como idea epistémica, económica, tecnológica y jurídico-moral que distribuye valor y significado en nuestro mundo. El no-blanco no es necesariamente el otro indio o africano, sino un otro que tiene la marca del indio o del africano, la huella de su subordinación histórica.” (p. 23). De este modo, la maniobra colonial racializa la diferencia cultural, e inclusive, biologiza la cultura para abstraer su dimensión histórica inherente (Segato, 2007a; 2014).

⁹ Lo enunciado por Francisco Pizarro, conquistador de Cuzco, ilustra de forma contundente esta idea cuando, en torno a un valor aseveraba “Vale un Perú” (Galeano, 1985, p.30).

gesto colonial que permea el esquema mental desde el cual se interpreta al mundo (Segato, 2014).

La intervención colonial clausura la voz de quienes devienen subalternos racializados, al cancelar sus memorias, “saberes, lenguas y formas de registro o escrituras, sus cosmologías; sus propias imágenes, símbolos y experiencias subjetivas” (Segato, 2014, p.28). En definitiva, la cultura eurocéntrica impide e intercepta la capacidad objetivadora de los sujetos sometidos bajo el poder colonial (Quijano, 1999). Así posibilita el conocimiento solamente bajo las categorías, conceptos e ideas propias de las culturas europeas, ahora universales (Mignolo, 2007; Grosfoguel, 2007b; Grüner, 2010).

La decolonización del saber no representa a una identidad étnica en particular, auténtica u original. Es una respuesta a la herida colonial, a la marginalización y negación provocada por el propio proceso de la modernidad/colonialidad que produjo un sufrimiento común (Mignolo, 2004; 2007). Se trata de un proyecto político que piensa desde la “diferencia epistémica colonial”, es decir, desde el no-lugar creado por la colonialidad. Esto promueve la formación de una “epistemología fronteriza” que intenta pensar desde otra locación geopolítica (Mignolo, 2004; Grosfoguel, 2007a).¹⁰

Por su parte, Lander (2000) señala cuatro dimensiones básicas para comprender la hegemonía de la cosmovisión fundada con el advenimiento de modernidad, aún vigente en las ciencias sociales. Primero, la interpretación de la historia a partir de una única visión universal “asociada a la idea de progreso” (p.9), que clasifica y ordena a los pueblos del mundo. Segundo, la naturalización del sistema (neo)liberal-capitalista, como única forma de sociedad posible. Tercero, la “ontologización de las múltiples separaciones propias de esa sociedad” (p.9). Y, por último, la “indiscutida” superioridad de los saberes racionales, legitimados por la ciencia. El autor también critica a las ciencias sociales dominantes por pensar dentro de los parámetros que establece el liberalismo y por el empiricismo (Lander, 1999).

Aquí hay un vínculo directo entre los estudios decoloniales y la perspectiva de la política de la ciencia política de Paulo Ravecca (2019a) que, por otra parte, incorpora explícitamente a autores como Said, Spivak, Dussel y Mignolo a su repertorio teórico.

¹⁰ Mignolo (2004) fundamenta que este lugar epistemológico marginal no debe ser entendido como una locación geográfica, sino como consecuencia de “la geopolítica del conocimiento inscrita en la colonialidad del poder” (p. 241).

1.4 Colonialidad del ser

Nelson Maldonado-Torres, fuertemente influenciado por el pensamiento de Frantz Fanon, ha desarrollado la concepción de la *colonialidad del ser*. El autor propone una relectura que invierte lo que identifica como “ontología occidental”. Entiende que la filosofía cartesiana del “*ego cogito*” (yo existo) fue antecedido e influenciado por el “*ego conquiro*” (yo conquisto). El autor afirma que bajo el postulado “yo pienso” puede leerse “otros no piensan”, y, por consiguiente, “otros no son”. Al negar las facultades cognitivas (Maldonado-Torres, 2007) o simplemente la posibilidad de pensar a los sujetos racializados, se les desconoce su existencia.

En este sentido, la colonialidad del ser es la normalización del estado de guerra contra los sujetos que ocupan la diferencia colonial y que representan una amenaza para los “seres racionales” (civilizados, occidentales, blancos, etc.). El racismo legitima y normaliza actos violentos que personas “blanqueadas” solo viven en guerras. El condenado, subalternizado e invisibilizado, experimenta en este contexto una constante amenaza que atenta contra su vida. En último término, sucede una interrelación entre el sujeto deshumanizado y el sujeto racional que se manifiesta como “ser”, únicamente a partir de la exclusión violenta –y, en el fondo, irracional– del otro racializado (Grüner, 2010). El ser entonces no puede ser pensado sin su negación constitutiva, o sea, sin el sujeto (oprimido) que no es ni está ahí.

1.5 Colonialidad del género

El género ha sido una de las dimensiones postergadas en el análisis de la colonialidad del poder. Si bien algunos autores decoloniales incluían esta categoría, paradójicamente lo hacían desde una concepción eurocéntrica. Lugones (2014) plantea su disconformidad sobre esto. Su objetivo no es simplemente “incorporar” este tema, sino utilizarlo para reformular enteramente la teorización sobre la colonialidad del poder. Según la autora “el dimorfismo biológico, la dicotomía hombre/mujer, el heterosexualismo, y el patriarcado están inscriptos hegemónicamente en el significado mismo del género” (p. 59). Desde esta mirada, el género al igual que la raza, es una invención ideológica/ficticia al servicio del colonialismo, para proceder a organizar los cuerpos desde la inteligibilidad eurocéntrica. Esta categoría no se establecía como principio organizador en muchas sociedades indígenas, aunque tampoco podría negarse la existencia de estructuras patriarcales (Segato, 2011, 2015).

Lugones (2014) reconoce que la idea de “mujer” es homogeneizante y oculta la opresión particular que sufrían las mujeres racializadas. Estas fueron reducidas a “hembras”; es decir, a seres sin género, carentes de atributos femeninos¹¹. Asimismo, “al indio/a no se le humaniza, sino que se le feminiza” (Ochoa, 2014, p.109), es, decir se lo convierte – bajo el marco epistémico eurocéntrico– en femenino, equivalente a algo “penetrable”. Estos argumentos desenmascaran la interseccionalidad y polivalencia del poder, y revelan la centralidad de la colonialidad del género.

¹¹ Ver Angela Davis (2005), capítulo “El legado de la esclavitud: modelos para una nueva feminidad”. La autora recorre la idea de género para las mujeres negras esclavas de Estados Unidos.

Nación y excepcionalidad uruguaya

2.1 Breve recorrido histórico por la conformación del imaginario nacional

La conformación del imaginario nacional comienza a gestarse a finales del siglo XIX durante la modernización del Estado uruguayo y su inserción en las relaciones mundiales capitalistas (García, 2016). No va a ser hasta la segunda década del siglo XX que la nación termine por auto-percibirse como consolidada. La celebración del centenario de la independencia fue significativa en este sentido (García, 2016). Se trató de una síntesis, llevada a cabo desde el Estado¹² y los partidos políticos, que confirmó la identidad nacional de los uruguayos (Achugar, 2008). Sin embargo, la reproducción de dicha identidad no ha estado, desde entonces, ausente de conflictos y disputas que la interpelan. En palabras de García (2016) la identidad uruguaya está marcada por su propia búsqueda, es decir, por su indeterminación, lo cual conduce a redefiniciones constantes.

Varios trabajos coinciden en que en 1925 con el Centenario de la independencia de Uruguay, la nación logra consolidarse dentro del territorio que delimita el Estado uruguayo (Caetano, 2000, 2010; García, 2016; Islas y Frega, 2008). La producción de una identidad común que logró abarcar a todos/as los/as uruguayos/as y, como argumentaré luego, someter a muchos/as, implicó resolver la disputa acerca de los orígenes de esta. De esta forma se desenvolvía una la lucha por el pasado, central para proyectar el futuro. El batllismo logró derrotar ideológicamente a la corriente “nativista”¹³ e imponer un relato

¹² Un estado caracterizado por fuerte impronta militarista se dirigía a garantizar el orden y la paz territorial para proteger la producción de la clase terrateniente.

¹³ La corriente cultural y política denominada “nativismo”, adversaria y contrapuesta al “cosmopolitismo” batllista se interesaba por conservar una “«verdadera» identidad oriental” (Islas & Frega, 2008, p.364), contraria a la identidad “uruguaya” (García, 2016). Es decir, se concentraba en los orígenes antes que en una perspectiva futura basada en valores políticos. Este ideal era promovido principalmente desde el campo, amparado en la figura del caudillo como figura política central por haber participado en la independencia del país. De este modo, se configuraba una identidad nacionalista (entendida en términos biologicistas) que se identificaba con el “criollo” (García, 2016). Era reacia a la inmigración abierta que estimulaba la identidad cosmopolita, dado que desdibujaba nuestros orígenes. García (2016) identifica al “nativismo” como un movimiento de corte conservador y tradicional. Si bien recordaban al “charrúa” por su espíritu rebelde (idea *folklorizada* de los/as indígenas), se imaginaban hombres de campo y blancos de origen europeo.

“cosmopolita”¹⁴ (García, 2016; Islas & Frega, 2008) y eurocéntrico. La hegemonía¹⁵ batllista incorporó de forma astuta algunos de los elementos del “nativismo”. Es decir, si bien el Estado impuso su visión cosmopolita, el nativismo no perdió presencia en el espacio público, donde ocurría una suerte de conciliación entre ambas visiones (Islas & Frega, 2008).¹⁶ Ambos relatos tenían en común un elemento central para el análisis propuesto en esta monografía: la noción de que Uruguay era una sociedad homogénea compuesta por hombres blancos (criollos o europeos). Dada la naturalización de este discurso, no fue complicado que dicha percepción (racista) constituyera uno de los elementos más relevantes de esta primera síntesis identitaria.

García (2016) ofrece una mirada al problema desde el materialismo histórico. La autora destaca que el modelo agroexportador se encontraba en pleno auge al momento de la celebración del Centenario. Incluso en la actualidad, la división internacional del trabajo continúa acercándonos a la realidad latinoamericana, independientemente de nuestra cultura pretendidamente europeizada. Uruguay nunca dejó de depender de su matriz económica agroexportadora, fruto de su condición de dependencia¹⁷. García (2016) reconoce que ambos relatos dominantes, cosmopolita y nativista, “representaban a los grupos de poder económico” (p.68) de la época, industriales urbanos y grandes productores agropecuarios, respectivamente.

¹⁴ Según como lo describe Islas y Frega (2008) la identidad “cosmopolita” determina el “sentirse uruguayo/a” a partir de la identificación individual de ciertos principios universales, sin importar los orígenes de donde uno provenga, su etnia o sus creencias. Los principios fundamentales refieren a postulados políticos como “la igualdad entre los ciudadanos” (p.364), “el compromiso con la democracia y la república” (p.364) y “el respeto a la libertad de opinión y creencias” (p.364). Estas ideas promovieron el imaginario de una sociedad “hiperintegrada” y políticamente estable, “basada en la colaboración entre los dos «partidos tradicionales»” (p.364). Esta forma de concebir la identidad era principalmente impulsada por el partido colorado, específicamente desde el Estado batllista de carácter urbano (García, 2016).

¹⁵ Segato (2010) recupera la idea de “hegemonía” gramsciana, y la define como “una narrativa interesada por parte de las elites, pero que no deja de tener sentido y, eventualmente, ser activada con otro signo ideológico, por los sectores subalternos” (p.30).

¹⁶ Islas y Frega destacan algunos aspectos que dan cuenta de la complementariedad entre ciudad (cosmopolita) y campo (nativista). Por ejemplo: la coexistencia del tango y el folklore, los eventos que permitan al campo mostrarse en la ciudad (“semana criolla”), la figura política central del caudillo, y la consolidación de Artigas como “héroe de la patria” y representante de todos los “uruguayos” (cosmopolitas-Partido Colorado-urbanos) y “orientales” (nativistas-partido Nacional-campo). Ambas posiciones, a su modo, comprendían en sus ideales nacionales una propuesta eurocéntrica y racista.

¹⁷ Quizás sea interesante tan solo recordar el nombre del colectivo social que representa los “intereses del campo”, principalmente de los sectores más pudientes: “Un solo Uruguay”. Su pensamiento político lleva recupera la homogeneidad pretendida del Estado-nación. En Argentina quienes en su momento (año 2008) protestaron contra Cristina Fernández por sus políticas restrictivas a la exportación, reclamaban bajo el lema de “todos somos el campo” (Rufer, 2016, p.291).

Durante el período batllista, el Estado impulsó la industrialización por sustitución de importaciones. Esta fortaleció al sector industrial y manufacturero y al Estado mismo como institución. Por su parte, los actores que impulsaban el relato nativista (sector agrario y terrateniente), al no perder poder político, lograron bloquear los proyectos redistributivos, como por ejemplo los proyectos de impuestos a la propiedad de la tierra (Frega, 2008). Más tarde, a partir de 1933, durante la dictadura de Terra se vivió un aumento de brotes xenofóbicos de tendencia nativista. Así, el significado de lo “nacional” volvía a estar en disputa (Islas & Frega, 2008).

2.2 Características del imaginario nacional

La teoría decolonial propone una mirada crítica a la narrativa dominante en América Latina sobre la identidad nacional. Esta perspectiva plantea que el Estado y los partidos políticos seleccionan, ordenan e incluso producen los “hechos” que constituyen el imaginario nacional. En este sentido, la creación del sentido nacional –al menos en América Latina– no surge de forma dialógica a nivel social, sino que es el mismo Estado quien produce la identidad nacional, para legitimarse a sí mismo como máxima autoridad (Segato, 2007a; Achugar, 2008; Rico, 2005). El Estado es quien “habla por la nación”, administra y regula sus identidades nacionales, e inclusive, paradójicamente, otorga derechos a quienes decidió excluir antes –material y simbólicamente– (Rufer, 2016).¹⁸

Dado lo anterior, “la nación” refiere a una narrativa políticamente producida y con implicaciones en el terreno de las relaciones de poder. Sin embargo, es la condición hegemónica de dicha narrativa lo que la posibilita aparecer como un discurso neutro y universal. Rufer (2010) entiende que la subjetividad-particularidad estatal se escuda o invisibiliza “en un «punto cero» de observación que se oculta y queda fuera del análisis” (p.20) y de su propia narrativa. La reflexión decolonial entonces, trata comprender los “hechos” situándolos conceptualmente como subjetivos-particulares, performativos y resultado de diversas disputas políticas.

En este marco, la modernización de Uruguay requería el cumplimiento de ciertas características que le permitieran insertarse en el mercado mundial capitalista y, a su vez, ser reconocido como un Estado-nación moderno. Como se mencionó anteriormente, la

¹⁸ En consonancia con algunos diagnósticos de la teoría decolonial, autores como Pivel Devoto (1942) y Germán Rama (en Caetano, 2000), entienden que el Estado antecedió la conformación de una identidad nacional homogénea.

homogeneización de la sociedad fue uno de los postulados fundamentales para la constitución de la nación. En este contexto, el discurso acerca de los valores y principios políticos jugó un rol central.

A continuación quisiera resaltar algunos de los rasgos más importantes del relato de la identidad nacional: expansión de la ciudadanía enmarcada con valores “igualitarios”, “universalistas” y “republicanos”¹⁹ (Caetano, 2000); la idea de “civilización” (Rico, 2005) asociada al concepto de “integración” (Caetano, 2000) y que dirigía su mirada a la construcción del futuro, antes que la búsqueda por nuestros orígenes (García, 2016); la “matriz democrático-pluralista²⁰ de base estatista y partidocéntrica” (Caetano, 2000, p.163) que remite la universalización del voto y la figura de los partidos políticos como únicas figuras políticas autorizadas para gobernar a partir de la competencia electoral (Caetano, 2010); la primacía de lo público por sobre lo privado o como lo denomina Caetano (2010), la “«estatización» y «partidización» de lo público” (p. 171)²¹; el apego a la legalidad y las instituciones como el principal canal político de la ciudadanía (Caetano, 2000); y por último, la imagen de un sistema político “inclusivo” (García, 2016), conciliador y evolutivo (Rico, 2005). Esta auto-idealización constante tiene mucho más de racista que lo que las apariencias permiten ver. La teoría decolonial nos permite problematizar e ir más allá de dichas apariencias.

La llegada de los inmigrantes también constituyó un fuerte sustento simbólico-material para la consolidación de estos valores políticos. No procedían de África, ni Asia²², sino de Europa occidental, es decir, de donde se entiende que “provenían”²³ estos ideales políticos, representativos de las sociedades “blancas” (Caetano, 2000) “modernas” y

¹⁹ La corriente cosmopolita impulsaba el pensamiento político perteneciente a ilustración humanista francesa. Como explica Roudinesco (2011), los fundamentos del humanismo francés se centraban en la emancipación radical del hombre, que le permitiera “apartar al ser humano de todo particularismo identitario, religioso o sexual” (p.47). Esta concepción se asentaba en la idea del ser humano universal abstracto y los derechos humanos.

²⁰ García (2016) entiende el proceso democratizador ampliado que se produce desde inicios del siglo XX como una estrategia del estado batllista con el objetivo de acelerar la modernización del país; y en este sentido, promover la inclusión de la sociedad. El discurso igualitario como condición de la idea de “ciudadano” era imprescindible para integrar a toda la masa heterogénea de sujetos dentro del territorio que delimita el Estado Uruguayo, y así borrar sus diferencias dentro del espacio público.

²¹ Caetano (2000) argumenta que la nación quedaba fuertemente asociada en la sociedad uruguaya “al funcionamiento de las instituciones y del sistema de partidos, a la índole democrático-integrativa del Estado y a la idea misma de *«pacto republicano»*” (p.44).

²² Caetano (2000) destaca el discurso exclusivista del Congreso Rural de 1932, donde se señalaba a inmigrantes provenientes de los “Balkanes” y Europa Oriental, como “indeseables” e inferiores.

²³ Los/as autores/as decoloniales y Susan Buck-Morss (2013), han analizado la dinámica entre saber y poder cuando se identifica los “orígenes” de algunos conceptos y teorías. Un rasgo prominente de la colonialidad ha sido la proclamación de importantes ideas y valores como distintivamente europeos.

“civilizadas”. Estos inmigrantes (imaginados-como-blancos-y-por-lo-tanto-como-civilizados) fueron funcionales al cambio de la matriz productiva que el proyecto batllista estaba proyectando (García, 2016). Los sujetos que arribaron a nuestro país fueron seleccionados por sus orígenes étnicos. Tales circunstancias denotaban una política estatal de carácter xenófobo y decididamente restrictivas (Caetano, 2000), que era la contracara del proyecto de país cosmopolita de base urbana y su énfasis en “lo público”. De acuerdo con este discurso, la identidad uruguaya comenzaba a construirse desde el afuera²⁴, sin embargo, no respondía a culturas o etnias particulares, sino a valores universales.

La singularidad de cada ciudadano se perdía en la nueva cultura universal uruguaya, homogénea y uniformizante (Caetano, 2000). Como ya hemos visto, esta universalidad no respondía a todas las particularidades presentes (en términos étnicos-culturales) sino que privilegiaba a las dominantes. La identidad nacional, a través de categorías como la de “ciudadano” y la “esfera pública” borraba el contenido particular inherente que le permitiera devenir “universal-nacional”. Simultáneamente, este ocultamiento expulsaba hacia los márgenes (entiéndase, el ámbito privado) las demás identidades “sobrantes”. Los académicos diagnostican estos excesos mientras –en general– tienden a reproducirlos.

Por último, el discurso en torno a la “ausencia de indígenas” es uno de los componentes más violentos, autoritarios y analíticamente relevantes de la narrativa dominante sobre la identidad nacional.²⁵ El genocidio y etnocidio indígena recordado especialmente por “Salsipuedes” representa uno de los acontecimientos más importantes en la conformación del imaginario nacional. Este hecho ocurrido en 1831 es recuperado en 1925 por el Estado, para recordarle a la población que Uruguay es una sociedad “sin indios”²⁶. El

²⁴ Caetano (2000) y García (2016) entienden que la construcción identitaria “desde el afuera” permitió apaciguar las ideologías de índole nacionalistas más ortodoxas y exclusivas, contrarias al cosmopolitismo “abierto” y “universal”. Sin embargo, eso no significa la ausencia de racismo al interior de la nación, y mucho menos, respecto a los inmigrantes “indeseables”. Sostenían una concepción racista de apertura y un nacionalismo de carácter abierto.

²⁵ Para poner en palabras concretas esta idea, Islas y Frega (2008) recuperan un discurso de 1930, con fines propagandísticos para el extranjero: “El Uruguay es el único país de América que no tiene población indígena, siendo casi todos sus habitantes de raza blanca. No se le presentan, pues, los inquietantes problemas del indio o del negro, que tanto preocupan a la generalidad de las naciones americanas” (como se cita en Islas y Frega, 2008, p.363).

²⁶ El término eliminación o exterminio forma parte de la narrativa de “Salsipuedes”. Un concepto alternativo para representar este evento es el de genocidio. Fueron muchos los sobrevivientes, principalmente las mujeres y niños/as, que pasaron a condición de esclavitud, además de quienes fueron perseguidos (Rodríguez, Magalhaes de Carvalho y Michelena, 2018; Barran, 2017; Verdesio, 2014, 2017). Su cultura tampoco fue eliminada, sino que fue expulsada hacia los márgenes de lo público y hacia

Estado utiliza este hecho para justificar el comienzo de la civilización, aunque trágico, necesario, conforme a lo explicitado por el expresidente Julio María Sanguinetti en su entrevista con Ana Ribeiro.²⁷ Este acontecimiento fue reinterpretado y resignificado un siglo más tarde para ajustarse a las necesidades del Estado-nacional. La interpretación desde el Estado se impuso en la visión de un país mestizo-europeo, criollo y europeo, que había sido beneficiado por la llegada de los inmigrantes.

Estas características pasaron a conformar los elementos primordiales de la nación hasta nuestros días. Pero ellas no podrían haber producido el impacto y arraigo en la sociedad, sin ser engranaje, y a la vez sostener, el discurso excepcionalista.

2.3 El discurso de la excepcionalidad uruguaya

La “excepcionalidad uruguaya” remite a la narrativa que sitúa a Uruguay como único e irrepetible, y “mejor” *vis-a-vis* al resto del continente. Se trata de un discurso que permite diferenciarnos y a su vez, distanciarnos de América Latina por ciertas características que nos definen y afirman nuestra posición excepcional. Esta cultura excepcionalista conforma uno de los elementos fundamentales de los orígenes y reproducción misma de la nación uruguaya. No podemos comprender la identidad uruguaya, la política, las ciencias sociales, ni nuestra identificación con el Estado uruguayo, sin tomar en cuenta su relevancia.

En 1905, la masiva oleada inmigratoria de esos momentos instalaba el discurso excepcionalista en el espacio público (García, 2016). La narrativa excepcionalista no solo constituye un elemento más de la identidad uruguaya, sino que puede ser pensada como el discurso que estructura e inclusive produce los elementos característicos del imaginario nacional hegemónico, descritos anteriormente. La narrativa excepcionalista produce un Uruguay único, distinto y superior en el contexto latinoamericano²⁸.

el ámbito privado donde fue transmitido oralmente (Magalhaes y Michelena, 2017). Los indígenas también fueron *folklorizados*, un proceso que implicó la negación de sus orígenes y el desarraigo de su memoria para pasar a formar parte de la cultura uruguaya (López, 2017, 2018).

²⁷ En una entrevista con Ana Ribeiro, Sanguinetti señala, que el “exterminio” de los indios no se corresponde con un acto racista (minuto 5:00). Video de la entrevista disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=7j10v2iIh3w&t=744s>

²⁸ Es necesario aclarar que Uruguay no origina el relato acerca de las características negativas de América Latina, éstas se heredan del período colonial. Sin embargo, igualmente podemos utilizar el término “producir” porque se trata de un discurso que construye una realidad, más allá de su acoplamiento a un imaginario que tiene sus orígenes en el pasado.

Uruguay ha sido caracterizado por académicos y políticos como una sociedad hiperintegrada y homogénea. Me pregunto entonces ¿cuál es la “cara oculta” de esta “hiperintegración” social que nos hace excepcionales?

Caetano (2000) por ejemplo, reconoce que el discurso “hiperintegrador” y sus pretensiones de una “sociedad homogénea” fue problemático, ya que su “costo” inherente fue la “sanción a la diferencia” (p.163). Sin embargo, como adelantaba, esta sanción no solo puede ser pensada como el *efecto* de los ideales políticos nacionales, sino como su *condición de posibilidad*. Las políticas inmigratorias restrictivas, así como la negación e invisibilización de otras etnias no-blancas no fueron el resultado de la “igualdad republicana”, sino su causa. Esto es interesante porque coloca la tan alabada democracia uruguaya bajo otra luz: la de su propio e íntimo aspecto racista.

Un ejemplo que ilustra contundentemente el modo en el que operó el racismo en nuestra formación nacional es analizado por García (2016). Esta autora plantea que el discurso uruguayo de apertura a la inmigración fue un “arma de doble filo” dado que mientras resaltaba algunos valores supuestamente fundamentales para nuestro país (tolerancia, diversidad y republicanism), era absolutamente restrictivo y estigmatizante con los inmigrantes de etnias no-blancas. En vista de las perspectivas que esta investigación se propone, no es de interés adjudicar una “doble moralidad” al discurso tolerante y republicano sino simplemente mostrar su dimensión ambivalente, discriminatoria y xenófoba.

Mi interés es subrayar los efectos que este discurso producía y la forma en que se estructuraba. Los valores políticos hegemónicos antes que ser simplemente “falsos”, dependían de la exclusión de los sujetos no-blancos. Al irrumpir con su presencia de “color”, estos “ensuciaban” (literal y metafóricamente, desde la perspectiva dominante) el imaginario nacional que si bien pretendía ser neutral, era visiblemente blanco. La presencia no-blanca debía mantenerse excluida, dado que brindaba las bases estructurales que sostenían el discurso de la excepcionalidad y los principios políticos en que ésta se resguardaba.

En la actualidad, la narrativa de la excepcionalidad uruguaya y su imaginario estereotipado acerca de la realidad del país es recuperado constantemente. Esta narrativa circula entre distintos sectores y atraviesa las diferencias ideológicas. Lo que la mayoría de ellos parecen ignorar son las implicaciones violentas, incluso antidemocráticas de la misma.

Ravecca (2013) señala que la ley del matrimonio igualitario permitió reactivar “el imaginario dañado de la «Suiza de América»” (p.189). Según el autor, la ley reactivó discursos centrados en ideas como tolerancia, pluralidad y civilidad, las cuales supuestamente nos acercan al “primer mundo” y nos alejan de la región. El autor sostiene que: “muchos heterosexuales que nos discriminaban cruelmente hasta antes de ayer hoy están hiperexcitados y «**orgullosos de ser uruguayos**» por la aprobación de esta ley y mandan mensajes celebratorios a sus amigos-gays-de-facebook. Dicen amén a los discursos dominantes del ahora. Nada más ni nada menos, y esa actitud de rebaño es y será siempre peligrosa. Seguramente, la discriminación y el estigma se movieron de lugar, pero su lógica sigue incólume.” (p. 191) (el resaltado es propio).

A este análisis podríamos agregar la llamada “agenda de derechos” que incluye, pero excede, al matrimonio igualitario. La afirmación de derechos (el lenguaje mismo de “los derechos”) cumple un papel clave en la memoria de los uruguayos porque recuerda al temprano Estado de bienestar del período batllista y al mismo momento histórico donde se consolida la unidad nacional. Si bien varios políticos han intentado rechazar en el parlamento y luego por vía del referéndum algunas de estas leyes, solo una ínfima minoría se opone abiertamente a la extensión “de derechos.”. La inmensa mayoría del *establishment* político sostiene un discurso tolerante y de aceptación.²⁹ Al igual que en el caso anterior, el discurso excepcionalista es reactivado por un evento concreto que refuerza el discurso dominante, y a su vez promueve la unificación y reproducción de la identidad nacional. Asimismo, la izquierda ha celebrado la agenda de derechos como un signo de nuestra excepcionalidad en el contexto de América Latina e incluso del mundo.

Algo similar parece haber sucedido en torno a la pandemia de COVID19. “La óptima contención de los contagios” (frase instalada por el gobierno en un principio) permite diferenciarnos con el resto del continente y así enaltecer la “libertad responsable” de los/as ciudadanos/as uruguayos/as. El discurso de la excepcionalidad funcionó aquí para fortalecer el imaginario nacional enmarcado en los valores que la identifican históricamente. Nuevamente, se produce una retroalimentación entre un dato de la experiencia y la narrativa excepcionalista. Esta situación no solo reactiva el postulado de excepcionalidad, sino que, complementariamente, la narrativa excepcionalista, ahora

²⁹ La opinión de los políticos más importantes de Uruguay respecto a la “agenda de derechos” en mayo del año 2019, puede verse en: <https://www.cronicas.com.uy/politica/que-piensan-los-precandidatos-sobre-la-agenda-de-derechos-y-que-cambios-harian/> .

resurgida desde la voz de las autoridades gubernamentales, ha permitido imponer la imagen de buen manejo de la pandemia y de situación estable.

Estos ejemplos permiten iluminar la interrelación y mutua correspondencia entre el discurso excepcionalista y los relatos que devienen dominantes. Podemos observar cómo la reproducción del imaginario nacional depende necesariamente de capturar relatos que logren activar el discurso excepcionalista. A su vez, algunos relatos logran penetrar en la sociedad y devenir hegemónicos, a partir de que su significado comienza a ser interpretado como un rasgo excepcional del Uruguay.

Por su parte, Rico (2005) y García (2016), entienden que la narrativa excepcionalista constituye uno de los mitos centrales y de este modo, el “referente fundacional” de la identidad nacional. En tal sentido, distintos relatos, acontecimientos y símbolos, son capturados y adaptados con el fin de reproducir el imaginario nacional sin quebrar su “matriz originaria”. En otras palabras, se procura mantener la estructura narrativa que sostiene la identidad nacional mediante la agregación de distintos elementos que promueven “el cambio dentro de la permanencia” (Rico, 2005, p.178), sin comprometer el “referente fundacional”.

Si bien, la narrativa de la excepcionalidad uruguaya aún permea el sentido común de la sociedad no ha estado ausente de momentos críticos que interpelaron y debilitaron sus premisas básicas. En la década de los 60’, gran parte de la izquierda cuestionaba la idea de “nación” dominante en el país en aquel momento. Con un importante acercamiento a la cultura latinoamericana, la izquierda comenzó a problematizar los fundamentos de nuestra nación, principalmente aquellos que nos posicionan como singulares e inigualables, así como los que promovían la supuesta homogeneidad de la sociedad (Islas & Frega, 2008).

La crítica también se dirigía a cuestionar la dimensión meramente formal de los valores de igualdad, democracia e independencia. La izquierda entendía que estos ocultaban el carácter estructural de “las desigualdades generadas por el sistema capitalista” (Islas & Frega, 2008, p.372). Asimismo, su reclamo se dirigía a cuestionar la “falsa” independencia posterior al período colonial (Islas & Frega, 2008). Era fácilmente visible la dependencia económica del país respecto a las grandes potencias mundiales.

Más tarde, la dictadura continuó generando fisuras en el imaginario nacional dominante, aunque desde prácticas y pronunciamientos políticos contrarios a los

anteriores. El período dictatorial, contrariamente a estimular la idea de un Uruguay excepcional, nos aproximaba aún más a nuestro continente (Achugar, 1995). Los golpes de Estado en esta época fueron un rasgo común en América Latina que demostraba –y recordaba– el posicionamiento geopolíticamente subordinado del continente dentro del sistema capitalista mundial (Alonso & Oyhançabal, 2017; Quijano, 2014c; Grosfoguel, 2007). Nuevamente, aquí la mirada desde el materialismo histórico se vuelve imprescindible para comprender las dictaduras desde su economía política.

Asimismo, la prédica militar se sustentaba en la “defensa de la nación”. Este discurso se inclinaba a recuperar y acentuar la identidad “nativista” anteriormente contenida por la corriente “cosmopolita” que impulsaba el batllismo. Algunos de los valores políticos fundamentales del imaginario nacional dominante fueron invertidos y algunos abiertamente anulados. Se pasó de un fuerte énfasis en la “inclusión” a una lógica explícitamente excluyente ejercida desde la idea del “enemigo interno”. La interrupción de la democracia rompía con una larga tradición en el imaginario identitario de los uruguayos (López Mazz, 2018). El modelo de sociedad homogénea que sostuvo desde sus principios la identidad nacional ahora se llevaba a cabo de un modo que violentaba la pluralidad política y la representación ciudadana (Islas & Frega, 2008).

La reapertura democrática profundizó la crisis identitaria, que irrumpiera –como vimos– en la década de los 60’. Diversas identidades entraron en el escenario político y social. Su sola presencia cuestionaba y cuestiona la memoria, orígenes y futuro de la nación uruguaya. (Islas & Frega, 2008). Islas y Frega (2008) entienden que la homogeneidad social como imagen normativa del país resulta inviable e inclusive indeseable. En este aspecto, es importante resaltar la reconstrucción y redemocratización de la *memoria* que diversos colectivos identitarios han impulsado a la vez que intentan recuperar su agencia histórica (López Mazz, 2018). En última instancia, lo que se cuestiona es el propio significado de identidad, que ya no refiere a lo “homogéneo” ni a lo “uniforme”, sino a la visibilización de lo diverso.

Como vemos, en Uruguay la lógica uniformizante de la identidad nacional y su dimensión colonial ha sido cuestionada al menos hasta cierto punto. No obstante, aquí corresponde preguntarnos si esta apertura contingente en torno a nuestros orígenes, símbolos, relatos y proyectos políticos han logrado desembarazarse completamente de la narrativa excepcionalista y racista que parece atravesar a Uruguay con insistencia.

2.4 Nación y racismo. Una lectura decolonial sobre la excepcionalidad uruguaya

A continuación, e inspirado en el pensamiento decolonial, problematizo algunos elementos de la excepcionalidad uruguaya y del imaginario nacional(ista) del país. Como veremos, la crítica (decolonial) a la identidad nacional revela su dimensión racista. Esta forma de adentrarse en la realidad uruguaya promueve una comprensión del problema del racismo, no desde el acto racista mismo, sino desde las propias bases de nuestra identidad nacional.

Como hemos visto, una de las características fundamentales de la identidad nacional se funda a partir de un fuerte énfasis en lo público y en la idea de ciudadanía –siempre establecida por el poder estatal– como neutralizador de las diferencias que provienen del ámbito privado. De esta forma el Estado pretende anular los antagonismos sociales internos para generar igualdad (Achugar, 1995). En tal sentido, las distinciones culturales (pasadas, presentes y futuras) de la sociedad uruguaya se consumen en la –relativa– universalidad del sujeto nacional. Como consecuencia, podemos visibilizar el establecimiento de una identidad nacional homogénea y acotada a la identidad dominante (blanca-eurocentrada-criolla).³⁰ Las distintas herencias históricas (Segato, 2007a; 2010), atravesadas por complejos entramados de opresiones de género, raza y clase, entre otras, quedan supeditadas bajo la idea del “ciudadano”, y de este modo, invisibilizadas.

Siguiendo los *insights* de la literatura decolonial es posible argumentar que el Estado uruguayo, es la única entidad capaz de establecer qué identidades son significadas como universales (blancas) y cuáles se constituyen particulares (no-bancas), ya sea para anularlas (por ejemplo, la identidad indígena) o regularlas³¹ (en el caso de la identidad negra o afro). Inclusive, también puede delimitar los márgenes desde donde se posibilita pensar y reflexionar nuestra nación. Con dichas potestades, el Estado se vuelve el único órgano político autorizado para decidir qué cuerpos serán respetados como ciudadanos y, quiénes y de bajo qué formas serán excluidos y borrados de la historia. En último término “las diferencias y contradicciones quedarán subsumidas –esto es, no resueltas sino invisibilizadas o negadas– por las lógicas unitarias racionalizadoras, naturalizadoras y monopólicas del poder económico y del poder estatal” (Rico, 2005, p.184).

³¹ En el momento que se consolida la identidad nacional (1925) la homogeneización social era tal que llegaba desconocer la presencia afro o negra en nuestra nación (Islas & Frega, 2008; García, 2016).

En primer lugar, el sujeto que deviene blanco explicita su “*blancura*” desde un lugar neutral-universal (como la idea de ciudadano) que vacía su particularidad identitaria³² (Segato, 2007a; 2010; Rufer, 2010). En segundo término, el sujeto afro o negro, tiende a reivindicar su identidad desde el lugar particular que el Estado previamente le ofrece dentro del espacio público. Por último, la identidad indígena, específicamente los colectivos charrúas, irrumpen desde un *no-lugar*³³ (Dussel, 2007; Maldonado-Torres, 2007), es decir, por fuera de las coordenadas preestablecidas por el Estado-nación y el ámbito político. Su identidad se encuentra fuera de lo enunciable, porque constituye la negación que posibilita la inteligibilidad del resto de las identidades nacionales.³⁴ En otras palabras, este no-lugar representa la exterioridad constitutiva de los márgenes de reconocimiento del Estado-nación. Lo indígena queda imposibilitado de presentarse y representarse como otro, con una voz y demanda propia.

La forma en la que opera el racismo al interior de nuestro Estado-nación mantiene su correspondencia con el discurso xenófobo para con la región. Como ya hemos visto, en Uruguay la producción y estigmatización del otro externo (América Latina) se manifiesta por medio del discurso excepcionalista. Estas “diferencias” se expresan básicamente en el entendido de que somos un país “sin indios”, “hiperintegrado” y “descendientes de europeos”; en definitiva, sin “problemas” étnicos-raciales (Caetano, 2000, 2010; García, 2016). En último término, no solo se ven invisibilizadas las personas racializadas, sino el racismo en sí mismo que, sin embargo, es uno de los pilares fundamentales de “Uruguay” como narración.

³² En necesario señalar que la pérdida de la particularidad para identificarte como sujeto universal no significa únicamente la desidentificación con la etnia “blanca” (invisibilizada en la idea de “ciudadano”), sino que supone incluso, la des-racialización del sujeto. Podemos entender al discurso racista uruguayo, como la exclusión y estigmatización del Otro racializado. Es decir, el otro como sujeto racializado frente al sujeto universal, abstraído de todo componente identitario (etnia, raza, religión, etc.).

³³ Para Butler y Spivak (2009) el *no-lugar*, aunque ausente, es un espacio efectivamente político, y en este sentido, un lugar excluido por el poder estatal. En la misma línea, Dussel (2007) señala que a algunos sujetos políticos se le es negada su alteridad, es decir, la posibilidad de ser reconocido (al menos) como “el Otro”. Este lugar de exclusión o invisibilización (en este caso, exterior a los límites del Estado o del campo político) no es ontológico, sino producido desde el interior mismo del Estado o el campo político.

³⁴ Alain Badiou (2018) reflexiona acerca de la pregunta “¿quién eres?” como momento de reconocimiento o de desconocimiento del otro. Argumenta que “ser alguien es estar dentro del Estado, de otro modo no podrás ser nunca escuchado.” (p. 183). El desconocimiento del otro trasciende la dicotomía entre derecha e izquierda.

En una de sus charlas sobre el convenio 169 de la OIT, la integrante del colectivo CONACHA Mónica Michelena fue interpelada por el expresidente Mujica. Luego de que ella se presentara, este le preguntó - “¿Quién dijiste que eras?” Ella vuelve a presentarse identificándose con los charrúas. La reacción de Mujica fue la de negar el reconocimiento a través del argumento de que en Uruguay los únicos indígenas que quedaron son los guaraníes.

A partir de esta última consideración, podemos reconocer la configuración de la nación uruguaya, e inclusive su reproducción, en torno a sus negaciones antes que a su propio contenido afirmativo. La “ausencia de indígenas”, la “inmigración europea”, nuestro ejemplar “sistema de partidos”, etc., representan elementos “civilizatorios” en la medida que se diferencian del Otro América Latina, con su “débil sistema de partidos” –en términos institucionales– y el “problema indígena” (Caetano, 2010) que impide la conformación de un sujeto nacional homogéneo. Para captar este fenómeno resulta útil la noción de colonialismo interno que apunta a la interiorización de pedagogías y epistemológicas coloniales dentro de los Estados nacionales, luego de haber alcanzado su independencia formal (Rivera, 2018; Segato, 2007a). La colonialidad del poder (Quijano, 2014c) como dimensión teórica, revela la continuidad del colonialismo hasta nuestros días.

2.5 A modo de síntesis...

La narrativa que produce a Uruguay como excepcional dentro del continente, crea un imaginario “blanqueado” y “mestizo-europeo” del país –en términos étnico-raciales– y caracterizado como “moderno”, “civilizado” y “profundamente democrático”. En definitiva, se trata de la producción del Otro (no-blanco) excluido, como constitutivo de la propia identidad nacional. Por otra parte, la identidad blanqueada al conformarse universal (esto es, hegemónica) logra desvincularse de su propia particularidad identitaria. Esta manera en la que se posiciona la identidad blanca en el imaginario nacional del país permitió la producción de una nación “sin etnia o raza”.

López Mazz (2018) ilumina perfectamente esta idea y por eso vale la pena citarlo: “Esta nueva identidad integradora y aparentemente más democrática, sin embargo, funcionaba sobre la construcción de una memoria desarraigada, que al focalizar únicamente el futuro invisibilizó a las sociedades nativas, al tiempo que desconoció su protagonismo histórico y su herencia cultural” (p.185).

Para Segato (2007a), cada nación produce³⁵ y regula su propia alteridad –histórica–, es decir, su “ser otro para la nación”. La autora denomina este recorrido como “formación nacional de alteridad” (p.28). En este aspecto, las identidades raciales no son meramente

³⁵ En Uruguay los/as “Charrúas” asesinados/as, no se autoidentificaban en su totalidad como indígenas, sino que nucleaban distintas etnias y culturas (Verdesio, 2017). Fue el mismo Estado que al nombrar a estos grupos humanos perseguidos como charrúas, de manera performática, los produjo como otros (racializados).

ficticias, mucho menos inertes o fijas (en todo caso, fijadas), sino que responden a una historia material de desposesión, subyugación y violencia. Se trata de la “historia colonial inscrita en la relatividad de los cuerpos” (p.25) siempre en transformación, al igual que nuestra concepción de lo “nacional”.

A su vez, y como contrapartida necesaria, los sujetos racializados, clasificados y categorizados (Quijano, 2004a; 2004b; 2004c) como “no-blancos” ven restringida su capacidad de elevarse al estatus de universalidad; el Estado simplemente administra la diferencia identitaria (Segato, 2007a). Estos últimos (los diferentes) deben conformarse con su lugar particular, sumergido en la cultura blanqueada (hegemónica).

Problematizar la “nación” tal cual la tematizan el Estado y los partidos políticos (y por extensión, como veremos, la ciencia política), nos permite desnaturalizar el racismo que la constituye. Se trata de reconocer a Uruguay como entidad racializada dentro de una trama de poder amplia que lo ha condicionado y que remite al capitalismo mundial (Quijano, 2014c; Grosfoguel, 2007a). Asimismo, repensar la ideología que atraviesa al Estado-nación, permite reconocer la multiplicidad de opresiones que se manifiestan dentro de este.

La ciencia política uruguaya: liberal, partidocéntrica y de sensibilidad positivista

Antes de analizar cómo la ciencia política reproduce el excepcionalismo racista uruguayo, el siguiente apartado recorre los planteos que ofrece la literatura crítica sobre la ciencia política. Esta ilumina las múltiples dinámicas de poder en que la disciplina está inmersa.

La ciencia política uruguaya puede caracterizarse como liberal, partidocéntrica, estadocéntrica y, hasta cierto punto, positivista. Si bien a continuación me detendré a explicar cada uno de estos elementos, es importante comprenderlos desde su interrelación. Por otra parte, me interesa rescatar la importancia de la dimensión histórica que permite comprender el contexto en donde la producción de conocimiento politológico sucede, atendiendo a la interrelación entre epistemología y poder. Como afirma Ravecca (2014), “no hay episteme en el vacío” (p.56).

3.1 Democracia y liberalismo

La disolución de la URSS, la caída del socialismo real y en consecuencia, la consolidación de Estado Unidos como potencia mundial hegemónica, permitió la naturalización de la democracia liberal como única forma posible de régimen político (Ravecca, 2010, 2019a). Democracia y liberalismo no son sinónimos. Su vínculo se establece a partir de circunstancias históricas contingentes que derivan en su naturalización (Ravecca, 2014; 2019a; Mouffe, 2012; Santos, 2005).

Por su parte, el período dictatorial uruguayo (1974-1985) –inesperadamente quizá– también fortaleció el discurso liberal, que quedó soldado al “credo democrático” (Ravecca, 2014, p.48). Asimismo, el gobierno de facto había dado paso a las primeras reformas de corte neoliberal, las cuales se profundizarían en la década de los 90’.

El ámbito académico no estuvo al margen de su contexto. Al culminar la dictadura cívico-militar “la incipiente ciencia política participa de un intenso ejercicio de revalorización de la democracia liberal y sobre todo de los llamados partidos tradiciones” (Ravecca, 2014, p.30). En este sentido, el liberalismo no solo fue naturalizado y normalizado por la clase política o la sociedad en general, sino por la universidad y la academia³⁶ (Ravecca, 2014, 2019a; Rico, 2005).

³⁶ Algunos autores como Lanzaro (2012) reconoce la hegemonía liberal en los modos de entender la democracia. Sin embargo, no propone una problematización acerca de sus efectos o las relaciones de poder que esta situación supone.

La ciencia política uruguaya construye su identidad a la par que acompañaba el proceso de redemocratización (Ravecca, 2014). De este modo se consolidaba como una “ciencia de y para la democracia, como ciencia de apoyo a la democracia” (Rocha, 2012, p.13). No obstante, si bien predomina el pensamiento liberal dentro de la comunidad politológica, esta no acompañaba las reformas de índole neoliberal o pro-mercado (Ravecca, 2014). La ciencia política logra posicionarse como un actor fuera de lo político y del terreno ideológico; busca “custodiar” la democracia, colocando esta empresa como objetiva y científica.

Como señala Ravecca (2010, 2014, 2019a; Tobón, 2021) el liberalismo fue abrazado de forma acrítica desde la ciencia política, es decir, sin discutir reflexivamente las nuevas formas de dominio, poder y opresiones que se constituían con la llegada de la democracia. Esta forma de entender “lo nuevo” comprendía al mismo tiempo una interpretación del pasado. Desde la perspectiva que plantea este trabajo, se entiende que el discurso politológico mainstream sintomatiza el derrotero, y la derrota política a secas de las izquierdas. Broquetas (2008) y Rico (2005) señalan, en un sentido similar, que la resistencia popular contra el autoritarismo que emergió desde al menos 1958 ha sido invisibilizada por la academia. La historia y la memoria acerca de lo sucedido antes y durante la dictadura va a quedar sujeta a la interpretación del Estado y la elite política (Rico, 2005). Adicionalmente, la democracia parecería entenderse de forma descontextualizada, es decir, abstraída de los cambios que suceden a nivel global (Vallespín, 2011).

Para Achugar (1995) la historia también puede ser autoritaria si no incluye todas las voces que tienen una memoria o un relato sobre los hechos pasados. En este sentido, el relato hegemónico sobre la dictadura y la democracia no resulta representativo de la totalidad, sino que responde a unos pocos actores políticos y sociales. En última instancia, la recuperación de la democracia contiene una suerte de pérdida intrínseca al silenciar reivindicaciones e ideas que disputaban el estatus hegemónico del liberalismo (Rico, 2005). Estas fueron canceladas por el régimen de facto y olvidadas posteriormente en democracia por la elite política y académica (Rico, 2005).

Desde la perspectiva de Ravecca (2014; 2019a), la ciencia política uruguaya encarna un discurso “pro-sistémico”, que no cuestiona lo instituido y habilita la reproducción sostenida del modelo social y político liberal. En consideración de esto, la “moderación” aparece aquí como uno de los valores del discurso disciplinar politológico en nuestro país.

Este discurso implica también la obsesión por la estabilidad institucional y el respeto de las “reglas de juego” (Ravecca, 2010, 2014; 2019a; Rico, 2005).

Ravecca (2014; 2019a) advierte sobre el abandono de las perspectivas marxistas y las teorías críticas por parte de los politólogos. Este desplazamiento sucede sin una mediación reflexiva. La corriente marxista fue estigmatizada como “ideológica” y “anacrónica” (Ravecca, 2014; 2019a). Incluso como peligrosa por estar vinculada a la polarización política de antaño. En consecuencia, fue activamente ignorada. Puede hablarse de “suerte de «lógica de los dos demonios»” (p.5) traducida al ámbito académico e inserto en el sentido común de los politólogos. El primer demonio asociado a los marxistas, porque han sido políticamente irresponsables y su saber es ideológico y anticientífico. El segundo demonio es la dictadura, la cual sirvió como aprendizaje para valorar la importancia del “Estado de derecho y la democracia” (p.5).

Por otra parte, Rico (2005) analiza cómo la idea de “tolerancia” y “consenso” (referida especialmente a los partidos políticos) permitieron a la sociedad uruguaya (la ciencia política incluida) superar las disputas pasadas (la violencia de los años sesenta y la dictadura consecuente) en vista de promover el perfeccionamiento de la democracia actual (Broquetas, 2014). Son predominantes las interpretaciones acerca del pasado que explican la dictadura como consecuencia de la violencia social (Ravecca, 2010), la crisis económica, la polarización sociopolítica y la incapacidad de los partidos políticos para dar una respuesta a la sociedad.³⁷ De esta forma, se minimiza lo que Rico (2005) denomina como “el presente de la dictadura”, es decir, los efectos y secuelas que el régimen dictatorial inflige en la democracia que le sucede. Inclusive, se invisibilizan algunos resabios antidemocráticos del período dictatorial que pasan a conformar y co-constituir a la nueva democracia (Rico, 2005). Un claro ejemplo, al que hacen énfasis Ravecca (2014; 2019a) y Rico (2005), es la ley de caducidad la cual aseguró la impunidad de los crímenes de lesa humanidad durante la dictadura suspendiendo además el principio republicano de la división de poderes³⁸.

En este contexto el *miedo* (Rico, 2005) a repetir los errores que en el pasado desembocaron en el golpe de Estado, y el *trauma* (Ravecca, 2014; 2019a; 2019b)

³⁷ Los artículos de Lissidini (2002) y Lanzaro (2017) reflejan este relato acerca de nuestro pasado.

³⁸ Respecto a esto, Ravecca (2014) se dirige directamente a la comunidad politológica: “Resulta bochornoso en este sentido corroborar que no hubo voces politológicas que problematizaran la calidad de nuestra democracia en base a la anulación de la separación de poderes que impuso la popularmente conocida como Ley de Caducidad, por ejemplo.” (p.48).

producido por la experiencia dictatorial explican la naturalización del liberalismo. El miedo y el trauma continúan afectando los modos en que pensamos e *imaginamos* la democracia. Esta está siempre amenazada por un pasado supuestamente “superado”.

Dado todo lo anterior, no sorprende la ausencia relativa de perspectivas politológicas críticas que problematicen el discurso heredado y dominante centrado en “mirar hacia adelante”. La tendencia a “olvidar el pasado” limita las posibilidades de reflexionar sobre el significado de dictadura y, por ende, de la democracia en términos teóricos como también en su sentido más pragmático y situado.

3.2 Sensibilidades positivistas

La literatura crítica también ha identificado en la ciencia política, en términos generales, cierta sensibilidad positivista bastante marcada. Este rasgo se ha intensificado con el tiempo (Rocha, 2012; Rocha, 2016; Garcé y Rocha, 2015; Ravecca 2019a).³⁹ Dicha sensibilidad invisibiliza el carácter político de la opción por el liberalismo y la democracia liberal.

Ravecca (2014; 2019a) menciona la existencia de áreas de estudio donde la investigación está limitada a perspectivas positivistas y economicistas, quizá por entenderse (desde el discurso dominante) como más rigurosas, cuantitativas, realistas y científicas. Por ejemplo, en los análisis sobre elecciones nacionales y departamentales, gobierno y partidos, el neo-institucionalismo racionalista predomina notoriamente. Inclusive, algunas áreas temáticas claramente multidisciplinarias, como el estudio de la democracia, también se ven acotadas en su abordaje⁴⁰. La naturalización del positivismo y las perspectivas dominantes de la política comparada norteamericana daña la pluralidad epistemológica, a la vez que limita las temáticas que se entienden pertenecientes a la disciplina. Por esta razón, las discusiones epistemológicas (prácticamente inexistentes) y metodológicas se vuelven urgentes (Ravecca, 2014, 2019a; Ravecca y Rossello 2020).

³⁹ Este aumento de trabajos cuantitativos no se traduce en investigaciones con métodos estadísticos sofisticados, sino que se trata del uso de simple datos y tablas numéricas (Rocha, 2012 en Ravecca, 2014).

⁴⁰ Más de una vez han sido las veces en que el diálogo con algunos profesores (que inclusive no investigan desde el positivismo), acerca del problema epistemológico de la ciencia política fue clausurado por la retórica pregunta “¿cómo analizas algo sin medirlo?”. Esta instala los márgenes de lo que es científico, para dar cierre al intercambio abierto, y en el peor de los casos, demarcar el ámbito de lo discutible. Más que suponer un cuestionamiento reflexivo, la pregunta funciona como parte del discurso que deslegitima las prácticas investigativas que producen conocimiento a partir de métodos que se abstienen de “medir” la realidad. Paradojalmente muchos de los textos fundamentales para la ciencia política uruguaya carecen de datos y métodos cuantitativos rigurosos.

Sin embargo, los valores positivistas no se expresan únicamente a través de métodos “cuantitativos” sino que pueden tomar distintos lenguajes. Podemos hallarlos también, en trabajos de índole historiográfica, por ejemplo, donde operan de forma bastante implícita, volviéndose difíciles de percibir. Un ejemplo de ello es lo que Rico (2005) denomina como “etapismo”. Se trata de un marco formal para leer la historia política que opera identificando los regímenes políticos como etapas (dictadura, democracia, etc.). Dichas etapas se suceden linealmente mediante “transiciones” que son el proceso por el que cada una logra constituirse de manera “completa”. Si bien el autor no define esta forma de abordar la realidad como positivista, la separación de la historia en etapas autocontenidas parece corresponderse con la tendencia a las categorizaciones unívocas propias del pensamiento positivista y liberal.

Al presentarse como sensibilidad dominante, el positivismo parece devenir en instituciones informales, es decir, reglas que pasan a regir la investigación politológica. Estos valores se internalizan y conforman nuestro sentido común. Como disciplina científica, la ciencia política debe reflexionar y cuestionar las instituciones que enmarcan su producción de conocimiento. En otras palabras, cuestionarse a sí misma, sabiéndose de carácter histórico (Caminal, 2005).

Uno de los aspectos principales del proceso de conformación de la identidad politológica, ha sido la degradación de la filosofía política (Ravecca & Rossello, 2020; Ravecca, 2010, 2014, 2019a; Rocha, 2012; Rossello, 2019; Cansino, 2007) y de la metodología cualitativa⁴¹ (Ravecca, 2014; Rocha, 2012). La delimitación de la identidad incluyó una narración sobre sus orígenes que desvinculan la ciencia política de la filosofía. Esta última se concibe como un conocimiento poco realista, normativo, ensayista, subjetivo, comprometido y asociado al intelectualismo.⁴² Esta ruptura permitió a la ciencia política adoptar los valores de la profesionalización, la cientificidad, el realismo, la neutralidad valorativa y la objetividad. Estos valores determinarían su saber “autónomo” (Ravecca & Rossello, 2020). En último término la ciencia política invisibiliza aquellos saberes que permitieron su formación y que aún la sostienen⁴³.

⁴¹ Generalmente el método cualitativo es utilizado para recabar información (Rocha, 2012). Esta forma de aplicar el método ignora sus fundamentos teóricos, entre ellos, la importancia del discurso en sí mismo.

⁴² Podemos ver esta noción y entendimiento de la filosofía en el artículo de Sartori “La política. Lógica y método en las ciencias sociales” (2002). Sartori es uno de los autores más citados en Uruguay (Rocha, 2012).

⁴³ Por ejemplo, Robert Dahl, el autor de la noción de “poliarquía”, es interpretado en clave reduccionista por la ciencia política institucionalista, puesto que esta omite sus fundamentos filosóficos.

En Uruguay el espacio de la enseñanza parece cumplir un lugar privilegiado en la reproducción e imposición del discurso que se propone producir a la filosofía como saber marginal y delimitar, por contraste, lo que la ciencia política sí sería. Dentro del aula de clases, discursos cientificistas inhiben constantemente otras perspectivas por ser “poco neutrales”, “ideológicas” y “de bar”, y por no cumplir con las pautas epistémicas, teóricas y metodológicas que el mainstream politológico establece. Desde mi experiencia personal en el aula, puedo decir que este discurso puede rozar el autoritarismo y la violencia.

Son relativamente pocos los cursos donde se promueve una mirada crítico-reflexiva acerca de nuestra condición de investigadores o de la disciplina misma. Este es un elemento central para algunos/as autores/as como Ravecca y Rocha que denuncian desde perspectivas diferentes la falta de autocrítica y reflexión sobre la disciplina en sí misma. En otras palabras, podríamos decir que la ciencia política dominante no ve la necesidad de objetivarse a sí misma, y cuando lo hace, suele dejar a un lado el rigor científico que se exige en sus investigaciones (Ravecca, 2014; 2019a).

Voy a ilustrar este clima intelectual con una anécdota. En la edición 2019 de la jornada de diálogo entre estudiantes y docentes, un estudiante intentaba problematizar –en tono pedagógico– la forma en que una materia se enseñaba. Un profesor invalidó y desestimó el argumento crítico del estudiante por tratarse tan solo de “un comentario” (aludiendo al pequeño número de la “muestra”). El positivismo, cuando se vuelve dogma, también permea las subjetividades y determina la forma en que nos relacionamos. En este caso concreto, supuso la pérdida de diálogo e intercambio, y aún peor, conllevó a la deslegitimación del estudiantado como interlocutor imprescindible. Resulta interesante interrogar hasta qué punto el positivismo se ha convertido en sensibilidad e impregna el espacio académico, no solo en términos de producción de conocimiento sino de relacionamiento (que, además, sin mucha sorpresa, tiene un sentido claramente patriarcal).

Preguntarnos acerca de las implicancias de poder que se encuentran en el vínculo docente-estudiante, así como la forma en que se piensa la producción del conocimiento y su enseñanza parece una tarea colectiva fundamental para la comunidad politológica. La interiorización de los valores positivistas debe visibilizarse porque su naturalización puede impedir una reflexión cuidadosa de los efectos del discurso politológico sobre la realidad social. Complementariamente, dicha naturalización invisibiliza el impacto del contexto en el discurso de la disciplina (Ravecca, 2010, 2014; Ravecca & Rossello, 2020).

Neutralidad y democracia liberal se encuentran estrechamente ligadas en el discurso canónico de la ciencia política. En esta búsqueda de la identidad politológica la disciplina se produce a sí misma como democrática, desde una mirada pretendidamente neutral (Ravecca, 2014). Sin embargo, como señala Ravecca (2014) “los sesenta no fueron más ideológicos que los 90s, ni es el marxismo más ideológico que el liberalismo” (p.56). La ciencia política construye este relato del Otro-ideológico, normativo, comprometido, y subjetivo para legitimar su mirada aparentemente objetiva, descriptiva, empírica y profesional (Ravecca, 2010). Esta misma sensibilidad es la que impide “reflexionar en términos de los efectos políticos del discurso politológico. Impide la autorreflexión, la autocrítica” (Ravecca, 2010, p.17).

Si bien en Uruguay la disciplina ha logrado sostener su relativa diversidad, concuerdo con Garcé y Rocha (2015) cuando entienden al pluralismo vigente como “incómodo, vergonzante, asediado” (p.139). Con el paso del tiempo la ciencia política en Uruguay ha ampliado su abanico epistemológico, teórico y metodológico, pero al mismo tiempo predomina la búsqueda de una identidad bien definida y fácilmente distinguible (Rocha, 2012).

3.3 El lugar de la política. La centralidad de los partidos políticos y el rol de las instituciones

En este apartado me interesa resaltar la forma en que la disciplina entiende y piensa la política, los partidos políticos y sus instituciones. Como se adelantaba, la ciencia política uruguaya es partidocéntrica (Ravecca, 2014; 2019). Por otra parte, Rico (2005) identifica un discurso estadocéntrico, aunque no se refiere únicamente a la ciencia política sino a un consenso interdisciplinar. Ravecca (2014) reconoce dentro de la disciplina un “enamoramamiento” con los partidos políticos, y en este sentido, una “complacencia hacia el sistema político” (p.47), que parece haber emergido especialmente en el contexto postdictadura. En consecuencia, la ciencia política no solo describe una realidad, sino que la celebra.

Desde la perspectiva de Ravecca (2014, 2019a), lo que comenzaba siendo una crítica a la visión que sostenía la izquierda en los 60s sobre los partidos políticos, devino en una celebración acrítica. La sensibilidad positivista antes anotada respalda la falta de criticidad por medio de la neutralidad. Este modo de conocer y explicar la realidad reproduce los criterios de visibilidad e invisibilidad dominantes, ocultando relaciones de

poder, silenciando sujetos subalternos y, suprimiendo perspectivas y epistemologías alternativas.

En la misma línea argumentativa, Rico (2005) entiende que la lectura “partidocéntrica” acerca del sistema político uruguayo, sitúa a los partidos políticos como la «medida de lo histórico» (p.116). En otras palabras, la historia de la democracia uruguaya es reducida a la historia de los partidos políticos, que no solo se les otorga un lugar central sino, casi único en la vida política y social del país.

Ravecca (2014; 2019a) examina la conexión entre la formación identitaria de la ciencia política y una definición estrecha de la política. Esto implica el rechazo a las llamadas teorías sociocéntricas (Rocha, 2012) como el marxismo (Ravecca, 2014), y una actitud casi hostil hacia la sociología. De este modo la política no se encuentra en la sociedad, ni en el ámbito personal, sino que transcurre únicamente en la esfera partidaria. Para el canon politológico la política siempre es política partidaria. Negar que toda esta regulación identitaria ocurre en un terreno de poder (Ravecca, 2019a) es en sí mismo un acto político.

La literatura crítica no ha negado el lugar central de la política, sus instituciones o los partidos políticos, pero le preocupan las exclusiones que se generan a partir de la jerarquización de estos. También le inquieta la forma en que se ha abandonado la discusión reflexiva sobre estas categorías. Todo esto afecta tanto nuestras elaboraciones conceptuales como nuestras prácticas, y por lo tanto parece imprescindible reclamar la posibilidad de la crítica.

Ciencia política y el discurso de la excepcionalidad uruguaya desde la perspectiva decolonial

“Los hechos deberían inspirar la imaginación, no inhibirla. Cuanto menos estén sometidos a la ficción del conocimiento seguro —ordenados como prueba de una tesis predeterminada y autoritaria—, más capaces serán de revelar la verdad. En vez de defender la noción de territorio intelectual, el objetivo del debate académico debería ser extender los horizontes de la imaginación histórica”

Susan Buck-Morss, 2013, p.34

El presente capítulo reúne todo el recorrido anterior –teoría decolonial, excepcionalismo, racismo y ciencia política– para explorar la conexión íntima entre nuestra disciplina y el discurso (racista) que sitúa Uruguay como “excepcional”. Utilizando la teoría decolonial y en diálogo con análisis críticos sobre la disciplina, busco problematizar el curioso entramado de poder que allí opera. No obstante, debo señalar que de la literatura decolonial mi análisis incorpora más su forma de pensar y problematizar la política que su vocabulario específico. En un intento por buscar un diálogo productivo entre la ciencia política, la teoría política y el pensamiento decolonial, y de no levantar resistencias innecesarias, he optado por expresar mis ideas en un lenguaje familiar para la ciencia política.

4.1 La reinención del excepcionalismo. La ciencia política y el proceso democrático post-dictatorial

Una vez culminado el período dictatorial, la apertura democrática quedaba expuesta a ser interpretada por diversos relatos en disputa que intentaban explicar los sucesos recientes y la forma en que estos se desenvolverían durante los siguientes años. Como ya he señalado, la ciencia política no permaneció al margen de este proceso, sino que participó en la construcción y fortalecimiento de la democracia postdictadura desde su saber disciplinar (Ravecca, 2019a). Al mismo tiempo, este proceso promovía la formación identitaria de la disciplina y su incorporación al ámbito institucional académico, a la vez que se constituía como *la voz* autorizada para el estudio de la política, y por ende la democracia (Rico, 2005). En último término, esto implicaba un proceso de mutua correspondencia, donde la disciplina determinaba su campo de estudio y definía algunos conceptos fundamentales de la realidad política y social

Lo que interesa resaltar aquí es la forma en que la ciencia política instalaba su discurso “democratizador” en el espacio público y académico. Pero, además, esta reconstrucción democrática requería al mismo tiempo de una nueva configuración de la identidad nacional que también se encontraba en pleno resurgimiento luego de doce largos años de dictadura. Aquí argumento que el legado excepcionalista fue reactivado por la ciencia política a través de un discurso que combinó la noción de reconciliación nacional y el rescate de la identidad uruguaya, por un lado, y la restauración de una democracia pluralista y liberal por el otro. Desde luego, los politólogos no fueron los únicos, ni los actores más importantes, en esta trama. Mi argumento es que sí tienen participación en esta constelación de discursos.

De acuerdo con los argumentos presentados anteriormente, el discurso excepcionalista puede ser considerado como los cimientos o la estructura que sostiene el ideario nacional uruguayo y la concepción democrática del país. En este sentido, y de forma inversa, la reapertura democrática se convierte en un suceso *necesario* para la reactivación del discurso excepcionalista, que permitiría en última instancia, la reconstrucción de un sentimiento común nacional. En definitiva, el relacionamiento entre los diversos elementos mencionados excede los razonamientos lineales o de causa-efecto.

Varios textos centrales para la ciencia política nacional comienzan recordando la excepcionalidad uruguaya en el ámbito político. He aquí algunos ejemplos:

“El sistema de partidos uruguayo es uno de los que cuenta con mayores niveles de institucionalización en América Latina” (Buquet, 2016, p.235)

“Uruguay constituye un caso excepcional dentro del contexto latinoamericano en lo que refiere a su régimen político partidario.” (Buquet & Chasquetti, 2004, p.222)

“El sistema de partidos uruguayo, que remonta sus orígenes a la primera mitad del siglo XIX, ha sido uno de los más estables de América Latina.” (Buquet, Chasquetti & Morás, 1998, p.7)

“La democracia uruguaya ha sido históricamente una democracia de partidos. Como tal, constituye un caso bastante inusual en América Latina.” (Lanzaro, 2012, p.1)⁴⁴

⁴⁴ Este argumento se repite además en la introducción de los siguientes artículos: Lanzaro (2012, 2017); Chasquetti y Buquet (2004); Caetano, Pérez y Rilla (1992); Lissidini (2002); Buquet, Chasquetti y Morás (1998); Buquet (2011, 2016a, 2016b); Buquet y Morás (2018); Buquet y Piñeiro (2014); Garcé (2017); González (1993).

Esta apertura sistemáticamente reiterada por textos de peso en el panorama académico nacional, parecen introducir rápidamente al lector dentro de un lenguaje *común* y *cotidiano* que recupera y reactiva uno de los discursos fundacionales de nuestra nación: la narrativa excepcionalista. Lo interesante ante los ojos de esta investigación es visualizar la retroalimentación entre el discurso politológico sobre la democracia y el legado excepcionalista.

La naturalización del discurso excepcionalista facilita la transmisión de los argumentos que sostienen estos artículos que refieren, por ejemplo, a altos niveles de estabilidad institucional democrática, competencia de partidos efectiva, balance de poderes, sistema de partidos plural, etc. Así, la cultura excepcionalista actúa como mediadora para facilitar la legibilidad (una suerte de traducción) de distintas ideas/teorías, al convertirlas en un lenguaje habitual que remite a un sentimiento nacional fundamental.

Por otra parte, parecería ser que la ciencia política mainstream no logra explicar el sistema político uruguayo sin antes aludir al mito excepcionalista de forma naturalizada, que inclusive parece devenir en *cliché*. La continua repetición de este relato sugiere, en algún sentido, la co-dependencia entre esta narrativa y los argumentos que justifican las fortalezas de nuestra democracia. El lector podría imaginarse relatos distintos que no “calzan” con este esquema: por ejemplo, cómo Argentina avanzó en verdad y justicia de un modo que eclipsa el orgullo nacional.

Aún más, es posible argumentar que a través de la reproducción politológica del excepcionalismo se cuele el aspecto racista inherente a este. La forma restrictiva de concebir la democracia que, en la ciencia política estadounidense reproduce la invisibilidad del problema de la raza (Blatt, 2018), vuelve aún más evidente el gesto racista desplegado. Este gesto epistémico ha sido material de exportación (o imposición) (Davis, 2016).

Existe una suerte de mandato implícito que obliga a resaltar la falta del Otro, aquello que el Otro no-tiene para conjugar nuestra identidad a partir de ese vacío (que, por cierto, es blanco)⁴⁵. Un gesto eurocéntrico que acompaña y reproduce un relato hegemónico a nivel mundial (Quijano, 2014c).

⁴⁵ Sartori (2014) escribe: “A Dios lo que es de Dios, al César lo que es del César y a la sociedad civil lo que no es ni de Dios ni del César; en esencia, ésta es la visión del mundo que conduce al liberalismo y más tarde a la democracia liberal. Una visión del mundo que hoy por hoy sigue siendo típicamente occidental. Sin duda el islam la rechaza frontalmente; y en África carece de cualquier tipo de raíces.”

¿Hasta qué punto nuestra “excepcional” democracia depende de la estigmatización de las “débiles” instituciones políticas de otros países latinoamericanos?

No se trata de un mero problema semántico al interior del texto o el discurso. Este relato define nuestra relación con el Otro latinoamericano, al no explicitar la herencia colonial que aún persiste en la actualidad, por ejemplo, a través de los *ranking(s)* internacionales (Ballestrin, 2014). Estos instrumentos politológicos median la interacción con ese otro y juzgan las “deficiencias”, “carencias” y “atrasos” de las naciones subalternas, tanto políticas como intelectuales (Lander, 2004). La academia internaliza la colonialidad también en el modo en que estudia la democracia y esto es una parte integral de la política de la ciencia política (Ravecca, 2019a).

Sin embargo, nuestra relación con el exterior comprende una suerte de juego dinámico entre exterior e interior que tiene implicaciones en la definición de lo interior. En otras palabras, el vínculo con el afuera tiene un impacto sobre cómo entendemos nuestra identidad, nuestra historia, nuestra memoria, nuestra economía y nuestra cultura. La calidad de la democracia uruguaya depende, por un lado, de la producción de un otro exterior (atrasado, inestable, de baja calidad institucional y con débiles sistemas de partidos), y por otro, de la invisibilización del racismo al interior mismo de nuestro Estado-nación.

En nombre de la democracia, la libertad, el consenso y la estabilidad, el discurso excepcionalista cancela la memoria y experiencia política no-blanca. Si nuestra democracia “funciona”, tal vez corresponda preguntarnos: ¿para quiénes funciona?, ¿quiénes viven esta cultura tolerante en sus propios cuerpos y para quienes no está disponible? Y si no funciona para todos y todas ¿podemos hacer la afirmación unilateral y monolítica de que funciona? La democracia es *vivida*⁴⁶ por sus ciudadanos, por lo cual, desde la perspectiva de la colonialidad del ser (Maldonado-Torres, 2007), debemos

(p.180). Europa ha construido una narrativa que sitúa a la democracia como un movimiento que ocurre unívocamente a su interior, y no como fruto de una relación entre occidente y no occidente (Dussel, 2000; Buck-Morss, 2013; Grosfoguel, 2007). La comunidad zapatista ofrece una respuesta clara y contundente cuando argumentan que “la democracia no es propiedad privada del pensamiento y la teoría política de Occidente, sino un principio de convivencia, de buen vivir, que no tiene dueño” (Mignolo, 2004: 37).

⁴⁶ El pensamiento decolonial propone una alternativa a la democracia liberal que no le corresponde a esta investigación explicar detalladamente. Sin embargo, me interesa al menos, dejar una de sus premisas más importantes, que refieren a pensar la democracia centrada en una ética de la vida (Mendoza, 2014) y como respuesta a las distintas opresiones que se manifiestan en la sociedad (Grosfoguel, 2007a). Principalmente recuperan la ética de algunos pueblos indígenas denominada: “buen vivir” o “vivir bien”; una concepción que dista significativamente de la politológica. Asimismo, no parten de una máxima teórico-abstracta, sino que se basan en algunos casos concretos como la experiencia zapatista. Ver: Grosfoguel (2007); Segato (2014, p.35); Zibechi (2019, p.127-138).

atender a las diversas situaciones de opresión que estos padecen. La democracia con racismo es menos democrática de lo que podría ser, y no ver esto es una decisión política fundamentada en una concepción estrecha de la política (Ravecca, 2014).

¿Qué democracia? ¿Qué política? ¿Qué ciencia política? Estas son algunas de las preguntas que se desprenden de los argumentos recién detallados, y que pretendo continuar desarrollando a lo largo de este escrito. Por otra parte, entiendo que la relativa ausencia de investigaciones teóricas y reflexivas, y la marginalización de las perspectivas críticas (Ravecca, 2010, 2014, 2019a; Ravecca y Dauphinee, 2021; Ravecca & Rossello, 2020; Rocha, 2012) han promovido la normalización y fijación de los conceptos que presentan estas interrogantes de arriba (democracia, política y ciencia política).

4.2 La excepcionalidad como argumento poco excepcional

Como se argumenta arriba, la democracia es central tanto para la ciencia política como para el discurso de la excepcionalidad uruguaya. Sin embargo, revindicar a Uruguay como “país excepcional” no es –contrariamente a lo que a veces se pretende– algo innovador y original.

Al igual que Uruguay, Estados Unidos parece “bendecido” por algunas causas externas/naturales que posibilitaron instituciones políticas estables y duraderas. Schmitter (2003) y muchos otros han mostrado que en Estados Unidos la narrativa excepcionalista es un componente fundamental del proyecto nacional e imperial. Salvando las enormes distancias entre la potencia más importante del mundo y nuestro país, ambos imaginarios coinciden en aspectos llamativos, en particular: la imagen de una sociedad de inmigrantes⁴⁷, una visión igualitaria acompañada de la debilidad del poder oligárquico, y la ausencia de conflictos de clase irreparables o extremos.

En ambos países la ciencia política dominante se expresa en este contexto, naturalizando las instituciones políticas⁴⁸ y la narrativa excepcionalista que les subyace. El posicionamiento hegemónico de Estados Unidos es una de las fuerzas que explican la promoción (y a veces la imposición) del régimen democrático liberal en occidente

⁴⁷ Estados Unidos y Uruguay comparten el mismo relato historiográfico donde los indígenas originarios fueron borrados y silenciados de la historia que conforma al Estado-nación. Tal vez su mayor diferencia se encuentra en la distribución de tierras. Mientras que en Uruguay primó su concentración manos, Estados Unidos logró una mayor repartición (Quijano, 2014c).

⁴⁸ Por último, es relevante lo que agrega Schmitter (2003): “Muy pocos estadounidenses -incluyendo la mayoría de los politólogos- cuestionan la noción de que su país posee instituciones políticas sobresalientes debido a su localización excepcional y su buena fortuna histórica” (p.74).

(Schmitter, 2003; Davis, 2016). Como contrapartida necesaria, la “anormalidad” está representada por aquellas naciones con grados de institucionalización democrática insuficientes.

La narrativa excepcionalista politológica continúa los viejos relatos originarios del “como el Uruguay no hay” y la articula a la realidad geopolítica más reciente, donde la concepción democrática impulsada por Estados Unidos se (auto-)proclama universal (Quijano & Wallerstein, 1992). Sin embargo, los diferentes recorridos históricos que han atravesado estas naciones generan distintas consecuencias políticas en términos de racismo.

Claramente, la ciencia política uruguaya realiza esfuerzos por establecer una mirada propia que responda a las singularidades del país. Sin embargo, reproduce el patrón latinoamericano de *consumir* la teoría democrática proveniente de Estados Unidos. En este sentido se imagina a sí misma mirando al Norte (Lander, 1999).

El eurocentrismo, no es la simple aplicación de ideas que provienen de Europa, sino la incorporación de un imaginario colonial desde el cual se conoce e interpreta el mundo, y en este sentido produce nuestra subjetividad (Lander, 1999, 2000; Quijano, 1999; Segato, 2014). Conuerdo con Buquet (2016a) cuando afirma que: “para entender la duración y la calidad de la democracia uruguaya debemos estudiar las peculiaridades de nuestros proceso histórico-políticos.” (p.190). Sin embargo, comprender nuestra historia nacional particular, también implica desenterrar las narrativas y memorias que fueron sepultadas por una historia dominante que acompaña un meta-relato eurocéntrico y colonial, basado en ideas de progreso, evolución y civilización.

4.3 La democracia uruguaya y el “etapismo”

El siguiente apartado reflexiona acerca de lo que Rico (2005) denomina etapismo. Su crítica complementa las caracterizaciones sobre la ciencia política anteriormente planteadas. En algunas obras fundamentales acerca de la democracia, la ciencia política suele contraponer el período democrático al dictatorial como dos etapas casi antagónicas. Este relato comprende presunciones sobre el lugar de los partidos políticos y el rol de las instituciones durante la última dictadura. Como veremos, predomina una exterioridad artificial entre ellos y el autoritarismo cuando en realidad, el segundo atravesaba el sistema político.

Desde la perspectiva de Lanzaro (2018), Lissidini (2002) y, Chasquetti y Buquet (2004) los partidos políticos “resistieron a la dictadura”, es decir, que la padecieron y fueron desplazados por las autoridades del momento. Esto sitúa conceptualmente a los partidos políticos como los sujetos exclusivos de la democracia y la política, al tiempo que los desvincula del autoritarismo. A lo sumo, se les adjudica cierta responsabilidad por la falta de respuesta eficaz frente a la demanda y movilización, cuya intensidad se venía incrementado desde 1958 (Broquetas, 2014).

En segundo lugar, algunas lecturas predominantes en la ciencia política celebran la institucionalidad política uruguaya tipificándola como “buena”, en un sentido funcional (Ravecca, 2014, 2019a)⁴⁹. Lanzaro (2012) por ejemplo caracteriza como fuerte y estable a la institucionalidad uruguaya. Esta fortaleza se manifestaría según el autor en su adaptabilidad, la cual permitió al sistema recuperarse tras el período dictatorial. En otras palabras, los cambios institucionales no implicaron una transformación estructural, sino su continuidad. Como dijera Álvaro Rico (2005), “el cambio dentro de la permanencia” (p.178).

¿Qué exclusiones permiten la continuidad de esta institucionalidad democrática y cuáles son las implicaciones de reducir la democracia a dichas instituciones? La perspectiva decolonial y la mirada antirracista cuestionan la lógica anterior.

Conforme a los argumentos recién detallados, y a modo de sintetizar brevemente la interpretación politológica dominante, el golpe de Estado de 1973 es entendido como un hecho que interrumpe una democracia debilitada e inestable a causa de una crisis social sin precedentes. A esto se le suman, por supuesto, errores del propio sistema político. Durante el período dictatorial se produce una especie de congelación de la estructura institucional y la partidocracia uruguaya, que, sin embargo, logrará sobrevivir. Al finalizar la dictadura en 1985, el sistema político recompuso rápidamente al régimen democrático que parecería recuperar su formato pre-dictatorial. En otras palabras, el mismo sistema político logra recomponer su forma *normal* de democracia institucional con algunos cambios necesarios, cuyo objetivo es evitar las fallas que derivaron en la anormalidad, o sea, en la dictadura.

⁴⁹ Ravecca (2014) entiende que el artículo de Buquet, Chasquetti y Moráes “Fragmentación Política y Gobierno en Uruguay: ¿Un Enfermo Imaginario?”, plantea un discurso que identifica los siguiente: “el sistema político uruguayo funcionó, funciona y funcionará bien” (p.38).

4.4 De la sensibilidad positivista al pensamiento crítico

La teoría decolonial constituye una herramienta potente para desentrañar la política de la ciencia política y en particular, su relato sobre el trayecto de la democracia uruguaya, la partidocracia y sus instituciones políticas.

La teoría decolonial encuentra continuidades e interrelaciones entre distintos eventos históricos. Desde esta perspectiva, democracia y dictadura no son entidades independientes y autocontenidas. En efecto, los pensadores decoloniales tienden a identificar al período dictatorial como un proceso constitutivo y necesario de la realidad latinoamericana. En esta región los regímenes autoritarios eran “necesarios” para la implantación del mismo proyecto político, económico e ideológico neoliberal que será continuado por las “democracias”. A su vez, el autoritarismo fue imprescindible para recomponer y renovar el sistema capitalista internacional.⁵⁰ En este sentido, las dictaduras son una manifestación de la colonialidad del poder (Quijano, 2014c).

El planteo anterior nos brinda argumentos para comprender que las dictaduras no son completamente independientes o contrapuestas a las democracias, sino que guardan cierta relación de interioridad con ella. En la misma línea, también nos advierte sobre las herencias y continuidades que atraviesan a ambos modelos políticos. Complementariamente invita a pensar los múltiples niveles en que la dictadura continúa expresándose luego de la transición.

La continuidad del autoritarismo y la violencia estatal tal vez sea uno de los elementos más evidentes y a la vez más invisibilizados. Si la libertad no es exclusiva del liberalismo, el autoritarismo también trasciende los gobiernos militares (Ravecca, 2014; Rico, 2005; Broquetas; 2008, 2014). En este contexto, parece razonable preguntarse por la violencia sufrida por las personas racializadas de Uruguay. ¿Podemos asegurar que las personas negras, afro, e indígenas viven en libertad o se encuentran al margen de la violencia estatal? ¿Podemos garantizar que sus cuerpos abandonaron la conocida clasificación ciudadana “A, B y C” correspondiente al período dictatorial? Quizás esta distinción binaria que desarticula la interdependencia entre democracia y dictadura no sea útil para analizar la opresión dirigida a grupos que aún padecen la herencia colonial.⁵¹

⁵⁰ Ver Alonso & Oyhantçabal (2017) para el caso uruguayo y Quijano (2014c) y Grosfoguel (2007) para América Latina en general.

⁵¹ Es conveniente recordar algunos actos racistas cometidos por el Estado y el gobierno de turno en 2020-2021: la represión dirigida a una comparsa en Plaza Seregni. (La Diaria, 2020); la intervención policial en una plaza pública donde se procesó a nueve personas afrodescendientes (La Diaria, 2020); la muerte de

Algo similar ocurre con el genocidio de la nación charrúa. El relato sobre la conformación de nuestro Estado continúa desplazando este suceso fuera de la historia nacional, categorizándolo como un evento excepcional. La exclusión se origina desde quienes se perciben a sí mismos como el *mainstream* social y el Estado. Esta interioridad de unos y exterioridad de otros no es ontológica, sino que es producida por un centro de poder, que configura su identidad a partir de esta negación racista (Grosfoguel, 2007a; Dussel, 2007). La ciencia política al asumir de forma implícita el legado excepcionalista⁵², contribuye a la reproducción del imaginario nacional blanqueado/europeizado y continúa la marginalización de los sujetos/colectivos que sufren el racismo en sus múltiples dimensiones.

La identidad democrática uruguaya depende necesariamente de este relato excluyente. En otras palabras, la democracia uruguaya, ese objeto idealizado y reificado por la academia, es racista. La idea de que la ausencia indígena⁵³ implicó un problema menos para nuestra democracia es un síntoma estridente de esta violencia. Aún peor es que se utilice este pasado violento para enaltecer los valores democráticos y cultura cívica.

Parecería conveniente comenzar a pensar nuestra democracia liberal y racializada en torno a sus exclusiones históricas. La memoria también constituye a la democracia (Achugar, 1995). Para eso, la academia debe dejar de participar en la invisibilización de esas marginalizaciones. Cuestionar nuestra propia producción de conocimiento es

un hombre afro luego de que la policía lo condujera a una comisaría (2019); la intervención de la policía en barrios marginados hiriendo a mujeres con armas (La Diaria, 2021); el tráfico de personas para cubrir el consumo de España, denominado “Operación Océano” (La Diaria, 2020, 2020); datos que revelan la sobrerrepresentación de personas afro en situación de calle (La Diaria, 2020); el posteo de la Junta Nacional de Drogas acerca del consumo de drogas (ver figura 1); la frase del concejal nacionalista por el departamento de Maldonado, “Es que los negros no quieren trabajar” (La Diaria, 2021); la intervención y las detenciones en el asentamiento Nuevo Comienzo, dejando bebés recién nacidos a cargo de adolescentes (La Diaria, 2021; Brecha, 2020); la vulneración de los derechos de las mujeres migrantes, al negarles la posibilidad de abortar hasta transcurrido un año de su llegada, denunciado por Lilián Abracinskas (El País, 2021).

⁵² En Lanzaro (2012) y Garcé (2017) esta narrativa acerca del “país sin indios” aparece explícitamente: “Uruguay surge en un territorio relativamente «vacío», de «tierras sin ningún provecho» (...) (...) asentamiento de las camadas migratorias, dando lugar a esa composición peculiar de «pueblos trasplantados» que retrato Darcy Ribeiro” (Lanzaro, 2012, p.8 y 9). “Uruguay, a diferencia de otros países de la región como México o Perú, no tuvo pueblos originarios con culturas avanzadas ni una historia colonial prolongada y densa.” (Garcé, 2017, p.44).

⁵³ Desde la perspectiva decolonial, la *ausencia* no es contraria a la *presencia*, sino que estas categorías de análisis se ven interrelacionadas. Podríamos pensar que, si lo indígena estuviera verdaderamente ausente, no se nombraría. Sin embargo, lo que observamos en las narrativas dominante es la presencia de esa ausencia. La presencia del Uruguay blanco se sostiene necesariamente, mediante la *presente ausencia* del no-blanco.

también reconocer nuestra subjetividad determinada por el contexto que nos rodea, al tiempo que lo producimos y transformamos (Segato, 2012; Marx, 1980; Freire, 1977).

La ciencia política adopta una postura conformista y de aceptación respecto al punto de vista y la temporalidad (Rufer, 2010) que los partidos políticos y el Estado instalan discursivamente (Ravecca, 2014, 2019a). Esto produce una concepción dominante sobre el tiempo y la historia que “oculta las discontinuidades temporales sobre las que se funda” (Rufer, 2010, p.19) la nación, con el fin de totalizar una única y homogénea historia nacional.⁵⁴ Deconstruir esto implica evidenciar las asimetrías que se instalan en el campo del saber y las condiciones de producción de conocimiento en la academia (Lander, 2000; Segato, 2012; Mignolo, 2004; Dussel, 2007). En este sentido, la raza no debería autorizar, ni legitimar ciertos discursos de la memoria, donde se decide qué recordar, ocultar y olvidar. Segato (2014) define esta forma de dominio como “racismo epistémico”.

Uruguay es su dictadura, su violencia, su injusticia, su racismo estructural y la invisibilización del mismo. El quiebre institucional y el genocidio indígena, antes que eventos excepcionales o anormales, ocupan un lugar *central* en la construcción de nuestra identidad nacional. Aunque invisibilizada, nuestra universidad —en algún punto— responde al imaginario colonial y eurocéntrico que atraviesa las diversas subjetividades (Mignolo, 2004), inclusive la presente monografía; por ello, es preciso habitar la incompletitud de la propia mirada.

4.5 Movimientos sociales como al margen de lo político

La ciencia política dominante tiende a restringir el significado de los conceptos de política y de democracia, los cuales quedan inscriptas dentro de los parámetros institucionales. Al mismo tiempo, se ubica a los partidos políticos en el centro de la esfera política excluyendo de ésta “lo social”. Estas operaciones se vinculan a la búsqueda de autonomía disciplinar (Ravecca, 2014, 2019a, 2020). Ubicar y definir la política es, concretamente, un acto político (Buck-Morss, 2011; Caminal, 2005).

⁵⁴ Respecto a la memoria, Silvia Rivera (1987) resalta en uno de sus artículos la importancia de la “*historia oral*”. Este es un elemento fundamental para el colectivo Charrúa (CONACHA) de nuestro país. Es por medio de la oralidad que se recupera la memoria y la cultura del pueblo Charrúa en “re-emergencia” (principalmente a través de las mujeres). Aquí lo oral no se concibe como inferior a la escritura. Ver: Rodríguez, M., Magalhaes de Carvalho, A. & Michelena, M. (2018); Olivera, A. (2014); Verdesio, G. (2014, 2017); Documental: “El país sin indios” (2019); Pagina web de CONACHA (link): <http://consejonacioncharrua.blogspot.com/> .

El discurso académico dominante desestima los movimientos sociales y la acción colectiva que nacen “desde abajo”. El movimiento social ocupa un rol jerárquicamente inferior al de los partidos políticos.⁵⁵ Son actores que al menos en las poliarquías (Dahl, 1992; Lanzaro, 2012), luchan para que sus reivindicaciones sean tenidas en cuenta en la agenda programática de los partidos políticos. Son entonces conceptualizados como un medio o instrumento para que el sistema político reciba “*inputs*” de la sociedad. Simultáneamente se los considera actores potencialmente desestabilizadores para la democracia (Ravecca, 2014), especialmente cuando expresan su lucha y reivindicaciones por fuera de la institucionalidad. Esta interpretación de los movimientos sociales se corresponde con una visión elitista de la democracia (Ravecca, 2010, 2019a).

Hannah Arendt (1993) resaltaba el papel fundamental que cumple el espacio público para la democracia, significándolo como un lugar político. En Uruguay quien ha visibilizado y (re-)politizado el problema del racismo en la esfera pública ha sido el movimiento social, específicamente los colectivos afros⁵⁶ e indígenas⁵⁷. A pesar de la marginalidad a la que son sometidos, han logrado promover el diálogo con los partidos políticos y con el Estado. Sin embargo, su irrupción política trasciende esta interpretación propia del entendimiento politológico *mainstream*.

Además de incidir en la política partidaria, los movimientos sociales promueven nuevos marcos interpretativos de conocimiento y esquemas simbólicos que habilitan lecturas alternativas de la realidad política y social. Por consiguiente, su praxis amplía la imaginación política (Quijano, 2014c; Ravecca y Rossello, 2020; Buck-Morss, 2010, 2013) que permite pensar y posibilitar lo nuevo.

La ciencia política podría interpretar la política que se manifiesta fuera de lo institucional, en lugar de obstruirla. Esto no implica celebración ni rechazo, sino apertura a su carácter indeterminado y contingente. La democracia es, en algún sentido, la

⁵⁵ En el “VII Congreso Uruguayo de Ciencia Política”, la temática de movimientos sociales se presenta como “Acción colectiva no convencional”. ¿Por qué la acción colectiva de los movimientos sociales es “no convencional”? ¿Quién determina lo convencional? Link de temáticas: <https://aucip.org.uy/congreso-2021/>.

⁵⁶ Algunos de los colectivos más visibles son: OMA (Organización Mundo Afro); Mizangas-Mujeres jóvenes afrodescendientes; Grupo cultural Afrogama; ACSUN (Asociación Cultural y Social Uruguay Negro); Casa de la Cultura Afrouruguaya; MUA (Mujeres Uruguayas Afroumbandistas). También es importante mencionar el reciente “Bloque Antirracista”, que se surge en la conocida marcha del “8M” del año 2020. Su consigna fue: “Afro, indígenas y migrantes contra el racismo y la represión” (La Diaria, 2021).

⁵⁷ Los colectivos indígenas más visibles son: CONACHA (Consejo de la Nación Charrúa); ADENCH (Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa); Basquadé Inchalá; Jaguar Berá.

institucionalización de lo imprevisible e insospechado (Lefort, 1990; Arendt, 1995; Santos, 2005), y su potencial transformador (Mignolo, 1996). Esta forma de concebir al movimiento social abre preguntas que interpelan la forma en que se piensa la epistemología en ciencia política, por ejemplo: ¿El saber se ubica únicamente en la academia? ¿Y cómo relacionarnos con el saber producido fuera del ámbito académico?

Salvo excepciones, la ciencia política no realiza preguntas por lo que fue olvidado, por la memoria perdida⁵⁸ y marginada. Pero la memoria es política (Achugar, 1995; Ravecca, 2019a; Jelin, 2002). Tampoco se pregunta por aquello que excede al ámbito político institucional, sino que piensa desde las preguntas que autorizan y ofrecen los partidos políticos, sin cuestionarlos, ni interpelarse (Ravecca, 2019a). Los partidos políticos son actores que regulan el campo de lo cognoscible y lo discutible. Como consecuencia, tampoco se pregunta por el racismo, que inclusive se *presenta ausente* en las múltiples áreas de la disciplina (aunque nuevamente hay excepciones como Gioscia y Carneiro (2020), y Carneiro (2014).

Por su parte, Lissidini (2002) afirma que en Uruguay la política continúa siendo central, a diferencia del resto de los países latinoamericanos. Este pensamiento dictamina, en última instancia, la ausencia de la política misma en los países latinoamericanos. Es un argumento que cierra, restringe y cancela el campo político, para aquellas naciones con “débiles sistema de partidos” y movimientos sociales activos que sobrepasan el espacio institucional.

Ravecca (2014) encuentra en el discurso politológico dominante la construcción de Argentina como la otredad que permite afirmar nuestra excepcional y partidocéntrica democracia. Esto es, nuevamente, nuestra identidad “civilizada” (étnicamente neutral) a partir de la fabricación de un Otro bárbaro (Segato, 2007a), caótico y de gobiernos populistas. Sin embargo, la reciente convulsión social en Chile parecería complejizar el marco binario que contrapone lo *estable* frente a lo *caótico*.

¿Cómo es posible que, en un país con altos grados institucionalización suceda un estallido social de tal magnitud? ¿Podemos considerar al movimiento que allí acontece como “fuera de la política”? ¿Consideraremos su acción como antidemocrática? ¿Cómo

⁵⁸ Agamben, en Rufer (2010) exponía: “lo que exige lo perdido no es el ser recordado o conmemorado, sino el permanecer en nosotros y con nosotros en cuanto olvidado, en cuanto perdido, únicamente por ello, como inolvidable” (p. 23). No basta con recordar, sino recordarlo en cuanto a lo que es: una ausencia excluida.

comprender los procesos contemporáneos de la democracia en América Latina si nuestras definiciones no conciben a los movimientos sociales como un actor político? Esto nos lleva a un cuestionamiento más profundo que interpelan el sentido común de la disciplina: ¿La democracia debe ser necesariamente de partidos en América Latina? ¿Corresponde a la ciencia política determinar lo que “debería ser”?

4.6 Nombrar la raza para deconstruirla

En Uruguay la lucha contra el racismo se enfrenta en primer término a su propia invisibilización. Nombrar el racismo parece ser el primer paso para desafiarlo (Segato, 2010). No fue la academia, ni el sistema político los que han politizado el racismo sino el movimiento anti-racista. De hecho, el sistema político sigue considerando este problema como secundario (Olaza, 2017).⁵⁹

En Uruguay las estadísticas oficiales logran visibilizar al menos una dimensión de la problemática racista: las desigualdades entre personas blancas y no-blancas. Si bien los datos del Instituto Nacional de Estadística (INE) y el Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) recogen la identificación étnico racial, otras instituciones como la carcelaria, la ignoran en sus registros estadísticos.⁶⁰ Esto es relevante si tomamos en cuenta que esta institución alberga a los sectores más vulnerados y marginados, es decir, poblaciones con fuerte presencia de personas afrodescendientes.

Quizá sea oportuno recordar a Spivak (2011) cuando propone “medir los silencios” (p.49) e inclusive, atender lo que el texto “no puede decir” (p.49). Hay una decisión política de no medir el componente étnico racial en lugares específicos como la cárcel, que consciente o inconscientemente refuerza la forma en la que se expresa el racismo en Uruguay. Bajo estas circunstancias, la ausencia estadística es un dato político significativo que expone su carácter ideológico.

⁵⁹ Olaza (2017) argumenta que “los uruguayos piensan en materia de justicia social o de equidad, no en términos raciales, sino universalistas, aludiendo a la democracia social y política en relación con la clase.” (p.68). La autora considera pertinente comenzar a hablar de “democracia racial”.

⁶⁰ En el “*Boletín estadístico del sistema penitenciario N°3 del año 2017*” (el último boletín publicado) es inexistente la variable étnico racial. Tampoco aparece en el “I Censo Nacional de Reclusos” del año 2010. En el informe anual del Comisionado Parlamentario del año 2019 identificaba a Uruguay como un país “sin conflictos étnicos raciales, con una cultura relativamente homogénea e instituciones políticas democráticas y estables” (p.29). Es decir, la misma institución que marca los cuerpos racialmente, los produce, clasifica y excluye, afirma que Uruguay es una sociedad homogénea y sin conflictos étnico-raciales.

Por su parte, el Ministerio de Desarrollo Social y el INE sí incluían esta variable en sus estadísticas. A partir de mayo del año 2021, el gobierno de Luis Lacalle Pou decidió prescindir de esta variable.

Segato (2007b), propone mirar el color de nuestras cárceles, es decir, de los (vistos como no) humanos que allí son reclusos. La teórica concibe la cárcel como “marca de una historia de dominación colonial” (Segato, 2010; 18) que se refleja en los cuerpos racializados. Aquí la violencia estatal en América Latina se efectúa en contra de quienes fueron producidos como no-blancos, es decir, las personas que llevan la huella de los pueblos despojados (Segato, 2010, 2012). Alcanza con alejarnos del centro hacia los márgenes de las ciudades y las cárceles para contemplar el oscurecimiento de las pieles que allí habitan (Segato, 2010) ¿Cómo se corresponde una sociedad democrática con niveles altos en la restricción de su libertad por motivo de encierro carcelario?

Tanto en el documental *13th*⁶¹, como en su libro “Democracia de la abolición” (2016), Angela Davis nos propone observar cómo la democracia estadounidense descansa en las altas tasas de encierro de las personas negras. En pocas palabras, la cárcel como condición de posibilidad de la democracia estadounidense. No sabemos si en Uruguay sucede lo mismo, la falta de datos estadísticos no nos permite realizar tal afirmación; sin embargo, de algo podemos estar seguros, y es que no podemos saberlo. La falta de este dato, curiosamente, parece brindarnos uno nuevo y más significativo.

¿Podemos considerar la invisibilización del racismo como la condición de posibilidad de la democracia nacional? ¿Será que nuestra democracia se sostiene mediante el ocultamiento del racismo? ¿Es el racismo un factor central, en el discurso nacional(ista)?

4.7 Democracia y racismo

Hablar de racismo y raza implica desestabilizar la colonialidad como forma de poder. Sin embargo, esta práctica de resistencia y lucha entraña algunos problemas. Recordemos que, según el análisis decolonial, las categorías “América”, “Indio”, “Blanco”, “Negro” nacen con la conquista colonial y refundan el entendimiento del mundo a partir de su invención (Quijano; 2014b, 2014c). ¿Es posible nombrar la raza a partir del mismo lenguaje y conceptos hegemónicos que instalan el racismo y el eurocentrismo?

Visualizamos esta problemática fácilmente en las políticas afirmativas que desarrolla el Estado. A la vez que otorga derechos a ciertas identidades raciales, las congela, fija, homogeneiza, vacía y abstrae de su historia colonial (Segato, 2010), es decir, de su proceso formativo como alteridad dentro una nación (Segato, 2007a). También pueden

⁶¹ (DuVernay, 2016).

dirigirse a romantizar y *folklorizar* la subalternidad, que pasa del “ser bárbaro” al “buen salvaje” dentro de un esquema multiculturalista-capitalista (Borón, 2017).⁶²

Esta lucha por el reconocimiento identitario, a través de las instituciones democráticas liberales ocultan el colonialismo aún existente (Grosfoguel, 2007a). En este sentido, las políticas afirmativas se presentan hasta cierto punto como fetiches: otorgan derechos para obtener recursos a quienes han sido históricamente despojados de ellos. El liberalismo, normaliza y regula la lucha por los recursos, estableciendo al derecho como único mediador para su apropiación. Al mismo tiempo habilita las políticas extractivistas y de saqueo de los recursos de los países periféricos. Uruguay mediante estas políticas no reconoce su negritud, muchos menos su indianidad. De ninguna forma este argumento sugiere descalificar de forma simplista las políticas afirmativas, sino que apunta a problematizar su contracara colonial.

Las democracias criollas, también la uruguaya, no fueron pensadas ni diseñadas como respuesta a la jerarquía racial. Más bien todo lo contrario: la formalizaron y ocultaron en su estructura institucional (Ballestrin, 2014; Quijano, 2014c). ¿Qué sucedió con los esclavos luego de ser liberados? ¿Cómo fue la vida de las mujeres y niños/as sobrevivientes del genocidio indígena? ¿Qué sucede hoy con estas memorias desarraigadas? Evadir estos trayectos históricos nos conduce a interpretar la pobreza y la vulneración de los derechos de forma abstracta, liberal y descarnada. Desconocer el proceso formativo de la democracia en lo que respecta al poder colonial, conlleva a la reproducción del racismo desde su imperceptibilidad. Por eso, es imprescindible liberar la raza de sus contenidos dogmáticos y ahistoricistas (Segato, 2010) que la estadística en este caso reproduce.

La ausencia de cuestionamiento al continuum histórico entre el proceso colonial y la conformación del Estado-nacional (Rufer, 2010) forma parte de la política del saber, una política que colectivamente podemos (y debemos) cambiar.

4.8 La ambigüedad del dato. ¿Qué nombrar? ¿Qué medir?

Los números “fríos” no logran reflejar la historia colonial heredada y tampoco la tensión inherente entre racismo e identidad. Los datos estadísticos nos permiten visualizar a quienes se auto-identifican “afros”, “negros”, “indígenas”, “blanco”, etc., pero no nos

⁶² Para una crítica del multiculturalismo ver: Segato (2007a); Walsh (2007); Žižek (1998).

dice nada acerca de los sujetos que sufren el racismo estructural y que, sin embargo, no reivindican una identidad en torno a su raza/etnia. Es el propio racismo que fabrica y encasilla los cuerpos racializados como “diferencia racial” (Segato, 2012). Por lo tanto, analizar y reflexionar sobre la subyugación racista es difícilmente verificable a través de datos empíricos y cuantificables (Ballestrin, 2014).

El dato estadístico no solo se ve impedido de reflejar las opresiones racistas en sus diversas manifestaciones, sino que la misma medición produce cuerpos racializados. No se mide lo existente, lo dado, lo objetivo; sino que, de forma antagónica, aquello medible deviene existente y natural. Como contrapartida, la no-medición es un acto que produce lo no-existente. En última instancia la estadística nos permite denunciar y visibilizar el racismo, pero no comprenderlo en su dimensión histórica ni performativa. Incluso puede reificarlo en ausencia de una mirada crítica.

Por su parte, el pensamiento crítico nos ayuda a interpretar la compleja trama de opresiones racistas que se inscriben en distintos ámbitos y atraviesa a todos los sujetos. No obstante, de ninguna forma esto puede significar el abandono de la cuantificación como instrumento. En este caso concreto, la teoría crítica (Rieiro, Rinesi, Ravecca, 2018) nos ha otorgado fundamentalmente, herramientas para esclarecer aquello que continúa oculto bajo la luz cegadora del legado excepcionalista.

Reflexiones finales

“Nenhuma «ordem» opressora suportaria que os oprimidos todos pasassem a dizer: «Por quê?»”

Paulo Freire, 1977, p.87

La identidad uruguaya se ha conformado a partir de postulados, narrativas, símbolos y materialidades eurocéntricas que aún permanecen arraigados. La ciencia política local forma parte de este mismo entramado y reproduce este imaginario nacional de forma relativamente irreflexiva (Dauphinee y Ravecca, 2021; Ravecca, 2014; 2019a; 2020). El legado eurocéntrico y racista no se expresa solamente mediante la subyugación de sujetos racializados, sino que opera en múltiples registros como los modos de entender la identidad nacional, la democracia, la política y la cultura misma. Esto es aún más notorio cuando nos detenemos en una de sus expresiones más dominantes: la narrativa excepcionalista.

Se analizó el modo en que esta narrativa “habla” a través de la voz politológica y, de manera complementaria, cómo la disciplina reactiva este discurso para modelar su propia identidad. La infiltración del discurso excepcionalista sucede de manera imperceptible y naturalizada, lo que es esperable, si lo concebimos como parte constitutiva del imaginario nacional hegemónico. Esto es algo que sin dudas genera serias dificultades para su cuestionamiento. Podemos hallar al relato excepcionalista en diversos discursos de izquierda, derecha, feministas, y hasta en posturas antirracistas. Se nos enseña constantemente y nos atraviesa a todos/as.

Como consecuencia, la crítica dirigida a interrogar el legado eurocéntrico sacude en último término la identidad nacional. En este contexto, parece imposible abolir el racismo sin cuestionar las formas en que continuamos imaginando la nación, nuestra identidad personal y el vínculo con otros sujetos racializados.

Uruguay y la ciencia política requieren enfoques que cuestionen nuestros preceptos eurocéntricos desde perspectivas críticas. El pensamiento decolonial nos permitió avanzar en este sentido. Sin embargo, es una tarea que implica un debate amplio. Para ello es necesario escuchar a quienes han sido subordinados e invisibilizados en esta historia, aquellos/as que llevan consigo la materialización del colonialismo en sus cuerpos.

Se trata de ensanchar los márgenes de lo discutible, de politizar aquello que se nos presenta como normal, para desenmascarar las opresiones y exclusiones que han sido encubiertas por valores, significados, narrativas, discursos y saberes hegemónicos. La democracia liberal producida a partir de la cultura excepcionalista es un claro ejemplo de cómo el racismo estructural queda subsumido bajo la institucionalización de este orden; ya sea por su racismo interno o su condición de subalternidad dependiente respecto a países del “primer mundo”. La democracia necesita ser desplazada nuevamente hacia el ámbito de lo discutible y lo problematizable (Ravecca, 2019a). Este gesto no supone una negación de la ciencia política sino su enriquecimiento y expansión.

Aquí no he presentado, una explicación “más verdadera” de la realidad. Al contrario, me he apropiado del pensamiento decolonial para explicitar la trama de poderes que administra lo que entendemos como la realidad (nacional, en este caso). De este modo, la crítica habilita la búsqueda de nuevos marcos interpretativos desde los cuales pensamos, percibimos y analizamos la realidad. Realidad que atraviesa a la academia y la afecta.

El pensamiento crítico además de proponer interpretaciones alternativas comprende una dimensión ética. El quehacer de los/as académicos/as, profesionales e intelectuales implica responsabilidad ético-política. Por ello es preciso preguntarnos sobre el efecto de nuestro saber en la realidad sociopolítica (Ravecca, 2019a). Es en este sentido que la teoría decolonial aboga por una voluntad político-epistémica consciente que impulse la decolonización de nuestro saber (Mignolo, 2004, 2010; Grosfoguel, 2007a; Rivera, 2018).

Esta monografía ensayó un acercamiento entre el pensamiento decolonial y la ciencia política uruguaya, aparentemente distantes. El puente que lo permitió ha sido la teoría política. Quisiera detenerme brevemente sobre esto. Por un lado, la teoría política latinoamericana es diversa, plural y mucho más reflexiva que la ciencia política *mainstream*. Sin embargo, también suele tender a ciertos énfasis eurocéntricos. Por otro lado, los pensadores decoloniales parecen estar muy sumergidos en un lenguaje teórico muy específico, quizá un tanto rígido, que hace que el diálogo interdisciplinar se presente de forma confusa y planteado en términos demasiado generales. Han adoptado un lenguaje propio que no logra vincularse, sino más bien apartarse de las demás disciplinas y esto, a mi entender, supone una limitación. Por ejemplo, los teóricos decoloniales no incorporan en sus análisis las instituciones políticas.

Sin embargo, el diálogo es posible e inclusive deseable. El encuentro no debería ser un intercambio de acusaciones, donde a uno se le adjudique un pensamiento eurocéntrico y al otro, un razonamiento poco ordenado, desprolijo y acientífico. Se trata de pensar un vínculo donde cada uno se sirve de los conceptos, interpretaciones, marcos conceptuales e ideas que propone la otra mirada. No solo para replantearse modelos epistemológicos, métodos y las propias explicaciones sobre la realidad, sino para el ejercicio crítico que ambas miradas necesitan realizarse a su interior, a modo de introspección.

Por otra parte, me gustaría explicitar el compromiso social que esta investigación comprende. Este texto (y el estudiante que lo escribe) se sabe afectado por las circunstancias histórico-políticas del momento, que al mismo tiempo busca enfrentar. En consonancia con lo anterior, no pretendo distanciarme del objeto, sino, introducirme en él, para problematizarlo y problematizarme.

Me pregunto entonces, cuáles fueron las condiciones de posibilidad de esta investigación y las circunstancias que habilitaron las preguntas sobre las que me propuse reflexionar. La irrupción del movimiento afro e indígena no solo ha promovido la visibilización del racismo en Uruguay, sino que también tuvo efectos en el terreno del saber. Sus reivindicaciones políticas posibilitan nuevas preguntas y formas de conocer e interpretar la realidad del país. La academia captura este saber para utilizarlo en su propio ámbito, donde paradójicamente, la mayoría somos blancos y, en términos generales, relativamente privilegiados. Pensando en clave decolonial, esto ilumina la interacción entre poder, saber y materialidad.

Las luchas antirracistas funcionan como la condición de posibilidad de las investigaciones académicas sobre esta problemática en Uruguay. No dar cuenta de ello, y no agradecer por ello, continuaría reproduciendo el racismo que de forma disimulada, parece colarse persistentemente en la política del conocimiento.

Bibliografía

Achugar, H. (julio-diciembre de 2008). Imágenes fundacionales. *Revista Aletria*, 18, 215-229.

Achugar, H. (1995). *La Nación entre el olvido y la memoria. Hacia una narración democrática de la Nación*. En *Democracia posdictadura IV*.

Alonso, R. & Oyhançabal, G. (2017). *Hijos de la renta: apuntes sobre la economía política del Uruguay*. Proyecto doctorado: La acumulación de capital en Uruguay 1973-2014: tasa de ganancia, renta del suelo agraria y desvalorización de la fuerza de trabajo. Extraído de:

https://www.researchgate.net/publication/322529604_Hijos_de_la_renta_apuntes_sobre_la_economia_politica_del_Uruguay

Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Barcelona: Paidós.

Badiou, A. (2018). *La dialéctica afirmativa*. En Taek-Gwank, L. & Žižek, S. (Eds.): *La idea de comunismo. The Seoul conference (2013)*. Madrid: Akal.

Ballestrin, L. (mayo-agosto de 2013). América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, (28), Brasília.

Ballestrin, L. (2014). Colonialidade e democracia. *Revista Estudos Políticos*, 5 (1), p. 191-209.

Blatt, J. (2018). *Race and the making of American political science*. Philadelphia: University of Pennsylvania.

Boncourt, T. & Ravecca, P. (2020). Introducción. Power, politics, and the development of political science in the Americas. *Cambridge University Press*, 33 (2), p. 95-100.

Borón, A. (2017). Breve nota sobre la colonialidad de los saberes hegemónicos, el eurocentrismo y la promesa de los saberes populares. *Observatorio Latinoamericano y Caribeño*, (1).

Broquetas, M. (2008). *Liberalización económica, dictadura y resistencia. 1965-1985*. En *Historia del Uruguay en el siglo XX (1890-2005)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Broquetas, M. (2014). *La trama autoritaria. Derechas y violencia en Uruguay (1958-1966)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Buck-Morss, S. (2010). *La segunda vez como farsa... La pragmática histórica y el eterno presente*. En Hounie, A. (Comp.). *Sobre la idea de comunismo*. Buenos Aires: Paidós.

Buck-Morss, S. (2011). *Una ética de lo común(ista)*. En Žizek, S. (Comp.). *La idea de comunismo. The New York conference*. Madrid: Akal.

- Buck- Morss, S. (2013). *Hegel, Haití y la historia universal*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2000a). Sujetos de sexo / género / deseo. *Feminaria*, X (19), 1-20.
- Butler, J. & Spivak, G. (2009). *¿Quién le canta al estado-nación?: lenguaje, política, pertenencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2011). *Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo*. En Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.
- Butler, J. (2019). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.
- Caetano, G. (1995). La partidocracia uruguaya: tradición y agenda reciente. *Secuencia, nueva época*, (32), 103-134.
- Caetano, G. (primer semestre, 2000). Lo privado desde lo público. Ciudadanía, nación y vida privada en el Centenario. *Cuadernos del CISH* 7.
- Caetano, G. (2010). Ciudadanía y nación en el Uruguay del Centenario (1910-1930). La forja de una cultura estatista. *Iberoamericana*, X (39), 161-176.
- Caminal, M. (2005). *La política como ciencia*. En Caminal, M.: *Manual de ciencia política*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Cansino, C. (diciembre de 2007). Adiós a la ciencia política. Crónica de una muerte anunciada. *Temas y Debates*, (14).
- Carneiro, F. (2014). *En búsqueda de reconocimiento. Tácticas del movimiento afrouruguayo durante la posdictadura*. En Gioscia, L. (Coord.). *¿Más allá de la tolerancia? Ciudadanía y diversidad en el Uruguay contemporáneo*. Trilce, Montevideo.
- Carver, T. (2020). *Interpretative methods*. En Berg-Schlosser, D., Badie, B. & Morlino, L. (Eds.). *The SAGE Handbook of Political Science. Volumen I*. London: SAGE
- Castro-Gómez, S. (2007). *Decolonizar la universidad. La hybris del punto cero y el diálogo de saberes*. En Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- Colomer, J. (abril de 2006). La ciencia política va hacia adelante (por meandros tortuosos). Un comentario a Giovanni Sartori. *Revista Española de Ciencia Política*, (14), p. 41-45.
- Dahl, R. (1976). *Análisis político moderno*. Barcelona: Editorial Fontanella.
- Dahl, R. (1992). *La democracia y sus críticos*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

- Davis, A. (2016). *Democracia de la abolición*. Madrid: Editorial Trotta, S. A.
- Dussel, E. (1999). *Más allá del eurocentrismo: el sistema-mundo y los límites de la modernidad*. En Castro-Gómez, S., Guardiola-Rivera, O. & Millán de Benavides, C. (Eds.). *Pensar (en) los intersticios*. Bogotá: Colección Pensar.
- Dussel, E. (2000). *Europa, modernidad, eurocentrismo*. En Lander, Edgardo (Comp.). *Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO.
- Dussel, E. (2007). *Materiales para una política de la liberación*. Madrid: Facultad de Filosofía, UANL; Plaza y Valdés Editores.
- Elizabeth, J. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.
- Ferreira, L. (2003). *El movimiento negro en Uruguay (1988-1998). Una versión posible*. Montevideo: Ediciones Étnicas - Mundo Afro.
- Frega, A. (2008). *La formulación de un modelo. 1890-1918*. En *Historia del Uruguay en el siglo XX (1890-2005)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Freire, P. (1977). *Pedagogía do oprimido*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra.
- Galeano, E. (1985). *Las venas abiertas de América Latina*. México D. F. y Madrid: Siglo XXI Editores.
- Garcé, A. & Rocha, C. (2015). La Ciencia Política en Uruguay: entre la profesionalización, la partidización y el fantasma del “Movimiento Perestroika”. *Revista de Ciencia Política*, 35 (1), 121-144.
- García, V. (2016). *El discurso hegemónico nacional uruguayo y los efectos de la crisis, 1998-2004*. (Doctorado). Universitat de Barcelona.
- Gioscia, L. & Carneiro, F. (enero-junio de 2020). Tolerancia y discursos de poder en el Uruguay progresista. *Revista Estudos Hum(e)anos*, 8 (1).
- González, L. (1993). *Estructuras políticas y democracia en Uruguay*. Montevideo: Instituto de Ciencia Política y Fundación de Cultura Universitaria.
- Grosfoguel, R. (2007a). La decolonización de la economía política y los estudios postcoloniales: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad global. *Tareas*, (125), 53-74.
- Grosfoguel, R. (2007b). *Descolonizando los universalismos occidentales: el pluri-versalismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire hasta los zapatistas*. En Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Grosfoguel, R. & Castro-Gómez, S. (2007c). *Prólogo. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico*. En Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Grosfoguel, R. (2018). ¿Negros marxistas o marxismo negro?: una mirada decolonial. *Tabula Rasa*, (28), p. 11-22.

Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa

Islas, A. & Frega, A. (2008). *Identidades uruguayas: del mito de la sociedad homogénea al reconocimiento de la pluralidad*. En *Historia del Uruguay en el siglo XX (1890-2005)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI.

Lander, E. (1999). *Eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano*. En Castro-Gomez, S., Guardiola-Rivera, O. & Millán de Benavides, C.: *Pensar (en) los intersticios*, Bogotá: Colección Pensar.

Lander, E. (2000). *Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos*. En Lander, E. (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

Lander, E. (2004). *Eurocentrismo, saberes modernos y naturalización del orden global del capital*. En Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Lanzaro, J. (2012). Continuidad y cambios en una vieja democracia de partidos. *Cuadernos del CLAEH*, (100).

Lefort, C. (1990). *La invención democrática*. Buenos Aires: Nueva Visión.

López Mazz, J. (2018). *Comentarios sobre la mesa. "Reemergencia indígena en los países del Plata: el caso de Uruguay"*. En Rodríguez, M. (Comp.). *Reemergencia indígena en los países del Plata: Los casos de Uruguay y de Argentina. Conversaciones del Cono Sur 3 (1). Sección Debate*.

López Mazz J. (marzo de 2018). Sangre indígena en Uruguay. Memoria y ciudadanía post nacionales. *Revista Athenea Digital*, 18 (1), 181-201.

Losiggio, D. & Zaidan, L. (2021). *Deconstrucción*. En Wieczorek, T. & Nosetto, L. (Eds.). *Métodos de teoría política. Un manual*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani; CLACSO.

Lugones, M. (2014). *Colonialidad y género*. En Espinosa, Y., Gómez, D. & Ochoa, K. (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Magalhaes, A. & Michelena, Mónica (2017). Reflexiones sobre los esencialismos en la antropología uruguaya: una etnografía invertida. *Conversaciones del Cono Sur 3 (1)*. Sección Debate.

Maldonado-Torres, N. (2007). *Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto*. En Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Marx, K. (1974). *Manuscritos económicos y filosóficos*. Editorial Progreso Moscú.

Marx, K. (1980). *Tesis sobre Feuerbach*. En Engels, F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú: Editorial Progreso.

Mendoza, B. (2010). *La epistemología del sur, la colonialidad de género y los feminismos latinoamericanos*. En Mendoza, B. (2014). *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*. México, D.F.: Editorial Herder, S.

Menéndez-Carrión, A. (enero-junio de 2019). Revisitando un outlier. El domicilio insospechado de la excepcionalidad uruguaya. *Revista de Ciencias Sociales*, 32 (44), 123-150.

Mezzadra, S. (2008). *Introducción*. En Mezzadra, S. (Comp.). *Estudios postcoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Mignolo, W. (1996). *Herencias coloniales y teorías poscoloniales*. En González Stephan, B. "Cultura y tercer mundo", Caracas: Nueva Sociedad.

Mignolo, W. (2004). *Capitalismo y geopolítica del conocimiento*. En Dube, S., Banerjee, I., & Mignolo, W. (Coord.). *Modernidades coloniales: otros pasados, historias presentes*, México, D.F.: El Colegio de México.

Mignolo, W. (2007). *El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto*. En Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Mignolo, W. (2010). *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la modernidad y gramática de la decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones de Signo.

Mouffe, C. (2012). *La paradoja democrática. El peligro del consenso en la política contemporánea*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Ochoa Muñoz, K. (2014). *El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización*. En Espinosa, Y., Gómez, D. & Ochoa, K. (Eds.). *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala*, Popayán: Editorial Universidad del Cauca.

Olaza, M. (enero-junio de 2017). Afrodescendencia y restauración democrática en Uruguay. ¿Una visión de ciudadanía? *Revista de Ciencias Sociales*, 30 (40), p. 63-82.

Olivera, A. (2014). Etnografía decolonial con colectivos charrúas: reflexionando sobre interconocimientos. *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, 12, p. 139-153.

Nietzsche, F. (1992). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.

Pivel, J. (1942). *Historia de los partidos políticos en el Uruguay*. Montevideo: Claudio García.

Ravecca, P. (2010). La política de la ciencia política: ensayo de introspección disciplinar desde América Latina hoy. *Revista América Latina. Revista de Doctorado en Procesos Sociales y Políticos en América Latina*. (9), pp 173-210.

Ravecca, P. (2014). *La política de la ciencia política en Chile y Uruguay: ciencia, poder, contexto. Primeros hallazgos de una agenda de investigación*. Documento Online N° 01/14. Instituto de Ciencia Política de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de la República.

Ravecca, P. (Setiembre de 2013). Sobre la aprobación del matrimonio gay en Uruguay. *Periferias*, (21).

Ravecca, P. (2019a). *The politics of political science. Re-writing Latin American experiences*. New York: Routledge.

Ravecca, P. (2019b). Respuesta a Jerónimo Ríos Sierra y Diego Rossello. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, (16), p. 394-403.

Ravecca, P. & Dauphinee, E. (2021). Posibilidades y riesgos de la narrativa en relaciones internacionales y ciencia política. *Estudios Políticos (Universidad de Antioquia)*, 61, pp. 231-255.

Ravecca, P. & Rossello, D. (julio-diciembre de 2020). Deconstruyendo el yo disciplinar: el vínculo entre ciencia política y teoría política en América Latina. *Civilizar: Ciencias Sociales y Humanas*, 20 (39), 115-125.

Repetto, F. (mayo de 2019). El indio inoportuno: un aporte sobre las trayectorias indígenas en el Uruguay. *Revista Hemisferio Izquierdo*. Recuperado de: <https://www.hemisferioizquierdo.uy/single-post/2019/05/21/el-indio-inoportuno-un-aporte-sobre-las-trayectorias-ind%C3%ADgenas-en-el-uruguay>

- Rico, Á. (2005). *Cómo nos domina la clase gobernante. Orden político y obediencia social en la democracia posdictadura. Uruguay 1985-2005*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Rieiro, A., Rinesi, E. & Ravecca, P. (2019). Presentación. Pensamientos críticos: apuntes para una definición. *Revista de Ciencias Sociales. Pensamientos críticos*, 32 (44), p. 9-14.
- Rivera, S. (2018). *Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis*, Buenos Aires: Tinta Limón.
- Rivera, S. (1987). El potencial epistemológico y teórico de la historia oral. De la lógica instrumental a la descolonización de la historia. *Temas Sociales*, (11), p. 49-64.
- Rocha, C. (2012). La Ciencia Política en Uruguay (1989- 2009): Temas, teorías y metodologías. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 21 (1), 97-127.
- Rocha, C. (2016). *¿Hacia una hegemonía del “modelo mainstream norteamericano”? Enfoques de la ciencia política en América Latina (2000-2012)*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rodríguez, A. (julio-diciembre de 2016). El giro decolonial en el siglo XXI. *Revista Ensayos Pedagógicos*, XI (2).
- Rodríguez, A. (2008). *La República del compromiso. 1919-1933*. En *Historia del Uruguay en el siglo XX (1890-2005)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Rodríguez, M. (2017). Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa. *Conversaciones del Cono Sur*, 3 (1).
- Rodríguez, M., Magalhaes de Carvalho, A. & Michelena, M. (2018). *Somos Charrúas, un pueblo que sigue en pie: invisibilizaciones y procesos de reemergencia indígena en Uruguay*. En Canales, P. (Ed.). *El pensamiento y la lucha. Los pueblos indígenas en américa latina: organización y discusiones con trascendencia*. Santiago de Chile: Ariadna Ediciones.
- Rossello, D. (octubre de 2019). Politizando la Ciencia Política: Paulo Ravecca y el “yo disciplinar” de la ciencia política latinoamericana. Comentario a Paulo Ravecca, *The Politics of Political Science: Re-Writing Latin American Experiences*. *Eunomía. Revista en Cultura de la Legalidad*, (17), p. 388-393.
- Ruiz, E. (2008). *Del viraje conservador al realineamiento internacional. 1933-1945*. En *Historia del Uruguay en el siglo XX (1890-2005)*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Rufer, M. (enero-junio de 2010). La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. *Mem.soc/Bogotá*. 14 (28).

- Rufer, M. (2016). *Nación y condición poscolonial: sobre memoria y exclusión en los usos del pasado*. En Bidaseca, K. (Coord.). *Genealogías críticas de la colonialidad en América Latina, África, Oriente*. Buenos Aires: IDAES.
- Roudinesco, É. (2011). *A vueltas con la cuestión judía*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Sala, L. (2000). *Repensar la democracia*. En Rico, A. & Acosta, Y. (Comps.). *Filosofía latinoamericana. Globalización y Democracia*. Montevideo: Editorial Nordan-Comunidad.
- Santos, B. (2005). *Democratizar la democracia. Los caminos de la democracia participativa*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Santos, B. (2009). *Una epistemología del SUR*, México: Siglo XXI, CLACSO.
- Santos, B. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Sartori, G. (2002). *La política. Lógica y método en las ciencias sociales*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Sartori, G. (2005). *Elementos de teoría política*. Madrid: Alianza Editorial.
- Sartori, G. (2014). *¿Qué es la democracia?* Barcelona: Editorial Taurus.
- Schelotto, M. (2015). El funcionamiento del dispositivo generador de identidades durante la última dictadura militar argentina (1975-1983). *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, 24 (4), documento 14.
- Schmitter, P. (setiembre de 2003). Siete tesis (disputables) acerca del futuro de la Ciencia Política “Transatlantizada” o “Globalizada”. *Post Data* 9, 59-80.
- Segato, R. (2007a). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo libros.
- Segato, R. (marzo-abril de 2007b). El color de la cárcel en América Latina. *Revista Nueva Sociedad*, (208), p. 142-161.
- Segato, R. (2010). Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. *Crítica y Emancipación*, (3), p. 11-44.
- Segato, R. (2012). Brechas decoloniales para una universidad nuestroamericana. *Revista Casa de las Américas*, (266), p. 43-60.
- Segato, R. (2014). *La perspectiva de la colonialidad del poder*. En Palermo, Zulma y Quintero, P. (Ed.). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.
- Spivak, Gayatri (2011). *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El Cuenco de Plata.

Stoker, G. (1997). *Introducción*. En Marsh, D. & Stoker, G. (Eds.). *Teoría y métodos de la ciencia política*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.

Tobón, L. (septiembre-diciembre de 2020). Politólogos: ¿reformar o demoler la casa? reseña a *The politics of political science. Re-writing latin american experiences*, de Paulo Ravecca. *Análisis Político*, (100), p. 206-212.

Quijano, A. (1999). *Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina*. En Castro-Gomez, S., Guardiola-Rivera, O. & Millán de Benavides, C. (Eds.) *Pensar (en) los intersticios*. Bogotá: Colección Pensar.

Quijano, A. (2014a). “Raza”, “etnia” y “nación” en Mariátegui: cuestiones abiertas. En Palermo, Z. y Quintero, P. (Ed.). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Quijano, A. (2014b). *¡Qué tal raza!* En Palermo, Z. y Quintero, P. (Ed.). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Quijano, A. (2014c). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En Palermo, Z. & Quintero, P. (Ed.). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Quijano, A. (2014d). *Colonialidad y modernidad-racionalidad*. En Palermo, Z. & Quintero, P. (Ed.). *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Quijano, A. (2014e). *Lo público y lo privado*. En Assis, D. (Ed.). *Aníbal Quijano. Cuestiones y horizontes. Antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. (2014f). *El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento*. En Assis, D. (Ed.). *Aníbal Quijano. Cuestiones y horizontes. Antología esencial*. Buenos Aires: CLACSO.

Quijano, A. & Wallerstein, I. (13 de diciembre de 1992). La americanidad como concepto o América en el moderno sistema mundial. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, (44), p. 583-591.

Vallespín, F. (noviembre de 2011). Política y teoría política. *Crítica contemporánea. Revista de Teoría Política*, (1), 28-39.

Verdesio, Gustavo (2014). Un fantasma recorre el Uruguay: la reemergencia charrúa en un ‘país sin indios’. *Cuadernos de Literatura*, 17 (36), 86-107.

Verdesio, G. (2017). *Reemergencias étnicas y opción decolonial: La sociedad uruguaya ante el retorno de los charrúas*. En Conti, R. (Comp.). *Perspectiva decolonial. Conceptos, debates y problemas*. Mar del Plata: Editorial de la Universidad Nacional de Mar del Plata.

Wallerstein, I. (1999). *La cultura como campo de batalla ideológico del sistema-mundo moderno*. En Castro-Gomez, S., Guardiola-Rivera, O. & Millán de Benavides, C. (Eds.). *Pensar (en) los intersticios*. Bogotá: Colección Pensar.

Walsh, C. (2007). *Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento "otro" desde la diferencia colonial*. En Castro-Gómez, S. & Grosfoguel, R. (Comps.). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

Zibechi, R (2019). *Descolonizar el pensamiento crítico y las prácticas emancipatorias*. Montevideo: Alter ediciones.

Žižek, S. (1998). *Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional*. En Frederic, J. & Žižek, S. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Žižek, S. (2011). *¿Lucha de clases o posmodernismo? ¡Sí, por favor!* En Butler, J., Laclau, E. & Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad. Diálogos contemporáneos en la izquierda*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Documentos de prensa

Demirdjian, S. (marzo de 2021). Colectivos feministas convocan a manifestaciones descentralizadas en un 8M marcado por la pandemia. *La Diaria*.

Recuperado de:

<https://ladiaria.com.uy/feminismos/articulo/2021/3/colectivos-feministas-convocan-a-manifestaciones-descentralizadas-en-un-8m-marcado-por-la-pandemia/>

Cestau, O. & Raffo, M. (mayo de 2019). ¿Qué piensan los precandidatos sobre la agenda de derechos y qué cambios harían? *Crónicas*.

Recuperado de:

<https://www.cronicas.com.uy/politica/que-piensan-los-precandidatos-sobre-la-agenda-de-derechos-y-que-cambios-harian/>

Gil, V. (marzo de 2021). Denuncian que 150 mujeres no fueron bien atendidas por aborto. *El País*.

Recuperado de:

<https://www.elpais.com.uy/informacion/politica/denuncian-mujeres-atendidas-aborto.html>

La Diaria (agosto de 2020). Aumentó en 25% la cantidad de personas en situación de calle, pero hay menos durmiendo a la intemperie. *La Diaria*

Recuperado de:

<https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2020/8/aumento-en-25-la-cantidad-de-personas-en-situacion-de-calle-pero-hay-menos-durmiendo-a-la-intemperie/#:~:text=Con%20relaci%C3%B3n%20a%202019%20la,tres%20de%20cada%20diez%20personas>

La Diaria (noviembre de 2020). Organizaciones se manifiestan “contra la violencia y el racismo” tras los incidentes en la plaza Seregni. *La Diaria*

Recuperado de:

<https://ladiaria.com.uy/justicia/articulo/2020/11/organizaciones-se-manifiestan-contra-la-violencia-y-el-racismo-tras-los-incidentes-en-la-plaza-seregni/>

Santini, M. (marzo de 2021). Mujeres lesionadas en procedimiento policial en Malvín Norte denuncian uso abusivo de la fuerza y discriminación. *La Diaria*.

Recuperado de:

<https://ladiaria.com.uy/justicia/articulo/2021/3/mujeres-lesionadas-en-procedimiento-policial-en-malvin-norte-denuncian-uso-abusivo-de-la-fuerza-y-discriminacion/>

La Diaria (julio de 2020). Fiscalía investigará muerte de hombre en situación de calle. *La Diaria*.

Recuperado de:

<https://ladiaria.com.uy/politica/articulo/2020/7/fiscalia-investigara-muerte-de-hombre-en-situacion-de-calle/>

Faraone, R. (diciembre de 2020). La información sobre la Operación Océano y la independencia del Poder Judicial. *La Diaria*.

Recuperado de:

<https://ladiaria.com.uy/opinion/articulo/2020/12/la-informacion-sobre-la-operacion-oceano-y-la-independencia-del-poder-judicial/>

La Diaria (diciembre de 2020). Operación Océano: una causa clave en 2020. *La Diaria*.

Recuperado de:

<https://ladiaria.com.uy/justicia/articulo/2020/12/operacion-oceano-una-causa-clave-en-2020/>

La Diaria (mayo de 2021). “Es que los negros no quieren trabajar”, la frase de un concejal nacionalista que fue repudiada en una declaración pública del FA de Maldonado. *La Diaria*.

Recuperado de: <https://ladiaria.com.uy/maldonado/articulo/2021/5/es-que-los-negros-no-quieren-trabajar-la-frase-de-un-concejal-nacionalista-que-fue-repudiada-en-una-declaracion-publica-del-fa-de-maldonado/>

Pagola, F. (mayo de 2021). Mujeres charrúas narran su proceso identitario y la reconstrucción de la memoria colectiva. *La Diaria*

<https://ladiaria.com.uy/feminismos/articulo/2021/5/mujeres-charruas-narran-su-proceso-identitario-y-la-reconstruccion-de-la-memoria-colectiva/>

La Diaria (junio de 2021). La Justicia imputó a 11 personas del asentamiento San Miguel, ubicado en el mismo predio que Nuevo Comienzo. *La Diaria*.

Recuperado de: <https://ladiaria.com.uy/justicia/articulo/2021/6/la-justicia-imputo-a-11-personas-del-asentamiento-san-miguel-ubicado-en-el-mismo-predio-que-nuevo-comienzo/>

Salvetti, C. (noviembre de 2020). El Estado, la Policía y los ocupantes. *Semanario Brecha*.

<https://brecha.com.uy/el-estado-la-policia-y-los-ocupantes/>

Bibliografía complementaria

Asociación Uruguaya de Ciencia Política, (2021). Recuperado de:

<https://aucip.org.uy/congreso-2021/>

Comisionado Parlamentario Penitenciario (2020). *Informe anual 2019*. Parlamento del Uruguay.

Recuperado de:

https://parlamento.gub.uy/sites/default/files/DocumentosCPP/informe_comisionado_parlamentario_2019_para_web.pdf

Comisionado Parlamentario Penitenciario (2017). *Boletín estadístico del sistema penitenciario* (Nro. 3). Parlamento del Uruguay.

Recuerpado de:

<https://parlamento.gub.uy/sites/default/files/DocumentosCPP/Bolet%C3%ADn%20N%C2%BA3%20-%202017.pdf>

DuVernay, A. (director), (2016). *13th* [Película].

Ministerio del Interior & Departamento de Sociología (diciembre de 2010). *I censo nacional de reclusos*. Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales (UdelaR)

Recuperado de:

https://www.minterior.gub.uy/observatorio/images/stories/informe_censo_reclusos_dic.pdf

Soto, N. (director) (2019). *El país sin indios* [Película].

The Economist (febrero de 2021). *Global democracy has a very bad year*.

Recuperado de:

<https://www.economist.com/graphic-detail/2021/02/02/global-democracy-has-a-very-bad-year>

Documentos analizados

Bruno, M., Duffau, N. & Ferreira, P. (2012). Gerardo Caetano, José Rilla y Romeo Perez. “La centralidad de la política era algo que queríamos en el presente y que buscábamos en el pasado” A 25 años de *La partidocracia uruguaya*. *Revista Contemporánea*, 3, p.283-296.

Buquet, D. (octubre de 2014). *Sistemas de partidos y democracia en América Latina: una relación compleja*. Trabajo presentado en el Quinto Congreso Uruguayo de Ciencia Política, “¿Qué Ciencia Política para qué Democracia?”, Asociación Uruguaya de Ciencia Política (AUCIP).

Buquet, D. (2016a). *La construcción de un equilibrio democrático*. *Fundación de la Democracia*. En Pérez, R. & Seré, G. (Eds.). *La constituyente de 1916*. Montevideo: Ediciones de la plaza.

Buquet, D. (2016b). *La transformación del sistema político uruguayo: reglas electorales, adaptación y equilibrio*. En Freidenberg, F. (Ed.). *Los sistemas de partidos*

en América Latina 1978-2015. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México

Buquet, D. & Chasqueti, D. (2004). La democracia en Uruguay: una partidocracia de consenso. *Política*, (42), p.221-247.

Buquet, D., Chasqueti, D. & Moráes, J. (1998). *Fragmentación Política y Gobierno en Uruguay: ¿Un enfermo imaginario?* Montevideo: Taller de impresiones de la Facultad de Ciencias Sociales.

Buquet, D. & Moráes, J. (enero-junio de 2018). Construyendo un equilibrio democrático: la reforma constitucional de Uruguay en 1917. *Revista Uruguaya de Ciencia Política*, 27 (1), p.19-39.

Buquet, D. & Piñeiro, R. (enero-abril de 2014). La Consolidación de un nuevo sistema de partidos en Uruguay. *Revista Debates*, 8 (1), p.127-148.

Caetano, G., Pérez, R. & Rilla, J. (1992). *Cambios recientes y desafíos en el sistema político uruguayo concebido como una partidocracia* en Caetano, G., Rilla, J., Mieres, P. & Pérez, R. (Eds.). *Partidos y electores. Centralidad y cambios*. Montevideo: CLAEH, EBO.

Garcé, A. (julio-diciembre de 2017). Los orígenes políticos de la democracia. Legado colonial, guerra y pactos políticos en la construcción de la república en Uruguay. *Rev. Hist.*, 2 (24), p.43-79.

Garcé, A. (2018). Raíces y consecuencias de la hegemonía presidencial en Iberoamérica. *Revista Pensamiento Iberoamericano*, (5), p. 64-72.

González, L. (1993). *Estructuras políticas y democracia en Uruguay*. Montevideo: Instituto de Ciencia Política y Fundación de Cultura Universitaria.

Lanzaro, J. (2012). Continuidad y cambios en una vieja democracia de partidos. *Cuadernos del CLAEH*, (100).

Lanzaro, J. & Piñeiro, R. (2017). *Uruguay. la contracara del malestar. Una transformación propicia de la añeja democracia de partidos*. Versión en español de: "Uruguay: A Counterexample of Malaise in Representation: A Propitious Transformation of the Old Party Democracy", in Alfredo Joignant et al. (Eds). *Malaise in Representation in Latin American Countries*, Palgrave: New York 2017 (211-231).

Lissidini, A. (2002). *Uruguay y la centralidad de la política*. En Cavarozzi, M. & Abal Medina, J. (Eds.). *El Asedio a la política. Los partidos latinoamericanos en la era liberal*. Rosario: Editorial Homosapiens.

Anexo

Figura 1 – Posteo en redes sociales de la Junta Nacional de Drogas (2021)

