



UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY

Universidad de la República

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

Unidad de Profundización, Especialización y Posgrados

Doctorado en Antropología

Tesis para defender el título de Doctorado en Antropología

**Es algo que se mama.**

**Una etnografía sobre nodrizas, colactancia y parentesco de leche  
en la comunidad afrouruguaya.**

Autora: Mag. Valentina Brena

Directora de Tesis: Dra. Ester Massó Guijarro (Universidad de Granada)

Co-directora de Tesis: Dra. Susana Rostagnol (FHCE-UdelaR)

Montevideo, 8 de marzo del 2024

# AVALES DIRECTORAS DE TESIS

---



UNIVERSIDAD  
DE GRANADA

Coordinación de Doctorado

Unidad de Profundización y Posgrado

A la atención de quien corresponda:

Yo, Ester Massó Guijarro, profesora titular de la Universidad de Granada (España), y en calidad de Directora de la Tesis, a través de la presente doy mi aval para que la Mag. Paola Valentina Brena presente su tesis doctoral “Es algo que se mama. Una etnografía sobre nodrizas, colactancia y parentesco de leche en la comunidad afrouruguaya”, a fin de realizar su defensa en tiempo y forma.

Para que conste y surta los efectos oportunos, lo firmo en Granada (España) el 5 de marzo de 2024,

Fdo. Dra. Ester Massó Guijarro.

Profesora Titular de Filosofía Moral

Departamento de Filosofía I (Facultad de Filosofía y Letras B – Edificio  
Psicología) Universidad de Granada, Campus Cartuja s/n. 18071 Granada  
(España)

Bogotá, 3 de marzo de 2024

Coordinación de Doctorado

Unidad de Profundización y Posgrado

Presentes

Estimables,

A través de la presente doy mi aval para que la Mag. Paola Valentina Brena presente su tesis doctoral “Es algo que se mama. Una etnografía sobre nodrizas, colactancia y parentesco de leche en la comunidad afrocolombiana” a fin de realizar su defensa.

A handwritten signature in blue ink, appearing to read 'S. Rostagnol', with a horizontal line underneath it.

Prof. Tit. Susana Rostagnol, PhD Tutor

## AGRADECIMIENTOS

---

Esta tesis es fruto del trabajo de muchos años y ha sido posible gracias a la colaboración de varias personas y algunas instituciones que en diferentes formas, momentos e intensidades me han dado su apoyo fundamental.

Primeramente, agradezco haber sido beneficiaria de la Beca de Posgrados Nacionales en Áreas Estratégicas de la ANII y de la Beca de Apoyo para la Finalización de Estudios de Posgrado en la UdelaR de la Comisión Académica de Posgrados por haberme garantido condiciones materiales para realizar el doctorado.<sup>1</sup> De forma más amplia, agradezco a la UdelaR (y a la lucha social que garantiza) la posibilidad de avanzar en mis estudios superiores en el marco de la educación pública.

Seguidamente, quisiera agradecer a mis tutoras de tesis por su compromiso, tiempo, paciencia, dedicación y, en especial, por darme la confianza necesaria para asumir esta tarea. Por un lado, a la Dra. Ester Massó Guijarro a quien, además de su dirección, le debo la inspiración para abocarme a una investigación antropológica sobre la lactancia humana; a ella le doy gracias por el estímulo y el apoyo incondicional desde la distancia. Por otro lado, a la Dra. Susana Rostagnol le agradezco su disposición para orientarme en este proceso de investigación, tanto como el haber despertado en mí (ya desde mi formación de grado) la conciencia de activar la perspectiva feminista ante la vida y el trabajo; a ella le agradezco también por haberse enfrentado al desafío de dirigirme mientras, además, fue mi jefa.

Le agradezco infinitamente a mi docente, colega, compañera de trabajo y amiga Dra. Pilar Uriarte por haber cumplido un rol tan fundamental en mi formación y en mi labor etnográfica, a ella le doy gracias por sus constantes provocaciones, por su

---

<sup>1</sup> La investigación que le da origen a los resultados aquí presentados recibió fondos de la Agencia Nacional de Investigación e Innovación bajo el código POS\_ NAC\_2018\_1\_152401. Y de la Beca de Apoyo para la Finalización de Estudios de Posgrado en la UdelaR, 2022, otorgada por la Comisión Académica de Posgrados de la UdelaR.

honestidad intelectual y por las atinadas críticas constructivas que me han ayudado a elevar mi capacidad analítica y reflexiva.

Enormes palabras de agradecimiento al Dr. Luis Ferreira, referente en el campo de los estudios étnico-raciales al que admiro profundamente; con él concebí este tema de tesis mientras me dirigía en mi investigación de maestría y, además, ha tenido la generosidad de participar en un seminario de investigación donde presenté avances del doctorado. Gracias Luis por servirme de faro.

Al querido neonatólogo Dr. José Luis Díaz Rossello, *Pato*, le doy las gracias por haberme apapachado académicamente durante estos largos años, por su interlocución permanente, por actualizarme con bibliografía de vanguardia sobre lactancia, por leer parte del quinto y sexto capítulo de esta tesis y, principalmente, por la inusitada apuesta a mi trabajo.

A mi amiga lingüista Dra. Amparo Fernández le agradezco su apoyo desinteresado y, especialmente, el haber leído con atención el producto final de esta tesis, orientarme con las correcciones de estilo y ayudarme a ultimar detalles.

A la Dra. Mariana Viera, colega, compañera de trabajo y amiga, le doy gracias por su apoyo emocional, por interesarse siempre en saber cómo iba con el doctorado, por atender mis consultas y por haber leído atentamente el quinto capítulo de esta tesis haciéndome una devolución tan constructiva como amorosa.

Al Dr. Álvaro De Giorgi, quien supo ser mi docente en la formación de grado hace más de veinte años, le agradezco por leer el tercer capítulo de la tesis y hacerme valiosos comentarios sin escatimar en halagos.

A mis colegas del Departamento de Antropología Social del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UdelAR, Dra. Victoria Evia, Dr. Juan Scuro, Dr. Javier Taks y Mag. Valeria Grabino (junto a las ya mencionadas Susana, Pilar y Mariana) les agradezco por alivianar mis responsabilidades laborales para que pudiera culminar el doctorado, así como por la escucha, las sugerencias y por alentarme cuando el proceso se hacía largo, difícil o entreverado.

A las antropólogas Mag. Emilia Abin y a la Dra. Verónica Camors, compañeras de cohorte del doctorado, con quienes hemos compartido la formación, tanto como dilemas, angustias y esperanzas.

A mi prima Agustina Brena le doy las gracias por ayudarme con la traducción del resumen de esta tesis y de algunas citas al inglés.

A la Dra. Lina Berrio le agradezco aquel almuerzo inspirador, al Dr. Alex Borukci aquella charla con café, a la Dra. Natália Fazzioni la interlocución y el interés, a la investigadora Natalia Stalla la recomendación bibliográfica, a la Dra. Florencia Thul el diálogo académico. A la antropóloga Dra. Elena Soler le agradezco haberme regalado y enviado su libro desde el exterior. De forma más genérica, agradezco también a los/as docentes que han formado parte de mi formación doctoral y a todas aquellas personas que de una u otra forma han aportado a mi proceso de trabajo, sea sugiriendo o facilitando algún material, brindándome comentarios en congresos académicos, en instancias de aula, intercambiando mails o manteniendo conversaciones de diverso tipo.

Agradezco profundamente a las mujeres-madres afrouruaguayas que participaron de esta investigación en calidad de entrevistadas, a todas ellas les doy las gracias por confiarme sus trayectorias de vida, memorias y emociones. Refiero a Rosanna Albarenque y a Chabela Ramírez (a quienes, además, les agradezco el cariño y su enorme disposición a recibirme para conversar cuantas veces fueran necesarias), a Graciela Leguizamón (a quien, además, le debo la motivación), a Olga Hernández, a Beatriz Ramírez, a Camila Ortiz, a Sofía Ortiz, a Mäel Ortiz, a Amanda Espinosa, a Mary Porto Casas (a quien, además, le agradezco la autorización para el uso de la imagen del cuadro de su autoría), a Camila Ocampo, a Isabel Tejera, a Elsa Taborda, a Graciela Ramos, a Mary Vidal, a Alicia Álvarez y a los varones Julio Garategui y Manuel Gómez.

Agradezco a las directivas de ACSUN y de la Casa de la Cultura Afrouruaguaya por abrirme las puertas de sus sedes durante mi trabajo de campo. A su vez, hago

extensivo mi agradecimiento hacia todo el movimiento social afrouruuguayo por enseñar(me) la imperiosa necesidad de desarrollar una actitud antirracista.

En memoria, agradezco al querido genealogista afrouruuguayo Jorge Bustamante, un intelectual orgánico con quien, antes de su repentina partida, mantuve nutritivos diálogos. Y, dado que Jorge destinó buena parte de su vida y militancia a “reconstruir raíces” atando hilos ancestrales para conocer la historia genealógica de los/as afrouruuguayas/os, le dedico, con enorme respeto y gratitud, este trabajo.

A mi familia le doy gracias por el sostén cotidiano. A mis ancestras y ancestros que hoy me acompañan desde algún lugar tan próximo como lejano. Al abuelo Brena por heredarme esta conexión tan sentida con la comunidad afrouruuguaya. A mi madre, Verónica Torres, y a mi padre, Alfredo Brena, no sólo por haberme dado la vida sino por haberme dado la libertad de comenzar a estudiar antropología con mis apenas 17 años. Agradezco a mis hermanos, Santiago Brena, Agustín Brena y Joaquín Brena por la infancia compartida. A mi compañero de vida, Juan Morales, por la ginga de nuestros días, por ayudarme a conectar con mi esencia, por el amor, por ser cómplice de mis sueños y por darme contención para que los pueda concretar. A nuestra hija, Kiara Morales, y a nuestro hijo León Morales, por haberme bendecido siendo su madre y por darme la posibilidad de amamantarles despertando mi sensibilidad hacia esta experiencia vital tan potente, sinérgica y cargada de significados. Mi agradecimiento va también a toda mi familia política que con enorme cariño me ha recibido en la intimidad de sus casas y vidas y, en particular, a la querida Rita Uriarte.

A mi comadre Magela Vilas y a mi compadre Mauro Zignago por la amistad y por el “aguante afectivo”.

A mis referentes y camaradas del grupo Terreiro Mandinga de Angola por el respiro necesario para enfrentar este trabajo que no hubiera sido posible sin el axé de nuestra Capoeira Angola.

A Mãe Valeria de Yemonja por la orientación espiritual.

A Mamãe Oxum por ser fuente de inspiración ;Ora iê iê ô!

# ÍNDICE

---

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>1</b>
1. Del cierre a la abertura .....	1
2. La lactancia humana en perspectiva antropológica.....	5
3. Conceptos claves y sentidos atribuidos.....	7
4. Estructura de tesis .....	10
<b>CAPÍTULO I</b>	
<b>ETNOGRAFIAR COMO VERBO ACTIVO. CONFIGURACIÓN DEL CAMPO, REFLEXIVIDAD Y PROCESO DE INVESTIGACIÓN.....</b>	<b>13</b>
1. Introducción .....	13
2. Construir el objeto de estudio .....	14
3. Hacer trabajo de campo.....	16
3.1. Campo, reflexividad y niveles de interpretación .....	16
3.2. Etapas y técnicas de investigación.....	18
3.3. Trabajo de campo en contexto pandémico. El análisis gráfico y documental.....	19
4. Habitar el proceso etnográfico .....	21
5. Producir diálogo, producir interlocución .....	25
6. Urdir la trama a través de líneas.....	28
7. Negociar acuerdos. Dilemas éticos, nominaciones y consentimientos (des)informados.....	33
<b>PRIMER MÓDULO. AMAS DE LECHE DE ORIGEN AFRICANO EN EL RÍO DE LA PLATA. HISTORIAS Y MEMORIAS LACTANTES.....</b>	<b>37</b>

## **CAPÍTULO II**

### **NODRIZAS HISTÓRICAS. ENTRE EL SIGLO XVIII Y PRINCIPIOS DEL SIGLO XX ..... 38**

1. Introducción .....	38
2. Tres puntos preliminares .....	40
3. Nodrizas en la historia platense. Las ambivalencias entre el trabajo esclavizado y asalariado .....	46
4. Amas de leche esclavizadas .....	47
5. Lactancia asalariada. De mediados del siglo XIX a primeras décadas del siglo XX .....	50
6. Nodrizas, huérfanos/as y expósitos/as.....	55
7. Riesgos, sacrificios y despojos del trabajo lactante .....	57
8. La incongruencia: entre la “mala madre” y la madre de leche .....	60
9. Hacia el ocaso de las nodrizas en el siglo XX .....	64
10. Conclusiones .....	68

## **CAPÍTULO III**

### **LA MADRE (NEGRA DE LA) PATRIA. RAZA, GÉNERO Y NACIÓN EN UNA FIESTA TRADICIONAL..... 71**

1. Introducción .....	71
2. ¿Qué es la Fiesta de la Patria Gaucha?.....	72
3. El afiche como signo y las disputas para su significación .....	74
4. La “patria guacha”. El uso de la madre negra en los proyectos de nación .....	77
5. Resabios de la esclavitud. La infamia del racismo bienintencionado.....	84
6. Politización partidaria, geopolítica y política racial.....	89
7. Expresiones públicas sobre parentesco de leche y colactancia.....	95

8. Conclusiones .....	98
-----------------------	----

#### **CAPÍTULO IV**

### **AMAS DE LECHE Y COLACTANCIA EN LA MEMORIA COLECTIVA DE LA COMUNIDAD AFROURUGUAYA ..... 101**

1. Introducción .....	102
2. Memoria colectiva, memorias fractales .....	104
3. El arte como (re)productor de la memoria ancestral comunitaria.....	107
3.1. En el seno materno.....	108
3.2. Expoliaciones lactantes.....	114
3.3. Resistencia al olvido .....	121
4. Memorias familiares colactantes.....	123
4.1. En el seno de la comunidad. Memorias e identificaciones colactantes .....	125
4.2. Transmisión intergeneracional.....	128
4.3. “Buena leche”. Hacia la perspectiva biocultural .....	131
5. Conclusiones .....	136

### **SEGUNDO MÓDULO. COLACTANCIAS CONTEMPORÁNEAS. ENTRE LOS FLUJOS DE LA PRÁCTICA Y SU NO-NORMATIVIDAD..... 138**

#### **CAPÍTULO V**

### **REPRODUCCIÓN HUMANA, (CO)LACTANCIA Y (NO)NORMATIVIDAD ..... 139**

1. Introducción .....	139
2. Reproducción y lactancia humana .....	141
2.1. La reproducción como fenómeno social.....	141
2.2. La lactancia humana, dentro y fuera del proceso reproductivo .....	142

2.3.	La reproducción como proceso político.....	144
3.	Hitos modernos del proceso de reconfiguración y regulación de la lactancia humana a nivel mundial .....	146
3.1.	Disipación de las nodrizas y <i>medicalización</i> de la lactancia .....	146
3.2.	Bancos de leche humana.....	148
3.3.	Popularización de sucedáneos de leche humana.....	149
3.4.	Desarrollo de la normativa internacional lactante .....	150
4.	¿Lactancia materna natural?.....	153
5.	Análisis normativo sobre lactancia humana (y reproducción) en Uruguay .....	156
5.1.	Amamantar ¿a quién? .....	158
5.2.	Compartir leche humana ¿cómo y a quién?.....	160
5.3.	Amamantar ¿derecho de quién?.....	163
6.	Conclusiones .....	168

## **CAPÍTULO VI**

### **COLACTANCIA EN LA COMUNIDAD AFROURUGUAYA ¿UNA PRÁCTICA CONTROVERSIAL? .....**

1.	Introducción .....	170
2.	Diversas formas de compartir la teta y la leche en el mundo moderno ...	171
3.	Vivencias colactantes de mujeres-madres afrouuguayas.....	174
3.1.	Colactancia contemporánea: vigencia y actualidad .....	174
3.2.	La colactancia en los ciclos lactantes .....	175
3.3.	¿Ante qué situaciones se practica la colactancia contemporánea? ...	178
4.	¿Por qué no colactancia?.....	186

4.1.	Escena I. Lactancia y transmisión vertical de virus.....	186
4.2.	Escena II. ¿Riesgo colactante? Pato y la sensatez .....	190
4.3.	Escena III. Prevención de riesgos y encubrimiento de intereses económicos .....	191
4.4.	Escena IV. Normatividad y moralidad. Colactancia, afrodescendientes e “impureza” .....	195
5.	Conclusiones .....	197
<b>TERCER MÓDULO. COLACTANCIA Y PARENTESCO EN LA COMUNIDAD AFROURUGUAYA .....</b>		<b>199</b>
<b>CAPÍTULO VII</b>		
<b>DIMENSIONES COMUNITARIAS DE LA MATERNIDAD AFROURUGUAYA. CASA, FAMILIA Y PARENTESCO .....</b>		<b>200</b>
1.	Introducción .....	200
2.	Diáspora africana y maternajes colectivos.....	202
3.	Las múltiples sustancias del parentesco.....	206
4.	Casas flexibles, familias extensas y cuidados compartidos .....	210
5.	Comadres. Madres de crianza y madres de la vida .....	216
5.1.	Somos ochenta y la madre .....	218
5.2.	Mama África .....	221
6.	Madres comunitarias, mujeres activistas.....	230
7.	Conclusiones .....	236
<b>CAPÍTULO VIII</b>		
<b>PARENTESCO DE LECHE EN LA COMUNIDAD AFROURUGUAYA</b>		<b>239</b>
1.	Introducción .....	239
2.	El parentesco de leche en diversas sociedades.....	240

3. La leche humana como sustancia del parentesco en el contexto afrouruguayo .....	243
4. América, Rosanna y Ricardo, una tríada de amor.....	246
4.1. Entrelazando historias lactantes.....	246
4.2. Activación y fluctuación del parentesco.....	251
4.3. Hermandad de leche. Un eje horizontal.....	254
5. La familia Ramírez.....	257
5.1. Un legado ancestral.....	258
5.2. Imaginarios lactantes .....	264
5.3. Sal y pimienta .....	267
5.4. La hermana de la madre.....	270
6. Matrilinealidad .....	272
7. Conclusiones .....	275
<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>278</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>284</b>

## ÍNDICE DE TABLAS, DIAGRAMAS Y FIGURAS

---

### Tablas:

Tabla 1: Distribución de los trabajadores domésticos de Montevideo según su "color". Datos de la Policía de Montevideo. Año 1853 .....	53
Tabla 2: Avisos de "amas de leche" en los diarios montevidianos: 1830-1900 – muestra: cada 5 años, 1 mes .....	66

### Diagramas:

Diagrama 1: Gráfico de algunos signos convencionales.....	30
Diagrama 2: Genograma parentesco de leche .....	30
Diagrama 3: Genograma parentesco de crianza.....	31
Diagrama 4: Genograma parentesco de la vida.....	31
Diagrama 5: Genograma parental de Rosanna. Vínculos materno-filiales .....	230
Diagrama 6: Genograma parental de Rosanna. Vínculos de hermandad.....	255
Diagrama 7: Genograma parental ampliado de Chabela y de Camila .....	264
Diagrama 8: Genograma parental de Chabela y de Camila .....	267

### Figuras:

Figura 1. Foto de registro de campo donde estoy amamantando a mi hijo León junto a Camila Ocampo amamantando a su hijo Arú acompañada de su hermana Almary y mi perro Beethoven. Sede del espacio de capoeira Angola TMA-Marindia, Canelones, Uruguay (febrero, 2019). Foto de: Juan Morales. ....	26
--	----

Figura 2. Imágenes de registros del diario de campo producidos por Rosanna Albarenque y por mí para reconstruir de forma conjunta su genealogía (noviembre, 2019). .....	29
Figura 3. Avisos de prensa de Montevideo publicados entre 1839-1842 (tomados de Kandame, 2006, pp. 6, 50 y 51). .....	49
Figura 4. Bebé de 8 meses y mujer sin identificar. Buenos Aires, 20 de julio de 1866. Autor/a: Carlos Roever. Fotografía en papel albuminado, 6,5 x 10,3 cm. MHN   Colección Fotográfica. ....	52
Figura 5. Afiche de la 33 <sup>a</sup> edición de la Fiesta de la Patria Gaucha (FPG, 2018). 76	
Figura 6. Autor no identificado. Ama com criança ao colo – Catarina e o menino Luís Pereira de Carvalho, s/f, óleo sobre lienzo, 55 × 44 cm. Museu Imperial/IBRAM, Brasil. ....	81
Figura 7. Escena de la comparsa Estrellas Negras en Teatro de Verano de Montevideo, año 2006. Texto e imágenes extraídas de Montañó (2019). ....	109
Figura 8. Mural Afro-Uruguay de Rubén Galloza, ACSUN (Galloza, 1991). ...	111
Figura 9. Cuadro de ama de leche de Mary Porto Casas (Porto Casas, 2004). ....	115
Figura 10. Imagen del libro Akina Gabina y de los/as muñecos/as de trapo (Leguizamón, 2016b). ....	118
Figura 11. Imagen de tapa de informe Milk and Murder de C. Williams, año 1939 (tomada de Boero, 2017, p. 28). ....	151
Figura 12. Imagen tomada de nota web de Presidencia de la República (2018). 161	
Figura 13. Imagen tomada de nota web MSP (2020b). ....	167
Figura 14. Foto de América Rivero (archivo personal Rosanna Albarenque). ...	246

## RESUMEN

---

Esta etnografía versa sobre la colactancia y el parentesco de leche en la comunidad afrouroguaya contemporánea. La colactancia refiere al amamantamiento por pecho directo entre una mujer-madre y un/a bebé que no ha sido engendrado/a por ella, aunque también incluye el intercambio informal de leche humana; ocurre de forma solidaria, y puede ser tanto una respuesta ante la imposibilidad que pueda atravesar una mujer-madre para lactar a su descendencia como una estrategia de ayuda mutua desplegada entre quienes deciden lactar conjuntamente a sus criaturas. Por su parte, el parentesco de leche refiere a la construcción de lazos parentales postnatales generados mediante la compartición de la lactancia, lo que da cuenta de cómo la alimentación con leche humana puede trascender su fin nutricional y ocupar un lugar relevante en la generación de vínculos emocionales y afectivos. En cierta medida, las formas de practicar y significar la colactancia de algunas mujeres-madres afrouroguayas devienen del período colonial y del trabajo esclavo bajo el que muchas de sus ancestras fueron forzadas a ejercer como nodrizas; pero también de los inicios del trabajo asalariado, cuando comercializaron su leche de forma relativamente libre. Si bien en esta investigación el foco analítico está puesto en el presente, el pasado sirve de marco para dimensionar la profundidad histórica de esta práctica social. La tesis se articula mediante la problematización de tres grandes módulos. El primero, realiza un recorrido histórico por el pasado de las amas de leche racializadas en la región y traza un puente con el presente a partir del lugar que estas figuras ocupan en las narrativas de una memoria subalterna obturada por la visión hegemónica de la nación. El segundo, sitúa las experiencias colactantes de mujeres-madres afrouroguayas contemporáneas entre los postulados normativos que, desde la órbita estatal, instituyen las formas de compartir la lactancia a nivel nacional. El tercero, articula las lactancias compartidas con las formas de maternajes y cuidados colectivos que impactan en la construcción del parentesco y fortalecen la cohesión de la comunidad étnico-racial.

**Palabras claves:** amas de leche; colactancia; parentesco de leche; afrodescendientes.

## ABSTRACT

---

This ethnography focuses on cross-nursing and milk kinship within the contemporary Afro-Uruguayan community. Cross-nursing refers to direct breastfeeding between a mother-woman and a baby who has not been biologically conceived by her, which also encompasses the informal exchange of human milk. It occurs as a gesture of solidarity and can be both a response to a mother's inability to breastfeed her own child and a strategy of mutual support among those who decide to breastfeed their infants together. Milk kinship, on the other hand, pertains to the creation of postnatal familial bonds through shared breastfeeding, highlighting how human milk feeding can transcend its nutritional purpose and play a significant role in generating emotional and affective ties. To some extent, the ways in which some Afro-Uruguayan mother-women practice and attribute meaning to cross-nursing stem from the colonial period and the enslaved labor under which many of their ancestors were compelled to act as wet nurses. It also reflects the beginnings of wage labor when they relatively freely commercialized their milk. While this research primarily focuses on the present, the past serves as a framework to comprehend the historical depth of this social practice. The thesis is structured by problematizing three major modules. The first module traces a historical path through the past of racialized wet nurses in the region and connects it to the present by examining the roles these figures play in narratives of a subaltern memory obstructed by the hegemonic vision of the nation. The second module situates the-breastfeeding experiences of contemporary Afro-Uruguayan mother-women within the normative guidelines established by the state regarding shared breastfeeding practices at a national level. The third module links shared breastfeeding practices with forms of mothering and collective caregiving that impact the construction of kinship and strengthen the cohesion of the ethnic-racial community.

**Keywords:** wet nurses; cross-nursing; milk kinship; Afro-descendants.

# INTRODUCCIÓN

---

## 1. DEL CIERRE A LA ABERTURA

Hacía años que no hablaba con Graciela. Yo me encontraba finalizando esta tesis y ella me envía un audio de WhatsApp invitándome a participar de su programa radial dado que en agosto se celebra la semana mundial de la lactancia materna. Me hizo mucho sentido retomar diálogo con ella en ese momento, pues, fue una persona que influyó en la definición de este tema de investigación y sentí que su repentina aparición era señal de un ciclo que se cerraba, cual círculo se completa al llegar al punto donde se inició. Sin embargo, por más que su contacto me haya remitido tanto a la abertura como al término de este intenso proceso de trabajo, los múltiples desplazamientos etnográficamente experimentados están lejos de haberme retornado al lugar donde todo comenzó.

Estoy hablando de Graciela Leguizamón,<sup>2</sup> una mujer-madre-abuela septuagenaria, activista antirracista y escritora afrouruguaya quien reivindica la historia de las amas de leche de origen africano, a la que ha dedicado buena parte de su trabajo. Hace una década comenzamos un diálogo intermitente sobre el pasado lactante de las ancestras de su comunidad étnico-racial, la mayoría de las veces, reunidas en su apartamento situado en La Comercial (un barrio montevideano), en el marco de entrevistas que le realizara para mi investigación de maestría. Intercaladas por el humo del cigarro, sus palabras solían tener un dejo agridulce al debatirse entre el dolor de las nodrizas que bajo condición de esclavitud fueron imposibilitadas a dar pecho a su propia descendencia, y el amor que llegaron a desarrollar para con los/as

---

<sup>2</sup> Graciela Leguizamón nació en Montevideo en el año 1950. De su trabajo se destaca la creación de REDAFU Red de Escritores/as y Creadores/as Afrodescendientes, a través de la que ha organizado destacados eventos literarios.

bebés que amamantaron. Pero en sus relatos también emergían vivencias de un pasado reciente cuando recordaba a su abuela, a su madre y a sus tías vendiendo parte de su leche en el expendio o compartiendo la teta entre amigas y vecinas; de forma más próxima aún, me narró prácticas vigentes como la de una de sus hijas, alimentada en el seno de su prima tras dar a luz a su bebé, del que se convirtió en hermana de leche (Notas de campo. Setiembre y octubre, 2014 y marzo, 2017).

Graciela reavivó el recuerdo de los motivos por los que me había destinado a realizar esta etnografía. Fue a partir de mi aproximación a vivencias lactantes como éstas que comencé a preguntarme ¿por qué hay mujeres-madres afrouuguayas con prácticas y representaciones tan asociadas a la lactancia compartida? Así fue como ella, mediante aquella comunicación, me retornó a la pregunta inicial que dio lugar a esta investigación.

\*\*\*

En el proceso de construcción del problema de investigación diversas historias particulares, como las de Graciela, fueron integradas a un marco analítico inserto en preocupaciones teóricas. El resultado de la labor etnográfica se materializa en esta tesis que examina las formas en que la comunidad afrouuguayaya vivencia el amamantamiento entre mujeres-madres y criaturas que no han sido engendradas por ellas, privilegiando el ángulo de quienes han brindado la lactancia a otros/as bebés y eventualmente de quienes han sido amamantados/as por otras mujeres-madres. La tesis focaliza en la contemporaneidad, pero, a partir de las múltiples temporalidades que se articulan en los trayectos lactantes de las personas con las que trabajo, remite al pasado (desde la época colonial) por servir de marco para dimensionar la profundidad histórica de esta práctica social. En este sentido, y de acuerdo al contexto etnográfico, preciso hacer una gran distinción definida según las formas y las condiciones en que se toman las decisiones para llevar a cabo este tipo de lactancias, pues ha sido diametralmente diferente hacerlo por obligación que por

libre decisión, tanto como hacerlo en el marco de relaciones sociales horizontales o asimétricas.<sup>3</sup>

El régimen esclavista fue un sistema de opresión racial bajo el que numerosas mujeres de origen africano en el Río de la Plata fueron forzadas a dar pecho a bebés que no habían dado a luz y sin tener las garantías de amamantar a su propia descendencia. Esta situación alcanzó a perpetuarse tras la abolición de la esclavitud, cuando pasaron a comercializar su leche de forma parcialmente libre o semi-esclavizada.<sup>4</sup> Se trata de nodrizas y amas de leche que ejercieron un trabajo lactante explotado y llevado a cabo desde relaciones de poder estructuralmente desiguales.

Una situación muy diferente es la que presenta lo que en esta tesis denominó como colactancia. La colactancia refiere al amamantamiento compartido llevado a cabo por voluntad propia y de forma solidaria. Para las mujeres-madres de origen africano en la región del Plata, es un tipo de lactancia que comenzó a ganar lugar una vez transcurrido el primer tercio del siglo XX y por fuera de las relaciones esclavistas y asalariadas.<sup>5</sup> Actualmente, es tanto una respuesta ante la imposibilidad que pueda atravesar una mujer-madre para amamantar a su descendencia, como una estrategia de ayuda mutua desplegada entre quienes deciden amamantar conjuntamente a sus criaturas. Incluye la compartición informal de leche humana pero no la donación formal a través de bancos, puesto que coincido con Palmquist (2015) en diferenciar este tipo de arreglos espontáneos y sin intermediarios de la circulación institucionalizada de leche humana.

Precisamente, mientras que en los bancos la leche circula de forma anónima, la colactancia en la comunidad afrouruguaya suele desarrollarse entre personas

---

<sup>3</sup> Se trata de una diferencia equiparable a la conceptualizada por Shaw (2004), Thorley (2008) y Hewlett y Winn (2014) quienes, desde el inglés, distinguen el *wet-nursing* del *cross-nursing*.

<sup>4</sup> La complejidad y la duración de los procesos históricos vinculados a la abolición de la esclavitud hacen difusa la línea divisoria entre una y otra forma de trabajo por un largo período de tiempo. En relación a ello, el contexto post-esclavista no necesariamente supuso el fin de la imposición de esas lactancias por la vía de los hechos, ya que perpetuó (en innumerables casos) condiciones de vida y trabajo de semi-esclavitud, tal como se verá en el segundo capítulo.

<sup>5</sup> Es necesario decir también que la colactancia habrá tenido lugar en el propio contexto de la esclavitud, como serían los casos en que alguna mujer-madre amamantara por voluntad propia a un/a bebé, acto que habrá sucedido al brindarle asistencia a la criatura lactante de otra esclavizada.

conocidas con las que se tiene un alto nivel de proximidad. En este contexto, la compartición de la lactancia además de insertarse en relaciones sociales profundas, fortalece esas redes de afectos al punto de poder generar lazos parentales postnatales. Dadas estas significancias, analizo la construcción del parentesco de leche en el seno de la comunidad afrouruguaya contemporánea; lo que también tiene historicidad, ya que hay registros documentales de su existencia desde la transición de la época colonial a poscolonial.

No es objetivo de la tesis abarcar exhaustivamente las lactancias de las mujeres-madres de origen africano en el actual territorio uruguayo desde una perspectiva diacrónica, sino realizar una comprensión compleja y dinámica de aquellos aspectos que interesan a los efectos de esta investigación. En tal sentido, preciso explicitar los fines que persigue este trabajo. Primeramente, me propongo realizar un recorrido histórico por el pasado de las amas de leche racializadas en la región y trazar un puente con el presente a partir del lugar que estas figuras ocupan en las narrativas de una memoria subalterna obturada por la visión hegemónica de la nación. En segundo lugar, busco situar las experiencias colactantes de mujeres-madres afrouruguayas contemporáneas entre los postulados normativos que, desde la órbita estatal, instituyen las formas de compartir la lactancia a nivel nacional. En tercer lugar, busco articular las lactancias compartidas con las formas de maternajes y cuidados colectivos que impactan en la construcción del parentesco y fortalecen la cohesión de la comunidad étnico-racial. Estos grandes propósitos se desarrollan en tres módulos complementarios que organizan este escrito.

Pero antes de avanzar entiendo necesario realizar una serie de aclaraciones a fin de evitar esencialismos. La definición del tema de investigación no implica afirmar que todas las mujeres-madres afrouruguayas amamanten, ni que practiquen la lactancia compartida; tampoco significa que este tipo de lactancia sea exclusiva de la comunidad afrodescendiente. Así, la particularidad se presenta a partir de la dimensión práctica y de significado que adquiere la colactancia a nivel comunitario, y de la conjunción de su densidad histórica con el reconocimiento de ser una experiencia común embutida en las formas de maternaje colectivo.

## 2. LA LACTANCIA HUMANA EN PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

Al igual que mis conversaciones con Graciela, esta tesis se entreteje entre experiencias lactantes esclavizadas, asalariadas, solidarias y productoras de parentesco de leche vinculadas a mujeres-madres racializadas en la región del Río de la Plata desde la época colonial hasta la actualidad. Ello significa que el tema de investigación se configura a partir de un recorte étnico-racial, de género, social, histórico, económico y político que supone una aproximación a la lactancia humana más allá de su dimensión fisiológica.

En este sentido es preciso explicitar que, si bien los seres humanos somos mamíferos y la lactación forma parte de un proceso de vital importancia en nuestro ciclo reproductivo, nuestras lactancias se gestionan socialmente en cada contexto de forma particular, lo que, me conduce a diferenciar el proceso fisiológico de producción láctea de la lactancia humana como fenómeno biocultural (Dettwyler y Stuart-Macadam, 1995; Massó Guijarro, 2015).

El proceso de producción de leche humana es diferente al de la lactancia materna [...] entre otras razones porque ocurre entre cuerpos sexuados con asignación de género, en contextos de relaciones sociales, en los cuales los sujetos se desenvuelven con su biografía y subjetividad y no únicamente por su condición de mamíferos, ya que incluso su fisiología está regulada por mecanismos neurohormonales (Torre y Salas, 2006, p. 264).

La dimensión sociocultural de la lactancia humana no sólo generará un abanico diverso de formas de amamantar, sino que incluye su absoluta sustitución por sucedáneos, así como la inhibición de la producción de leche humana tras el parto por razones no fisiológicas. Pero también, la inusitada producción de leche humana que, sin haber engendrado, logran generar algunas mujeres-madres para amamantar a sus criaturas adoptivas o concebidas mediante biotecnologías reproductivas. Estos son sólo algunos ejemplos para mostrar cómo la cultura es capaz de modelar las formas de amamantar (e incluso de no hacerlo) en función de las normas, creencias, costumbres, tecnologías y valores de grupo. Sin embargo, los abordajes de la lactancia humana suelen quedar subsumidos a la esfera biológico-natural, consecuentemente, existe abundante producción académica en el área de la

biomedicina,<sup>6</sup> la salud y la nutrición frente a una escasa producción dentro de las ciencias sociales y humanas.<sup>7</sup>

Como demostraré a lo largo de este trabajo, la antropología social tiene mucho que aportar. Por un lado, reconocer que, aunque la leche humana sea un alimento fisiológicamente producido, la lactancia no puede reducirse a una forma de *alimentación natural* y, como acontece con cualquier tipo de alimentación, posee prácticas y significados socialmente asignados. Pues, no hay nada de *natural* en la forma en que se define quién amamanta a quién, cómo, cuándo, cada cuánto, hasta cuándo, en dónde, o qué implica para una mujer-madre estar amamantando y para un/a bebé estar siendo amamantado/a. Simultáneamente, cada una de estas formas de concebir la lactancia humana genera identidades, define fronteras y se diferencia de *otras*; incluso, en ocasiones, se desarrollan sentimientos de aversión sobre formas de amamantar disímiles a las *nuestras*.

Por otro lado, considerar que, si bien todo tipo de alimentación humana engloba un fin nutricional, no significa que nuestras formas de alimentarnos puedan reducirse a ello,<sup>8</sup> así es que, la lactancia trasciende la función nutritiva al ocupar un lugar relevante en los procesos de socialización y en la generación de vínculos emocionales, parentales y afectivos.

---

<sup>6</sup> Siguiendo a Menéndez, en una publicación de 1988, entiendo por biomedicina al tipo de medicina clínica cuyo modelo se basa en los principios de las ciencias naturales (como la biología y la bioquímica), a partir de un paradigma individualista, biologicista y ahistórico (citado por Marton y Echazú, 2010).

<sup>7</sup> La estadounidense Margaret Mead (1973) fue la primera antropóloga en reconocer la dimensión social de las formas de amamantar a partir de sus experiencias etnográficas en sociedades de Samoa, Nueva Guinea y Bali, donde investigó las pautas de crianza infantil, la lactancia y su vínculo con la conformación del temperamento y de la personalidad, convirtiéndose en una pionera en abordar la lactancia humana como tema de estudio antropológico.

<sup>8</sup> Algunos ejemplos etnográficos demuestran cómo, en determinadas circunstancias, la lactancia humana se reviste de suntuosos simbolismos. Uno de los más llamativos lo constituye un ritual del grupo étnico Masai del este africano, registrado por Hollis en el año 1905 (citado por Soler, 2011), en el que se instrumentaba la lactancia compartida para pacificar tribus enemigas, constituyendo un verdadero pacto de leche que fijaba un período de paz. Otro ejemplo enigmático lo presentan los Baruya, una sociedad de Nueva Guinea estudiada por Godelier (2011) en la década del setenta del siglo XX, en la que las púberes eran amamantadas por las mujeres recién paridas en su ritual de iniciación.

Por último, es relevante dimensionar que las lactancias no pueden entenderse desde perspectivas individualistas y, por más que las experiencias lactantes sean personales, su práctica no es una simple decisión individual, pues, están estructuralmente configuradas por los contextos sociales en que tienen, o no tienen, lugar.

### 3. CONCEPTOS CLAVES Y SENTIDOS ATRIBUIDOS

Dado que el lenguaje es un campo semántico con significados en disputa quisiera detenerme brevemente sobre algunos conceptos claves de la tesis y argumentar políticamente el sentido de algunas elecciones gramaticales y terminológicas.

#### *En relación a la lactancia*

Siguiendo la propuesta de Ester Massó Guijarro (2015) entiendo que son *lactantes* tanto las personas que amamantan como las personas que son amamantadas por ellas. La utilización del mismo adjetivo para quienes eyectan la leche humana y quienes la succionan tiene la intención de evocar el carácter recíproco e interdependiente de las partes implicadas en la lactancia.

Los términos *criatura* y *bebé lactante* son utilizados como sinónimos para referir a las infancias en periodo de lactancia. De acuerdo a su definición médica, son bebés lactantes los menores de doce meses de edad (independientemente de si son alimentados con leche humana o sucedáneos); pero aquí, la expresión será extensiva a niños/as de mayor edad que gocen de lactancias prolongadas.

Utilizo la expresión *mujer-madre lactante* para hacer referencia a las personas que llevan a cabo las lactancias. De acuerdo con Badinter (1981) la madre, en su sentido convencional, es un personaje relativo que únicamente se concibe a partir de la relación con el padre y el hijo, por su parte, la mujer es un ser específico, con aspiraciones y deseos propios; el guion entre los términos da cuenta del nexo entre la mujer y la madre, pero a la vez sugiere su potencial disociación. Además, el binomio es utilizado para evitar la expresión *madre lactante* y problematizar la asociación entre maternidad y lactancia.

Precisamente por ello, en esta tesis prefiero la expresión *lactancia humana* en vez de *materna*;<sup>9</sup> pues, no siempre han sido las madres de las criaturas las encargadas de llevar adelante sus lactancias (Marton y Echazú, 2010). A su vez, hay otras razones que, si bien no están directamente relacionadas con mi campo, reafirman mi elección. En ciertos contextos, si bien son las mujeres las personas que amamantan, la leche humana es considerada una sustancia masculina, a raíz de lo que la lactancia ha sido concebida en términos de paterna (ello ha sido registrado para diferentes culturas por: Altorki, 1980; Héritier, 1994; Godelier, 2011; D’Onofrio, 2016; Tabet, 2018). Otro ejemplo de lactancia paterna lo presentan algunas situaciones de disidencias sexo-genéricas, como la de varones-padres trans que, pese al cambio de su identidad de género, deciden hacer uso de sus cuerpos lactantes para amamantar a sus criaturas (Giles, 2017). Con esto, además de justificar por qué la lactancia humana no puede considerarse como un asunto exclusivo ni de mujeres ni de madres (Massó Guijarro, 2015), pretendo hacer una provocación sobre frecuentes presupuestos en materia de lactancia (Marton y Echazú, 2010).

#### *En relación a la población afrouruguaya*

El término *afrodescendiente* forma parte de una identidad política, agenciada y negociada por el movimiento social participante del proceso preparatorio hacia la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia llevada a cabo en Durban, Sudáfrica (ONU, 2001). Son *afrodescendientes* las personas que descienden de los/as africanos/as que sufrieron la trata transatlántica y la esclavitud, víctimas históricas del racismo, la discriminación racial y de la consecuente negación reiterada de sus derechos humanos. Por su parte, son *afrouruguayos/as* las personas afrodescendientes de nacionalidad uruguaya; se trata de una categoría que funde tres tipos de construcción identitaria, a saber: la pertenencia étnico-racial y de género que operan

---

<sup>9</sup> Si bien, por momentos, usaré la expresión *lactancia materna* como sinónimo de *lactancia humana*.

mediante la auto-adscripción, y la identidad nacional sobre la que prevalece un componente normativo.

En determinadas situaciones, podré utilizar el término *negro/a* sea para referir a agentes que se auto-definen de esa manera, o para dar cuenta de los procesos de racialización que recaen sobre individuos y colectivos portadores de una marca fenotípica socialmente decodificada como no-blanca en el contexto de la nación. A fin de evitar *presentismos*, el vocablo también será utilizado en referencia al período colonial y poscolonial, cuando formaba parte del vocabulario de la época.

Es importante mencionar también que desde el año 2011 los vocablos *afro* y *negro/a* son los utilizados por el Instituto Nacional de Estadística (INE) para recabar la ascendencia de la población de origen africano en Uruguay en el marco de la producción de datos cuantitativos oficiales desagregados por etnia-raza (Brena y Da Luz, 2016). Según los mismos, el 8,1% de la población nacional es afro o negra y está distribuida en todo el territorio, aunque de forma heterogénea y concentrada en las regiones de mayor vulnerabilidad socioambiental. A su vez, los datos reflejan la dimensión de la desigualdad racial expresada mediante la sobre-representación en la pobreza, la desvinculación temprana del sistema educativo formal, el menor acceso a empleos dignos y la segregación territorial (Cabella et al., 2013).

En relación a ello, cuando hablo de *comunidad afrouriaguaya* no refiero a una comunidad geográficamente localizada sino de una que emerge de una condición diaspórica provocada a la fuerza y que ha sido persistentemente desplazada y vulnerada en sus derechos. De esta manera, el elemento distintivo a partir del que se genera la comunidad, se vincula a los procesos de construcción de identidades étnico-raciales configuradas a partir del principio de la auto-percepción; se trata de una pertenencia producida por la memoria de la esclavitud, las experiencias compartidas de opresión racial, las historias y proyectos de emancipación y resistencia. Las fronteras que delimitan la comunidad están historizadas y politizadas, de ahí que sean necesariamente imprecisas, porosas y dinámicas. Por último, y si bien serán usados como sinónimos, prefiero el significante

“comunidad” por sobre “colectivo” porque enfatiza la existencia de un tejido social con ciertas redes de ayuda mutua y cooperación interna, porque en alguna medida existe conciencia de grupo.

Haciéndole frente a la *raza*, usaré conceptos como *racialización* y *racializado* con el fin de enfatizar que la *idea de raza* es producida social e ideológicamente mediante procesos históricamente situados, y dejar en claro que no se trata de diferencias biológicas o innatas. En la misma línea, opto por el adjetivo *esclavizado* versus el sustantivo *esclavo*<sup>10</sup> para desencializar la condición de esclavitud, denunciar que hay un agente que esclaviza y buscar al sujeto esclavizado.

#### **4. ESTRUCTURA DE TESIS**

Organizo la tesis en nueve capítulos y tres módulos.

En el capítulo I doy cuenta de las etapas, características y condiciones desde las que desarrollé la labor etnográfica; presento la configuración del campo y las personas con las que trabajé considerando mi implicación; describo las técnicas etnográficas utilizadas y reflexiono sobre la dimensión ética del proceso de investigación.

Situado en el primer módulo, en el capítulo II realizo un recorrido por la producción historiográfica de las amas de leche de origen africano en el Río de Plata, a partir de la que analizo las diferentes formas de explotación del trabajo lactante, atendiendo las particularidades y ambivalencias entre el sistema esclavista y asalariado, sin desconsiderar los márgenes de resistencia y la emancipación que estas mujeres-madres desplegaron. Simultáneamente, visibilizo el des(a)tino de las criaturas dadas a luz por las nodrizas, así como los vínculos de parentesco de leche que han llegado a desarrollar con algunos/as bebés que amamantaron.

En el capítulo III analizo un debate surgido en el año 2018, a partir del lanzamiento del afiche que convocaba a la 33<sup>a</sup> edición de La Fiesta de la Patria Gaucha (evento tradicional celebrado anualmente en Tacuarembó, Uruguay) con una imagen

---

<sup>10</sup> A excepción de la noción de trabajo a la que, cuando fuera realizado bajo la condición de esclavitud, referiré como *trabajo esclavo*.

producida para la ocasión en la que una mujer negra amamanta a un bebé blanco situada en la época colonial o poscolonial. Del complejo entramado de interpretaciones enfrentadas en torno a la in-existencia de una imagen racista, realizo un análisis de las relaciones raciales y de género en las lecturas de la nación. En el capítulo IV exploro la memoria colectiva afrouruguaya vinculada a las nodrizas. Por un lado, analizo una serie de expresiones artísticas que tratan sobre las amas de leche esclavizadas en el Río de la Plata y que han sido producidas en torno al cambio del siglo XX al XXI por referentes del movimiento social afrouruguayo. Por otro lado, examino las memorias familiares de colactancias llevadas a cabo por las mujeres-madres de la trama parental de mis interlocutoras/es, las que han tenido lugar por libre decisión entre la cuarta y la séptima década del siglo XX.

En el marco del segundo módulo, en el capítulo V me detengo en la dimensión político-gubernamental de la lactancia y de la reproducción humana. Relativizo la determinación biológica de la reproducción y demuestro cómo, en el contexto occidental, es restringida a la etapa intrauterina. Tras identificar los momentos diacríticos que a lo largo del siglo XX provocaron la regulación de la lactancia a nivel mundial, realizo un análisis de la normativa vigente en Uruguay que me ha permitido develar la naturalización de la lactancia entre una mujer-madre y una criatura engendrada por ella.

En el capítulo VI exploro la vigencia y la actualidad de la colactancia en el contexto afrouruguayo y la sitúo comparativamente con otras formas contemporáneas de compartir la lactancia a nivel mundial. Seguidamente, expongo las razones por las que la normativa nacional uruguaya omite este tipo de práctica como posibilidad. Tras un análisis crítico, develo las inconsistencias de un cuerpo normativo que en apariencia promueve incondicionalmente la lactancia, pero que en el fondo la restringe de una forma particular.

Dentro del tercer módulo, en el capítulo VII abordo la dimensión comunitaria de las experiencias maternas de mujeres-madres afrouruguayas en vinculación con las

formas que adquieren las unidades domésticas y familiares. Me detengo en las relaciones entre madres e hijos/as de la vida y de crianza,<sup>11</sup> que me permiten identificar cómo los arreglos de cuidados compartidos pueden producir parentesco y que los vínculos materno-filiales no se reducen al lazo consanguíneo.

En el capítulo VIII analizo el parentesco de leche en el contexto afrouruguayo. Exploro las condiciones a partir de las que la leche humana se convierte en sustancia del parentesco y me detengo en los vínculos fraternos y materno-filiales entablados a partir de la compartición de la lactancia. A su vez, doy cuenta de las formas en que dialoga este tipo de parentesco con otros, como el consanguíneo. Finalmente, doy a conocer el lugar que ocupa la dimensión de género en la construcción del parentesco de leche en el grupo etnografiado.

En el capítulo IX presento las conclusiones generales de tesis.

---

<sup>11</sup> Adelanto aquí una definición operativa del parentesco *de crianza* y de *la vida*, que será desarrollado en el séptimo capítulo. Refiero a relaciones materno-filiales de crianza y de la vida para hacer alusión a mujeres-madres que adquieren grandes niveles de responsabilidades, imparten cuidados sostenidos y generan profundas relaciones de afecto para con niños/as o jóvenes que no han engendrado, pero que no se inscriben en procedimientos adoptivos ni biotecnológico-reproductivos.

# CAPÍTULO I

## ETNOGRAFIAR COMO VERBO ACTIVO.

### CONFIGURACIÓN DEL CAMPO, REFLEXIVIDAD Y PROCESO DE INVESTIGACIÓN

---

#### 1. INTRODUCCIÓN

Esta investigación es una etnografía sobre el amamantamiento a más bebés de los/as propiamente engendrados/as en el seno de la comunidad afroaruguaya y la generación de parentesco de leche. La misma se realizó en Montevideo, área metropolitana de Montevideo y Costa de Oro de Canelones entre agosto del 2017 y noviembre del 2023.

No es tarea sencilla definir qué es la etnografía. Según Peirano (2014), más que una práctica de investigación, es teoría en acción. Desde su entendimiento, hacer etnografía es sintonizar con una forma particular de ver, de oír y de interpretar. Al entenderla como una perspectiva analítica, la autora se niega a concebirla como método, en parte, porque la idea de método da la falsa impresión de que existen recetas preestablecidas (lo que a su vez infiere que la forma hace al contenido), cuando el resultado de un proceso etnográfico es contingente, espiralado e indisociable de las interpretaciones parciales que realiza el/la investigador/a.

Mientras que buena parte de la antropología clásica se posaba sobre concepciones positivistas que apostaban a la neutralidad, en las últimas décadas del siglo XX las experiencias de campo de varios/as investigadores/as sociales (Hermitte, 1974; Rosaldo, 1989; Favret-Saada, 1990 en Zapata y Genovesi, 2014; Briggs, 2018)

demandaron la revisión de esos postulados epistémicos. Una vez reconocido el carácter ilusorio del distanciamiento objetivista, se fue incluyendo al/la investigador/a como sujeto cognoscente a la labor etnográfica (Althabe y Hernández, 2004), se fue entendiendo que quién estudia, en alguna medida, es parte de aquello que estudia (Grimson, 2003) y que el conocimiento se construye de forma parcial y situada (Haraway, 1991).

A partir de ello, en este capítulo examino el ejercicio reflexivo, de extrañamiento e implicación, experimentado durante el proceso de investigación y, en torno a ello, me propongo dar cuenta de las formas, condiciones y lugares desde los que se desarrolló la labor etnográfica. Primeramente, presento el recorrido realizado para llegar a la delimitación del tema de estudio. Seguidamente, la configuración del campo, las personas con las que trabajé y las particularidades de las relaciones sociales entabladas con ellas, así como la elección y la utilización de las técnicas etnográficas. Finalmente, reflexiono sobre las tensiones, preocupaciones, cuidados, dilemas éticos y decisiones tomadas en el transcurso de la investigación. En suma, se trata de explicitar el proceso etnográfico y los posicionamientos adoptados, en términos epistemológicos, metodológicos, técnicos, analíticos e ideológico-políticos.

## **2. CONSTRUIR EL OBJETO DE ESTUDIO**

Mi trayectoria profesional y académica está centrada en la población afrouruguaya y de forma más específica en la capacidad de agencia de las mujeres del colectivo. Mi iniciación a esta línea de trabajo me remonta al año 2010 cuando, tras regresar de una estancia laboral en el sureste africano, me inserté en el campo de la política pública étnico-racial con perspectiva de género donde me desarrollé de forma ininterrumpida por casi 10 años. Ya había culminado mi formación de grado y comenzaba mis estudios de posgrado, pero es justo decir que esa incursión profesional ocupó un lugar sumamente relevante en mi proceso formativo

vinculado al área de las relaciones raciales,<sup>12</sup> así como también lo ha sido mi inmersión profunda en la Capoeira Angola<sup>13</sup> hace más de 18 años.

Gracias al diálogo permanente que implicaba mi labor profesional con la sociedad civil afrodescendiente a nivel nacional, pude aproximarme a las experiencias de vida de las personas racializadas y especialmente de las mujeres. Así fue que, en mi tesis de maestría me propuse realizar una etnografía sobre los procesos de configuración cultural y de construcción identitaria de la población afrouruguaya a partir de las formas de alimentación lideradas por las mujeres del grupo. Y, dado que el amamantamiento constituye el primer acto alimentario, inicialmente, fue abarcado como parte del problema de investigación.

Partía de la hipótesis de que la lactancia hacia más bebés de los/as propiamente engendrados/as era un fenómeno significativo para el pasado colonial y reciente de la comunidad. Como ya comenté, en aquel entonces, las entrevistas que le realizara a Graciela Leguizamón resultaron verdaderamente estimulantes. Pero no sólo Graciela estaba vinculada a la vigencia y actualidad de la lactancia compartida, de hecho, durante el trabajo de campo de la investigación de maestría me llevé la sorpresa de que todas las personas con las que trabajé habían amamantado a otros/as bebés, habían sido amamantadas por otras mujeres-madres, o habían prendido a sus hijos/as al pecho de otra mujer. Así fui dimensionado la magnitud de la práctica y sus significados, al punto que su tratamiento no fue incluido al análisis de aquella investigación, desde el entendido que era un tema merecedor de un estudio

---

<sup>12</sup> En ese comienzo algunas personas han marcado huellas imborrables, entre ellas mi compañera Lic. Nancy Silva y mi jefa Dra. Alicia Esquivel, ambas mujeres afrouruguayas militantes que en aquel momento se encontraban trabajando para el Estado por la equidad racial y de género.

<sup>13</sup> La capoeira es una manifestación de origen africano surgida como práctica de resistencia durante la época de la esclavitud en el actual territorio de Brasil. La capoeira Angola es el estilo que actualmente se considera como el más tradicional y combina ancestralidad, cantos, música, danza, lucha, ritual y religiosidad. En mi caso, soy profesora del grupo “Terreiro Mandinga de Angola” (TMA), fundado y liderado por *Mestre Pedrinho de Caxias*, Río de Janeiro, y entreno cotidianamente en la sede uruguaya con el *Professor Ganga*.

específico.<sup>14</sup> De esta manera fue que, tras culminar la Maestría, me inscribí en el Programa de Doctorado en Antropología con este proyecto de investigación.

### **3. HACER TRABAJO DE CAMPO**

El trabajo de campo constituye uno de los elementos distintivos de la etnografía y requiere una interacción social profunda y sostenida entre la investigadora, su objeto y las personas con quienes desarrolla la investigación. Desde este entendimiento, a continuación, describo el campo y sus características tomando en cuenta mi implicación.

#### **3.1. Campo, reflexividad y niveles de interpretación**

Etnográficamente *el campo* refiere a aquella parcela de la realidad que se quiere estudiar y responde a una delimitación, fundamentada teórico-empíricamente, por quien se encarga de llevar a cabo la investigación (Guber, 2005). En esta etnografía el campo se configura a partir de las prácticas y representaciones, pasadas y presentes, que adquiere la lactancia entre una mujer-madre y una criatura engendrada por otra persona en la comunidad afrouruguaya, aunque considerando el contexto socio-político más amplio. Las unidades de análisis, entendidas como el sustrato empírico a partir del que se releva información para construir datos, son tanto las memorias y vivencias de las personas vinculadas a ese tipo de lactancias, como documentos y representaciones materializadas en diversos formatos que, por sus contenidos y significados, son plausibles de ser transformados en material de investigación.

Sostienen Balbi y Boivin (2008) que la etnografía además de dirigir la atención hacia las formas en que determinadas prácticas son experimentadas, también lo hace sobre los modos en que son concebidas e imaginadas. Concomitantemente, he buscado acceder a lo que la gente *hace, dice y dice que hace* en torno a ese tipo de lactancia. No con la intención de evidenciar posibles contradicciones sino para

---

<sup>14</sup> Agradezco encarecidamente a mi tutor de Tesis de Maestría, Dr. Luis Ferreira por la recomendación de reservar el abordaje de la colactancia para mi tesis doctoral.

problematizar los desajustes entre los niveles perceptivos, prácticos y discursivos que pudieran surgir del encuentro etnográfico (Guber, 2005; Segato, 2010; Restrepo, 2016; entre otros/as).

Ilustro con un ejemplo. Una de mis interlocutoras, quien tiene una amplia experiencia colactante, en entrevista me contó que una de sus hermanas amamantó a su hija adoptiva recién nacida con la leche producida a partir de un embarazo que perdió casi a término. Ante ello, me interesé por conocer a su hermana y le pedí su contacto; sin embargo, con solo una llamada telefónica la hermana me *aclaró* la situación y me dijo que no había amamantado a su bebé ya que cuando se concretó la adopción habían pasado algunos meses de su pérdida perinatal y no tenía leche (Notas de campo. Noviembre, 2019). Lejos de entender que mi entrevistada se había *equivocado*, me había *mentido* o me había dado una *información falsa*, me dio para pensar cómo, a partir de sus cosmovisiones colactantes, ese amamantamiento podría haber tenido lugar. Así, resultó ser un dato sugerente respecto a sus representaciones lácteas, que develó información sobre los valores, la moral y los ideales que configuran su *deber ser* en torno a la lactancia.

Aproximarme a lo que *se hace*, *se dice* y *se dice que se hace* me implicó trabajar en múltiples niveles de interpretación, lo que a su vez favoreció una comprensión compleja y dinámica del fenómeno de estudio. Para acceder a la esfera de las prácticas y de las representaciones, busqué integrarme al campo a explorar. No sólo en términos cognitivos, sino también personales, sociales, afectivos, sensoriales y emotivos (Sirimarcó y Spivak, 2018).

Introducirme al campo en clave intersubjetiva implica asumir que no existe el campo en “abstracto” y que, más que investigadora/investigadas, se reúnen personas con experiencias de vida concretas, en ciertas situaciones a partir de las que se generan relaciones sociales (Guber et al., 2014). Desde este lugar, hacer trabajo de campo significa prestar especial atención al marco de interacción en el que se produce el material etnográfico, desde el entendimiento de que la propia situación es la unidad de interpretación (Althabe y Hernández, 2004, p. 82). Como investigadora implicada, ello me ha supuesto construir constantemente mecanismos

de objetivación de la subjetividad, para poder (auto)analizar la interacción; en este sentido la reflexividad ha sido indispensable para comprender la intersubjetividad conformada en el campo (Grimson, 2003).

### **3.2. Etapas y técnicas de investigación**

El trabajo de campo fue realizado en dos etapas bien delimitadas. La primera fue exploratoria y resultó de aspectos registrados durante el trabajo de campo realizado para mi investigación de maestría; la segunda fue llevada a cabo propiamente en el marco de esta investigación con el objetivo de aproximarme a las prácticas y significados colactantes.

En la tesis de maestría *Saberes y sabores. Prácticas y representaciones culinarias de la población afroaruguaya* (Brena, 2016) realicé una primera aproximación directa al estudio de la colactancia, aunque éste no era el objetivo central. Dicho campo fue explorado de junio del 2014 a marzo del 2015. Adicionalmente, un segundo periodo se sumó de cara a la publicación del libro *De boca en boca. Culinaria afroaruguaya* (Brena, 2017), donde revisité a algunas personas entrevistadas, entre febrero y mayo del 2017, para ampliar ciertos aspectos de la investigación. La segunda etapa del trabajo de campo (realizada ya en el marco de mi proyecto de tesis doctoral) transcurrió entre febrero 2019 y julio del 2021, y de setiembre a noviembre del 2022. El trabajo de campo etnográfico suele caracterizarse por la amalgama de diferentes técnicas de relevamiento de datos, para esta investigación, las técnicas utilizadas han sido: la participación, las entrevistas, las historias de vida, la genealogía y el análisis gráfico y documental.

En suma, estuve vinculada al campo de mediados del 2014 a fines del 2022 y si bien no ha sido un periodo de trabajo ininterrumpido ha sido constante. El amplio lapso temporal me ha dado la posibilidad de tener una presencia prolongada, seguir procesos, así como generar familiaridad y confianza, especialmente, con aquellas personas que fueron partícipes de las dos etapas de la investigación.

### **3.3. Trabajo de campo en contexto pandémico. El análisis gráfico y documental**

En la segunda etapa el trabajo de campo ha sido afectado por la pandemia social y sanitaria derivada de la COVID-19, que puso en estado de emergencia al Uruguay desde marzo del 2020 hasta abril del 2022; no sólo por la dificultad que le arrojó el aislamiento social al encuentro etnográfico, sino también por la incertidumbre experimentada a título personal, así como por los desafíos que atravesé para continuar bajo nuevas condiciones de *trabajo en casa* junto al aumento del trabajo de cuidados como madre de una hija escolar y un hijo preescolar con largos periodos de clases suspendidas. A pesar de lo antedicho, agradezco haber sorteado con salud la pandemia, así como haber contado con beca de estudio y con trabajo formal que me brindaron condiciones materiales privilegiadas frente a las que tuvo buena parte de la población.

Refiriéndome directamente a los impactos en el trabajo de campo, cuando la movilidad social estuvo repentinamente restringida debí interrumpir su flujo y suspender actividades planificadas. Y si bien tuve intentos de realizar entrevistas en aquellos tramos en que disminuían los niveles de contagio, resultaron ser encuentros fallidos; pues, sistemáticamente, tanto mis interlocutoras como yo, terminábamos suspendiendo por asumir inesperadas cuarentenas al atravesar posibles síntomas del virus, o el virus en sí mismo. Pese a estos imponderables, corrí con la ventaja de haber generado un acumulado suficiente, de mantener comunicaciones informales de forma remota (principalmente vía redes sociales de los medios y eventualmente por llamadas telefónicas) y con la posibilidad de retomar pendientes en el contexto post-pandémico. Por otro lado, pude aprovechar a instrumentar la técnica del análisis gráfico y documental y seguir haciendo trabajo de campo sin interacción social interpersonal, de abril del 2020 a julio del 2021.

El análisis documental es un entendimiento relativamente novedoso respecto a las formas en que se puede hacer etnografía. Y, si bien los documentos se vienen utilizando desde trabajos antropológicos que se han convertido en clásicos, lo cierto es que han sido tratados como meros recursos y sólo recientemente han pasado a

ser considerados como parte constitutiva del campo (Muzzopappa y Villalta, 2022). En cierta medida, un punto de inflexión lo marcaron Jean Comaroff y John Comaroff (1992) cuando argumentaron que su trabajo con documentos históricos era de carácter etnográfico pese a que no hubo contacto interpersonal directo durante el proceso de investigación (Fonseca, 2008). Ello, además de relativizar la concepción del *estar allí* que suele protagonizar al trabajo de campo (Muzzopappa y Villalta, 2022), permite pensar que la etnografía no se caracteriza tanto por lo dialógico sino por lo dialéctico y el estilo analítico (Fonseca, 2008).

En esta etnografía, realicé análisis documental sobre la normativa de la lactancia humana a nivel nacional a partir del marco metodológico que ofrece el Análisis Crítico del Discurso (Van Dijk, 1999). Para ello, y tal como desarrollo en el quinto capítulo, reuní el conjunto de leyes, decretos reglamentarios y ordenanzas ministeriales que regulan la lactancia en el Uruguay y analicé las formas en que han sido producidos sus enunciados formalizados. Específicamente, examiné las prácticas escritas que construyen categorías normativas que, desde el orden legal, establecen quién amamanta a quién y cómo hacer circular la leche humana. Así, los documentos oficiales pasaron a ser una vía de acceso a la materialidad estatal, gubernamental e institucional en torno a la colactancia.

Por otra parte, utilicé el análisis documental para abordar un debate contemporáneo sucedido en los medios de comunicación y redes sociales de los medios del Uruguay, desencadenado a partir de la representación gráfica de un ama de leche de origen africano en un afiche que promocionaba una fiesta tradicional (ver, tercer capítulo). Para ello, seleccioné las notas de prensa y las discusiones en redes sociales de los medios y apliqué una metodología semiótica basada en el análisis del discurso público como técnica de investigación. A su vez, procedí al análisis gráfico de esa misma imagen desde un enfoque semiótico (Hall, 2010).

Desde el análisis gráfico y documental también examiné un cuadro, un mural, una performance y un cuento literario que han sido producidos por artistas afrouruguayos/as en torno a las amas de leche esclavizadas en el Río de la Plata y

que han pasado a ser constructores de memoria colectiva de la comunidad étnico-racial (ver, cuarto capítulo).

Desde la semiótica, las palabras, las imágenes y los objetos funcionan como significantes en la producción de sentido, son portadores de mensajes y construyen significados mediante el proceso de la representación (Hall, 2010). Conforme a ello, integré estos registros a mi campo de indagación etnográfica, lo que supuso tomarlos como referentes empíricos y objetos de análisis. Para todos estos casos, lo central ha sido dar contexto a los discursos, imágenes y performances, a fin de dilucidar las relaciones de poder y raciales desde los que se han producido y reproducido, atendiendo al escenario socio-político más amplio.

#### **4. HABITAR EL PROCESO ETNOGRÁFICO**

Uno de los grandes ejercicios reflexivos a los que me enfrentó la labor etnográfica fue el de tomar conciencia de mis puntos de partida respecto a la investigación, lo que implicó revisar la relación entre mi biografía y mi objeto de estudio.

En una investigación previa (Brena, 2016) he reflexionado sobre las implicancias de ser una mujer-madre, uruguaya, de clase media, blanca y en lazo de afinidad con un varón afrouruguayo con quien tengo descendencia, trabajando con mujeres-madres afrodescendientes, socialmente negras, uruguayas y (mayormente) de sectores populares. En torno a ello, quisiera retomar que, por un lado, el tener familia afrouruguaya y el compartir la condición de género, la nacionalidad y la identidad social de madre generó un punto de encuentro significativo con mis interlocutoras. Por otro lado, el hecho de no ser una persona racializada en el contexto social uruguayo marca una diferencia sumamente importante que me exige trabajar partiendo del reconocimiento de mis privilegios de raza y clase. Se trata de variables tan estructurales que, como un reflujo, impactan de forma diferencial en los modos en que hemos vivenciado aquellos puntos compartidos, refiero a nuestras identidades de género, nacionales y de madres.

A su vez, la presente etnografía redobló el esfuerzo reflexivo a partir de la centralidad de nuevos ejes de investigación. Ello me condujo a ubicarme, comparativamente, entre las prácticas y las representaciones que han adquirido los maternajes y las lactancias de mis interlocutoras.

Me tocó parir en un momento del Uruguay y del mundo en el que la lactancia humana estaba relativamente valorada. La coyuntura, junto a mi deseo personal, me dio la posibilidad de amamantar a mi hija Kiara y a mi hijo León, tarea que, en suma, me insumió 5 años. Sin embargo, no fue el mismo contexto el que me vio nacer. Con 17 años, mi madre (una mujer blanca) me dio a luz en 1985, lo que me convirtió en una hija de los últimos años del apogeo del s-26,<sup>15</sup> el que me fue suministrado por recomendación médica. Aunque lo cierto es que la economía doméstica no permitió *ese lujo* por mucho tiempo y, durante mis primeros meses de vida, principalmente fui alimentada con leche de vaca (hervida tres veces rebajada con agua y un chorrillo de limón), que mi madre adquiría cada mañana a primera hora en el expendio.

Igual que suele pasarle a la mayoría, las experiencias maternas y lactantes de mi madre fueron variando y mi cuarto hermano, quién nació en un contexto levemente diferente, tomó teta por más de dos años. Casi en simultáneo, mi tía materna (una mujer blanca) también tuvo a su primera hija, nuestra prima, que sólo se lleva un mes de diferencia con mi hermano más chico. Lo que quiero decir es que, mi madre y mi tía eran hermanas, habían dado a luz más o menos al mismo tiempo y amamantaban a sus criaturas. Vivían a pocas cuadras de distancia y se frecuentaban regularmente. Hoy, a la luz de mi trabajo, tomo conciencia de que cumplían todos los requisitos para que la colactancia pudiera ocurrir, sin embargo, no la practicaron. De hecho, ni siquiera la imaginaron. Para ese entonces yo tenía 10 años y quizás fue, por haber crecido con esa escena, que cuando conocí el amamantamiento

---

<sup>15</sup> Fórmula de alimentación para lactantes. Como desarrollo en el quinto capítulo, será en el siglo XX que comienzan a proliferar los sucedáneos de leche humana que, junto a una serie de productos vinculantes para su suministro, ocuparán un lugar protagónico dentro de la industria alimentaria destinada a la primera infancia.

compartido llamó tanto mi atención; pues no me era familiar y seguramente por eso, yo tampoco lo he practicado. Partiendo del extrañamiento, mi desafío ha consistido en normalizar una práctica y los sentidos atribuidos desde la perspectiva de sus actores sociales, sobre la que no estaba acostumbrada.

Mi tema de investigación doctoral también me conecta con historias familiares por vía paterna. Al poco tiempo de nacer mi papá, mi abuelo y mi abuela se divorciaron (siendo los tres de ascendencia étnico-racial blanca). Mi padre pasó a vivir con el suyo y unos años después con su segunda esposa, una mujer afrouuguayaya llamada Elsa. De esa unión nació mi tío paterno, un varón socialmente negro; pero Elsa, antes de darlo a luz, ya había incorporado como hijo propio al primero de su marido. Mi padre le decía *mamá* y ella lo reconocía como hijo. El lazo fue especialmente profundo durante el tiempo que ella estuvo casada con mi abuelo y si bien la unión marital no se sostuvo mucho tiempo, con vaivenes y distancias migratorias, la relación entre ambos continúa latiendo. Conversando un día con mi papá, él me contó que cuando era chico creía que Elsa le había dado la teta, pero de grande se dio cuenta de que no era posible ya que cuando él era un bebé lactante ella ni siquiera había engendrado a su primogénito, por lo que no tenía una lactancia en curso. Independientemente de si ese amamantamiento se haya concretado o no, me resulta interesante la forma en que mi padre lo imaginó. Elsa cumplió un rol maternal tan intenso durante sus primeros años de vida que en su subjetividad quedó el registro de que lo amamantó. Hoy, a la luz de mi trabajo, tomo conciencia de que mi padre y Elsa desarrollaron un vínculo materno-filial de crianza.

En cuanto a mi familia política, vuelvo a mencionar que mi compañero de vida es afrouuguayayo, al igual que el conjunto de su familia por ambas vías. En visitas a la casa de su padre pude conversar con su abuela de casi 100 años quien me contó que había practicado la colactancia sobre mediados del siglo XX. Por su parte, la segunda y actual esposa de mi suegro, quien también es afrouuguayaya, fue criada en el seno de una familia diferente a la que la engendró con la que desarrolló vínculos de parentesco. Por vía materna, en la celebración de un cumpleaños de mi suegra fui parte de una conversación en la que, primas sexagenarias, memoraban

las vivencias del amamantamiento compartido. Hoy, a la luz de mi trabajo, tomo conciencia de que en la familia de mis hijos/as por vía paterna, hay historias de amamantamiento compartido vinculadas al siglo XX y a la generación de relaciones parentales de crianza.

Adquirí el conjunto de toda esta información mientras hacía trabajo de campo para esta etnografía, la que me condujo a visitar mi propia trama parental y familiar en relación a los temas de mi investigación. Así fue como la reflexividad sobre mi propio cotidiano, que en diversos niveles resultó estar inmerso en el objeto que estudio, también fue parte del proceso de generación de datos; al punto que, por momentos, la implicación reflexiva supuso hacer uso de la participación como técnica de investigación<sup>16</sup> (Althabe y Hernández, 2004). No hablo, necesariamente, de participación en el sentido de comportarme según las pautas de conducta de la población con la que estudio, sino de una técnica que enfatiza la experiencia vivida de quien investiga, en relación a situaciones vinculadas a los ejes de su investigación (Guber, 2005). El diario de campo ha sido una herramienta utilizada para objetivar mi subjetividad, mediante el sistemático registro escrito de lo vivenciado durante el transcurso de la investigación.

Gracias a que la neutralidad ha pasado a ser un dispositivo epistemológico cuestionable desde la noción de implicación, pude ubicarme en relación a mis temas de investigación. Así, pude reconocer cómo mis experiencias personales han incidido en mi capacidad cognitiva y de discernimiento (Rosaldo, 1989); de hecho, creo improbable haber puesto mi interés académico sobre la lactancia si no hubiera sido *afectada* (Favret-Saada, 1990 en Zapata y Genovesi, 2014) corporal, sensitiva y emocionalmente por su vivencia en tanto madre lactante. En sentido inverso, reflexionando acerca de los modos en que los/as antropólogos/as nos

---

<sup>16</sup> Refiero a participación y no a observación participante ya que me adhiero a la problematización de la idea de la *observación* que deviene de la investigación en ciencias exactas, del trabajo en laboratorios y de una matriz positivista que apuesta a la neutralidad (Althabe y Hernández, 2004). Por otro lado, entiendo que hacer etnografía supone una experiencia sensorial amplia que, si bien integra la observación, no se limita a ella.

transformamos después de realizar periodos intensos de extrañamiento a partir de la inmersión en campo (Uriarte, 2012) es que, habiéndome familiarizado con la lactancia compartida, hoy llego a cuestionarme cómo me privé de la potencialidad de su práctica, mientras amamanté a mi hija Kiara y a mi hijo León.

## **5. PRODUCIR DIÁLOGO, PRODUCIR INTERLOCUCIÓN**

En la etnografía el acceso a la perspectiva de los actores es un camino privilegiado para producir conocimiento (Guber, 2005; Balbi y Boivin, 2008). De ahí que, parte importante del encuentro etnográfico haya estado dirigido a generar interlocución con personas afro Uruguayas vinculadas a la colactancia. Reflexivamente, ese diálogo se ha ido construyendo mediante relaciones sociales encarnadas en el campo, en las que, además de entendimiento, se ha producido proximidad afectiva e implicación emocional analíticamente relevante para la investigación (Sirimarco y Spivak, 2018).

Desde este lugar, las entrevistas etnográficas “no directivas” (Guber, 2001) han sido un artefacto técnico fundamental para acceder al nivel discursivo, así como también, a los aspectos no verbales que se vehiculizan en el acto de comunicación. Las mismas me han permitido acceder a los modos en que las personas entrevistadas conciben, perciben y asignan sentido a determinados términos, hechos y situaciones. Poder escuchar las voces de las mujeres y varones entrevistados/as en sus barrios, sus hogares, sus lugares de trabajo y militancia, comprender los silencios, las palabras dichas y los momentos en que tienen lugar; las miradas, los gestos, los tonos de voz y las formas en que hablan de sus maneras de vivir y memorar las lactancias del seno familiar. En algunas ocasiones, mis interlocutoras lactantes y yo realizamos entrevistas con nuestros/as bebés mientras les dábamos la teta lo que, además de darle un sentido particular a nuestras prácticas discursivas, habilitó un tipo de comunicación que trascendió la capacidad de enunciación (Favret-Saada, 1990 en Zapata y Genovesi, 2014). La figura 1, si bien no fue tomada en contexto de entrevista, es una muestra de cómo las prácticas lactantes formaron parte del trabajo de campo.



*Figura 1.* Foto de registro de campo donde estoy amamantando a mi hijo León junto a Camila Ocampo<sup>17</sup> amamantando a su hijo Arú acompañada de su hermana Almary y mi perro Beethoven. Sede del espacio de capoeira Angola TMA-Marindia, Canelones, Uruguay (febrero, 2019). Foto de: Juan Morales.

Entre la primera y la segunda etapa del trabajo de campo fueron entrevistadas 20 personas, tanto de forma individual como en grupo familiar. Las mismas fueron grabadas en formato de audio y registradas mediante notas en diario de campo. El tiempo de duración osciló entre dos y cuatro horas. Con la mitad de las entrevistadas tuve un único encuentro y con la otra mitad, entre dos y cinco.

De los criterios para la selección de personas a entrevistar, consideré que fueran afrodescendientes adultos/as y de nacionalidad uruguaya con experiencias de colactancia actuales o pasadas, residentes de la Costa de Oro de Canelones, Montevideo y área metropolitana. Principalmente, mujeres-madres que han amamantado a más bebés de los/as que engendraron, pero también, personas que fueron amamantadas por mujeres-madres que no las dieron a luz e hijos/as engendrados/as por esas mujeres-madres que compartieron sus lactancias. Así es que, al sólo trabajar con personas vinculadas a la colactancia, he dejado por fuera la perspectiva de los actores que, aun perteneciendo al mismo grupo étnico-racial,

---

<sup>17</sup> Afrodescendiente de 27 años. Activista antirracista, intérprete de danzas de matrices africanas, productora de material audiovisual y peluquera de trenzados africanos, nacida en Montevideo. En el texto referiré a Camila Ocampo siempre con nombre y apellido, para diferenciarla de otra interlocutora de igual nombre.

no han estado implicados en su práctica (y que, en ocasiones, ni siquiera la conocen). Por tanto, no se trata de una muestra representativa sino de una significativa, surgida de un recorte sociológico trazado según los objetivos de la investigación.

Partiendo de los insumos generados en la fase exploratoria, para la segunda etapa del trabajo de campo retomé contacto con algunas mujeres que ya habían sido entrevistadas. Asimismo, otras nuevas personas fueron contactadas por recomendaciones de aquellas, así como por vínculos personales y laborales que me daban un conocimiento previo para la selección de personas a entrevistar.

Rosanna<sup>18</sup> y Chabela<sup>19</sup> son dos mujeres-madres-abuelas afrouruaguayas que participaron de las dos etapas del trabajo de campo y, de hecho, pasaron a ocupar un lugar protagónico en mi proceso de investigación. Y si bien, todas las personas que entrevisté en la fase exploratoria estaban vinculadas a la colactancia, retomé contacto con ellas ya que sus historias familiares estaban densamente articuladas a su práctica. Cuando era bebé, Rosanna compartió el pecho de su madre con otras criaturas y cuando fue madre lactante amamantó a más bebés de los que había dado a luz; a su vez, una de sus hijas, que compartió su período de lactancia cuando era bebé, también le dio la teta a otra criatura cuando era ella la que amamantaba. Por su parte, Chabela amamantó a varios/as bebés, entre ellos/as a una sobrina que, cuando fue madre lactante, también amamantó a sus sobrinos; y si bien Chabela desconoce si su mamá amamantó a más bebés, sabe que su abuela paterna amamantó a sus sobrinos.

Tanto en el caso de la familia de Rosanna como en la de Chabela, el amamantamiento compartido generó vínculos de parentesco de leche. Así fue que,

---

<sup>18</sup> Rosanna Albarenque. Afrodescendiente de 60 años, artesana, directora del Espacio Cultural Miriam Makeba e integrante de MAUUI, residente de Canelones.

<sup>19</sup> Isabel *Chabela* Ramírez es una mujer afrodescendiente nacida en Montevideo en el año 1958. Posee una vasta trayectoria como activista y artista del candombe. Desde temprana edad estuvo vinculada a las primeras organizaciones de la sociedad civil afrodescendiente. Es cantautora, fundadora y directora del grupo coral Afrogama. A partir de su solicitud, en el texto la nominaré por su apodo y eventualmente, por su nombre, apodo y apellido.

a través de Rosanna y de Chabela procuré seguir la trama colactante dentro de sus respectivas redes de parentesco, lo que me permitió identificar y entretejer historias de lactancia compartida de varias generaciones.

Con ambas, el contexto de entrevista también fue utilizado para trabajar con otras dos técnicas de investigación: la reconstrucción de genealogías y de historias de vida. Las historias de vida, también llamadas entrevistas biográficas (Muñiz et al., 2015), han permitido seguir sus trayectorias vitales. Y dado que las personas suelen narrar su autobiografía haciendo uso de una temporalidad subjetiva que, difícilmente se construye de forma lineal y acumulativa (Muñiz et al., 2015; Restrepo, 2016), esta técnica demandó entre 4 y 5 encuentros para poder encadenar, reconstruir, analizar e interpretar los fragmentos de vida, conforme a los intereses de la investigación.

## **6. URDIR LA TRAMA A TRAVÉS DE LÍNEAS**

Dado que las líneas genealógicas “trazan senderos de vida humana desde fuentes ancestrales o raíces hasta sus manifestaciones contemporáneas” (Ingold, 2015, p. 149) entendí que las mismas podían ayudarme a graficar las dinámicas de mi estudio. Por un lado, me permitirían representar parte de la multiplicidad de *sustancias* mediante las que se pueden construir relaciones de parentesco (Carsten, 2014) y, por otro lado, focalizar en el parentesco de leche, y su transmisión intergeneracional (lo que ha sido mi objetivo medular).

Específicamente, realicé diagramas genealógicos vinculados a los dos grupos parentales anteriormente anunciados, y en ambos casos procedí de manera diferente. Como ilustra la figura 2, con Rosanna los construimos de forma conjunta *en el terreno*, por lo que la genealogía fue instrumentada como una técnica de investigación a partir de la que producir datos. En el caso de Chabela, el mapeamiento genealógico fue realizado por fuera del trabajo de campo, lo que significa que he instrumentado una técnica de procesamiento de datos, es decir, como una herramienta gráfica para ilustrar y analizar el fenómeno de estudio. En ambas situaciones, trabajé posteriormente con el software GenoPro.

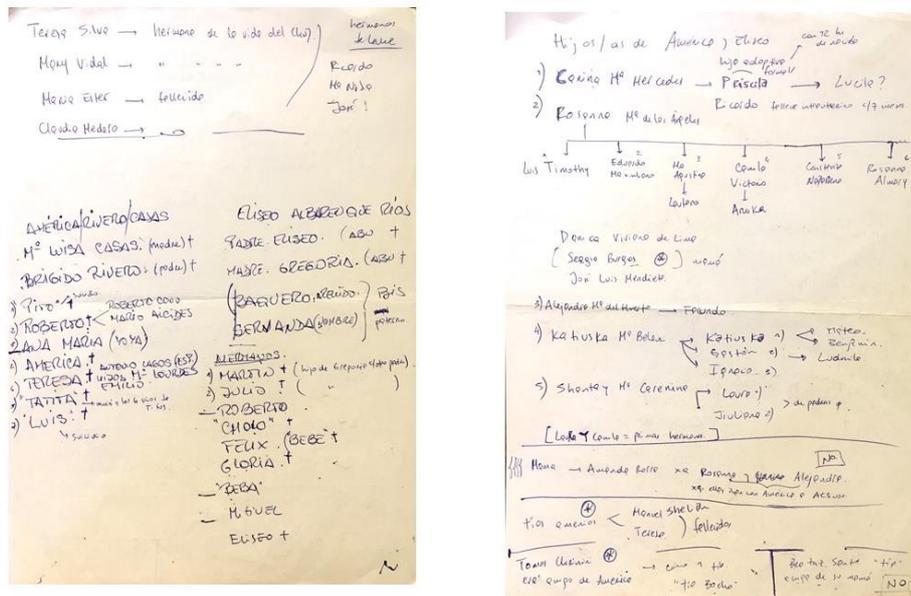


Figura 2. Imágenes de registros del diario de campo producidos por Rosanna Albarenque y por mí para reconstruir de forma conjunta su genealogía (noviembre, 2019).

Los diagramas genealógicos no solo me sirvieron para graficar hallazgos etnográficos, en sentido inverso, el propio ejercicio de la representación me ha permitido afinar la observación y alcanzar una mayor comprensión analítica. A partir de las conexiones que fueron trazando las líneas genealógicas pude captar algunas sutilezas de las formas, patrones y matices que pueden adquirir las relaciones parentales entre las personas pertenecientes a una misma generación en el marco de la secuencia ascendente y descendente de la que son parte.

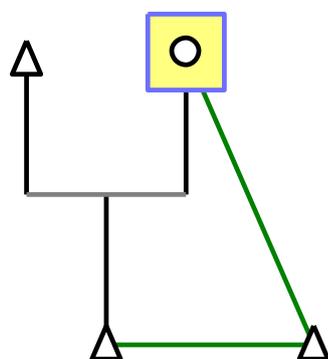
En ambos casos, la reconstrucción genealógica fue realizada únicamente a partir de la memoria de mis entrevistadas. Conforme a la conceptualización teórica que sustenta a este trabajo, la membresía a la pertenencia a la red parental no necesitaba basarse en un criterio biogenético (Schneider, 1968, 1984, 2007; Sahlins, 2011; Carsten, 2014; entre otros/as), de modo que integré a aquellas personas que mis interlocutoras reconocieran como parientes, independientemente de cuál fuera la sustancia compartida.

En los genogramas se emplean símbolos específicos para relacionar la información recopilada (Davinson, 2007). Del sistema de notación diagramática utilizado, se encontrarán tanto signos convencionales como no convencionales. Los primeros incluyen aquellos que gozan de un alto grado de consenso en la disciplina antropológica (ver, diagrama 1), tales como los triángulos, y los círculos para identificar género, así como los que reflejan las relaciones filiales y fraternas basadas en la consanguineidad y las relaciones de alianza (Jociles, 2006). Pero a su vez, me he servido de signos no convencionales, creados *a medida* según los intereses y necesidades de esta investigación. A este conjunto pertenecen, por ejemplo, las líneas que grafican al parentesco de leche y las vinculaciones materno-filiales de la vida y de crianza (ver, diagramas 2, 3 y 4).

Diagrama 1: Gráfico de algunos signos convencionales

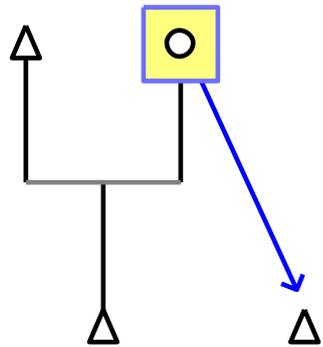
Mujer	Varón	Ego
○	△	◻ ○

Diagrama 2: Genograma parentesco de leche



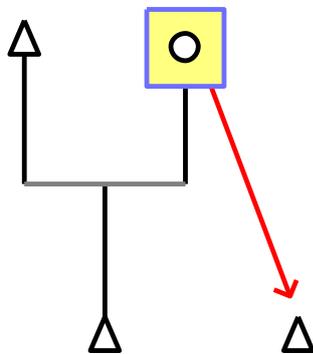
Nota: Las líneas verdes indican parentesco de leche. La horizontal traza el vínculo de hermandad y la diagonal el vínculo materno-filial.

Diagrama 3: Genograma parentesco de crianza



Nota: La flecha azul indica el vínculo materno-filial de crianza.

Diagrama 4: Genograma parentesco de la vida



Nota: La flecha roja indica el vínculo materno-filial de la vida.

Los ejemplos diagramados son simples y advierto que genogramas más complejos generan un cruzamiento de líneas que algunos/as colegas especializados/as en genealogía buscan evitar y, a fin de despejar el mapa, optan por formas de

representación que bordeen las relaciones consanguíneas.<sup>20</sup> Sin embargo, aquí deseché esa posibilidad ya que temí que el resultado fuera desplazar a los márgenes el propio epicentro de mi investigación. Pensé, basándome en Tim Ingold (2012, p. 63), que estas genealogías buscaban plasmar mallas relacionales, tejidas a través de una serie de líneas interactivas capaces de reflejar historias y procesos. Es decir, si hay algo que estos diagramas genealógicos buscan representar es la complejidad de la matriz relacional.<sup>21</sup> Así fue que, lejos de proponerme desenredar las líneas preferí mostrar cuán enmarañadas están (Ingold, 2012); lo que en términos de Carsten (2014) le daba fundamento al espesamiento del parentesco que buscaba graficar.

Es preciso decir también que los diagramas genealógicos presentan límites insalvables. Por un lado, exigen un recorte frente a la infinitud potencial que conllevan los vínculos de parentesco (Jociles, 2006).<sup>22</sup> Por otro lado, cristalizan líneas genealógicas que, inexorablemente, se encuentran en constante movimiento. Como apuntala Fonseca (1999) son creaciones abstractas que nos ayudan a comprender mejor la realidad, al precio de simplificarla groseramente. Ello supuso un desafío durante el trabajo de campo, pues los diagramas genealógicos exigen al menos dos entrevistas: una para recopilar información y construir datos y otra para cotejar la forma en que fueron ordenados. Así, solía suceder que cada vez que compartía con mis informantes los avances de los gráficos, se hacía necesario actualizarlos.

---

<sup>20</sup> Ver, por ejemplo, Robichaux y Martínez (2018).

<sup>21</sup> Agradezco a la Dra. Pilar Uriarte la conversación mantenida a este respecto.

<sup>22</sup> “Hay que tener en cuenta, además, que en una ficha genealógica no se puede incluir a todas las personas que están emparentadas entre sí, entre otras razones, porque no habría espacio material para ello, dado que la exploración de los vínculos de parentesco de un solo individuo remite a un número considerable de parientes consanguíneos y/o afines, que a su vez conducen a otros y así hasta una progresión sin fin. Esto obliga a que el investigador tenga que hacer explícito algún criterio para establecer los límites de la genealogía que se representará en cada ficha; criterio que debe ser coherente, primordialmente, con los objetivos concretos de la investigación que tiene entre manos” (Jociles, 2006, p. 804).

## 7. NEGOCIAR ACUERDOS. DILEMAS ÉTICOS, NOMINACIONES Y CONSENTIMIENTOS (DES)INFORMADOS

En el año 2011 aprendí una lección importante. Yo era Licenciada en Ciencias Antropológicas y daba mis primeros pasos profesionales en el campo de los estudios étnico-raciales. Acababa de cumplir 25 años y cursaba el último trimestre de mi primer embarazo mientras me encontraba finalizando una consultoría para el Ministerio de Educación y Cultura (MEC) para un futuro Plan Nacional Contra el Racismo y la Discriminación. Se me había asignado realizar un informe diagnóstico respecto a los mecanismos de discriminación que recaen sobre las religiones de matrices africanas el que, junto a otros informes, brindaría insumos para la elaboración de ese plan que, por razones institucionales, finalmente no se concretó. Como parte de las actividades del proyecto, estaba previsto realizar una instancia de devolución con las personas que habían participado de la investigación, donde compartí los avances de mi trabajo. En el documento yo había citado testimonios recogidos en campo que había referenciado de forma anónima con la intención de *proteger* la identidad de mis interlocutores, decisión que fue mal interpretada por un líder religioso que prácticamente me acusó de *ocultar* sus nombres. Recuerdo cuán mal me sentí, pero también comprendí que el campo me estaba presentando una tensión generada a partir de la interpelación de un referente que cuestionó el modo en que, como investigadora, había tomado ciertas decisiones, que entraban en conflicto con sus expectativas (Noel, 2016).

Y más allá de que ese líder no era afrodescendiente y que el reclamo se vinculaba a un juego de intereses entre personas de referencia para el colectivo al que pertenecían, a partir de esa demanda comencé a entender que no siempre el anonimato, que se me había enseñado en mi formación de grado como un principio ético, era la estrategia más adecuada para todos los casos. De esa manera, fui iniciándome en las implicancias de trabajar con grupos subalternizados, racializados, históricamente silenciados, para quienes ejercer el derecho a la nominación se convertía en un acto de reparación político-identitaria.

Desde entonces, me aventuré a trabajar con los nombres y apellidos reales, así como con los apodosos auto-elegidos de mis interlocutores/as, siempre que contara con sus consentimientos. Y lo cierto es que nunca me topé con alguien que prefiriera usar seudónimos, mismo cuando yo considerara (y alertara) que lo que se estaba diciendo, pudiera llegar a ser *delicado*.

Sin embargo, ello no me ha eximido de dilemas éticos, sino todo lo contrario. Los dos primeros años de mi investigación doctoral estuvieron atravesados por fuertes, y por momentos paralizantes,<sup>23</sup> preocupaciones ético-políticas. Si bien siempre me había enfrentado a puntos críticos en cuanto al uso de nombres reales en etnografías previas, hasta ahora no había arrojado mayores inconvenientes. Pero una cosa era investigar el *candombe*<sup>24</sup> o la culinaria, y otra, bien diferente, la lactancia, por tratarse de un tema mucho más sensible e íntimo. Así fue que el debate acerca del anonimato, como un reflujo, volvió con fuerza impactando en mi proceso de investigación.

No casualmente, son tiempos donde los problemas de la ética azotan a la disciplina antropológica. En el escenario internacional, como relata Alcida Rita Ramos (2004), fue a comienzos del siglo XXI que se desata una crisis a partir de la denuncia de comportamientos abusivos e irresponsables que tuvieron algunos investigadores con el grupo indígena yanomami. A nivel nacional, algunas colegas conscientes de éstos desafíos, introdujeron a la formación de grado en antropología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (FHCE-UdelaR) el Seminario de Ética y Derechos Humanos,

---

<sup>23</sup> En los momentos de conflictos irresueltos, recuerdo haber apostado a la etapa escritural, confiando en que al escribir pensamos y podemos encontrar soluciones que difícilmente se presentan antes del proceso de textualización (Cardoso de Oliveira, 1998).

<sup>24</sup> Refiero a una etnografía previa donde trabajé sobre el proceso de patrimonialización del *candombe* (Brena, 2015). El *candombe* es un tipo danza, canto y ritmo musical caracterizado por el toque polirrítmico y polifónico de los tambores chico, repique y piano. Es una manifestación de origen africano surgida durante la época de la esclavitud en la ciudad de Montevideo, actualmente es característica del Río de la Plata y ha sido declarada por UNESCO Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad. Según Ferreira (2008) es la expresión más notoria de la población afro-uruguaya y forma parte de una alteridad cultural en la nación uruguaya por basarse en principios culturales no euro-occidentales.

organizando discusiones incómodas en las que surgen mejores preguntas que respuestas.

Así fue como los debates acerca de la ética y la responsabilidad social en la investigación comenzaron a interpelar, vigorosamente, a quienes nos encontrábamos comprometidos/as con nuestro trabajo. Fue precisamente en este marco, que una de las docentes del mencionado seminario me comparte el texto de Claudia Fonseca (2008) “O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia ‘em casa’” que atesoro como un preciado regalo.<sup>25</sup> Tras su lectura, pude dimensionar con mayor claridad todo lo que envuelve la cuestión de la nominación.

Fonseca (2008) relata situaciones comparables a la que yo había atravesado, donde la investigación con comunidades afrodescendientes e indígenas había exigido el uso de nombres reales a fin de cumplir con las expectativas de las comunidades. Al conocer esos casos, sentí que me insertaba a un conjunto de antropólogas/os que se enfrentan con conciencia política al trabajo con colectivos subalternizados. El texto también problematiza los alcances del anonimato. Pues, si bien es posible usar seudónimos, difícilmente una persona dejaría de ser reconocible por la gente de su colectivo dado el nivel de detalles contextuales que caracteriza al texto etnográfico. Por otro lado, aun pudiéndose garantizar el anonimato de los sujetos individuales, se habla en nombre de una comunidad, lo que imposibilita el anonimato del sujeto colectivo. Así, volví a convencerme de que siempre que mis interlocutoras lo eligieran, el uso de los nombres seguía siendo la mejor opción, incluso en este caso. Estas son algunas de las tensiones desde la que he realizado esta etnografía, las que se suman al conjunto de interpelaciones epistemológicas (anteriormente mencionadas) que constantemente me han atravesado durante la investigación, y que la antropóloga afroaruguaya Fernanda Olivar, al reflexionar sobre la antropología nacional en el campo de las relaciones raciales, sintetiza muy bien con una provocadora batería de preguntas: “¿con quién? ¿cómo? ¿para qué? y sobre

---

<sup>25</sup> Le agradezco a la Dra. Andrea Quadrelli por ello.

todo ¿desde dónde se produce el conocimiento?” (Olivar, 2021, p. 180). Procedo confiando en mi honestidad intelectual, mi responsabilidad social y mi compromiso ciudadano (Jimeno et al., 2011) para con el colectivo con el que trabajo.

Así, la labor etnográfica requiere de una serie de cuidados que como investigadores/as debemos asumir con seriedad. Eduardo Restrepo (2015) recomienda una serie de estrategias para el desarrollo de una investigación. Por un lado, el consentimiento informado, una herramienta necesaria (aunque insuficiente) para proceder éticamente en una investigación (Ramos, 2004). Si bien comparto los cuestionamientos respecto a su pertinencia etnográfica,<sup>26</sup> aquí ha sido utilizado como un recurso para brindarle a las entrevistadas ciertas garantías respecto a su participación. Concretamente, ha servido para explicitar con claridad los intereses de la investigación, acordar el uso de los nombres reales o del anonimato, solicitar el uso del grabador de audio y formalizar la solicitud de autorización para el uso de la información e imágenes con fines netamente académicos.

Por otro lado, la ética ha atravesado los modos mediante los que operé durante el trabajo de campo, refiero al tipo de relaciones sociales que fui entablando con las personas involucradas.

En cuanto a la escritura, un recurso utilizado ha sido omitir del texto aquellos elementos que a mi juicio pudieran comprometer a las interlocutoras o a la comunidad a la que pertenecen, por más utilidad analítica que pudieran presentar.

Por último, requirió atender la devolución con las personas que brindaron sus testimonios de forma previa a la publicación; lo que en varias ocasiones realicé regresando a sus casas para leerles en voz alta los avances de investigación. Ello, a su vez coincide con el entendimiento del consentimiento como un proceso dialógico y de negociación, más que como un momento limitado al acuerdo inicial y a la firma de un contrato (Duarte, 2015; Prieto, 2019).

En suma, la ética fue entendida como una orientación transversal a todas las fases del proceso de investigación.

---

<sup>26</sup> Dado que más bien responde a las necesidades de las ciencias biomédicas de donde deviene y que sirve más para proteger a quien investiga que a las personas con las que investigamos (Ramos 2004; Fonseca, 2008; Duarte, 2015; Restrepo, 2015; Prieto, 2019).

## PRIMER MÓDULO

---

# **AMAS DE LECHE DE ORIGEN AFRICANO EN EL RÍO DE LA PLATA. HISTORIAS Y MEMORIAS LACTANTES**

---

## **CAPÍTULO II**

### **NODRIZAS HISTÓRICAS.**

#### **ENTRE EL SIGLO XVIII Y PRINCIPIOS DEL SIGLO**

#### **XX**

---

### **1. INTRODUCCIÓN**

Ciertas singularidades del amamantamiento de un sector de las mujeres-madres afrouruguayas contemporáneas devienen del pasado, se vinculan a la trata transatlántica, al período colonial y al trabajo esclavo bajo el que muchas de sus ancestras fueron convertidas en amas de leche, pero también a los inicios del trabajo asalariado, donde mujeres-madres pertenecientes a los sectores populares (en gran medida de origen africano y europeo) comercializaban sus lactancias de forma más o menos libre e independiente.

Este capítulo se construye mediante el análisis de investigaciones historiográficas que abordan de forma directa o conexas la situación de las nodrizas de origen africano en la región del Plata, y de forma más amplia en las Américas y potencias europeas. Por tanto, no he trabajado sobre fuentes primarias (a excepción del análisis de la Ley n.º 9342 [Uruguay, 1934]) sino sobre la revisión de fuentes secundarias que surgen de investigaciones históricas reinterpretadas a la luz de la literatura proveniente de las ciencias antropológicas, sociales y humanas.

El abordaje comprende en relativa unidad lo acaecido en el Río de la Plata entre el siglo XVIII y primeras décadas del siglo XX. Se trata de una región que durante la colonia española correspondió al territorio de la Banda Oriental del Río Uruguay,

pero que continuó desenvolviéndose al relativo unísono durante las primeras etapas republicanas. Y remite a un periodo de tiempo que engloba la colonización de las Américas, la instauración del régimen esclavista, el establecimiento del Estado Oriental, el devenir sinuoso de la abolición de la esclavitud y el pasaje hacia el trabajo libre de las personas que habían sido esclavizadas.

Reconstruir la historia de estos procesos poniendo el foco en las amas de leche de origen africano en la región constituye un desafío en varios sentidos, aunque el primordial nos enfrenta ante la escasez de estudios, pues son nulos para el periodo que antecede al siglo XIX y muy pocos para los dos subsiguientes siglos. Antecedentes directos hay únicamente cinco, me refiero a los producidos por: Florencia Guzmán (2018) para las primeras tres décadas del siglo XIX en Buenos Aires, Florencia Thul (2021, 2023) para la segunda y novena década del siglo XIX en Montevideo, Cecilia Allemandi (2017) para fines del siglo XIX y principios del siglo XX en Buenos Aires y Cecilia Demarco (2019) para las primeras tres décadas del siglo XX en Montevideo.

También es de destacar el trabajo de Ma. Laura Osta (2016) quien, centrada en la infancia huérfana y expósita de Montevideo del siglo XIX, arroja novedosos insumos para repensar su vínculo con las amas de leche; y, en la misma línea, el análisis de José Luis Moreno (2000) sobre los/as expósitos/as de Buenos Aires en las últimas décadas del siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX. Asimismo, corresponden mencionar los datos que, con menor exhaustividad, arrojan otros autores como Barrán (1989) y Kandame (2006), y las referencias realizadas por el conjunto de investigadores/as dedicados/as a la historiografía de los/as africanos/as y sus descendientes del actual territorio uruguayo como Montaña (2008), Borucki (2009, 2019), Borucki et al. (2009), Frega et al. (2008, 2019), Chagas y Stalla (2008), Palermo (2013).

La escasa producción académica respecto a las nodrizas de la época denota el peso de la invisibilidad histórica que recae sobre ciertas experiencias humanas vitales como el maternaje, los cuidados y la lactancia y, por añadidura, sobre los grupos sociales que las encarnan, a saber, mujeres-madres racializadas y empobrecidas e

infancias. Mediante estas omisiones, se ha ido sellando el relato de la historiografía nacional convencional que favorece la construcción del modelo androcéntrico, eurocéntrico y adultocéntrico hegemónico en el proyecto de nación, cada vez más en disputa.

## **2. TRES PUNTOS PRELIMINARES**

Para introducirnos al capítulo precisamos situarnos en procesos históricos más amplios, que aproximadamente transcurrieron entre los siglos XVI y XX, sobre los que me interesa puntualizar tres elementos: 1) las nodrizas han sido trabajadoras reproductivas históricamente explotadas; 2) durante siglos, ha existido una forma de gestionar el trabajo lactante a escala inter-continental, y 3) las nodrizas no fueron sujetas pasivas y pudieron significar una relativa amenaza para los regímenes de dominación.

### **I. Las nodrizas han sido trabajadoras reproductivas históricamente explotadas**

Según Ángela Davis (2005) el sistema esclavista definió a las personas de origen africano como bienes muebles considerados como fuerza de trabajo económicamente rentable para sus propietarios. Pero las mujeres, ante las exigencias del trabajo productivo, además de sufrir en idéntica medida la opresión que padecieron los hombres, también fueron víctimas de la explotación sexual y reproductiva. A estos respectos Paola Tabet (2018) ha identificado que cada secuencia del ciclo reproductivo (que va de la concepción a la lactancia) ha sido un campo de control patriarcal que históricamente ha derivado en diversas formas de gestión del cuerpo reproductor. Uno de los modos más frecuentes ha sido la imposición de la reproducción, pero también su alienación, explotación, apropiación y expropiación; a la luz de esos procesos ocurridos en torno al

fenómeno reproductivo, la autora enfatiza la importancia de analizarlo a partir de la noción de trabajo.<sup>27</sup>

El trabajo reproductivo de las mujeres de origen africano esclavizadas en América supuso múltiples formas de explotación. Por un lado, fueron obligadas al intercambio sexual con sus amos, lo que en muchas ocasiones derivó en concepciones y en los consecuentes nacimientos de bebés no reconocidos/as por sus progenitores. Por otro lado, fueron tratadas como máquinas reproductivas y, tras engendrar, eran expropiadas de sus lactancias para amamantar a los/as hijos/as legítimos/as de los amos/as. Esto significa que, la economía esclavista separó y organizó minuciosamente cada etapa de la secuencia reproductiva para intensificar su aprovechamiento. Disponer de una nodriza implicó la tercerización de la lactancia, lo que supuso dividir el proceso reproductivo y asignar personas diferentes para cada etapa:

El proceso reproductivo se divide, entonces, en dos fases o unidades de trabajo separadas, con personas diferentes encargadas de cada fase: una para la fase concepción-gestación-parto, la otra para la lactancia. Esta división del trabajo reproductivo entre dos mujeres es una intervención bastante simple, pero muestra cómo la *reproducción tiende a convertirse en un proceso técnica y políticamente controlado*. Representa una taylorización del trabajo reproductivo, una especialización de la máquina de reproducción, en resumen, un trabajo en cadena. Representa, además, una posibilidad de aumentar la producción de niños para el grupo superior, capaz de utilizar también el trabajo de las mujeres de otros grupos (y, conjuntamente, una liberación de las mujeres de la clase superior de esta tarea «servil») (Tabet, 2018, pp. 149-150).

En este marco, numerosas mujeres negras esclavizadas en el continente americano fueron convertidas en nodrizas obligadas a amamantar a los/as hijos/as de los/as amos/as,<sup>28</sup> lo que en incontables ocasiones supuso la horrorosa separación forzosa con el/la hijo/a propio/a, sin que hubieren garantías de su sobrevivencia. Asimismo, es preciso señalar que aquellas mujeres que no trabajaron como amas de leche

---

<sup>27</sup> El feminismo materialista ha acuñado la expresión *trabajo reproductivo* para evidenciar la dimensión económico-política de las diferentes fases del proceso reproductivo. Para ampliar a estos aspectos ver, Tabet (2018).

<sup>28</sup> En América, inicialmente fueron las mujeres-madres de los pueblos originarios las destinadas a ejercer como nodrizas, pero al poco tiempo pasó a ser un trabajo asignado a las africanas esclavizadas (Rodríguez, 2017) y, a partir de 1860, fue un trabajo al que también se dedicaron las inmigrantes europeas (Thul, 2023).

también vieron amenazadas sus lactancias. Pues sea cual fuera el trabajo que realizaran, éste no menguaba durante la gestación y se retomaba de forma inmediata al alumbramiento, por lo que recién paridas, fueron reinsertadas a sus obligaciones laborales, y: “como no podían amamantar a sus hijos con regularidad, tenían que soportar el dolor que les causaban sus pechos hinchados” (Davis, 2005, p. 17).

## II. Durante siglos, ha existido una forma de gestionar el trabajo lactante a escala inter-continental

En las Américas, esta organización del trabajo esclavo, reproductivo y lactante se desplegó a nivel continental, y deviene de un modelo de lactancia que los colonizadores extrapolaron del Viejo al Nuevo Mundo. Pues ya desde la Edad Media, era común que la aristocracia de las futuras potencias europeas recurriera a los servicios de alguna mujer lactante de menor rango social para amamantar a su prole (Soler, 2011; Ortega, 2016; Rodríguez, 2017; Massó Guijarro, 2018). La lactancia se consideraba una tarea servil, insalubre para la mujer y que retrasaba el inicio de un nuevo ciclo reproductivo, ya que la medicina de la época proscribía las relaciones sexuales mientras hubiere una lactancia en curso (Espinilla, 2013). Así fue que, desde esos tiempos, tener una nodriza era una forma de exhibir estatus social y ostentar poder económico y político; si bien lo cierto es que desde el siglo XVIII se generalizó, pasando a ser un recurso utilizado por todos los sectores sociales (Badinter, 1981).

Como consecuencia, a partir de la colonización de América, hay una especie de patrón que se repite tanto en las sociedades europeas como americanas: uso de nodrizas de menor rango social por obligación o salario; modos de contratación y lugares para el ejercicio de la profesión; controles médicos y morales hacia ellas; culpabilizarlas por los males que aquejaban a la infancia; y, ser condenadas por los sectores dominantes; hasta que en las primeras décadas del siglo XX comienza a

menguar el empleo lactante, lo que de forma no azarosa coincide con el apogeo del *higienismo*<sup>29</sup> y de la industrialización de la alimentación infantil.

Sin embargo, hay una dimensión del trabajo lactante inter-continental que se presenta como un fenómeno nuevo, y que se introduce con la colonización europea de África y América, a partir de la que mujeres de origen africano amamantarían en América, principalmente, a la prole de las élites blancas y europeas.

### III. Las nodrizas no fueron sujetas pasivas y pudieron significar una relativa amenaza para los regímenes de dominación

El sistema esclavista no estuvo exento de contradicciones y debilidades. Una de ellas ha sido tratar a los/as esclavizados/as como objetos, pero encargarles tareas sensibles, ante las que inherentemente han respondido de forma humana. En relación a ello, aspirar a una sociedad dividida en grupos raciales herméticos no fue más que un ideal, no sólo inalcanzable sino opuesto a los propios intereses de la economía colonial que requería de la interacción social constante con las personas esclavizadas (Mintz y Price, 2012).

Por las características de su trabajo las amas de leche debieron jugar un rol central en el punto de contacto interracial, pues su labor demandaba vínculos íntimos y cotidianos con quienes requerían sus servicios que, en la enorme mayoría de los casos, eran blancos. Cuando ejercieron en calidad de esclavizadas fueron el sector sobre el que recaían mayores niveles de control (Thul, 2023), lo que permite suponer que esa misma condición les habrá dado la posibilidad de vigilar a los/as propios/as amos/as y, eventualmente, infiltrar información. Precisamente, si bien deviene de otro contexto de las Américas, la historiadora Lourdes Peruchena (2007) en un texto sugerentemente titulado “¿Quién le teme a la negra María?” analiza una

---

<sup>29</sup> El *higienismo* fue una política socio-sanitaria desplegada entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, que derivó en la medicalización de la sociedad, en la sobrevaloración del conocimiento científico médico y en el desarrollo de un vasto aparato institucional sanitario transmisor de pautas culturales y normas morales modernas que, acompañaban el orden social burgués y que, en nombre de la *salud*, expandían su carácter *civilizatorio* (Acosta, 1998). Como afirmara Barrán (1995), el *higienismo* constituyó un saber médico moralizador, cargado de objetivos sociales y éticos.

carta publicada en un periódico del año 1791 de Lima, Perú, donde un amo expresa su temor por el vínculo materno-infantil entablado entre la nodriza María y su hija, asociado a los peligros que podía suponer para el régimen esclavista. De esta manera, el ama de leche representa una metáfora del contacto que disuelve la estratificación racial impuesta durante la esclavitud (Civantos, 2005).

Adicionalmente, las nodrizas habrán sabido que sus propietarios dependían de ellas para la alimentación, el cuidado y la sobrevivencia de sus criaturas, y ese relativo poder les brindaba algunos márgenes de maniobra que sigilosamente habrán usado a su favor. Así lo constata la literatura de época e investigaciones historiográficas. En la novela costumbrista de la cuba colonial *Celia Valdés* publicada en el año 1882, una de las protagonistas es una nodriza esclavizada llamada María de Regla quien, pese a la prohibición, se las ingenia para amamantar a su propia hija; pero al ser descubierta no pudieron castigarla por miedo a afectar la salud de la bebé para cuyo amamantamiento había sido comprada (Civantos, 2005).

También, es importante dimensionar las formas de resistencia desplegadas por estas mujeres-madres a fin de evitar que su descendencia heredara la condición de esclavitud. Por un lado, los frecuentes depósitos de sus recién nacidos/as en los tornos de expósitos, aspecto constatado por Moreno (2000) respecto a la Casa Cuna de Buenos Aires hacia fines del siglo XVIII y que fue conocido por la alarma que despertó en la época que hubieran más expósitos *de color* que blancos, lo que se consideró como parte de un robo de las esclavizadas hacia los amos respecto a bienes que les pertenecían.<sup>30</sup> Por esto último, se elevó una solicitud a las autoridades para re-esclavizar a esos/as niños/as como parte de los bienes de la Casa Cuna, lo que finalmente no fue aprobado (Moreno, 2000).<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> No es un detalle menor que en 1865 el reglamento del Asilo de Expósitos y Huérfanos de Montevideo condenara como delito que una mujer deposite un/a hijo/a en el torno para luego *conchabarse* como nodriza en la misma institución (Thul, 2023), lo que podría haber sido una estrategia laboral no desprovista de la esperanza de que le asignaran a su propio/a hijo/a.

<sup>31</sup> El-Kareh (2020) también constata la sobre-representación estadística de criaturas pardas y negras expósitas de los asilos en la ciudad de Río de Janeiro e infiere que fue una estrategia de las madres esclavizadas para liberar a su descendencia del cautiverio.

Con los mismos fines de evitar la esclavitud de su descendencia, las tácticas de las mujeres-madres han llegado a casos extremos como provocar abortos<sup>32</sup> y practicar infanticidios, tal como lo expone de forma notable Toni Morrison (2001) en la novela *Beloved* y de forma más cercana la historiadora Guzmán (2018) a partir de un expediente judicial de principios del siglo XIX de Buenos Aires. En otro orden, pero en la misma línea, las nodrizas han apelado a todos los recursos legales posibles a fin obtener la libertad de vientres para liberar a sus hijos/as (Protzel, 2010), y mediante el trabajo lactante han podido ahorrar algún dinero aspirando a comprar su propia libertad.

Por fuera de la esclavitud, las amas de leche también han desarrollado estrategias de insumisión ante el nuevo orden de explotación económica basado en el trabajo asalariado. Como lo ha demostrado Thul (2023), a mediados del siglo XIX, las nodrizas libres que trabajaban en un asilo estatal de Montevideo fueron protagonistas de un conflicto con las autoridades de la institución en defensa de sus intereses salariales y emocionales cuando les quisieron sacar una serie de niños/as que tenían a su cargo.

Sin embargo, hay otro elemento que merece ser mencionado. Las amas de leche y los/as bebés que amamantaron comúnmente desarrollaron vínculos afectivos e, incluso, han tejido relaciones materno-filiales amorosas pese a pertenecer a sectores racialmente diferentes dentro de un contexto altamente racializado. La presencia sostenida de una mujer negra que actuaba en calidad de madre habrá modelado las subjetividades y psiques de esos/as bebés de formas específicas y profundas (Segato, 2013). Adicionalmente, esas mujeres-madres que, además de dar el pecho, cuidaban y convivían con esos/as niños/as durante años, han ocupado un lugar protagónico en sus procesos de socialización (Montaño, 2008) y les habrán

---

<sup>32</sup> Quizás, los abortos inducidos puedan arrojar una pizca al entendimiento de la baja fecundidad de las mujeres de origen africano esclavizadas para los estándares del período hispánico que constata Bentancur (2011); si bien, también, es un aspecto directamente relacionado a las brutales condiciones de vida.

transmitido valores, hábitos corporales, sonoros y de contacto insumisos e indeseables desde el punto de vista de los sectores dominantes.

Por su puesto que no podemos sobredimensionar la capacidad de resistencia que habrán tenido las amas de leche en un contexto de máxima represión como fue el de la esclavitud y la post-esclavitud, pero tampoco caer en el extremo opuesto de ignorar su poder desestabilizador.

### **3. NODRIZAS EN LA HISTORIA PLATENSE. LAS AMBIVALENCIAS ENTRE EL TRABAJO ESCLAVIZADO Y ASALARIADO**

He introducido el capítulo señalando que la historia del trabajo de las mujeres-madres lactantes de origen africano en las Américas ha transcurrido bajo dos grandes regímenes: el esclavizado y el asalariado. Dos modos de gestionar la fuerza de trabajo que, aunque son diametralmente diferentes, en el contexto histórico del caso estudiado no lo fueron tanto (Guzmán, 2018; Thul, 2023). Hay dos grandes razones para explicarlo: en menor grado, la complejidad del sistema de trabajo esclavista; y en mayor grado, la liminalidad que caracterizó a la transición del trabajo esclavo al libre.

Con ello quiero advertir que, si bien las amas de leche esclavizadas fueron sistemáticamente obligadas a darle pecho a hijos/as ajenos/as, no siempre fue por imposición ni a beneficio de sus amos/as. Por una parte, los días domingos y feriados podían trabajar en calidad de *conchabadas* y obtener un pago (Martínez, 2019a) y, aunque el término *conchabo* sea ambiguo por referir tanto a personas libres como esclavizadas (Guzmán, 2018; Thul, 2021, entre otros/as), la posibilidad de que los/as cautivos/as pudieran recibir alguna remuneración por su trabajo a través del *conchabo*, arroja una nueva dimensión hacia su entendimiento como “un área indeterminada entre la coerción y el contrato” (Guzmán, 2018, p. 469). Por otra parte, el sistema esclavista en el Río de la Plata bajo determinadas (y casi inalcanzables) condiciones le permitió a los/as esclavizados/as acceder a la libertad.

Ello, entreabrió la posibilidad de que algunas mujeres se liberaran y trabajaran como nodrizas remuneradas mientras el régimen esclavista continuaba vigente.

En otro orden, y siendo éste el punto de mayor peso, el proceso de abolición de la esclavitud en la República Oriental del Uruguay fue largo, lento y conflictivo. Lo podemos situar en un periodo que va del 1812 al 1862 (Frega et al., 2008). El resultado es que durante cincuenta años la población de origen africano vivió entre la esclavitud y la libertad, pues se trataba de un conjunto de personas que legalmente poseían estatus diferenciales dentro de la misma sociedad, entre ellos: esclavos/as, pupilos/as, libertos/as y libres. Según señala Guzmán (2018) algunos términos utilizados en la época, como “criada”, son reflejo de esta ambigüedad.

Adicionalmente, una vez abolida la esclavitud, ésta no se tradujo automáticamente en los hechos. Además del tráfico ilícito de personas esclavizadas entre el territorio oriental y brasileño (donde el régimen continuaba vigente), se mantuvieron relaciones sociales basadas en la esclavitud dentro del propio territorio nacional.

A través de esta serie de puntualizaciones intento llamar la atención sobre las dificultades para trazar una línea divisoria capaz de discernir la lactancia esclavizada de la asalariada, especialmente en lo que refiere a un tramo que comprende 50 años del siglo XIX.

#### **4. AMAS DE LECHE ESCLAVIZADAS**

El comercio transatlántico de esclavizados/as transcurrió entre los siglos XVI y XIX, constituyendo uno de los principales puntos de contacto entre África, Europa y América (Borucki, 2019). Refiero a procesos de conquista, colonización, secuestro, trata, esclavitud, cosificación, violencia y opresión basadas en relaciones de dominación que perduraron cuatro siglos, pero que tienen continuidad en el mundo moderno. Como lo ha demostrado Aníbal Quijano (2000), si bien el origen de dichas relaciones es colonial, sus alcances son más duraderos que el propio colonialismo y se han convertido en “un elemento de colonialidad en el patrón de poder hoy mundialmente hegemónico” (Quijano, 2000, p. 1).

La esclavitud es una “relación social de sometimiento y propiedad de un ser humano sobre otro” (Borucki, 2019, p. 66), y si bien es un fenómeno que ha existido en diversas sociedades de Europa, África, América y Asia, el régimen esclavista instaurado por los europeos que traficaron personas africanas para ser esclavizadas en América fue una verdadera institución con unas características, duración y dimensiones hasta entonces desconocidas en la historia de la humanidad.

Según Borucki (citado por Martínez, 2019a) la región platense probablemente tuvo una de las redes esclavistas más duraderas del continente americano. En ambos márgenes del Río de la Plata, la población de origen africano fue el sector de mayor crecimiento poblacional, alcanzando a constituir un cuarto de los habitantes del Montevideo de fines del siglo XVIII (Montaño, 2008; Martínez, 2019b). A su vez, el trabajo esclavo constituyó la fuerza laboral más significativa de la economía rural y urbana platense, en tanto trabajaron en casi todos los rubros de la economía colonial de la región.<sup>33</sup> Florencia Guzmán (2018), a partir de un análisis que realizó sobre los avisos publicados en un periódico de Buenos Aires durante una década del siglo XIX (1827-1837), además de constatar la diversificación ocupacional de las mujeres de origen africano, notó que el servicio de ama de leche fue el más requerido y ofrecido hacia ellas, sea en calidad de esclavizadas o libres.

De forma similar, los anuncios de prensa montevideana recopilados por Barrán (1989) entre los años 1830-1900, por Kandame (2006) entre 1839-1842 y por Thul (2021) entre 1835-1890 constatan cómo eran alquiladas, vendidas, compradas, contratadas, ofrecidas y solicitadas las mujeres esclavizadas (o semi esclavizadas) embarazadas o recién paridas como amas de leche (aunado a otro tipo de trabajos domésticos considerados vinculantes, tales como planchar, cocinar y coser).

---

<sup>33</sup> En el medio rural: ganadería, producción agrícola, molienda de trigo entre otras, en las ciudades trabajaron como vendedores ambulantes, zapatería, sastrería, carpintería, albañilería, saladeros, panaderías, velerías, operaciones portuarias, además del servicio doméstico donde ejercieron como lavanderas, planchadoras, costureras, cocineras y amas de leche (Frega et al., 2008).

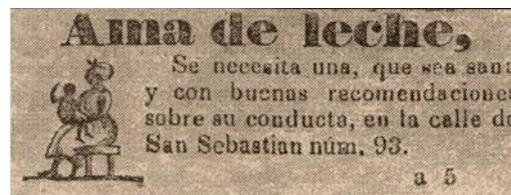
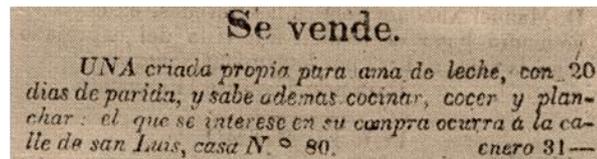
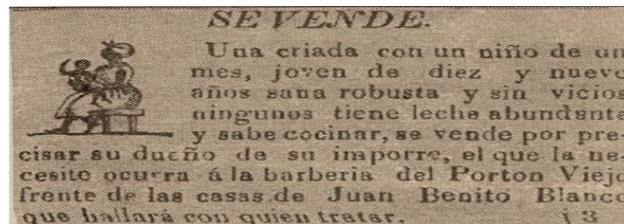


Figura 3. Avisos de prensa de Montevideo publicados entre 1839-1842 (tomados de Kandame, 2006, pp. 6, 50 y 51).

Ya he señalado que la esclavitud colocó jurídicamente a las personas esclavizadas en la categoría de cosas y que fueron tratadas como objetos de explotación, sin embargo, poseían mínimos derechos. Por ejemplo, desde fines del siglo XVIII, podían disponer de los domingos y feriados como días libres en los que podían trabajar en beneficio propio y ahorrar algún dinero en aras del sueño de comprar su libertad (Martínez, 2019b).

Ello significa que hubo algunos mecanismos para acceder a la libertad. Algo que acontecía en raras, pero posibles ocasiones. Según Martínez (2019b) las formas más comunes eran mediante concesión del amo/a, compra de la libertad y el ingreso a las Fuerzas Armadas. La manumisión era algo individual y cuando se alcanzaba se oficializaba mediante escritura pública. Precisamente, el estudio de dicha documentación les ha permitido a algunos/as historiadores/as sacar reveladoras conclusiones:

Algunos historiadores han encontrado en la manumisión, tanto de Montevideo como en otras partes de Latinoamérica, un marcado sesgo de género: el 67% de las

manumisiones por compra registradas entre 1790 y 1820 beneficiaron a mujeres (Martínez, 2019b, p. 104).

Los documentos notariales del cambio de siglo constatan que las mujeres compraron su libertad con mayor frecuencia que los hombres. Probablemente, el hecho de que la esclavitud se transmitiera a las siguientes generaciones por vía materna habrá sido un incentivo para que las familias aunaran sus ahorros en beneficio de las mujeres de la red (Martínez, 2019b). Aunque claro que los frutos de su trabajo individual habrán sido sustanciales para comprar su propia libertad, y si consideramos que un importante número de mujeres-madres esclavizadas ejercían como amas de leche, es razonable suponer que habrán juntado buena parte del dinero mediante el trabajo lactante realizado en calidad de *conchabadas* los domingos y feriados. Por esto, el amamantamiento hacia bebés ajenos/as pudo haber sido una de las vías para acceder a la libertad y así transferirla a su descendencia, lo que daría cuenta de cómo algunas mujeres habrán revertido el significado del trabajo lactante en beneficio propio y de los suyos. Así, se vislumbra la ambivalencia del vientre de la madre sobre la identidad de sus hijos/as (Guzmán, 2018), un vientre que vacila entre la perpetuación de la condición de la esclavitud y la construcción de un puente hacia la libertad.<sup>34</sup>

## **5. LACTANCIA ASALARIADA. DE MEDIADOS DEL SIGLO XIX A PRIMERAS DÉCADAS DEL SIGLO XX**

El proceso de abolición de la esclavitud en la República Oriental del Uruguay fue marcando el pasaje de la nodriza esclavizada a la asalariada. Según señala Cecilia Demarco (2019, p. 59) “en el marco de la modernización capitalista de Uruguay y de América Latina, la lactancia efectuada por una mujer con la que la cría no tenía vínculo biológico devino práctica asalariada”. De esta manera fue que, paulatinamente, el amamantamiento de bebés no engendrados/as por la mujer-

---

<sup>34</sup> Este mecanismo se oficializó en 1813 en la Provincia Oriental artiguista con el decreto de la Libertad de Vientres, pero sufrió un retroceso entre 1817-1829 con la dominación luso-brasileña (Thul, 2019).

madre que los/as amamanta pasó a ser una práctica remunerada mediante la que recibir algún tipo de salario o intercambio por bienes de subsistencia (Thul, 2021).

En Uruguay la ley de abolición de la esclavitud se decretó en 1842 pero el último paso para su ocaso aconteció en 1862. Sin embargo, su consolidación en términos formales, no supuso su erradicación en hechos reales, pues las oportunidades, condiciones de vida y de trabajo continuaron transcurriendo bajo formas de opresión similares a las del sistema esclavista, como lo fue el patronato (Frega et al., 2008; Thul, 2023), refiero a un régimen en el que “las relaciones de potestad y protección propias del estado de esclavitud no se extinguían, sino que se transformaban” (Guzmán, 2018, p. 459).

Como ejemplo, se conoce que el *conchabo* de pupilas como nodrizas fue ampliamente utilizado por los/as antiguos/as amos/as en el periodo post-esclavista. De hecho, se siguieron publicando avisos de prensa comprando o vendiendo amas de leche cuando jurídicamente ya no podían ser comercializadas (Borucki, 2009); y si esa situación liminal alcanzó a hacerse pública en los periódicos de la época, podemos imaginarnos cuánto del trato esclavista se habrá perpetuado cotidianamente de forma clandestina.

De modo tal que ya se podría realizar una primera conclusión: la combinación y el pasaje del trabajo no pago de la esclavizada al trabajo mal pago, o directamente no pago de la mujer negra como madre de leche, en la transición del trabajo esclavizado al libre, no necesariamente se traduce en mejoras en las condiciones familiares (Guzmán, 2018, p. 470).

Así, las nodrizas continuaron siendo mujeres-madres ex-esclavizadas o semi-esclavizadas junto a otras que, ahora, compartían su pertenencia a los sectores populares y su condición de extrema vulnerabilidad social, como bien lo demuestra Thul (2023) con el ingreso en la segunda mitad del siglo XIX de las inmigrantes europeas empobrecidas a este mercado de trabajo asalariado.<sup>35</sup> A partir de ello, la autora concluye que el oficio estaba más relacionado con la situación de precariedad

---

<sup>35</sup> Todas ellas, además de amamantar a niños/as ajenos/as, ejercían como lavanderas, costureras, cocineras, por lo que continuaban dedicadas al servicio doméstico en general (Demarco, 2019; Allemandi, 2017; Thul, 2023).

económica que con la condición racial. Sin embargo, este es un punto que quisiera problematizar. La historia de las amas de leche en el Río de la Plata, e incluso más allá de esta región, está directamente vinculada a la explotación de cuerpos de mujeres-madres de origen africano. Como señala Langland (2019) para la sociedad brasileña que atravesó procesos semejantes, a pesar de que mujeres libres blancas también pasarán a desempeñarse como amas de leche antes o después de la abolición, las raíces de esta práctica en la esclavitud son profundas y su entendimiento continúa estando fuertemente racializado.

La figura 4 es una foto de época tomada en Buenos Aires en el año 1866, deduzco que se trata de un ama de leche racializada encargada de amamantar al/la bebé blanco/a que tiene en brazos y a quien no engendró. De acuerdo a mi interpretación, la fotografía es una muestra de la continuidad de la tercerización de la lactancia en el marco de relaciones interracialistas en el contexto rioplatense post-abolicionista.



*Figura 4.* Bebé de 8 meses y mujer sin identificar. Buenos Aires, 20 de julio de 1866. Autor/a: Carlos Roever. Fotografía en papel albuminado, 6,5 x 10,3 cm. MHN | Colección Fotográfica.

Persiguiendo el objetivo de mantener el orden y la disciplina, el servicio de la Policía del Uruguay realizó registros estadísticos para avanzar hacia la reglamentación de la servidumbre y los/a mendigos/a, a través de dispositivos que contribuían a la asociación entre negritud, pobreza y criminalidad (Borucki et al., 2009). La siguiente tabla parte de edictos policiales que son resultado de esos esfuerzos correccionales.

Tabla 1

*Distribución de los trabajadores domésticos de Montevideo según su "color". Datos de la Policía de Montevideo. Año 1853*

Sirvientes	"blancos"	63	17%
Total: 378	"de color"	315	83%
Lavanderas	"blancas"	197	21%
Total: 918	"de color"	721	79%
Cocineros	"blancas"	107	19%
Total: 562	"de color"	455	81%
Amas de leche	"blancas"	38	40%
Total: 94	"de color"	56	60%

Tomada de: Borucki et al. (2009, p. 221).

La tabla 1 clasifica a los/as trabajadores/as a partir de categorías raciales construidas por hetero-identificación. Se consideraba "de color" a las personas racializadas como no blancas, que en la época solían ser denominadas morenas, pardas y negras; lo que englobaba a los/as africanos/as y su descendencia.<sup>36</sup> Los datos evidencian

<sup>36</sup> Se trata de los últimos registros estadísticos que desglosan la identidad racial de los habitantes de la nación, información que al poco tiempo pasó a ser omitida durante más de un siglo (Borucki et al., 2009; Thul 2021, 2023). El ocultamiento de dichos datos fue parte de una política que buscó forjar una identidad nacional homogénea por encima de las diferencias étnico-raciales, provocando

que si bien el trabajo doméstico no era desarrollado exclusivamente por la población de origen africano, ésta se encontraba profundamente sobre-representada en cada oficio del rubro. Según Borucki et al. (2009) el imaginario social de la inserción laboral de los/as morenos/as y pardos/as de la urbe estaba fijado a la servidumbre, fenómeno que atañe a una división racial del trabajo que deviene del régimen esclavista.

En relación a los demás trabajos domésticos, a partir de la tabla 1 se observa que el de ama de leche no alcanzó grandes dimensiones, aunque es probable que se trate de un sub-registro. A este respecto, Thul (2023) agrega que las fuentes estadísticas del siglo XIX solían desestimar el registro de las amas de leche, lo que era parte del sub-registro general que recaía sobre las ocupaciones femeninas, aunque agravado por tratarse de un trabajo circunstancial y de mala consideración social. Estos mismos aspectos son puntualizados por Allemandi (2017) para el caso de los registros censales de las amas de leche de la ciudad de Buenos Aires.

Las modalidades de contratación de las nodrizas asalariadas eran diversas y dependían tanto de las posibilidades como de las necesidades de los diferentes sectores sociales. Por un lado, las nodrizas ejercían en las casas de las familias contratantes, lo que suponía la forma más costosa y, por tanto, exclusiva de las clases encumbradas. Por menor costo, las nodrizas ofrecían sus servicios en sus propias viviendas, siendo ésta una forma frecuentemente utilizada por las familias de los sectores populares, aunque también por el Estado que disponía de una red de nodrizas pagas a quienes entregaba bebés huérfanos/as o expósitos/as para su alimentación y cuidado durante los primeros 3 o 4 años de vida, e incluso más.<sup>37</sup> Este último agente también contrataba nodrizas para ejercer como internas en las

---

la invisibilización de la población racializada como no blanca y de las desigualdades raciales. La variable es reintroducida a los datos estadísticos oficiales en los últimos años del siglo XX, a partir de la demanda de las organizaciones sociales afrodescendientes, aunque basada en el criterio de la auto-identificación (Brena y Da Luz, 2016).

<sup>37</sup> A partir del estudio del libro de Registro de Nodrizas del Hospital de Caridad entre 1818 y 1824, Thul (2021) observa que las esclavizadas no aparecen llevándose niños/as a su domicilio, lo que le hace pensar que haya sido una práctica únicamente habilitada para las mujeres libres.

propias instituciones estatales, tales como hospitales, maternidades, casas cuna, asilos y gotas de leche, a fin de amamantar niños/as en esas mismas condiciones (Demarco, 2019; Thul, 2021, 2023).

Como puede observarse, en el siglo XIX recurrieron a la contratación de nodrizas diversos sectores sociales, dejando de ser una práctica exclusiva de las clases acomodadas. Ante una nueva coyuntura, el proletariado también requirió sus servicios a fin de garantizar la alimentación de sus bebés mientras la madre propia trabajaba jornadas completas fuera del hogar, pero también, fue necesario recurrir a ellas cuando no había madre propia para el caso de huérfanos/as y expósitos/as.

## **6. NODRIZAS, HUÉRFANOS/AS Y EXPÓSITOS/AS**

Situados en los inicios del siglo XIX nos encontramos en un período de la historia nacional en que la noción de infancia tenía reciente aparición, siendo concebida de acuerdo a los significados de la época. Como bien advierten Sandra Leopold (2002) y Ma. Laura Osta (2016) a partir de Philippe Ariés, la infancia es una construcción social que surge en el siglo XVII como algo diferenciado del mundo adulto, y lo que implica ser niño o niña sólo puede ser comprendido de forma contextual. “Según esta visión, todavía en el siglo XIX la infancia era escasamente contemplada como una etapa diferenciada, con necesidades y derechos propios” (Osta, 2016, p. 159).<sup>38</sup>

Siguiendo a la autora, en las sociedades del Río de la Plata del siglo XIX las tasas de mortalidad infantil eran extremadamente altas, el infanticidio frecuente, así como el abandono, el depósito en instituciones de caridad y la entrega de niños/as para ser criados/as por otras familias (Barrán, 1989; Moreno, 2000; Osta, 2016; Demarco, 2019). Ello derivó en que hubiese un importante número de bebés expósitos/as, pero también huérfanos/as, que requirieron de cuidados de terceros.

---

<sup>38</sup> Badinter (1981) señala que la ausencia de la pediatría hasta avanzado el siglo XIX es muestra de ello.

Remitiéndome al actual territorio uruguayo, inicialmente dicha demanda fue canalizada mediante la caridad cristiana, pero hacia el último tercio del siglo fue una responsabilidad asumida por el Estado (Osta, 2016) en el marco de su proceso secularizador (Brena, 2011). Así fue que, a solicitud del sacerdote Dámaso Antonio Larrañaga, en 1818 el gobernador de Montevideo fundó La Inclusa, primera casa cuna para niños/as huérfanos/as y expósitos/as gestionada por la Hermandad de Caridad y que se ubicaba el fondo del Hospital de Caridad,<sup>39</sup> la que luego, se convirtió en el Asilo de Expósitos y Huérfanos Dámaso Antonio Larrañaga funcionando en un nuevo edificio (Osta, 2016).<sup>40</sup>

En la entrada de dichos institutos había un torno junto a un cartel que decía “Mi padre y mi madre me arrojan de sí la Caridad Divina me recoge aquí” el cual funcionó hasta 1933 acogiendo<sup>41</sup> a una creciente cantidad de bebés que serían amamantados/as por nodrizas.

El Asilo funcionó en la mayor parte del siglo XIX con un grupo de niños internos y otro externo. Dentro del Asilo existía una nodriza que amamantaba a los bebés recién dejados en el Torno, pero para los externos se había montado una red de nodrizas o amas de leche pagas, para amamantar a los bebés. Generalmente ellas quedaban con los niños hasta los tres o cuatro años, pasando a llamarse “amas secas”, porque su objetivo ya no era el amamantamiento sino la crianza de los niños y niñas (Osta, 2016, p. 161).

Según se constata en los registros de ingreso tanto de La Inclusa como del asilo el número de niños/as entregados/as mediante el torno o en mano fue aumentando progresivamente, generando superpoblación; así sucedió en 1888 cuando habían 280 niños/as al cuidado de 10 hermanas.<sup>42</sup> En cierto momento, llamó la atención de

---

<sup>39</sup> Según Bentancur (2011) antes de la creación de las casas de expósitos/as características del siglo XIX a las mujeres esclavizadas se les entregaban bebés para su crianza; puesto que tener hijos/as ilegítimos era una deshonra que podía afectar la reputación de una familia, pero ellas al, ya ser mal vistas por su sola condición racial, eran socialmente catalogadas como las indicadas para acoger a este tipo de criaturas.

<sup>40</sup> “En 1911 el viejo «Asilo de Expósitos y Huérfanos» tomó el nombre de «Asilo Dámaso Larrañaga» y en febrero de 1943, a propuesta del Dr. Escardó, otorgó el nombre de «Institución Larrañaga»” (Osta, 2016, p. 161)

<sup>41</sup> Osta (2016) llama la atención de que los/as niños/as que eran dejados/as en el torno no eran abandonados/as sino depositados/as al cuidado de la Caridad Divina, si bien se sabía que en los asilos había altísimas probabilidades de muerte infantil.

<sup>42</sup> En cierta manera ello explica la excesiva probabilidad de morir en el asilo, pues en varios momentos la tasa de mortalidad ascendía a la mitad (Osta, 2016).

las autoridades la cantidad de infantes que, sin ser huérfanos/as ni expósitos/as, habían sido depositados/as temporariamente en el asilo por sus propios padres y madres, pues pasó a ser frecuente entregar a su prole ante situaciones problemáticas y, tras ser resueltas, reclamarla (Osta, 2016).

Pero las nodrizas institucionalizadas no solo trabajaron para el nombrado asilo. También ejercieron en hospitales, como por ejemplo el Pedro Visca donde había una Enfermería del Asilo de Expósitos y Huérfanos fundada en 1890. Según sus crónicas: “la alimentación del lactante en esa época se hacía casi exclusivamente con leche de madre que era provista por nodrizas profesionales que vivían en el local de la Enfermería” (Portillo, 1987, p. 5). La alimentación de los infantes hasta los dos o tres años era mediante la lactancia, por lo que había demanda de nodrizas de parte de las instituciones estatales (refiero a, casas cunas, asilos y hospitales).

Entre el cuerpo médico fue casi unánime la opinión de que la leche de vaca o de yegua no alcanzaban el nivel de calidad deseable y, mucho menos, las fórmulas artificiales que ya se vendían al público. De esta forma, las amas se tornaban una necesidad para mantener bajo control la mortalidad infantil. La contrapartida era que la tarea de las amas de leche acarrea el destete prematuro de su hijo, aumentando así las posibilidades de fallecimiento (Demarco, 2019, p. 63).

Con esta cita nos introducimos al lado oculto del trabajo lactante.

## **7. RIESGOS, SACRIFICIOS Y DESPOJOS DEL TRABAJO LACTANTE**

Cada una de las formas de contratación supuso riesgos y exposiciones para las nodrizas y su descendencia. Cuando la nodriza ejercía en las casas de los/as bebés pudientes, frecuentemente debió postergar a la criatura propia. Si bien desde el establecimiento de la República estaba prohibido separar a las esclavizadas de sus hijos/as lactantes por un periodo de dos años (Borucki, 2009), lo cierto es que en los avisos de empleo de los periódicos comúnmente se solicitaban nodrizas recién paridas sin hijos/as, según constatan Thul (2021) y Barrán (1989) para Montevideo en el segundo cuarto del siglo XIX y Allemandi (2017) para fines del siglo XIX y principios del siglo XX en Buenos Aires; incluso Thul (2021) señala que en los

avisos, las amas de leche que se ofrecían sin hijos/as, lo presentaban como un rasgo positivo.

Entonces ¿qué pasaba con el/la hijo/a? A excepción de aquellos casos en que hubiera fallecido o hubiera sido separado/a por la fuerza de su madre tras el parto con destino incierto, la imposición de esa cruel condición condenaba a la nodriza a escoger entre una serie de opciones indeseables. Entre ellas: amamantar por menos tiempo al/la hijo/a propio/a, entregarlo/a a alguna familia, contratar a alguna nodriza más barata, depositarlo/a en el torno de la Caridad Divina en calidad de expósito/a y, en casos más extremos e infrecuentes, abandonarlo/a o matarlo/a.<sup>43</sup>

Si bien es preciso reconocer que el amor maternal es un sentimiento contingente y no un instinto arraigado en la naturaleza (Badinter, 1981), la historiografía brinda insumos para pensar que esas mujeres vieron obturadas sus posibilidades de maternar por imposiciones externas, vinculadas a un sistema de trabajo lactante que se posaba sobre la crueldad hacia ellas y su descendencia. Thul (2023) presenta otro dato arrollador: algunas amas de leche asalariadas ofrecían sus servicios, arriesgando la vida de su recién nacido/a, como una estrategia de garantizar el sustento y la vida de sus hijos/as mayores, lo que nuevamente deja pensar que sus decisiones no necesariamente se basaron en el desinterés hacia su prole.

Algo similar ocurría cuando la nodriza trabajaba en el Servicio Externo del Asilo de Expósitos y Huérfanos puesto que, cuando le entregaban un/a bebé a su cargo (que sería amamantado/a y cuidado/a en su propia vivienda) le exigían un servicio por “leche entera”, es decir, el amamantamiento exclusivo del/la bebé ajeno/a que implicaba destetar a la propia descendencia.<sup>44</sup> Según Morquio (1904 citado por Demarco, 2019) la mitad de los/as hijos/as de las nodrizas morían tras asumir el cuidado de otro/a bebé.

---

<sup>43</sup> Así, por ejemplo, lo constata Guzmán (2018) mediante el análisis de un expediente judicial de 1814 del Juzgado Civil de Buenos Aires, donde una nodriza llamada María de la Concepción fue encarcelada tras haber sido acusada por su ama, de querer matar a su propio/a hijo/a.

<sup>44</sup> Era un tipo de contratación diferente a la del “ama de media leche” en la que se podía amamantar a más de un lactante a la vez, pero recibiendo la mitad del salario (Allemandi, 2017; Guzmán, 2018; Thul, 2021).

Cuando trabajaban para el Estado, sea en calidad de externas o internas, fueron estrictamente expuestas a rigurosos controles médicos, sanitarios e incluso morales. Si bien a medida que fue arribando el cambio de siglo los controles se hicieron extensivos hacia las otras formas de contratación no estatales, también fue frecuente su evasión.

Cuando la nodriza ejercía en su propia casa contratada por particulares corría el riesgo de que la familia del/la bebé desapareciera, abandonándolo/a y, por defecto, recayendo sobre ella su cuidado sin nada a cambio. Así lo evidencia el estudio de Allemandi (2017) al indicar la alta frecuencia con que ocurrían este tipo de situaciones conocidas a partir del registro de los itinerarios institucionales -a veces infructuosos- que debieron transitar las nodrizas buscando asilo para los/as bebés desamparados/as.

Pero también, se corría el riesgo contrario. Pues su trabajo las exponía a la generación de vínculos afectivos con los/as bebés amamantados/as, que podían sucumbir abruptamente ante la disolución contractual, generando una repentina separación entre la criatura y la mujer-madre que la amamantó y cuidó, así como con la familia con la que convivió durante sus primeros años de vida (Osta, 2016; Guzmán 2018; Thul, 2023). Según constata Guzmán (2018) eso les sucedió a María Tomasa Alquivale y a su esposo Miguel Almagro, una mulata libre y un pardo esclavizado, cuando perdieron el juicio civil que iniciaron en el año 1802 en la ciudad de Buenos Aires para permanecer con el niño que ella había amamantado; y si bien, por un tiempo el matrimonio logró permanecer con la criatura a raíz de los incumplimientos en el pago de parte de la familia contratante, el niño fue finalmente arrebatado de los brazos de Tomasa al cumplir los cuatro años.

Como se ve en el caso de Tomasa, e independientemente del modo de contratación, las nodrizas estaban sujetas a otros tipos de riesgos, amenazas y perjuicios, por ejemplo, que se incumpliera con el pago acordado. Este es un punto sobre el que se detiene Thul (2023) para el caso de las nodrizas externas del Asilo de Expósitos y Huérfanos quienes en el año 1852 supieron aprovechar, y disuadir el intento de las autoridades de quitarles a los/as niños/as con más de nueve años que permanecieran

a su cargo, para reclamar los salarios adeudados. Así, se desató un conflicto a nivel institucional que evidenció la dimensión de los atrasos en los pagos. Se trata de una falta especialmente agravada si se tiene en cuenta que los haberes de las nodrizas eran de los más bajos, incluso si se los compara con los del resto de los trabajos domésticos (Thul, 2023).

Al respecto, Borucki et al. (2009) menciona el caso de la morena Melibaña Álvarez quien trabajó como nodriza en la Casa de Caridad de Montevideo entre 1846 y 1849 sin haber percibido su salario, razón por la que en 1852 inició un expediente que al año siguiente dio los resultados esperados. Según advierten los/as autores/as, se trata de un veredicto excepcional ya que el deudor era el Estado, pero queda la incógnita de cuántas irregularidades e injusticias habrán transcurrido entre patrones/as y asalariadas particulares.

A su vez, las amas de leche estaban expuestas a contraer enfermedades infecto-contagiosas de parte de los/as bebés amamantados/as, como la sífilis. Si bien durante los primeros años del siglo XX hubo una suerte de preocupación y protección hacia ellas, mediante penas estipuladas hacia los/as progenitores/as de bebés enfermos/as que contrataran nodrizas sanas, no constituyó una sanción aplicable en la práctica. Y, lo cierto es que históricamente en lugar de evaluarse la posibilidad de contagio que el/la bebé podía suponer para la mujer lactante, prevalecía una mirada de sospecha hacia la nodriza, vista socialmente como una fuente de contagio.

## **8. LA INCONGRUENCIA: ENTRE LA “MALA MADRE” Y LA MADRE DE LECHE**

Desde la óptica dominante, las nodrizas fueron responsabilizadas por las altas tasas de mortalidad infantil que asediaba en la época, principalmente a causa de enfermedades gastrointestinales que padecían los/as bebés. El cuerpo médico las culpabilizaba a partir de la creencia de que sus hábitos de alimentación y crianza enfermaban a los/as lactantes, conduciéndolos a la muerte (Moreno, 2000;

Allemandi, 2017; Demarco, 2019). Evidentemente, estas concepciones entrelazaban aspectos médico-sanitarios con higiénicos y morales.

Las amas de leche eran desacreditadas por razones higiénicas y morales. Sobre ellas siempre había algo que decir: si abandonaban a su hijo para criar a otro, eran unas desalmadas; pero si no lo hacían y criaban a dos niños a la vez, eran unas criminales que arriesgaban la vida de ambas criaturas. Como bien ha señalado Machado Koutsoukos, los médicos no siempre reconocían el sacrificio de estas mujeres que vivían del amamantamiento como tampoco percibían que detrás de un ama se escondía a menudo una historia triste: una historia de desmembramiento familiar, de separación de una madre de su hijo, de fallecimiento de un niño (Allemandi, 2017, p. 186).

Como fuera dicho, las nodrizas pertenecían a los sectores populares, se trataba de mujeres empobrecidas y en situación de vulnerabilidad social, principalmente de origen africano e inmigrantes europeas (Thul, 2021, 2023). La mayoría vivían en casas de inquilinato, llamadas peyorativamente “conventillos”, lo que era condenable desde el ideal de vida burgués, así como desde el canon higienista médico dominante. Toda la familia moraba en una sola habitación junto al/la niño/a que la nodriza tuviera a su cargo, por lo que éste/a compartía sus condiciones de vida (Allemandi, 2017; Demarco, 2019).

Pero también se las juzgaba de “malas madres” desde el entendido de que, al comercializar su leche postergaban la lactancia del/la hijo/a propio/a. De esta perspectiva y época, data la expresión despectiva “lactancia mercenaria” (Rodríguez, 2017). Este tipo de acusaciones provenían del sector médico, patriarcal, racista, clasista y burgués que en sus juicios parecía omitir la falta de oportunidades que padecían estas mujeres y las exigencias impuestas por los contratantes pertenecientes a los propios sectores dominantes que, paradójicamente, las juzgaban. Son opiniones que desconocían tanto la astucia que, en muchos casos, las nodrizas lograron desarrollar para garantizar la lactancia de su prole, y que minimizaban el amor maternal que alcanzaron a desarrollar para con varios/as de los/as bebés que amamantaron, por no hablar de la forma en que omitían la afectividad de esos/as bebés amamantados/as y cuidados/as por ellas.

El emblemático Dr. Luis Morquio cristaliza una de esas figuras médicas pertenecientes a los sectores dominantes del Novecientos (período que va desde los

últimos años del siglo XIX hasta 1930), quien a partir de su visión clasista, científica y positivista veía a las nodrizas como vía de contagio por su dudosa salubridad y moralidad (Demarco, 2019). Aun así, entre sus declaraciones se han colado algunos comentarios que desmienten la falaz acusación de negligencia que recaía socialmente hacia las nodrizas, pues el propio Morquio (1904 citado por Demarco, 2019) ha señalado que algunas amas de leche priorizaban al/la hijo/a propio/a a expensas del lactante del asilo, mismo sabiendo que si el/la huérfano/a moría nunca más le encargarían otro/a.

De igual modo, Morquio (1904 citado por Demarco, 2019) llegó a reconocer que algunas nodrizas cuidaban con tanto cariño a los/as niños/as que comúnmente terminaban adoptándolos/as. Respecto al vínculo amoroso que podía llegar a entablar la nodriza y su familia con el/la bebé amantado/a, contamos con una serie de datos reveladores ofrecidos por la historiadora Ma. Laura Osta (2016) a partir de un análisis sobre los procesos de adopción del siglo XIX.

A través de los registros de actas y solicitudes de adopción se observa que un significativo número de nodrizas solicitaba adoptar a los/as bebés que habían amamantado. Para el caso de la Inclusa entre 1818 y 1826, el 27,6% de los/as niños/as adoptados/as fueron entregados/as a sus amas de leche o amas secas. Respecto al Asilo de Expósitos y Huérfanos llama especialmente la atención el periodo que va entre los años 1847 y 1871 donde el 28,1% de las personas que adoptaron niños/as huérfanos/as del asilo fueron sus nodrizas (Osta, 2016). La alta demanda se explica por el estrecho vínculo parental entablado entre las partes. Precisamente, en esos términos se expresa una ama de leche en la nota de solicitud de adopción que elevó en el año 1867:

hallándose en mis brazos desde mucho tiempo... a quien le profesamos juntamente con mi esposo... un cariño extremo amor maternal, como si fuera nuestra propia hija de legal matrimonio, y siendo difícil que tanto yo como mi esposo soportar una separación completa de esta niña, que tanto la amamos y lo es nuestro único cariño, amor y consuelo entre nuestro matrimonio, porque no tenemos ningún hijo... (Osta, 2016, p. 173).

En la serie de cartas analizadas por la autora, es frecuente el uso de términos como *hijo/a de leche*:

el contacto, el tiempo, el cuidado, el desarrollo de roles dentro del hogar fue generando sentimientos de amor de padres y madres a hijos, creando un vínculo de filiación, que la mayoría de las nodrizas y sus maridos, cuando eran contratadas no lo esperaban. O tal vez sí, si consideramos que los niños que eran amamantados por ellas, eran llamados, como en las cartas figuran, “hijos de leche”, diferenciándolos de los “hijos propios”. Al utilizar el término “hijo” está implícita la posibilidad de generar este vínculo materno-filial, dando por sentado que el hecho de amamantar a un niño despierta en ambos un sentimiento de madre e hijo (Osta, 2016, p. 173).

Consideremos que según constatan diversos estudios historiográficos (Moreno, 2000; Osta, 2016; Allemandi, 2017; Demarco, 2019; Thul, 2023) en aquel tiempo la lactancia se practicaba durante dos o tres años, pero tras el destete las nodrizas seguían al cuidado de los infantes por uno o dos años más en calidad de amas secas.<sup>45</sup> Según Thul (2023), los cuidados solían extenderse por mucho más tiempo, situación que constata a partir del mencionado conflicto en el asilo donde las nodrizas rechazaron, en calidad de *madres*, la solicitud de entregar a los/as niños/as que habían amamantado y cuidado por más de nueve años por el cariño que habían desarrollado. Y si bien la autora arroja la hipótesis de que también tenían interés de permanecer con ellos/as porque estaban en edad de insertarse al mercado laboral, entiendo que no es un elemento que vaya en desmedro del amor que hubieran podido sentir. Considérese que los años compartidos fueron más que más que suficientes para desarrollar lazos emocionales, amorosos, perdurables y profundos.

La leche humana que circula mediante la lactancia sostenida entre una mujer-madre y un/a bebé que no engendró, aunado a la convivencia y a la serie de cuidados maternos integrales que en este contexto histórico brindaban las nodrizas hacia esas criaturas, pudo oficiar de flujo conector entre cuerpos lactantes imbricados y su contexto familiar más amplio. Como lo ha demostrado la antropóloga Elena Soler (2011) la leche humana es un fluido vital que al compartirse es capaz de generar lazos de parentesco extrauterinos, mediante el parentesco de leche.

Los/as hijos/as de leche surgen del amamantamiento entre una mujer-madre y un bebé que no fue engendrado/a por ella. La leche humana, en tanto fluido escurridizo,

---

<sup>45</sup> Lo que les implicaba una reducción del salario a la mitad (Thul, 2021).

viaja de un cuerpo a otro haciendo difusas las líneas que separan a las personas lactantes implicadas. En sintonía, la antropóloga Janet Carsten (2014) analiza este tipo de vectores como sustancias del parentesco, un fenómeno construido socialmente que no necesariamente se fija con la sangre y que es capaz de mutar tras el nacimiento; ello evidencia que el parentesco no es reducible a un hecho biológico y que la leche humana compartida, dependiendo del contexto sociocultural en que circule, es plausible de ser una sustancia del parentesco.

En los casos en que las amas de leche de origen africano construyeran este tipo de vínculos con bebés blancos/as, estamos refiriendo a un fenómeno en el que se reconocen como parientes personas pertenecientes a diferentes grupos raciales en una sociedad profundamente racializada; es algo especialmente disruptivo “porque estas mujeres establecen relaciones transversales y cruces entre los diversos mundos raciales y sociales, y sobre todo instituyen un parentesco de leche en un sistema racial jerarquizado” (Guzmán, 2018, p. 52). Al entablar relaciones sociales de parentesco entre mundos raciales jerárquicamente diferenciados, las amas de leche han estado desafiando -amorosamente- el orden racial dominante.

## **9. HACIA EL OCASO DE LAS NODRIZAS EN EL SIGLO XX**

La rigurosa vigilancia a la que estuvieron sometidas las nodrizas del Río de la Plata fue aumentando con el paso del tiempo y fue especialmente intensificada entrado el siglo XX (Allemandi, 2017; Demarco, 2019).

En el Uruguay del Novecientos, las autoridades médicas expresaron con eco político su preocupación sobre el destino fatal que deparaba a un alto porcentaje de los/as hijos/as de las nodrizas. La consecuencia fue aumentar los controles hacia las mujeres-madres lactantes, ahora no sólo en calidad de nodrizas sino a partir de su condición de madres. La vigilancia se convirtió en un círculo vicioso, por una parte, estaban sometidas a los controles médicos exigidos por sus contratantes y por otra, eran obligadas a demostrar la buena salud de sus hijos/as para mantener vigentes los permisos para seguir trabajando. Para expedir los certificados sanitarios se

procedió a la creación de los Consultorios Gota de Leche en 1908 y al Registro de Nodrizas, los que operaban bajo la órbita de la Asistencia Pública Nacional. Posteriormente, en el año 1919 se decretó una ley que creó la Oficina de Protección a la Infancia y Oficina de Nodrizas (Demarco, 2019).

La nueva normativa también buscaba velar por la salud del/la hijo/a de la nodriza. Con esa intención la legislación las inhabilitaba a ejercer hasta que su hijo/a hubiera cumplido los 6 meses de edad (requisito que se omitía si había muerto y que bajaba a 4 meses cuando se trataba de viudas o solteras). Pero la ley no sólo se centró en los aspectos médico-sanitarios, pues exigía que las nodrizas demostraran antecedentes de honestidad y buenas costumbres. Como ya se ha dicho “el discurso higiénico pretendió imponer normas de conducta, de raigambre científica, basadas en el positivismo, sobre las formas de vida deseables que evitan enfermedades” (Demarco, 2019, p. 62).

Cuando se trabajaba para las instituciones estatales éstos fueron ineludibles. Las amas de leche que ejercían como externas en los asilos, por reglamento, debían presentarse una vez a la semana en el consultorio médico y recibir periódicas inspecciones en sus domicilios, caso contrario serían expulsadas del registro por mala conducta. Sin embargo, dado el tenor de las exigencias, por fuera de las contrataciones estatales los controles fueron frecuentemente evadidos, no sólo por las nodrizas sino también por sus contratantes que no les demandaban el certificado habilitante (Demarco, 2019).

Lo cierto es que, la combinación entre la fuerza que venía ganando el mandato materno que presionaba a las propias madres a lactar a su descendencia (Allemandi, 2017; Thul, 2023); la preocupación médico-sanitaria respecto a la falta de salubridad que, a su juicio, solía caracterizar a las nodrizas exponiendo a los/as lactantes ajenos/as y amenazando la sobrevivencia del/la hijo/a propio/a; las dificultades que habrá supuesto poner en práctica la ley no sólo en cuanto a los registros, exámenes y controles sino también respecto a las sanciones previstas ante casos de incumplimientos; así como la inédita disponibilidad de fórmulas artificiales aptas para bebés lactantes y el desarrollo de los primeros extractores de

cara a la creación de bancos de leche humana (Martínez, 2014; Boero, 2017; Langland, 2019; Santoro y Romero, 2020, entre otros/as), las nodrizas habrán ido quedando en desuso.

Sobre este último punto, es preciso ponderar el poder que habrá ejercido la pujante industrialización de los alimentos para lactantes y de los productos vinculantes para su suministro (Brena, 2020; El-Kareh, 2020), brindando alternativas inéditas que permitieran prescindir de las nodrizas, cumpliendo con el anhelo de extinguirlas que, desde hacía tanto tiempo, tenían los sectores dominantes. Concomitantemente, desde 1904 Morquio (citado por Demarco, 2019) ya se declaraba públicamente como partidario de la sustitución de las amas de leche por las nuevas fórmulas de alimentación artificial.

Según el historiador José Pedro Barrán (1989) ésta es una tendencia que ya se gestaba en el periodo finisecular, conjetura a la que arriba estudiando el devenir de los avisos sobre amas de leche de la prensa capitalina.

Tabla 2

*Avisos de “amas de leche” en los diarios montevidianos: 1830-1900 –muestra: cada 5 años, 1 mes*

Períodos	Total avisos	Pedidos amas de leche	Ofrecimientos amas de leche	Promedio de habitantes de Montevideo por aviso
1830-65	21	14	7	24.000
1870-1900	19	-	19	110.000

Tomado de: Barrán (1989, p. 90).

La tabla 2 se desprende del análisis de una serie de anuncios publicados en los principales diarios montevidianos de buena parte del siglo XIX. Según el autor entre 1830 y 1865 hay cinco veces más avisos de amas de leche por habitante que en el periodo subsiguiente (entre 1870 y 1900). Y mientras que para el primer

período el 67% de los avisos corresponden a pedidos de amas de leche, para el segundo hay solo ofrecimientos; para Barrán (1989) este cambio se explica porque a partir de 1870 fue disminuyendo la costumbre de recurrir a las nodrizas.<sup>46</sup>

Sin embargo, a partir de una investigación más exhaustiva que combina el análisis de diferentes fuentes, Florencia Thul (2023) brinda un panorama más complejo respecto a las formas en que se fue reconfigurando este mercado laboral. En sintonía con lo expuesto por Barrán (1989), la autora constata que los anuncios vinculados a las amas de leche fueron menguando sobre fines del siglo XIX en la prensa montevideana, pero al mismo tiempo da cuenta de que en el año 1880 la demanda de amas de leche creció exponencialmente en el Asilo de Expósitos y Huérfanos a raíz del crecimiento presupuestal de la institución.

A partir de ello, Thul (2023) concluye que, si bien es posible referir a una disminución de la actividad en el periodo finisecular, las amas de leche no irían a desaparecer hasta las primeras dos décadas del siglo XX. Sin embargo, en el año 1934 el capítulo VI de la Ley n.º 9342 (Uruguay, 1934) volvió a hacer referencia al oficio de nodriza en sintonía a lo propuesto en la ley de 1919, aunque eximido de la demostración de moralidad. Si bien es posible que, a fines del siglo XIX el ejercicio de la actividad pueda haber experimentado nuevas tendencias e incluso ir entrando en declive, entiendo que la batería de disposiciones normativas desplegada entrado el siglo XX no condice con la desaparición del oficio, al menos hasta el primer tercio o, incluso, la primera mitad del siglo XX.

A este respecto, la serie de fenómenos que la historiadora argentina Allemandi (2017) vincula con la decadencia del oficio de nodrizas situado en el primer cuarto del siglo XX parece coincidir de forma más precisa con el contexto del desarrollo de la legislación uruguaya:

---

<sup>46</sup> Es importante hacer dos puntualizaciones metodológicas: primeramente, señalar que el estudio consistió en una revisión aleatoria de 1 mes por cada 5 años desde 1830 a 1900; en segundo lugar, tener en cuenta que para el primer tramo se revisaron periódicos dirigidos a las clases altas, mientras que para el segundo se procedió a la revisión de periódicos dirigidos a todos los sectores sociales. Como bien señala el autor, estos aspectos pueden sesgar la información (Barrán, 1989).

El mercado de las amas de leche comenzó a declinar a mediados de la década del veinte. El ocaso de su existencia económica y social debe comprenderse a la luz de cambios culturales, científicos y técnicos. Por un lado, la emergencia y consolidación de un nuevo ideal maternal, y la difusión de la ideología de la “maternidad científica” centra da en la salud y la crianza del niño, sostenida por médicos e higienistas especializados en pediatría y puericultura. Por el otro, los avances asociados a la alimentación artificial (el perfeccionamiento de los procedimientos de esterilización y pasteurización de la leche de vaca, el descubrimiento de nuevas fórmulas, nuevos formatos de tetinas y mamaderas, entre otras innovaciones) (Allemandi, 2017, p. 201).

Lo cierto es que el ocaso del oficio de nodriza no ha sido estudiado por la historiografía nacional, quedando como una figura histórica que paulatinamente se desvanece en el tiempo.

## 10. CONCLUSIONES

A partir del análisis de investigaciones historiográficas que han abordado la situación de las amas de leche racializadas en la región del Río de la Plata he reconstruido sus condiciones de vida y trabajo desde parte del siglo XVIII hasta la cuarta década del siglo XX. Se trata de un período en el que el trabajo lactante pasó de ser esclavizado a asalariado, mediante una compleja transición cargada de ambigüedades.

Si bien la población esclavizada trabajó en todos los rubros de la economía colonial (Frega et al., 2008), los avisos de prensa de periódicos decimonónicos publicados en Montevideo y Buenos Aires dejan entrever que el oficio de ama de leche fue el mayormente desempeñado por las mujeres-madres de origen africano; a su vez, los mismos permiten conocer las características de sus procesos de compra-venta y *conchabo* (Barrán, 1989; Kandame, 2006; Guzmán, 2018; Thul, 2021). Comúnmente, estos avisos requerían amas de leche recién paridas sin hijos/as, lo que significaba la separación con la criatura propia que tendría un destino incierto (Barrán, 1989; Allemandi, 2017; Thul, 2021). Si bien el amor maternal no es un instinto arraigado en la naturaleza (Badinter, 1981), hay registros de las diversas estrategias que desarrollaron las amas de leche para actuar a favor de su descendencia. En este sentido, la constatación de que las mujeres comprarán su

libertad en mayor medida que los hombres, hace posible pensar que hubiera un esfuerzo colectivo de destinar los ahorros hacia las mujeres de la red para liberar de la condición de esclavitud a las futuras generaciones, en tanto que la misma se heredaba por vía materna (Martínez, 2019b).

Sin embargo, la abolición de la esclavitud no necesariamente se tradujo en mejores condiciones de vida y, durante el largo periodo post-esclavista, las mujeres-madres racializadas continuaron trabajando como amas de leche por uno de los salarios más bajos de la época, junto a otras mujeres en situación de extrema vulnerabilidad socioeconómica que también pasaron a ejercer el oficio, como lo fueron las inmigrantes europeas (Thul, 2023).

Inicialmente, la tercerización de la lactancia fue un recurso al que accedieron los sectores dominantes de la sociedad colonial, pero durante el siglo XIX pasó a ser una práctica socialmente extendida no sólo hacia los sectores populares sino también hacia instituciones estatales que disponían de nodrizas para la alimentación de huérfanos/as y expósitos/as. Las modalidades de contratación fueron diversas. Dependiendo de los recursos de los agentes contratantes, las nodrizas brindaban un servicio que podía ser por “media leche” o “leche entera”, y ejercían tanto en las casas de familias como en las instituciones estatales en calidad de internas o externas (Demarco, 2019; Thul, 2021, 2023).

Sin embargo, todas las formas de contratación implicaban riesgos para las nodrizas y sus familias. Además de la cruel separación con su propia descendencia, el trabajo lactante les implicaba someterse a rigurosos controles médicos y morales, a contraer enfermedades infecto-contagiosas, al incumplimiento de los pagos acordados, a que las familias contratantes desaparecieran quedando con el/la bebé a cargo, y a desarrollar vínculos afectivos con los/as bebés que amamantaron pero que, tras prescindir de sus servicios, les serían repentinamente quitados/as (Osta, 2016; Allemandi, 2017; Guzmán, 2018; Thul, 2023). El conflicto desatado por las amas de leche que trabajaban para un asilo estatal de Montevideo es un ejemplo de estas exposiciones y, a la vez, una muestra de la capacidad de resistencia que alcanzaron en defensa de sus intereses salariales y afectivos (Thul, 2023).

En este último sentido, los documentos de época evidencian la alta frecuencia con que las amas de leche buscaron adoptar a las criaturas que dieron pecho y cuidaron durante años, a quienes llegaron a reconocer como hijos/as de leche, lo que significaba entablar relaciones de parentesco con personas pertenecientes a mundos raciales diferentes en un sistema socio-racial altamente jerarquizado (Osta, 2016; Guzmán, 2018; Thul, 2023). Paradójicamente, los sectores dominantes de la sociedad las acusaban de “malas madres” y las culpabilizaban de las altas tasas de mortalidad infantil que asediaba a la época; se trataba de juicios patriarcales, racistas, clasistas y burgueses.

La inserción de las nodrizas en asilos y hospitales da cuenta que llegaron a ser una figura institucionalizada y el ejercicio de su oficio regulado mediante dispositivos legales. Sin embargo, la rigurosa vigilancia a la que estuvieron sometidas fue vertiginosamente intensificada en el Uruguay del Novecientos (Allemandi, 2017; Demarco, 2019), cuando las autoridades médicas obtuvieron eco político respecto a la serie de acusaciones que realizaban sobre ellas, entrelazando aspectos médico-sanitarios con higiénicos y morales. El apogeo del *higienismo*, junto al aumento del mandato materno que presionaba a las madres a amamantar a su propia descendencia (Allemandi, 2017; Thul, 2023) y al desarrollo de la industria alimentaria destinada a la primera infancia (Brena, 2020; El-Kareh, 2020), provocó que el trabajo lactante asalariado comience a menguar sobre fines del siglo XIX y a desaparecer, según sugerí, sobre la cuarta década del subsiguiente siglo.

## CAPÍTULO III

### LA MADRE (NEGRA DE LA) PATRIA.

### RAZA, GÉNERO Y NACIÓN EN UNA FIESTA TRADICIONAL

---

#### 1. INTRODUCCIÓN

En este capítulo analizo un inusitado debate público que tuvo lugar en Uruguay, entre octubre y noviembre del 2018, a partir de la circulación del afiche que difundía la 33ª edición de la Fiesta de la Patria Gaucha, cuya protagonista era una mujer afro o negra amamantando a un bebé blanco situada en la época colonial o poscolonial. Amplios sectores de la sociedad uruguaya consideraron que se trataba de una nodriza, y algunos opinaron que la forma en que fuera representada reivindicaba el régimen esclavista. A partir de allí, se desató una controversia multifacética, aunque siempre dirimida en polos dicotómicos expresados a favor o contra del afiche.<sup>47</sup>

El debate adquirió repercusión a nivel nacional y durante dos semanas fue tema central en los medios masivos de comunicación, redes sociales de los medios y vía pública donde agentes gubernamentales, referentes de organizaciones sociales y sujetos independientes polemizaron al respecto; aunque finalmente el afiche fue utilizado sin sufrir ningún tipo de modificación.

---

<sup>47</sup> Una versión similar de este capítulo fue publicada como artículo en la Revista Horizontes Antropológicos (Brena, 2022).

A fin de abarcar la multiplicidad de elementos que convergieron en la discusión, he utilizado el racismo como categoría analítica, lo que me ha servido para despejar confusiones teóricas, examinar detenidamente los mecanismos ideológicos que reproducen y naturalizan el orden racial simbólico dominante, así como identificar los posicionamientos políticos capaces de desafiarlo. La introducción del eje del poder racial a la lectura de una imagen “de época” producida en la actualidad, me permitió entrelazar la conformación de la nación, con las formas de organización social basadas en la idea de raza, género y clase social, así como dimensionar los alcances de sus efectos tangibles que perpetúan asimetrías históricas.

El abordaje abarcó un mapeo de diversas fuentes: la cobertura mediática, las declaraciones de autoridades, las opiniones de líderes y lideresas del movimiento social afrouruuguayo y las discusiones en las redes sociales de los medios, aplicando una metodología semiótica basada en el análisis del discurso público como técnica de investigación. Asimismo, indagué sobre los sentires de mujeres afrouruuguayas que, independientemente o no de su adscripción a las organizaciones sociales, tenían opiniones diametralmente heterogéneas (si bien no todas se expresaron públicamente al respecto). Para este segundo caso, mantuve conversaciones informales con activistas del movimiento afrouruuguayo en el momento de los hechos (algunas intencionales y otras derivadas de encuentros ocasionales) y, posteriormente, entrevistas etnográficas con aquellas interlocutoras claves en el desarrollo de mi investigación.<sup>48</sup>

## **2. ¿QUÉ ES LA FIESTA DE LA PATRIA GAUCHA?**

La Fiesta de la Patria Gaucha es un evento anual realizado desde el año 1987 en el Parque 25 de Agosto, a orillas de la Laguna de las Lavanderas, en la ciudad de

---

<sup>48</sup> Dado que mi propósito ha sido analizar la polémica que disparó el afiche más que el diseño y celebración de la fiesta, el proceso de trabajo no ha incluido mi participación durante el desarrollo de la misma; tampoco la realización de entrevistas al artista de la obra ni a la Comisión Organizadora que le encomendó su producción, aunque sí he considerado aquellas que les hicieran en los medios de comunicación.

Tacuarembó del departamento homónimo; el mismo se ubica en el centro-Norte de la República Oriental de Uruguay y posee una larga tradición ganadera.<sup>49</sup>

Se trata de una fiesta criolla inspirada en la cultura gauchesca reconstruida hasta el año 1920, lo que nos sitúa desde el período colonial a la independencia y, por tanto, entre el régimen de la esclavitud, el proceso de su abolición y el contexto post-esclavista.

La fiesta es organizada por la Intendencia Departamental de Tacuarembó mediante una Comisión Organizadora conformada por el Intendente para cada edición. Desde sus inicios, su duración se ha extendido de tres a cinco días ubicados en el mes de marzo.<sup>50</sup>

Fue creada con el fin de resaltar la figura del gaucho y consiste en fogones, jineteadas, pruebas y concursos vinculados a diversas habilidades y destrezas del medio rural, campamentos, divertimentos para la familia, espectáculos musicales, entre otros. El carácter multifacético del encuentro ha conducido al antropólogo De Giorgi (2002, pp. 35-36) a definirlo de la siguiente manera:

es a la vez un espacio de diversión y entretenimiento (“fiesta”); un espacio de reafirmación de una identidad cultural históricamente subalterna dentro de la cultura nacional (“gaucha”); un espacio “natural” de expresión del ritual cívico nacionalista (“patria” en el sentido nacionalista clásico uruguayo); un espacio, donde, por momentos diferenciándose de esto último, se expresa también una proyección etno-nacionalista en clave regionalista (“patria gaucha”); pero también es un espacio de proyección regional supranacional (“patria gaucha” más allá de las fronteras nacionales actuales), de competencia “deportiva”; de control de la cultura popular, de plataforma política local, últimamente de expansión del capital... y es también la confusa suma de todos ellos, llevándose a cabo, en el acotado espacio-tiempo en que se monta la fiesta cada año, una construcción y reconstrucción constante de múltiples fronteras del sentido.

Se trata de una tradición inventada en el sentido definido por Hobsbawm (2002) en tanto refiere a un conjunto de prácticas invariables, formalizadas y ritualizadas que se repiten en el presente a partir de la referencia a un pasado histórico que las

---

<sup>49</sup> A los efectos de este análisis interesa destacar que, según datos del último censo nacional disponible, el departamento de Tacuarembó posee un 9,9% de población afro o negra lo que lo sitúa por encima del promedio nacional (8,1%) (Cabella et al., 2013).

<sup>50</sup> A excepción de la primera edición (año 1987) que tuvo lugar a mediados de febrero.

legítima, pero cuya continuidad con ese pasado es menos real que ficticia. Lo que, en cierta medida, alimenta la operación mediante la que se construye la nación que, pese a ser “imaginada”, no debe ser entendida como “falsa” sino como resultado de una representación socialmente creada y compartida (Anderson, 2006).

Como cada año, la fiesta se difunde con varios meses de antelación mediante un afiche de circulación nacional y regional. Y como es de tradición, los mismos plasman escenas, imágenes, rostros, personalidades, entornos, costumbres y símbolos emblemáticos de la vida en la campaña durante la época colonial y poscolonial. En esa línea, y de cara a la edición venidera que tendría lugar en marzo del 2019, la Comisión Organizadora de la fiesta encomendó la obra del artista Fraga, que fue difundida públicamente a fines de octubre del 2018 suscitando una inesperada controversia.

### **3. EL AFICHE COMO SIGNO Y LAS DISPUTAS PARA SU SIGNIFICACIÓN**

Utilizaré el enfoque semiótico para analizar los sentidos que portan las representaciones visuales. Se trata de un método que deviene de la lingüística, aunque aplicado a un campo que la trasciende, que contempla las relaciones de poder producidas históricamente y que reconoce el lugar de los sujetos involucrados en los procesos de producción de sentido(s).

Como señala Hall (2010) existen tres enfoques de la representación. El primero es el reflectivo, que entiende que la imagen refleja la realidad como si fuese un espejo. El segundo es el intencional, que confina el sentido a aquel que le atribuyó el autor. Y el tercero es el constructivo, el cual propone una relación compleja y mediada entre las cosas del mundo, nuestros conceptos de pensamiento y el lenguaje.

Retomando el afiche, en nota de prensa, su autor expresó:

ellos [la Comisión Organizadora] me pidieron representar a las nodrizas de la época y dibujar una escena en la que una mujer afrodescendiente amamanta a un bebé blanco, algo tan común en aquella época [...] no pensé que fuera a generar ningún

problema, simplemente documenté un hecho histórico. (Fernando Fraga en El Observador, 2018).

Sus palabras parecen corresponderse con el enfoque reflectivo e intencional, puesto que no arroja ningún grado de problematización sobre una escena de época que *simplemente* retrató. Por otro lado, no tuvo intención de reproducir una imagen racista y nunca sospechó una posible polémica, porque sencillamente no la buscó generar.

Sin cuestionar la intención del autor, su postura desborda ingenuidad. Como señala Hall (2010) por más icónicas que sean las imágenes, nunca son un mero reflejo de la realidad y su sentido es siempre re-construido; producen sentidos mediante el ejercicio de la interpretación y de la particular combinación que se figura entre la codificación y decodificación. Por tanto, no hay garantías de correspondencia entre el sentido atribuido por un autor y su público receptor.

El sentido que captamos, como observadores, lectores o audiencias, nunca es exactamente el sentido ofrecido por el hablante o escritor o el captado por otros intérpretes [...]. De modo que la interpretación se vuelve aspecto esencial del proceso por el cual el sentido se transmite y se capta (Hall, 2010, p. 460).

Trascendiendo los enfoques reflectivo e intencional, me interesa continuar el análisis a partir del enfoque constructivista. Para Barthes (1967 citado por Hall, 2010, p. 466) la denotación es diferente a la connotación. La denotación es un nivel simple y descriptivo, donde la mayoría está de acuerdo con el sentido atribuido. En el afiche, dentro del conjunto de signos con un mensaje simple, se observa que una mujer negra amamanta a un bebé blanco, están en el medio rural ya que a través de una ventana de la austera habitación en que se encuentran, se devela un entorno de campo mediante la presencia de ganado, montículos y arbustos tras un cielo nuboso. Ella porta un pañuelo oscuro en su cabeza, usa aros como caravanas y da la sensación de estar maquillada; parece llevar una amplia falda blanca y su torso aparece desnudo, aunque tapado por el/la bebé. Mientras lo/a amamanta, lo/a mira con ternura ya que una leve sonrisa se dibuja en su rostro iluminado. El/la bebé está vestido/a con una batita blanca y cubierto/a por una manta del mismo color que se funde con lo que podría ser la falda de la mujer.



Figura 5. Afiche de la 33ª edición de la Fiesta de la Patria Gaucha (FPG, 2018).<sup>51</sup>

De modo que, si bien hubo quienes señalaron que el/la bebé bien podría ser un/a hijo/a engendrado/a por la mujer-madre lactante (lo que evidentemente podría

<sup>51</sup> Agradezco a la Fiesta de la Patria Gaucha por la autorización para el uso de la imagen.

llegar a ser cierto), en el plano de la denotación existe un alto nivel de consenso de que se trata de un ama de leche (forzada o mal pagada) ejerciendo su rol en *la campaña*. Digamos que en el contexto del Río de la Plata es inevitable no ver a una nodriza esclavizada o recientemente liberta que continúa trabajando bajo formas de opresión similares a las esclavistas.

Sin embargo, ¿qué otra cosa nos puede decir el afiche? La respuesta a esta pregunta nos desplaza de la denotación a la connotación y nos interpela desde un campo semántico más amplio y complejo. La connotación ya no es de obvia interpretación, y es precisamente en este plano donde se ubica el meollo de la polémica. La interpretación connotativa está dada por creencias, marcos conceptuales y valores que, en este caso, nos conducen a un plano ideológico que se debate en torno a la esclavitud y al racismo.

#### **4. LA “PATRIA GUACHA”. EL USO DE LA MADRE NEGRA EN LOS PROYECTOS DE NACIÓN**

De forma casi inmediata al lanzamiento del afiche, desde la agrupación Diálogo Político de Mujeres Afrouruguayas (DIMAFRO, 2018, p. 1) se divulgó una nota pública en su repudio, y con ella daban el puntapié de una extensa polémica. La nota sostenía que el afiche “reivindica la vergonzante situación de las amas de leche producto de la violencia esclavizante”<sup>52</sup> quienes comúnmente fueron alejadas de sus propios/as hijos/as. Arguyen que el afiche va en contra de la legislación nacional en materia antirracista, lo condenan como un delito y esperan que el caso sea estudiado para su –posible– sanción.<sup>53</sup> Desde la agrupación se consideró que el afiche reproduce una imagen racista que simboliza la subalternidad de las mujeres

---

<sup>52</sup> El subrayado es original del comunicado.

<sup>53</sup> En materia de legislación antirracista, en Uruguay se han decretado las siguientes leyes: Ley n.º 17.677 Incitación al odio, desprecio o violencia o comisión de estos actos contra determinadas personas (Uruguay, 2003); Ley n.º 17.817 Lucha contra el racismo, la xenofobia y la discriminación racial (Uruguay, 2004b); Ley n.º 18.059 Candombe, Cultura Afrouruguaya y Equidad Racial (Uruguay, 2006), y Ley n.º 19.122 Afrodescendientes. Normas para favorecer su participación en las áreas educativa y laboral (Uruguay, 2013d).

de origen africano. Aquí es importante hacer énfasis en que el afiche en sí mismo no sería racista, sino portador de un mensaje racista a partir del marco socio-histórico desde el que es interpretado, puesto que en ello reside una distinción epistemológica fundamental.

Ahora bien, ¿qué es el racismo y por qué el afiche sería una muestra del mismo? El racismo es una ideología que supone la jerarquización racial de la humanidad a escala mundial, vehiculado mediante creencias, cosmovisiones y actitudes que, de forma implícita o explícita, reafirman la supremacía racial blanca e inferiorizan a quienes son considerados como no blancos.

Las categorías raciales en cada contexto se configuran de forma específica. No existen por naturaleza, sino que son resultado de un proceso de racialización socialmente naturalizado a partir de relaciones de dominación (Segato, 2006). La perpetuación del racismo a través de siglos ha sido posible gracias a las posiciones de poder de ciertos actores sociales que le han dado continuidad, transformándolo y adecuándolo a cada período histórico, pero sin que pierda su efectividad en la regeneración de desigualdades persistentes construidas a partir de rasgos fenotípicos.

En las Américas, el racismo es un fenómeno de origen colonial instituido por sectores dominantes de origen europeo para justificar la esclavitud de africanos/as víctimas de la trata trasatlántica y su descendencia. Y ha sido utilizado para la instauración y consolidación de una economía colonial/capitalista basada en formas de trabajo esclavo productivo (Quijano, 2000) y reproductivo.

Ello significa que tanto mujeres como varones “negros/as” fueron mercantilizados/as y tratados/as como unidades de trabajo económicamente rentables, aunque las mujeres también fueron víctimas de abuso sexual y reproductivo que sólo pudieron infringirles a ellas (Davis, 2005). Así, fueron especialmente violentadas y sobrecargadas con formas adicionales de trabajo forzado de índole sexual, procreativo, doméstico y emocional (Tabet, 2018).

Como desarrollé en el segundo capítulo, entre las formas de opresión reproductiva que padecieron las mujeres negras esclavizadas encontramos violaciones sexuales

que derivaron en embarazos y nacimientos de hijos/as de los amos no reconocidos por ellos; exigencias de trabajo forzado que no contemplaban el estado de gravidez ni de puerperio; obligación de amamantar a los/as hijos/as de los/as amos/as junto a las inherentes postergaciones o impedimentos para amamantar a los/as hijos/as propios/as. Por no mencionar el hecho de que frecuentemente sus hijos/as podían serles arrebatados/as de sus brazos o que ellas mismas pudieran ser vendidas (por el valor agregado que su leche humana les confería) sin posibilidades de llevar a sus criaturas.

Sin embargo, la forma en que es representada la mujer-madre que amamanta en el afiche evoca al amor maternal, su rostro distendido y sonrisa complaciente inhibe la sospecha de que algo está mal.

El uso de la imagen de la madre negra abnegada como símbolo patrio no sería un elemento exclusivo de la conformación de la nación uruguaya, sino una tergiversación constitutiva de los proyectos de nación de algunos países latinoamericanos.

Las retóricas discursivas de la producción literaria sobre Hipólita, la nodriza negra de Simón Bolívar, a quien suelen describir como amorosa, sumisa, fiel y servidora, serían un buen ejemplo a estos respectos. Según Protzel (2010) la figura del ama de leche del libertador de la patria venezolana ha sido utilizada en la producción literaria como insignia de conciliación afectiva de clases y razas, enmascarando una serie de contradicciones fundantes de la nación venezolana.

En esa intención de construir una imagen de la negritud armónica y democrática cónsona con los ideales patrios, se ocultan las profundas desigualdades de la sociedad colonial, centro de acumulación del capitalismo a costa del saqueo ilegítimo, sistemático y violento de sus territorios, recursos y personas. La apropiación de la leche de las madres negras esclavas, forzadas a separarse de sus hijos en función de la alimentación y reproducción de las familias blancas detentadoras del poder es una expresión de esa expropiación del sistema.

Lo cierto es que la esclava negra fue abusada y explotada sexualmente, ella fue despojada de la autodeterminación de su propio cuerpo [...] (Protzel, 2010, p. 69).

La madre negra como analogía de la patria remite a una madre que, independientemente de cuál sea su situación, está a la orden de la reproducción de

la nación. Lo que de otra manera equivale a decir que la patria se conformó a partir de los abusos perpetuos que sufrieron las mujeres negras obligadas a poner el cuerpo al servicio del proyecto de nación. Refiero a naciones cuyos cimientos –y estrategias de unificación– se posan sobre desigualdades de raza, género y clase, pero que en cada escenario producen formaciones nacionales de alteridad con clivajes específicos (Segato, 2006).

Paulina Alberto (2013) examina el lugar que ocupó la iconografía de la *mãe preta* en el Brasil del siglo XX dentro de los discursos dominantes de la fraternidad racial primero, y de la democracia racial después. Una madre sacrificada que, habiendo amamantado a blancos/as y negros/as, ha sido utilizada como emblema de la pretendida armonía interracial que supuestamente caracterizaba a la nación brasileña.

También éste ha sido un elemento subrayado por Segato (2013) en su análisis de un óleo exhibido en el Palacio Imperial de Petrópolis, Brasil, que según el historiador Pedro Calmon (1963 citado por Segato, 2013, p. 165) estaría retratando al emperador Pedro II, cuando tenía un año y medio de edad, con su ama de leche esclavizada. Pero las raíces africanas, si bien fundantes, son parte de una historia obliterada dentro de la representación de la nación brasileña. Históricamente, se ha puesto en duda que se trate de Pedro II y, de hecho, tras realizar una investigación para dilucidar su identificación, el Museo Imperial recientemente constata que la pieza no retrata al emperador sino al Teniente General del ejército Luis Pereira de Carvalho, declarado Barón en 1889, quien fue retratado junto a su mucama Catarina. Pero aun tratándose del Barón, y por tanto una persona perteneciente a la nobleza, la falta de claridad respecto a su referencia es parte del ocultamiento de la nodriza negra en la crianza de una figura poderosa como la que representa. En la obra, la nodriza negra aúpa de forma envolvente al bebé blanco, mientras que el bebé con su brazo izquierdo la abraza por la espalda y con su mano derecha le toca el seno, evidenciando que se trata de la mujer-madre que lo amamanta y con quien tiene un alto grado de intimidad. Según la autora, la ternura del retrato minimiza la violencia de la esclavitud.

la madre sustituta, esclava o contratada, aun cuando se involucre afectivamente en el vínculo contraído con el niño, permanecerá dividida [...] por la conciencia de un pasado –de esclavitud o de pobreza– que no le dejó elección. Por más amor que sienta, siempre sabrá que no llegó al vínculo como consecuencia de sus propias acciones sino coaccionada por la búsqueda de sobrevivencia (Segato, 2013, p. 173).



*Figura 6.* Autor no identificado. *Ama com criança ao colo* – Catarina e o menino Luís Pereira de Carvalho, s/f, óleo sobre lienzo, 55 × 44 cm. Museu Imperial/IBRAM, Brasil.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Agradezco al Museu Imperial/IBRAM por la autorización para el uso de la imagen.

Este tipo de imágenes románticas son producidas desde una óptica hegemónica que naturaliza el sistema esclavista y enmascara la dureza de las condiciones de vida que padecían las personas sometidas a él, así como el sufrimiento impartido sobre las criaturas lactantes, sean de sectores esclavizados o dominantes.

En el caso concreto de las nodrizas, plasman una situación en que las mujeres-madres de origen africano eran obligadas a amamantar a las criaturas de los/amos/as, sin dimensionar las consecuencias que ello pudiera provocarles a ellas mismas y a sus hijos/as a partir de los/as que producían fisiológicamente la leche humana que les fuera usurpada y sobre quienes perdían las garantías de lactar al punto de ver amenazada su sobrevivencia. Pero en simultáneo, las criaturas que les eran asignadas para ser amamantadas y cuidadas durante sus primeros años de vida eran repentinamente separadas de las nodrizas tras haber desarrollado intensas relaciones afectivas que –a pesar de haber partido de la imposición– podían alcanzar a instituir lazos de madre e hijo/a mediante la construcción del parentesco de leche. Lo que significa que, los vínculos estrechos entre esos/as bebés lactantes y mujeres-madres eran abruptamente disueltos cuando los amos o los contratantes decidían prescindir de sus servicios, redoblando la crueldad previamente mencionada.

Por lo dicho, la referencia a la esclavitud de forma acrítica y sin condena es una situación que se produce tanto en el afiche como en el óleo, aunque entre uno y otro hay una diferencia sustancial. Se deduce que el óleo habría sido pintado a mediados del 1827. Al ser de época, es evidente que se trata de un cuadro producido por las élites del régimen esclavista y, por ende, no solo una expresión de la mismísima esclavitud, sino una muestra deliberada del poder que ostentaban los amos (aunque en este caso concreto, se omitiera la identificación del posible emperador a fin de disociar su figura de las influencias de un ama de leche negra).<sup>55</sup> En este sentido, es preciso comprender que las familias esclavistas exhibían a sus nodrizas como símbolo de riqueza, las que no sólo se permitían el lujo de disponer de mujeres

---

<sup>55</sup> Claro que, en este contexto, catalogar el óleo de racista no sería más que una obviedad, pero lo que sí se podría cuestionar es el modo en que dicho óleo se exhibe en el presente.

destinadas a amamantar a su prole sino también de retratarlas para el registro de la memoria familiar. Como señala Vasconcellos (2011) así se explica el interés de las élites blancas de incluir fotografías de amas de leche en los álbumes de familias brasileñas esclavistas a partir de mediados del siglo XIX.

Por su parte, el afiche de la Fiesta de la Patria Gaucha es reciente. Fue producido en el año 2018 aunque buscando representar una época pasada. Y pese a esta diferencia radical, su producción no supuso un distanciamiento con la óptica de las élites del propio período colonial, sino una mera reproducción hegemónica de la colonial-colonialidad (Quijano, 2000) en una nación que lleva más de 150 años de abolida la esclavitud. Por eso, mientras que el óleo es producto del poder colonial, el afiche constituye un elemento de colonialidad del poder en el mundo moderno.

Esto supone la problematización de la producción historiográfica. Es decir ¿el pasado es algo que existe en esencia o es una interpretación que de él hacemos desde el presente? Lo que intento señalar es que la esclavitud existió y reconozco la suma importancia de su abordaje en la sociedad actual, y por más aberración que nos pueda provocar es parte de la historia que no podemos cambiar. Ahora, lo que sí depende de nosotros/as es la interpretación que de ella hacemos desde el presente. Según fuera señalado en los medios por Susana Andrade (2018), Diputada suplente del Frente Amplio, activista y *Mãe* de Santo de Umbanda, respecto al afiche:

Memoria sí, pero no invitaciones que reivindiquen la discriminación racial estructural e institucional, peor aún por tratarse de una fiesta popular porque corremos el riesgo de aparentar estar celebrando el sistema esclavista.

Advierte Curtin (1980) que entre el siglo XIX y comienzos del XX los conocimientos históricos fueron construidos a partir de la marca colonial y eurocéntrica que ha impregnado la historia del mundo. Si bien la historiografía reciente se ha preocupado por superar los vestigios de la óptica colonial, no es un esfuerzo extensivo a la labor de todos/as los/as historiadores/as ni al público en general. Consecuentemente, perviven negligencias y prejuicios anticuados a nivel social.

En síntesis, el racismo es de origen colonial pero sus alcances son más duraderos que el propio colonialismo. El afiche de la Fiesta de la Patria Gaucha se erige desde un presente que reivindica un pasado. Ese pasado es colonial y remite a relaciones sociales entabladas a partir del régimen de la esclavitud. Si ese pasado esclavista y racista no se cuestiona desde el presente, se reproduce su naturalización. El afiche retroalimenta ese proceso de construcción de hegemonía, convirtiéndose en un elemento de la colonialidad del poder que asienta la permanencia de la estructura colonial en el mundo contemporáneo. Haciendo un irónico juego de palabras, sugiero la expresión “patria guacha” que me parece inmejorable. Por un lado, el término “patria” como analogía entre la Fiesta de la Patria Gaucha, la patria nacional y el patria-rcado; por otro lado, el término “guacha”, que en una de sus acepciones refiere a una cría que ha perdido a su madre y que, por el parecido del término, entabla otro sarcasmo con el nombre de la fiesta “gaucha”. La “patria guacha” entonces es utilizada como alegoría para denunciar el proceso de construcción de un Estado-nación varón que, en nombre de la patria, usurpa, expolia y expropia los cuerpos de mujeres racializadas para transformarlas en madres de las élites blancas de la nación (sin reparar en la crueldad que ello pudiera infringirles a ellas mismas, a sus hijos/as y a los/as bebés que amamantaron); pero que, a su vez, las inserta en una perversa contradicción de una nación fundada en narrativas excluyentes que no las reconocen.<sup>56</sup>

## **5. RESABIOS DE LA ESCLAVITUD. LA INFAMIA DEL RACISMO BIENINTENCIONADO**

Tras la acusación de DIMAFRO (2018) y como parte de las reacciones, un conjunto de personas entre las que se encuentran algunas autoridades y el propio autor de la obra, respondieron que el afiche no reproduce el racismo y destacan las buenas intenciones con las que fue realizado. Y aunque dicho aspecto pueda ser muy cierto, es un argumento ya derrumbado por los/as teóricos/as del racismo quienes,

---

<sup>56</sup> Una forclusión, plantea Segato (2013), desde el psicoanálisis lacaniano.

precisamente, señalan que la mayoría de las veces se perpetúa de forma bienintencionada (Segato, 2006; entre otros/as).

Ya he puntualizado que el racismo es un fenómeno con profundidad histórica, que se ha sedimentado en nuestros imaginarios sociales y que, por costumbre, se ha naturalizado. Perversamente, ello provoca que numerosas personas lo reproduzcan inconscientemente. Éste es el tipo de racismo más corriente en las sociedades latinoamericanas y a pesar de parecer la forma más inocente de racismo no es la más inocua (Segato, 2006). Resumidamente, ello significa que, para evadir la acusación de racismo no basta con expresar la no intencionalidad. En una ingeniosa nota de prensa escrita por Emilio Martínez (2018) y publicada por Zur, se entabla un diálogo ficticio con el ama de leche del afiche, a quien nombran de Amaranta, en un intento de expresar el sentir de las mujeres-madres esclavizadas de la época y de dotar de subjetividad aquello que parte del movimiento negro estaba denunciado en la escena política. Sobre este punto el autor, parafraseando a su personaje, expresa que,

ella [Amaranta] entiende que el pintor pudo tener la mejor de las intenciones, porque en definitiva es lo más normal del mundo que lo hagan, porque pasa todo el tiempo por tener el tema muy poco procesado, incluso cuando tienen pila de información sobre él; pero que es eso: información acumulada nomás. (Martínez, 2018).

Como bien señala “Amaranta” existe un cúmulo de experiencias e investigaciones producidas por la sociedad civil afrodescendiente, la academia y mecanismos de equidad racial estatales que han avanzado en la comprensión de la complejidad del racismo y sus múltiples expresiones, que no han sido consideradas en el proceso de definición del afiche y su producción. Decisiones desinformadas que permean las formas del racismo institucional que, mediante prácticas y representaciones institucionales sustentan (por acción u omisión) desigualdades raciales. En relación a ello, me detengo en la autoría de la obra en sus dos dimensiones. La Comisión Organizadora definió el tema del afiche que le fuera encomendado a Fernando Fraga para su realización, un artista plástico nacido en Montevideo y residente de Colonia, departamentos del Sur y Sur-Oeste del Uruguay respectivamente. Por un lado, la mencionada comisión compuesta por 23 integrantes del sector público y

privado que en su gran mayoría son varones;<sup>57</sup> por otro lado, el artista plástico seleccionado también es varón, socialmente blanco, residente del departamento del país con menor porcentaje de población afro o negra. Tanto la Comisión Organizadora como el artista, son sujetos que no tienen vínculo con los proyectos políticos de las organizaciones sociales afrouruguayas ni con la historia de dicha población. Tal como fuera señalado por un líder de Organizaciones Mundo Afro (OMA):

Es muy triste porque confirma que seguimos sin entender de qué se trata el racismo. Es una imagen que multiplica estereotipos en una sociedad que tiene un racismo estructural muy serio. En el colectivo imaginario esta imagen simboliza determinadas cosas, nos coloca en un rol y en un lugar. No me sorprende el tenor de la imagen porque lamentablemente para ejercer ese privilegio racial no es necesario ser político ni empresario, simplemente pertenecer a la cultura dominante. (Néstor Silva en Ecos, 2018).

Desde algunas perspectivas ello significa un descuido inaceptable. Desde las primeras décadas del siglo XX la población afrodescendiente del Uruguay viene adoptando formas de organización reflexiva desde las que se construye memoria colectiva y a partir de las que se diseñan proyectos políticos en aras de resquebrajar el ideal de nación blanca y homogénea que, de acuerdo a Guigou (2010), ha sido un mito fundacional del Uruguay. Así, en los últimos años del mismo siglo las organizaciones afrodescendientes comienzan paulatinamente a insertarse en la arena política como un nuevo actor que busca visibilizar al colectivo afrouruguayo y denunciar la magnitud de su exclusión (Ferreira, 2003).

El reconocimiento público del racismo como una problemática social alcanza un punto álgido cuando la Ley n.º 19.122 en su artículo 1º reconoce que:

la población afrodescendiente que habita el territorio nacional ha sido históricamente víctima del racismo, de la discriminación y la estigmatización desde el tiempo de la trata y tráfico esclavista, acciones estas últimas que hoy son señaladas como crímenes contra la humanidad de acuerdo al Derecho Internacional (Uruguay, 2013d).

---

<sup>57</sup> En consulta telefónica, al preguntarle a la secretaria de la Comisión Organizadora de la fiesta si existe un registro acerca de la ascendencia étnico-racial de sus integrantes, respondió que ese dato no está disponible porque se trata de una fiesta tradicionalista y criolla en la que, las formas actuales de clasificar a la población “por colores”, es irrelevante.

Éste y otros logros, son resultado de la capacidad de incidencia política que han alcanzado las demandas de la sociedad civil afrouruguaya organizada, gracias a los esfuerzos de sus activistas comprometidos/as en este proceso. Con esta dedicada trayectoria, la sociedad civil afrodescendiente exige participar de aquellas iniciativas que involucren aspectos que atañen a su comunidad.

La ausencia de diálogo e interlocución con este tipo de agentes políticos es vista como una falta de ética y como parte de un acallamiento histórico de un colectivo al que persistentemente se le ha negado la voz. Son varias las maneras en que se podría haber considerado la participación de la población afrodescendiente, y me es inevitable no pensar en artistas plásticas/os del propio colectivo que hubieran producido una obra de excelente calidad, con la debida sensibilidad que la situación requiere.<sup>58</sup>

Es preciso señalar que no sería la primera vez que la Fiesta de la Patria Gaucha fuera tildada de reproducir ideologías racistas. Recordemos el análisis realizado por De Giorgi y Gortázar (2004-2005) a raíz de lo acontecido en la Inauguración en Ruedo de Sociedad Criolla “Patria y Tradición” e Izamiento de Pabellones en el Altar Criollo en su 13<sup>a</sup> edición. Según los autores, el acto inaugural mencionado constituye uno de los rituales cruciales del evento que simboliza su renacer anual. De forma peculiar, en el año 1999 se incluyó por primera vez una recreación histórica que buscaba homenajear el Éxodo Oriental<sup>59</sup> en la inauguración oficial en donde Ansina fue personificado. Me remitiré aquí a los puntos del análisis que

---

<sup>58</sup> Otro de los elementos que fueran denunciados como evidencias de una óptica blanca, es la complexión física y rasgos utilizados para representar a la mujer del afiche que no se corresponden con los imaginarios de los cuerpos y rostros característicos de las mujeres-madres de origen africano en el Río de la Plata. Adicionalmente, se trata de una mirada ciudadana vinculada a la propia historia de los afiches que durante tres décadas estuvieron asociados a la obra del pintor tacuareboense Wilmar López, quien solía recorrer las zonas rurales “buscando rostros” para el afiche de cada año; siendo una práctica interrumpida tras su fallecimiento en el año 2016 y que, para el afiche de la 33<sup>a</sup> edición, resultó en una “lejanía” al encomendarle la obra a un pintor del sur-oeste del país. Agradezco al Profesor Dr. Álvaro De Giorgi por compartirme, en consulta personal, esta apreciación.

<sup>59</sup> Acontecimiento histórico que tuvo lugar en el año 1811 donde, tras el levantamiento del Sitio de Montevideo, el pueblo de la Banda Oriental acompañó a Artigas –en una especie de emigración colectiva–; y que constituyó un hecho central en la conformación del sentimiento nacionalista.

interesan a los efectos de este trabajo. Para la comunidad afrouruguaya, Ansina es un líder convertido en símbolo de autoafirmación, reivindicado por su destacada labor en la gesta artiguista a partir de elementos surgidos de hallazgos historiográficos de mediados del siglo XX que lo identifican como asesor en la intermediación con la población de origen africano y experto en pólvora (además de reconocerlo por su notable composición poética); pese a la persistencia – e impertinencia– de versiones hegemónicas que lo reducen al fiel acompañante de Artigas<sup>60</sup> y al buen cebador de mate.

Presentada esta disputa y retomando la escena inaugural, se representó al éxodo mediante una agrupación de personas vestidas de época que desfilaron cansinamente por el escenario del Ruedo, algunas iban a caballo, otras en carreta y la mayoría a pie. Fueron tres las figuras históricas reales personificadas: Ansina, Artigas y Larrañaga.<sup>61</sup> El análisis de los autores llama la atención sobre la actuación de Ansina cuyo andar sobresalió por una pasividad casi pasmosa, siempre siguiendo a Artigas, situación que anticipaba un desenlace aún más estremecedor. En el momento de izar las banderas se invitó a Artigas y a Larrañaga, mientras que Ansina quedó excluido de todo protagonismo y fue reducido al compañero fiel del prócer mientras sostenía su caballo en actitud sumisa.

Ansina fue personificado a partir de su representación histórica dominante, y por extrapolación, se reforzó el lugar subalterno asignado a la población afrouruguaya contemporánea en la región. A su vez, los autores sospechan una fundada analogía entre la performance del actor (socialmente negro) y su vida real:

Uno de los planos donde debe investigarse más es el individual. Del individuo que encarnó al personaje no sabemos por qué desarrolló de la manera descrita su interpretación pero si conocemos algunos datos no menores, como el que su condición social: es un peón de estancia de la zona. Creemos que alguna conexión debe de haber entre las condiciones socioculturales actuales de este individuo, su múltiple condición de subalternidad en tanto peón rural, negro, habitante de una región desplazada del Uruguay como lo es el centro-norte ganadero tradicional y la modalidad de representación con que construyó un personaje histórico con el cual se le identificó a partir de sus rasgos fenotípicos. Tal vez se imaginó al Ansina

---

<sup>60</sup> Prócer de la Patria.

<sup>61</sup> Cura y diplomático con destacada participación en el establecimiento del Uruguay como nación.

histórico como es su vida contemporánea. Si la relación entre Artigas/Ansina recuerda la del amo/esclavo, también se superpone aquí las relaciones de subordinación entre patrón/peón de este tipo de relación laboral (De Giorgi y Gortázar, 2004-2005, p. 77).

El camino hacia la equidad racial implica transitar itinerarios removedores en términos individuales y colectivos, así como adoptar deliberadamente un enfoque antirracista tendiente a desandar siglos de un proceso de racialización que ha impactado en nuestros modos de significación y acción. La interlocución con sujetos subalternos es parte de un requisito insoslayable y el conflicto racial un desafío que sociedades como la uruguaya requieren asumir y enfrentar. No es una incursión sencilla, pero es menos incierta que indispensable.

## **6. POLITIZACIÓN PARTIDARIA, GEOPOLÍTICA Y POLÍTICA RACIAL**

De forma casi inmediata a la nota publicada por DIMAFRO (2018) otras voces hicieron eco respaldando el posicionamiento expresado por las mujeres que integran dicha organización.

Autoridades del Ministerio de Desarrollo Social (MIDES) se expresaron públicamente en medios masivos de prensa nacional rechazando el afiche, asociándolo con la esclavitud y con la situación de desigualdad racial que padecen actualmente las mujeres afrouruguayas a partir de su condición de género y ascendencia étnico-racial. Como fuera expresado por la Directora del Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES-MIDES):

Tenemos un alto índice de mujeres afrodescendientes en condiciones de pobreza, con importantes dificultades a la hora de egresar del sistema educativo y con una prevalencia más alta para la violencia de género. La discriminación de raza se potencia en la desigualdad de género, por eso, mensajes como este, no son oportunos. (Mariella Mazzotti en Ecos, 2018).

Por su parte, si bien la Comisión Organizadora no se pronunció públicamente sí lo hizo la máxima autoridad de la fiesta, el Intendente del departamento de Tacuarembó Eber da Rosa, criticando la postura adoptada por el MIDES. Da Rosa catalogó a las declaraciones del Ministerio como un abuso del poder capitalino y como una censura que amenaza a la libertad de expresión.

Hay que respetar la cultura de tierra adentro. Por más que algunos miren más hacia París y hacia Europa y sepan nada, absolutamente nada, de la cultura de tierra adentro, la cultura de tierra adentro también merece respeto. (Eber da Rosa en Todo el Campo, 2018).

Es importante añadir información para dimensionar los planos hacia los que se trasladó la discusión; para desentrañarlos, organizo lo que sigue en cuatro puntos importantes.

I. El MIDES es creado por el primer gobierno nacional del Frente Amplio en el año 2005 y desde este organismo se viene trabajando progresivamente por la equidad racial. Adicionalmente, a partir de la llegada del Frente Amplio al gobierno nacional, otros ámbitos gubernamentales han ido dinamizando la incorporación de la perspectiva étnico-racial a sus gestiones. Así fue que desde el 2005 se inició un proceso de consolidación y proliferación de mecanismos de equidad racial dentro de instituciones estatales, de desarrollo de legislación nacional antirracista, de implementación de políticas públicas que incorporan una perspectiva étnico-racial, de espacios institucionalizados de consultoría con la ciudadanía afrouruguaya, entre otras.<sup>62</sup> Por tanto, durante el debate respecto al afiche, las autoridades del MIDES pertenecían al gobierno en curso del Frente Amplio, fuerza política de izquierda y progresista fundada en el año 1971 que, en su tercer y consecutivo período de gobierno, pasó a ser reconocida por su vigorosa “agenda de derechos”.<sup>63</sup>

II. Por otro lado, al momento de la polémica el departamento de Tacuarembó era gobernado en un segundo nivel de gobierno por el Partido Nacional, uno de los partidos de derecha tradicionales de la nación uruguaya y de larga tradición en el departamento. En este sentido, más que expresarse sobre el afiche, el Intendente de Tacuarembó señaló lo siguiente:

---

<sup>62</sup> Ello no significa que previo al gobierno del Frente Amplio no hayan existido avances en políticas, programas, instituciones o normativas por la equidad racial; sino que la particularidad se presenta a partir del empuje y afianzamiento de un proceso que se venía gestando desde fines del siglo XX a partir de la capacidad de incidencia de la sociedad civil afrouruguaya y de las posibilidades de una coyuntura internacional favorable.

<sup>63</sup> En Uruguay se le ha denominado “agenda de derechos” al conjunto de normativas y leyes sociales, impulsadas durante los 15 años de los gobiernos frenteamplistas, focalizadas en poblaciones postergadas o sobre temas considerados “de vanguardia”.

Es una absoluta falta de seriedad institucional del Mides, que larga comunicados a la prensa sin dirigirse previamente a la Intendencia departamental o a la comisión organizadora de la Patria Gaucha. Eso da que pensar otras cosas. Hay otras intenciones. (Eber da Rosa en Todo el Campo, 2018).

Las “otras intenciones” develan que otras discordias transcurren en esta contienda. Pues, es necesario indicar también que, mientras que el MIDES es un organismo de la Administración Central que depende directamente del Poder Ejecutivo, la Intendencia de Tacuarembó es un Gobierno Departamental que, como parte de un proceso de descentralización territorial del poder político, a nivel sub-nacional posee alto nivel de autonomía. De modo que, al enfrentamiento entre autoridades políticas provenientes de partidos políticos opositores, se le añade el campo de tensión propio de las negociaciones entre diferentes niveles de la política gubernamental.

III. En sintonía a la postura del Intendente del Partido Nacional Eber da Rosa, la Diputada Gloria Rodríguez, quien es afrodescendiente, oriunda del departamento de Cerro Largo –límitrofe de Tacuarembó– y perteneciente al mismo partido político, se expresó a favor del afiche por considerar que lejos de naturalizar la discriminación racial ayuda a visibilizarla, en tanto muestra la realidad de un lamentable capítulo de nuestra historia que no debemos ocultar (en Salto Informa, 2018).

Nuevamente es importante mencionar aquí que Gloria Rodríguez ha protagonizado más de un enfrentamiento con referentes políticos del movimiento social afrouruuguayo que, a su vez, son militantes del Frente Amplio y que han ocupado cargos relevantes de la política gubernamental; por lo que las posturas encontradas entre la diputada nacional y representantes de organizaciones del movimiento negro de izquierda en el país, se inscriben en una disputa más amplia y de largo aliento. Por otra parte, en lo que sigue respecto al uso político de la polémica, me interesa señalar lo acontecido un tiempo después: tras las nuevas Elecciones Nacionales del 2019, el Partido Nacional asumió el gobierno, y en julio del 2020 se promocionó el Mes de la Afrodescendencia organizado por el MIDES mediante un afiche ilustrado

con un dibujo de una obra de Rubén Galloza<sup>64</sup> cuya figura central es una mujer negra que amamanta a un bebé blanco. Y si bien se trata de una pintura producida desde un locus de enunciación completamente diferente, llama la atención que se utilice al mismo organismo ministerial que detractó fehacientemente el afiche de la Fiesta de la Patria Gaucha, para reforzar el uso de la figura histórica de la nodriza. Hay una especie de mensaje encubierto, que ostenta el cambio de autoridades gubernamentales, no siendo un detalle menor que la propia (ahora) Senadora Gloria Rodríguez<sup>65</sup> haya integrado la mesa inaugural.

Llegados a este punto, es interesante notar que la interrelación entre las dimensiones político-partidaria, política racial y geopolítica gubernamental dispara intereses, identidades y lealtades (raciales, de género, ideológicas, político-partidarias, de niveles de gobierno, regionales) en múltiples direcciones que exceden las posibilidades de un análisis lineal.

Volviendo a lo que fuera la disputa subyacente en clave político-partidaria, me interesa destacar que los foros de los medios también fueron espacio de intercambio de opiniones encontradas.

El FA [Frente Amplio] genera problemas donde no los hay. Primero, es historia. Segundo, nada podría ser contrario a la discriminación racial. Si una mujer negra amamanta a un bebé blanco es porque no existe prejuicio alguno de ninguna de las partes. Su estrategia es dividir a la sociedad, entre ricos y pobres, entre negros y blancos, entre empleadores y empleados, entre derecha e izquierda, entre homosexuales y heterosexuales, etc. Parece que viven del “río revuelto” como dice el refrán, ganancia de pescadores... ([Comentario en foro] El Observador, 2018).

Por que en vez de defender a los negros no salen a defender a la gente bien como uno? Estamos cada vez peor, no me sorprenderia que estos tupas del Fraude Amplio salgan mañana a decir que la esclavitud estuvo mal. Todo esto son directivas que les mandan desde Moscú a estos tupabolches. ([Comentario en foro] El Observador, 2018).

El nivel de violencia y agravio de opiniones expresadas en foros de los medios alcanza magnitudes de intolerancia radical y, sin filtrar, expresan las complejas

---

<sup>64</sup> Pintor, poeta y activista afrouruguayo (1926-2002). Su vasta obra ha sido dedicada a la historia y cultura afrodescendiente. El dibujo al que refiero es un recorte del mural “Afro-Uruguay” que analizo en el siguiente capítulo.

<sup>65</sup> Gloria Rodríguez fue electa Senadora de la República por el Lema Partido Nacional para el período 2020-2025.

asociaciones entre identificaciones con partidos políticos, movimientos sociales e identidades territoriales.

IV. Entre estas múltiples direcciones que disparó la polémica, otra nota comenzó a circular por redes sociales de los medios personales algunos días después de que el MIDES brindara sus declaraciones públicas. Se trata de una carta anónima, escrita en plural y que se posiciona a favor del afiche en una deliberada respuesta contra la proclama ministerial. La nota denuncia una especie de ceguera que la población montevideana posee desde su óptica capitalina y ciudadina que no logra captar las realidades del interior ni del medio rural. También exalta el potencial del afiche por permitir revisitar nuestro pasado y denunciar los abusos que en él existieron para evitar su repetición:

No hace mucho para los habitantes de Montevideo “ir a afuera” significaba viajar al norte del país, al campo, a esa región que identificamos como “patria gaucha”. Era como salir a lo desconocido. Ahora la gente del Mides cae la equivocación de opinar desde el puerto, sin comprender el sentido de la Fiesta de la Patria Gaucha al “condenar el afiche que promueve el evento”. ¡Hay realidades que todavía hoy, desde “el puerto”, no se entienden! [...] [La] Fiesta de la Patria Gaucha pretende: retrotraernos al pasado. Se trata de hacer memoria y en ese esfuerzo descubrimos situaciones de violencia, exclusión e injusticia que se hacen visibles cuando se representan en los fogones ([Nota anónima], 2018).

Llama la atención el anonimato, pero me da a entender que fuera escrita por mujeres afrodescendientes de Tacuarembó o del centro-Norte del Uruguay. Y quizás, no se animaron a poner sus nombres dada la desigualdad histórica de las relaciones de poder que colocan en un lugar subalterno a las mujeres afrodescendientes de la región, frente a un organismo ministerial que respalda el reclamo de mujeres afromontevideanas de la sociedad civil con un alto nivel de organización y con cierto poder de influencia sobre autoridades de la política nacional.

Respecto a ello, es preciso mencionar que sobre el cambio del siglo XX al XXI, en el marco del fenómeno de la oenegización y del ennegrecimiento de la demanda social (Ferreira, 2013), comenzarán a proliferar organizaciones cívicas de corte étnico-racial en casi todo el territorio nacional; tramando una forma de militancia especialmente dinamizada por la agencia de mujeres negras, con proyectos políticos y niveles ascendentes de incidencia en la arena gubernamental. Para el caso de

Tacuarembó existe el Grupo Ansina Pastoral Afro, que no ha emitido opinión pública respecto al afiche. Y pese a ser una organización con casi dos décadas de trayectoria y participación ciudadana regional y nacional, no sería arriesgado imaginar que en alguna medida sufre el proceso de centralización política que posee el Uruguay (Rodríguez, 2014) para todos los ámbitos de la política, incluyendo el de la sociedad civil organizada; lo que en términos de Segato (2002) podría corresponderse con la diferencia entre las *alteridades históricas* y las *identidades políticas*.

Si efectivamente la nota fuera producida por mujeres afrodescendientes de la región, además de asimetrías internas, estaría demostrando las divergencias de un colectivo heterogéneo capaz de adoptar diferentes posicionamientos ante una misma problemática. Y simultáneamente, sería una muestra de la adopción de una postura alineada con la de la Diputada del Partido Nacional que precisamente es una mujer afrodescendiente oriunda de la región. Aunque claro que, dado el anonimato, esto no es más que una suposición.<sup>66</sup>

Retomando el contenido de la nota, me interesa desatacar el párrafo que la cierra y que transcribo a continuación:

Pero, en cuanto el afiche representara a una afrouruguaya contemporánea dando de mamar a ese niño blanco, se transforma en una hermosa forma de reivindicar los derechos humanos, de promover la inclusión social, económica y racial. ¡Y esto está muy bien para difundir una fiesta que “convoca a la mayor diversidad de nuestra población”! ([Nota anónima], 2018).

El remate nos sitúa en la actualidad y celebra como un símbolo de inclusión el amamantamiento entre personas lactantes de diferentes identidades étnico-raciales.

---

<sup>66</sup> Por comunicación personal supe, que una influyente lideresa del movimiento feminista afrouruguayo, tras varios días de haberse desatado la polémica, solicitó minimizar la intensidad del debate público a ciertos referentes de organizaciones afrodescendientes, especialmente cuando comenzó a circular esta nota anónima que, se intuye, fuera escrita por mujeres afrodescendientes de del centro-norte. Parte de las estrategias del movimiento político afrouruguayo intentan mantener bajo el nivel de exposición público sobre posibles controversias internas del colectivo, en tanto no favorecen el avance hacia la meta común de combate hacia el racismo. Posiblemente, por esta misma razón, aquellas activistas afrouruguayas que no catalogaron gravemente al afiche, optaron por no expresarse públicamente a fin de no entrar en contradicción con las opiniones públicas de reconocidas organizaciones sociales afrouruguayas.

Si bien no permite entrever con claridad si se refiere a un acto colactante o si se trata de una madre y su hijo engendrado, la expresión “ese niño blanco” me sugiere el primer caso; lo que a su vez inscribo en la continuidad de la colactancia que, por libre decisión, aún practican algunas mujeres-madres afrodescendientes. Mis datos etnográficos me demuestran que varias afro-uruguayas que han amamantado a más bebés de los/as propiamente engendrados/as, así como personas de diversas ascendencias étnico-raciales que fueron amamantadas por ellas, se han sentido identificadas con la imagen del afiche. En este sentido, la obra también coloca un tema sensible que ha sido interpretado por algunas personas a partir de experiencias colactantes personales, familiares y comunitarias cargadas de afectividad.

## **7. EXPRESIONES PÚBLICAS SOBRE PARENTESCO DE LECHE Y COLACTANCIA**

Sin haber alcanzado el interés de los medios masivos de comunicación ni de agentes políticos, el afiche también sirvió de marco para colocar sobre la escena pública las implicancias de la colactancia en la sociedad nacional. Así, hubo quienes aprovecharon la oportunidad para hablar sobre lazos parentales posnatales y parentesco de leche, visibilizando formas específicas de relaciones sociales construidas a partir del amamantamiento compartido.

El columnista Dr. Fulvio Gutiérrez de *Diario el Cambio* del departamento de Salto publicó una breve nota sobre el afiche argumentando a su favor y criticando abiertamente la postura adoptada por las autoridades del MIDES. Dando un giro en la forma en que escribe, el autor concluye realizando una *confesión personal*:

Y para terminar, debo hacer una confesión personal: me agravia personalmente las expresiones de los representantes del MIDES con un absurdo cuestionamiento a la hermosa y digna tarea de las mujeres que fueron nodrizas y salvaron la vida de incontables niños recién nacidos. Y me agravia porque cuando nací, en octubre de 1948, mi madre sumó a su tragedia de mujer viuda cinco meses antes, la terrible realidad de que no tenía leche para amamantarme. Me salvó una nodriza llamada Elsa, una modesta mujer a quien conocí de joven porque tenía una relación de amistad con mi madre. También conocí al esposo y a uno de sus hijos, a quien consideré “hermano de pecho”. No importa el color de piel de las nodrizas; importa la función que cumplieron. Si no hubiera sido por Elsa, yo no estaría escribiendo

esta columna. Vaya entonces un desagravio a todas las nodrizas uruguayas, blancas o negras. ¡Qué va!” (Gutiérrez, 2018).

Si bien en los próximos párrafos realizo un análisis crítico de este tipo de asociaciones, será a la luz del tenor de testimonios como éste (que dan cuenta de los vínculos parentales capaces de generarse a partir de la colactancia) que se devela otro desatino que adosaba la imagen del afiche, aunque fuera un aspecto que la polémica omitiera. Me interesa llamar la atención sobre los signos indexicales que acompañaron el afiche. “La leche principio de la vida” fue su slogan. Homenajear la “leche” a secas, ni siquiera acompañada de su adjetivo “humana o materna”, como un fluido fisiológico desprendido de la mujer-madre que la produce y disociada del acto de amamantar, no necesariamente dignifica a la persona lactante que supuestamente se busca homenajear.

En los foros de los medios también emergieron expresiones donde usuarios/as opinaban sobre el afiche a partir de sus propias experiencias. Sin mencionar al amamantamiento, a continuación, transcribo un testimonio que da cuenta de la madre de crianza y de la solidez que pueden alcanzar lazos parentales extrauterinos. Quien escribe identifica en el afiche su historia familiar, recuerda a su bisabuela negra y reconoce su generosidad por haber criado a una hija ajena como si fuese propia.

Mi bisabuela era una cocinera negra, que no solo crió a mi abuela, sino que también le dió educación y su propio apellido. Mi abuela fue abandonada por sus padres biológicos y fue esa mujer negra la que la adoptó como propia. Esta imagen que bien podría ser ella me hace pensar en la grandeza de mi bisabuela, una mujer negra que sin tener recursos crió y educó a una niña que no era suya. Nunca supimos quienes fueron los padres biológicos de mi abuela, pero no importa porque la verdadera madre de ella (y por lo tanto mi bisabuela) fue quien la crió ([Comentario en foro] El Observador, 2018).

Otro tipo de testimonios compartidos en los foros de los medios refieren directamente a vivencias lactantes, tal como se ejemplifica a continuación:

Nací en 1955, ya no había esclavas, mi madre murió, cuando yo, no había cumplido los 2 años, me amamanto una negra, a la cual cuando ya crecido la considere mi madre de leche, y conviví con mis hermanos de leche, creo que estamos en una etapa de mucha sensibilidad con respecto a la discriminación. por favor dejemos de ver que todo es discriminación hoy estoy casado con una negra ([Comentario en foro] El Observador, 2018).

Voy a contar mi historia: cuando nacimos mi hermano y yo (gemelos) mi madre no tenía leche suficiente para alimentarnos. Una vecina, María, que era negra (porque en esa época todavía no se habían inventado los afrodescendientes) también había dado a luz hacía poco tiempo, se "ordeñaba" todos los días y nos brindaba nuestro alimento, la llamábamos Mamá María... Cuando vi esa obra de arte, me sentí completamente identificado, jamás lo había visto como racismo o esclavitud y si como un gran gesto de solidaridad al cual fuimos gratos toda la vida. Lo que intento expresar es que cada uno tiene su punto de vista, y que algunos grupos están tan "susceptibles" a algunos temas que en cualquier momento una mujer negra no va a poder donar leche a un banco de leche porque va a ser "subordinación racial". Lamentable hasta donde han llevado nuestra escala de valores... ([Comentario en foro] El Observador, 2018).

Ambos testimonios son escritos por personas amamantadas por mujeres racializadas que no las engendraron, en un pasado reciente donde ya hacía más de un siglo había sido abolida la esclavitud. Si bien no se explicita, se da a entender que quienes escriben no son personas afrodescendientes o negras. Ambos discursos reconocen a esas mujeres lactantes como madres de leche.

Las experiencias amorosas de estas personas cuando bebés son utilizadas como herramienta para desacreditar la posibilidad de racismo en el afiche, entrando en la incongruencia de extrapolar sus vivencias más contemporáneas a la representación de la imagen del afiche recreada bajo el régimen esclavista o tras su reciente abolición, si bien incluso, el primer testimonio aclara que cuando fue amamantado por la mujer negra ya no había esclavizadas, dando a entender que, por lo tanto, "sería diferente".

El vínculo que se entabla entre cuerpos lactantes conectados es capaz de generar una profunda relación amorosa, íntima y encarnada. En esta serie de testimonios hablan personas adultas que, cuando bebés, recibieron la lactancia, los cuidados y el afecto de mujeres-madres que no los engendraron. En sus cuerpos, memorias y emociones habita la gratitud hacia esas mujeres que los cobijaron. A su vez, y considerando las memorias y sentires de las mujeres que he ido conociendo en el transcurso de esta investigación, me animo a imaginar que, si esas mismas madres lactantes hablaran, seguramente lo harían desde el profundo amor maternal que les pudiera haber provocado la situación de haber apapachado a esas criaturas.

Pero aun reconociendo la posibilidad de que estas colactancias de mediados del siglo XX se hayan inscrito en experiencias profundamente amorosas, considero importante hacer cuatro aclaraciones. Primero, la tonalidad afectiva de la relación entre dos o más partes no necesariamente es recíproca; es decir, que esos/as adultos/as -desde bebés- sientan ese amor por esas mujeres-madres, no garantiza que ellas hayan sentido en idéntica intensidad amor por ellos/as. Segundo, aun tratándose de casos en que efectivamente el vínculo amoroso entre las personas involucradas haya sido mutuo, no exime la posibilidad de que hayan existido asimetrías e incluso sometimientos; es decir, no podemos desconsiderar las formas, a veces opresivas, desde la que se construye el amor maternal. Tercero, que esas colactancias se hayan practicado en periodos distantes al proceso de abolición de la esclavitud, no garantiza que no hayan perpetuado formas de dominación racial mantenidas durante el largo periodo post-esclavista. Cuarto, el amor y las emociones que generan estados afectivos, de cariño y apego, son una especie de mezcla inasible y estados inconmensurables del ser, de intensidad variable que, además, están cargados de ambivalencias y sentimientos contradictorios. En definitiva, lo que intento señalar es que amor y poder no son excluyentes, y que el amor profundo que pueda expresar una de las partes, no necesariamente da cuenta de la inexistencia de una relación abusiva en algún sentido.

## **8. CONCLUSIONES**

La Fiesta de la Patria Gaucha es un evento tradicional celebrado anualmente en el departamento de Tacuarembó, Uruguay. El lanzamiento del afiche que convocaba a su 33<sup>a</sup> edición desató una controversia a partir de una imagen, producida especialmente para la ocasión, en la que una mujer afro amamanta a un/a bebé blanco/a.

En el contexto social en que el afiche es decodificado predomina la interpretación de que se trata de una ama de leche a partir de una lectura reconocible y situada en la nación con un pasado de esclavitud en el que mujeres-madres racializadas como negras fueron víctimas de una opresión instaurada y cristalizada en la figura

histórica de la nodriza. Mediante el reconocimiento de los múltiples vectores de opresión al que estuvieron sometidas, he entablado una estremecedora vinculación entre la memoria de la madre negra y la conformación de algunas naciones latinoamericanas, como la uruguaya, que, paradójicamente, no las reconocen.

Siguiendo las claves del racismo como categoría analítica, he contrapuesto los argumentos de quienes denunciaron la imagen por reproducir la supremacía blanca con las defensas de los agentes vinculados a su elaboración. El artista plástico al que se le encomendó el cuadro expresó no haber buscado desatar una polémica en un intento de evadir las acusaciones a partir de su no intencionalidad, por su parte, el Intendente de Tacuarembó consideró que la obra ha sido malinterpretada desde una lectura capitalina y citadina. Sin embargo, una de las formas más frecuentes mediante las que se expresa el racismo en las sociedades latinoamericanas contemporáneas es mediante acciones bienintencionadas que, sin reconocerse como deliberadamente racistas, reproducen desigualdades raciales (Segato, 2006).

Algunos sectores del colectivo afrouruguayo rechazaron al afiche por no integrar una mirada afro-referenciada sobre un tema que atañe a su comunidad, y por reproducir una óptica euro-centrada sobre un abuso de poder hegemónicamente naturalizado desde el pasado colonial hasta la actualidad, lo que lo convierte en un elemento de colonialidad (Quijano, 2000). En buena medida, el resultado deviene de la falta de interlocución con el movimiento afrouruguayo y feminista organizado, cuya reflexividad acumulada bien sabe que algunos signos van juntos. La nodriza colonial y poscolonial es indisociable del sistema esclavista y del régimen de opresión racial y patriarcal. Pero, al retratar una imagen puramente armoniosa y amorosa, esos son aspectos clave que el afiche omitió; en tanto fuera producido desde la óptica de la historia nacional y por sectores conservadores de la región centro-norte del Uruguay históricamente blancos.<sup>67</sup>

---

<sup>67</sup> Popularmente, el Partido Nacional es conocido como el *partido blanco*, y el término es utilizado aquí en un doble sentido, tanto para referir a la agrupación política como al grupo racial hegemónico y a la ideología de la blanquitud que la representa.

Sin embargo, no todas las personas afro-uruguayas tuvieron la misma consideración, aspecto que demuestra el nivel de heterogeneidad de un colectivo diverso que no está exento de divergencia interna. A su vez, he dado cuenta de la multiplicidad de polémicas subyacentes que, de forma solapada, desataron otros campos de contienda a partir de tensiones vinculadas a lo político-partidario, a los diversos niveles de gobernabilidad y a la geopolítica regional. Por último, hay quienes se expresaron a favor del afiche por haberse sentido identificados a partir de sus propias prácticas colectivas, lo que da cuenta de cómo la imagen impactó de forma sensible en ciertas personas que han sido amamantadas por mujeres-madres afros o negras.

He señalado que la Fiesta de la Patria Gaucha es una tradición inventada (Hobsbawm, 2002). Por ende, puede ser reinventada. Así, es posible imaginar una puesta en escena de un pasado que se interpela a partir de reivindicaciones políticas presentes, capaz de dignificar y reconocer a los grupos oprimidos, sus formas de organización social y estrategias de resistencia desplegadas a pesar de la más extrema represión.

La historiografía ha sido construida a partir de representaciones eurocéntricas, patriarcales y adultocéntricas que supusieron desconocimientos, silenciamientos y tergiversaciones de la experiencia humana. No hay neutralidad. El pasado necesariamente se interpreta desde el presente y su *fidel* reconstrucción jamás es argumento suficiente para perpetuar situaciones históricas de inequidad. La forma de posicionarnos en el presente condiciona los modos en que retrospectivamente resignificamos el pasado. Si la fiesta se diseña desde perspectivas dominantes y centrípetas, se seguirán construyendo narrativas hegemónicas. En definitiva, se trata de un posicionamiento político. ¿Qué relato queremos contar?

## CAPÍTULO IV

### AMAS DE LECHE Y COLACTANCIA EN LA MEMORIA COLECTIVA DE LA COMUNIDAD AFROURUGUAYA

---

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

**Fragmento del poema Memoria y resistencia  
de Cristina Rodríguez Cabral<sup>68</sup>**

---

<sup>68</sup> Rodríguez (2004, pp. 49-52).

## 1. INTRODUCCIÓN

En el segundo capítulo he realizado un análisis histórico de las amas de leche de origen africano en la región del Río de la Plata. A través de las investigaciones historiográficas disponibles,<sup>69</sup> he realizado una aproximación a las experiencias de vida y de trabajo de las nodrizas (sea bajo condición de esclavitud, de forma semi-asalariada o asalariada), y he dado cuenta de que se trata de una figura claramente identificable, incluso institucionalizada, en la sociedad platense de los siglos XVIII, XIX y principios del XX. A su vez, el pasado de las amas de leche ocupa un lugar central dentro de la memoria colectiva de la comunidad afrouruguaya contemporánea, puesto que hay un reconocimiento de parte de los miembros del grupo de que las ancestras han amamantado a más bebés de los/as propiamente engendrados/as desde su arribo forzoso al continente americano.

Precisamente, es objetivo de este capítulo explorar y conocer estas memorias individuales, familiares y colectivas, entendidas como tramas elaboradas a partir de una matriz social compartida y entretejidas desde condiciones de opresión racial. Dirigir la atención a la memoria de un sector subalterno que durante siglos sufrió el silenciamiento sistemático a consecuencia de su posición social subordinada, es imprescindible para ampliar los horizontes de la historiografía oficial, además de un acto de reparación deseable y políticamente comprometido (Visacovsky, 2007).

En relación a ello, siguiendo a Candau (2002), separo la historiografía de las memorias por razones varias. Si bien ambas son representaciones del pasado, difieren tanto en sus formas de reconstruirlo como en sus pretensiones y objetivos. Mientras que la historia persigue la exactitud de los acontecimientos para asentar una versión verosímil de los hechos, la memoria busca transmitir relatos vividos y diversos, cargados de emociones, pasiones y afectos. Sin embargo, ni la historia es

---

<sup>69</sup> Principalmente: Allemandi (2017); Guzmán (2018); Demarco (2019); Thul (2021, 2023), y tangencialmente: Barrán (1989); Osta (2016); Moreno (2000); Kandame (2006).

tan neutra ni la memoria es tan visceral.<sup>70</sup> A su vez, es importante señalar su mutua complementariedad. Como bien señalan Chagas y Stalla (2008) en su trabajo sobre las memorias de los/as afrodescendientes de la frontera uruguayo brasileña, es importante no subestimar la riqueza del testimonio memorial. En este sentido, la complementariedad no significa que las memorias deban ser contrastadas con la historiografía para demostrar legitimidad.

Comienzo el capítulo conceptualizando la memoria colectiva, considerando su dimensión fractal y su capacidad para reforzar sentidos de pertenencia e identidad grupal; adicionalmente, demuestro cómo las memorias afrodescendientes disputan el sentido de la verdad hegemónicamente instituida.

Posteriormente, organizo el análisis memorístico en dos secciones. Primeramente, analizo la memoria colectiva construida en torno a la historia de las nodrizas esclavizadas, a través de cuatro obras de arte producidas por artistas y activistas afrodescendientes entre fines del siglo XX y principios del siglo XXI, atendiendo el marco de los procesos políticos e identitarios en las que han sido elaboradas. Seguidamente, me detengo en las memorias familiares que detentan algunas personas sobre las vivencias de las mujeres-madres ascendientes de sus linajes que han compartido su pecho por decisión propia; se trata de experiencias acaecidas entre la cuarta y la séptima década del siglo XX, a las que he accedido a partir de los testimonios orales de mis interlocutoras/es, quienes han reconstruido la tradición colactante hasta dos generaciones atrás.

El nivel de precisión con que mis entrevistadas/os recuerdan las características de los períodos lactantes del grupo familiar va a contrapelo con la tendencia enunciada por Massó Guijarro (2015) cuando señala que la lactancia humana es un fenómeno carente de reconocimiento social por dos motivos principales: tratarse de bebés y madres lactantes. Dicha situación me ha invitado a explorar el lugar que ocupa la colactancia en la historia grupal y el rol de las mujeres-madres en la re-producción

---

<sup>70</sup> Consideremos que el trabajo de los/as historiadores/as no escapa a los procesos de construcción social del pasado y que los/as custodios/as de las memorias suelen portar verdades reveladoras respecto a los sentidos de los sucesos ocurridos.

de la comunidad; simultáneamente, y considerando que la memoria vive en el presente, me interesé por elucidar los sentidos que producen estas narrativas en la actualidad.

## **2. MEMORIA COLECTIVA, MEMORIAS FRACTALES**

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

La memoria colectiva<sup>71</sup> es aquella conformada a partir de un sistema interrelacionado de memorias individuales, mutuamente articuladas a partir de imágenes recíprocas y complementarias del pasado grupal (Bastide, 1994 citado por Candau, 2002). Los marcos sociales de la memoria son los que hacen posible esta proyección de las memorias individuales en la memoria colectiva y viceversa, “de hecho, no existen ni memoria estrictamente individual, ni memoria estrictamente colectiva” (Candau, 2002, p. 66).

Esta configuración de partes que se relacionan a modo de conjunto complementario, me conduce a la idea del fractal que, creo, ayuda a la comprensión de los procesos de imbricación de las memorias en sus diferentes escalas. Desde el enfoque de la fractalidad,<sup>72</sup> los sujetos individuales y colectivos están integralmente implicados, al punto que el grupo encarna al individuo y el individuo al grupo. Sin embargo, la dimensión fractal de las configuraciones memorísticas no debe confundirse con la homogeneización de las memorias individuales ni con la subsunción de las memorias individuales a la colectiva. Las partes menores del fractal son como las

---

<sup>71</sup> El concepto de memoria colectiva fue originalmente propuesto por Halbwachs (2004), y con él sentó las bases para pensar las formas en que la memoria se articula socialmente. Sin embargo, aquí trabajo con una noción de memoria colectiva que trasciende algunos postulados de su elaboración inicial.

<sup>72</sup> La idea de *persona fractal* fue desarrollada por Roy Wagner (2013) a partir de su trabajo con los sistemas políticos de los *grandes hombres* melanesios. De allí, la tomo para remitir a las memorias.

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

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

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

En la medida en que nos vamos dando cuenta de que nuestras familias tienen una historia compartida, empezamos a tomar conciencia de nuestras raíces y de que somos parte de un colectivo [...] implica descubrir cosas que le dan sentido a la palabra 'colectivo', es ahí cuando cobra sentido la expresión 'somos hermanos'. Acá en los conventillos era muy común decir '¿qué haces hermano?' es como los esclavos cuando venían en un mismo barco, que si bien en su lugar de origen podían estar enfrentados como tribus, el hecho de haber sido cazados, depositados en los puertos negreros de África, luego transportados en esa travesía del Atlántico, llegados a América, vendidos... los hacía pasar por una experiencia horrible común que los hermanaba más allá de la sangre, los hermanaba en esa experiencia terrible, que fue un gran crimen. Entonces ellos cuando se encontraban -por ejemplo- en Brasil que hablaban el portugués, se miraban, se abrazaban, y se decían 'meu malungo', ese 'malungo' era esa hermandad. Había una familiaridad, una hermandad, pero no sanguínea, una hermandad de experiencias de vida que justamente son experiencias negativas, de discriminación, de racismo y cosas que ellos a veces ni querían decir, que se sabían, porque todos los días lo sufrían, pero no se hablaban. (Jorge Bustamante en Brena y Uriarte, 2016, pp. 186-187).

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

La hermandad a la que hace referencia en la entrevista Jorge Bustamante nos invita a interpretar la diáspora africana como una familia mítica o ancestral que, a su vez, se relaciona con la conceptualización de grupo étnico que propone Kabengele Munanga (2003) al definirlo como un conjunto de individuos que, histórica o mitológicamente, tienen un origen ancestral común. Pero en la diáspora africana convive la herencia de la racialización. Así, esa ancestralidad compartida, sea en términos reales o imaginados, es conmensurable con la costumbre, registrada en campo, de llamarse *primos/as* o *tíos/as* entre personas afrodescendientes, incluso desconocidas, pero mutuamente reconocidas a partir de rasgos fenotípicos racializados como “negros” con una lectura situada en la nación. En estas memorias se conjugan los procesos de racialización, etnicización y diasporización, que insertan a las comunidades afrodescendientes en contextos nacionales desde la diferencia y la otrificación (Lao-Montes, 2007; Segato, 2007).

Por ello, el trabajo etnográfico en torno a las memorias étnico-raciales afrodescendientes exige atender las relaciones de fuerza y de poder que las atraviesan. Su nivel marginal dentro de los discursos dominantes de la nación es

parte del resultado de sus vínculos tensos con los estados-Nación circundantes. Al tratarse de sujetos con orígenes y destinos que difieren al tiempo y espacio de la nación (Lao-Montes, 2007), sus memorias se convierten en narrativas contrahegemónicas que disputan el sentido de la verdad histórica, oficialmente instituida.

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

### **3. EL ARTE COMO (RE)PRODUCTOR DE LA MEMORIA ANCESTRAL<sup>73</sup> COMUNITARIA**

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

A tales efectos, me detengo en el análisis de cuatro obras artísticas producidas entre la última década del siglo XX y las primeras dos décadas del siglo XXI,<sup>74</sup> a saber: un mural de Rubén Galloza fechado en 1991; un cuadro de Mary Porto Casas pintado en el 2004; una puesta en escena de la Comparsa Estrellas Negras

---

<sup>73</sup> Mediante el vocablo “ancestral” estoy haciendo uso de una categoría nativa que refiere con cierta veneración a las generaciones que “llegaron antes” en términos reales e imaginarios. Alude al conjunto de antepasados/as que se reconocen como tales más allá del sentido genealógico ya que también incluye una dimensión mitológicamente construida. De este modo, cuando hablo de “memoria ancestral” estoy haciendo referencia a una memoria colectiva que, como toda memoria se construye desde un presente que hace alusión a un pasado, pero que al remitir a los/as ancestros/as busca reforzar la legitimidad del relato y sirve de clave para aglutinar las narrativas desde las que se construye el devenir de la comunidad étnico-racial.

<sup>74</sup> No se trata de un relevamiento exhaustivo de las referencias artísticas hacia las nodrizas afros o negras en el Río de la Plata, sino de una selección de obras producidas por personas afrodescendientes que, por su impacto o significancia, interesan a los efectos de este trabajo.

presentada en el año 2006, y un capítulo de un cuento de Graciela Leguizamón publicado en el año 2016.

Los fechados de las obras nos sitúan en un contexto histórico particular, que interesa para dar cuenta de la coyuntura y de las perspectivas desde las que han sido producidas. Como propone Alfred Gell (2016), más que en propiedades estéticas, el análisis antropológico del arte se centra en el contexto social en que las obras se producen, circulan y reciben. Pero además de la contextualización, su enfoque exige la localización de las obras en los flujos de interacciones sociales concretas, a fin de analizar el papel que desempeñan en el proceso social.

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

### **3.1. En el seno materno**

I. En una performance que el elenco de la Comparsa Estrellas Negras<sup>75</sup> representó en el Teatro de Verano Ramón Collazo de Montevideo, en el año 2006 en el marco del Concurso Oficial de Carnaval, se interpretaron parte de las experiencias de vida de la población de origen africano durante la época colonial. De la actuación, me interesa detenerme en una puesta en escena que remite a una ama de leche de origen

---

<sup>75</sup> Parte del elenco estaba compuesto por: Eduardo Da Luz, Silvana Galati, Elbio Olivera, Isabel Ramírez, Hugo Santos. Alicia García, "Bolita", Nora Fernández, Sergio Gares, "Morchola", Darío Pirís, Raimundo, Gonzalito, Pedrito, Daniel Gares, Yamila Oviedo, Verónica Guenón, Yanete Álamo, Florencia Gularte, Eduardo Giménez, Diego Paredes, Maxi. Información extraída del Canal de Youtube de Montaña (2019).

africano, y que es representada por Isabel *Chabela* Ramírez, una reconocida cantautora y coreógrafa de candombe, militante feminista y antirracista, quien en su vida real es portadora de tradiciones colactantes (Chabela Ramírez. Notas de entrevista. Junio, 2019).

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



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



*Figura 7.* Escena de la comparsa Estrellas Negras en Teatro de Verano de Montevideo, año 2006. Texto e imágenes extraídas de Montañó (2019).<sup>76</sup>

<sup>76</sup> Capturas de pantalla tomadas de la grabación de la productora audiovisual Tenfield en el marco de la emisión televisiva del Carnaval Uruguayo, y disponibilizado en internet por el canal de Youtube de Montañó (2019). La letra de la canción es de Elbio Olivera.

De la luminosidad, el movimiento y la actividad en la cocina, la escena nos transporta hacia la oscuridad, la quietud y la calma de la noche. En simultáneo, la protagonista deja de cocinar para maternar. Primeramente, se alerta ante el llamado de “la niña”, a quien de forma inmediata reconoce con propiedad llamándola “mi niña”. Al hablar de “la niña”, anticipa al/la espectador/a que se trata de una bebé a quien no engendró, sintestésicamente, el color blanco de la muñeca que la representa, sugiere que posiblemente sea la hija de los/as amos/as o patrones/as.<sup>77</sup> Pero el pronto pasaje hacia “mi niña” da cuenta de que es una bebé a quien cuida y amamanta de forma cotidiana, y con quien tiene un vínculo tan estrecho que la siente como propia, “en mi pecho hay amor”, le dice, convirtiéndola mediante su expresión en su hija de leche.<sup>78</sup>

En su regazo, la mujer se funde con la bebé en un tierno abrazo mientras le canta la canción. Su postura corporal, su gesto y su palabra cantada le transmiten al unísono la protección que emana del seno materno, invitándola a conciliar el sueño; así, la escena reafirma la condición de humanidad de un colectivo tratado de formas inhumanas. Se trata de un mensaje que, al haber sido exhibido en el contexto del candombe en el carnaval capitalino, ha estado dirigido a un público masivo (Brena, 2015).

II. El mural “Afro-Uruguay” pintado por el artista plástico y militante afrouruguayo Rubén Galloza,<sup>79</sup> fechado el 10 de agosto de 1991 y realizado en celebración de los 50 años de la Asociación Cultural y Social Uruguay Negro (ACSUN),<sup>80</sup> es una formidable muestra del lugar central que ocupan las amas de leche en la historia de la población de origen africano en el actual territorio oriental.

---

<sup>77</sup> En entrevista *Chabela* me contó que la idea original era realizar una escena diferente y con un muñeco negro, pero en aquel entonces no fue posible adquirirlo en el mercado. La falta de disponibilidad de ese producto, en representación de un bebé racializado, da cuenta de las múltiples expresiones que adquiere el racismo en la sociedad envolvente (Chabela Ramírez. Notas de entrevista. Junio, 2019).

<sup>78</sup> Si bien la mujer no aparece directamente amamantando, se deduce que es una nodriza.

<sup>79</sup> Pintor y poeta afrouruguayo 1926-2002. Su vasta obra ha sido dedicada a la historia y cultura afrodescendiente. Fue activista del movimiento social afrouruguayo y secretario ejecutivo de ACSU en 1955 (Andrews, 2010).

<sup>80</sup> Fundada en 1941 como bajo la sigla ACSU, Asociación Cultural y Social Uruguay.



*Figura 8. Mural Afro-Uruguay de Rubén Galloza, ACSUN (Galloza, 1991).*

Organizado en una especie de línea de tiempo vertical, las imágenes están ordenadas cronológicamente en una secuencia descendente. Se pueden diferenciar al menos tres grandes momentos: la trata transatlántica, el período colonial y la época moderna.<sup>81</sup>

---

<sup>81</sup> Agradezco especialmente a Amanda Espinosa, dirigente de ACSUN, por los diálogos mantenidos respecto a la interpretación del mural.

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

Seguidamente comienza el relato de la vida pre-colonial, colonial y poscolonial donde las personas de origen africano esclavizadas son representadas a partir de los trabajos típicamente desempeñados en la economía rural y urbana: un albañil, una pareja de labradores, dos soldados, un cargador descalzo, una lavandera, una vendedora ambulante (posiblemente pastelera), un farolero y un cochero. Los soldados están a caballo y uniformados como integrantes de las tropas milicias de pardos y morenos; su porte y tamaño levemente mayor podría interpretarse a partir del importante rol que éstos cumplieron en las guerras por la independencia (en una escena reforzada con el trasfondo de un sol saliente, en alegoría al amanecer de la patria); dicha participación, de forma no menor, les permitió acceder a su libertad. Ubicada en el centro y en mayor tamaño sobresale la figura de una ama de leche, con turbante y vestido amplio de época colonial blanco, su mirada distendida se dirige hacia el/la bebé blanco/a que se encuentra amamantando. A su lado izquierdo se ubican los Reyes de las Salas de Nación,<sup>82</sup> ataviados con sus trajes y elementos característicos, sentados en sus tronos.<sup>83</sup>

En el peldaño inferior del mural se representa la vida de los/as afrouruaguayos/as en la sociedad nacional de mediados del siglo XX hasta la década de 1990. En orden

---

<sup>82</sup> Las Salas de Nación eran sociedades que nucleaban a la población de origen africano durante el siglo XIX, tenían formas propias de organización cultural, política y religiosa, y además brindaban importantes redes de contención para sus miembros (Andrews, 2010).

<sup>83</sup> Interpretaciones realizadas a partir de la información que aporta la producción historiográfica sobre el pasado de la comunidad afrouruaguaya. En este caso, refiero a: Alfaro y Cozzo (2008), Chagas y Stalla (2008), Frega et al. (2008), Montaña (2008), Borucki (2009), Borucki et al. (2009), Andrews (2010), Frega et al. (2019) y Thul (2023).

horizontal y de izquierda a derecha se observan dos tamborileros representativos de la comparsa moderna y un jugador de fútbol, en alusión a dos expresiones mediante las que el colectivo afro ha ganado visibilidad en la sociedad envolvente.<sup>84</sup> A continuación, le siguen niños/as escolares, un joven liceal leyendo, una mujer de oficio indefinido, una taquígrafa, dos constructores y un hombre formalmente vestido leyendo un diario. Así, el mural concluye poniendo énfasis en los logros alcanzados en materia de cultura, educación y trabajo.

Los obreros de la construcción están uniformados y usan cascos para su protección, la taquígrafa podría estar aludiendo al ingreso de la población afrodescendiente a los empleos de la administración pública y, en conjunto, al trabajo formal, la seguridad social y al salario fijo asegurado. La persona que lee el periódico, bien podría remitir a la vasta producción periodística afrouruuguaya del siglo XX donde la comunidad fue publicando una narrativa propia.<sup>85</sup> La infancia y la adolescencia afrodescendiente recién aparecen en este momento con los uniformes característicos de la educación pública primaria y secundaria, haciendo una analogía a las nuevas oportunidades de integración ciudadana que gozan esas nuevas generaciones y que con esfuerzo deben aprovechar.

Sobre este punto es importante considerar que el mural es realizado por un activista afrodescendiente vinculado a la directiva de ACSU, en cuya sede fija un mensaje dirigido a la población afrouruuguaya. En su cincuentenario, y como señala Andrews (2010), el perfil de la asociación ha sido luchar por los mismos derechos de la clase media blanca, confiando en la igualdad de oportunidades que podía brindar un país reconocido por su tradición democrática; pero la apuesta exige trabajo duro, estudio, buenos modales y moral por parte de la población afrouruuguaya.

El pasaje que realiza el mural atraviesa siglos, y es un tránsito por la trata esclavista y la subalternidad racial, pero también por las formas de organización y prácticas

---

<sup>84</sup> Respecto a las manifestaciones artísticas y deportivas mediante las que la población afrodescendiente ha ganado visibilidad en la sociedad nacional a partir de la segunda mitad del siglo XX ver, Andrews (2010) y Ferreira (2003).

<sup>85</sup> Sobre prensa afrouruuguaya de parte del siglo XIX ver, Gortázar (2006) y Fernández (2021), y de parte del siglo XX ver, Andrews (2010).

culturales propias, así como por la cultura letrada y los/as intelectuales orgánicos/as. El marcado contraste de las imágenes del vértice superior izquierdo respecto a las del inferior derecho parece buscar la exaltación de la capacidad de resiliencia de una comunidad en ascenso.

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

### **3.2. Explotaciones lactantes**

III. El cuadro realizado por la artista plástica, artesana y activista afrouruguaya Mary Porto Casas,<sup>86</sup> llamativamente también fue realizado para ACSUN en el año 2004 y se conserva en su sede. Allí se retrata a una nodriza de origen africano, con turbante blanco y vestido rosa de cuello blanco, que sostiene en sus brazos a un/a bebé blanco/a envuelto/a en su rebozo del mismo color; el pecho de la mujer está descubierto sugiriendo que acabó de amamantarlo. Está parada, y su mirada se fija desafiantemente hacia algún punto que la obra no alcanza a mostrar, pero da sensación de estar vigilando a sus amos/as o algún agente amenazante. En la parte inferior, se asoman dos niños afros o negros, que le dan la espalda al cuadro para mirar a su madre. No son bebés lactantes, sino niños. La ausencia de la criatura que

---

<sup>86</sup> Mary Porto Casas nació en Saranadí del Yí, departamento de Durazno, en 1960. Su producción artística dedicada a la población afrouruguaya goza del reconocimiento de su comunidad. Posee una destacada trayectoria dentro del movimiento social afrodescendiente y feminista, ha participado en OMA y conformado agrupaciones de mujeres afrouruguayas emprendedoras como Nzinga.

le habría generado la producción de leche humana con la que amamanta a ese/a bebé anuncia la tragedia del arrebataamiento o muerte del infante.



*Figura 9.* Cuadro de ama de leche de Mary Porto Casas (Porto Casas, 2004).<sup>87</sup>

Al tener la oportunidad de entrevistar a la autora de la obra puede conocer sus intenciones. Con este cuadro, la artista busca rebatir la imagen amorosa y romántica con la que frecuentemente el imaginario nacional evoca a las amas de leche; de

---

<sup>87</sup> Agradezco a Mary Porto Casas por la autorización para el uso de la imagen.

forma más amplia su producción artística tiene como objetivo transmitir la capacidad de resistencia de la población racializada. Precisamente, Mary buscó expresar la impotencia, el dolor y la condición impuesta de ese trabajo lactante. Los niños están esperando a que pueda dejar de atender al/la bebé para reunirse con su madre, y figuran para concientizar sobre la postergación hacia los/as hijos/as propios/as que debieron soportar las nodrizas esclavizadas puestas al servicio de la prole de los/as amos/as. Su expresión corporal y gestual es tensa, su incomodidad sobre la situación es una muestra de insumisión al orden racial dominante (Mary Porto Casas. Notas de entrevista. Marzo, 2019).

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

Considerando los estrechos vínculos afectivos que las amas de leche de origen africano llegaron a desarrollar para con los/as bebés que amamantaron, con quienes incluso alcanzaron a generar parentesco de leche (Osta, 2016; Guzmán, 2018), es posible identificar en la obra a una madre que sostiene aprensivamente a su hijo/a de leche para que no se lo/a quiten. Mientras su mano izquierda sostiene al/la bebé, la derecha lo/a prende firme; desde esta perspectiva, su expresión corporal y gestual tensa podría ser parte de una posición defensiva ante una posible separación forzada con la criatura. Sus otros hijos<sup>88</sup> podrían estar pendientes de los movimientos de su

---

<sup>88</sup> Si consideramos que las amas de leche o secas podían contar con la ayuda de niños/as mayores, esclavizados/as o libres, para cuidar al bebé lactante mientras ella realizaba otros trabajos domésticos (El-Kareh, 2020), podríamos llegar a interpretar que no eran sus hijos sino sus ayudantes.

madre o a la espera de alguna indicación para actuar en defensa de su hermano/a de leche.<sup>89</sup>

Como bien constata la historiografía en base a documentos de época (Osta, 2016; Guzmán, 2018), la multiplicidad de formas y sentidos que alcanzaba la violencia padecida por las personas lactantes, no se limitaba a los casos en que un/a bebé lactante era arrancado/a de los pechos de la madre que lo/a engendró. En ocasiones no infrecuentes, el amamantamiento hacia bebés ajenos/as generaba intensos vínculos afectivos mediante los que la mujer lactante se convertía en madre de la criatura amamantada por ella que, de ajena, devenía en propia. Pero esos lazos de parentesco de leche también solían ser repentinamente cortados cuando el trabajo lactante y de cuidado llegaba a su fin. En estos casos, las nodrizas perdían al/la hijo/a de sangre, y al/la de leche después. Y si bien los/as hijos/as consanguíneos/as de las amas de leche distaban de tener su sobrevivencia asegurada, la situación de los/as bebés que les entregaban no presentaba una suerte tanto mejor: a la separación de sus progenitoras les seguía la abrupta separación de sus madres de leche, es decir de la persona que los amamantó y cuidó durante sus primeros años de vida. Se trata de una serie de procedimientos dirigidos desde los sectores dominantes que sistemáticamente transformaban las relaciones afectivas profundas entabladas desde el seno materno, en relaciones contractuales, rutinarias, descarnadas y capitalistas.

IV. De reconocida trayectoria, la poeta, escritora y militante social afrouruguaya Graciela Leguizamón ha trabajado por el reconocimiento de las amas de leche de origen africano. Así lo ha hecho de forma expresa en una nota de su autoría titulada “Las Amas de Crianza: un canto a la naciente sociedad colonial” (Leguizamón, 2011) y tangencialmente en su primera obra editada *Akina Gabina. La que cuenta historias desde este lado del océano* (Leguizamón, 2016a) en cuyo análisis me detengo a continuación.

---

<sup>89</sup> Agradezco al Dr. Luis Ferreira por sugerir esta interpretación.



*Figura 10.* Imagen del libro *Akina Gabina* y de los/as muñecos/as de trapo (Leguizamón, 2016b).<sup>90</sup>

Se trata de una ficción narrada a modo de autobiografía de una mujer africana, que de niña fue víctima del traslado forzoso hacia América para ser esclavizada. Entre las varias tareas impuestas por sus amos/as, fue obligada a ejercer como nodriza,

---

<sup>90</sup> Imagen tomada del Facebook de Akina Gabina (28 de abril del 2021) en promoción de las presentaciones del libro que, de forma conjunta, se hacían con un taller de confección de muñecas de trapo a fin de representar a la protagonista. Tuve la oportunidad de participar junto a mi familia en una de las instancias, en julio del 2016 en la sede de la Casa de la Cultura Afrouruguaya. Las mismas, eran organizadas por la propia autora, quién al momento de elaborar las muñecas, solía resaltar que se trataba de un ama de leche. Nótese cómo en la imagen, Akina es representada sosteniendo a dos bebés, a su hija consanguínea y al hijo engendrado por el ama Lucia.

pues Akina cursaba una gestación al mismo tiempo que su ama Lucía. Y fue después de atender el parto del ama que ella pudo parir a su hija. Inmediatamente, debió hacerse cargo de ambas criaturas.

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

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

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

Si bien Akina tuvo la suerte que no corrieron muchas madres en situación de esclavitud de permanecer junto a su hija, fue forzada a priorizar el amamantamiento del hijo de los amos/as. Sin embargo, tanto ella como su bebé recién nacida se las ingeniaron para desarrollar estrategias lactantes de supervivencia, como “llorar antes” para lograr ser amamantada por su madre. Una escena semejante plasmó la escritora afroestadounidense Toni Morrison (2001) en su novela *Beloved* ambientada en la segunda mitad del siglo XIX. La protagonista, Sethe, una mujer afroamericana esclavizada, describe el dolor que sintió cuando le robaron su leche, mientras narra la brutal historia de cómo ella misma fue amamantada:

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

A partir del contexto norteamericano, Patricia Hill Collins (2007a) puntualiza que mientras la socialización de los/as niños/as blancos/as transcurre en un sistema de privilegio racial, los/as niños/as negros/as deben aprender a sobrevivir desde muy temprana edad. En consecuencia, las mujeres negras han dedicado buena parte del

trabajo materno<sup>91</sup> a luchar por la vida de sus hijos/as, y a pesar de que la autora parte de experiencias modernas que no mencionan la lactancia, interesa a los efectos de dimensionar cómo las maternidades negras han tenido lugar en contextos altamente opresivos. Por otra parte, si bien el contexto en que Leguizamón (2016a) le da vida a Akina no es directamente extrapolable al que Morrison (2001) le otorga a Sethe, ambos son ejemplos decimonónicos de historias lactantes abusadas, racializadas, desviadas y entrecortadas, que distintas escritoras proyectan sobre diferentes puntos del continente americano.

Volviendo a la obra de Leguizamón (2016a), el segundo párrafo transcrito demuestra como Lucia, si bien tuvo producción de leche, no amamantó y dispuso de la leche de Akina para garantizar la lactancia de su hijo. Con nitidez se observan no sólo los mecanismos de gestión del cuerpo reproductor, sino también las formas diferenciales de proceder conforme a las categorizaciones raciales. A través de la voz de Akina que se cuestiona los canones estéticos que privan a una mujer-madre lactante de amamantar, la autora interpela la desvalorización social que recae sobre la lactancia. Y si bien incorpora una preocupación moderna por el seno y la figura femenina extemporánea, apropiadamente da a entender que disponer de una nodriza era una forma de ostentar una posición social privilegiada. Precisamente, en la época las nodrizas y los/as bebés amamantados/as por ellas eran cosificados/as y exhibidos/as como signos de distinción y estatus social (Bourdieu, 1988). Finalmente, señala la vinculación entre la lactancia y el amor materno; por inferencia, al haber amamantado al hijo de los amos, Akina posiblemente haya desarrollado lazos afectivos con ese bebé, e incluso parentesco de leche, a pesar de la indeseable situación en que debió hacerlo.

\*\*\*

---

<sup>91</sup> A partir de Collins (2007a) e inspirada en Tabet (2018) utilizo la expresión *trabajo materno* para sugerir que las formas en que socialmente se construyen las maternidades pueden ser interpretadas a partir de la categoría de *trabajo*. En este sentido, el *trabajo materno* puede incluir formas de trabajo reproductivo, lactante, de cuidado, doméstico, emocional, físico y un largo etcétera, que mujeres, en calidad de madres, ofrecen hacia los/as hijos/as (sean propiamente engendrados/as o no).

### 3.3. Resistencia al olvido

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

Sobre este último punto, es relevante señalar que no es casualidad el eje temporal en el que nos sitúa la producción de las obras. Según Lao-Montes (2009) desde fines de los años ochenta y principios de los noventa hasta la fecha, nos encontramos en el cuarto ciclo de política racial negra<sup>92</sup> en las Américas que, entre otras cosas, se caracteriza por el surgimiento de una constelación de organizaciones de la sociedad civil explícitamente autodefinidas como negras en Latinoamérica. Este ciclo está marcado por el proceso hacia Durban (ONU, 2001)<sup>93</sup> y por la emergencia de nuevos proyectos de políticas identitarias. A su vez, a escala nacional, se trata de una coyuntura que remite al contexto de redemocratización política, que resultó favorable para la revisión de las narrativas fundantes de la nación. En este marco, el movimiento afrouruguayo ha venido produciendo y aprovechando este momento propicio para resquebrajar el ideal de nación blanca y homogénea sedimentado durante casi dos siglos, e introducir sus intereses al proyecto de nación (Ferreira, 2003).

---

<sup>92</sup> La propuesta de la política negra en términos de ciclos raciales fue originalmente desarrollada por Sawyer en el año 2006 (citado por Ferreira, 2013), y es definida como dinámicas secuenciadas de períodos cortos de rápida emergencia en una estructura de crisis y cambios del estado (enmarcados en cambios transnacionales) que brinda oportunidades favorables para la movilización social, y momentos largos de relativo equilibrio signados por la incorporación de esas demandas, reflujo y cooptación. El campo de la política racial negra en la región es resultado de tres procesos entrelazados: movimientos sociales de afrodescendientes; políticas de estado étnico-raciales; y la importancia cada vez mayor de actores transnacionales de carácter diverso (Lao-Montes, 2009; Ferreira, 2013).

<sup>93</sup> Conferencia Mundial Contra el Racismo, la Discriminación Racial y las Formas Conexas de Intolerancia, llevada a cabo en el año 2001 en Durban, Sudáfrica (ONU, 2001), que constituyó un hito en la historia de los movimientos sociales afrolatinoamericanos.

Como se ha dicho, los/as artistas de las obras analizadas han tenido una militancia activa en estas organizaciones y han sido agentes protagonistas de estos procesos. Sus creaciones artísticas son parte de una política y de un posicionamiento identitario que busca visibilizar la memoria colectiva, que lucha por el reconocimiento de su comunidad y que demanda la superación de las inequidades étnico-raciales. Sus obras son producidas desde un *locus* de enunciación afro o negro capaz de proponer una interpretación alternativa respecto a las nodrizas y los impactos del sistema esclavista en el Río de la Plata.

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

Ahora bien, que exista una memoria colectiva no quiere decir que se replique de forma idéntica entre los individuos del grupo, pues memorar es un ejercicio de retornar al pasado no exento de variabilidad interpretativa (Jelin, 2005). Lejos de ser unívoca, la memoria colectiva está compuesta de memorias múltiples convergentes, divergentes y hasta antagónicas (Candau, 2002). En las obras analizadas se encuentran diversidad de interpretaciones que derivan del contexto social en que fueron producidas, de las circunstancias en que serían reproducidas y del público hacia el que iban dirigidas. Pero independientemente de la forma en que cada artista haya destacado, ordenado y valorado uno u otro aspecto, ninguno/a omitió el marco represivo en el que se sedimentó la práctica del amamantamiento hacia más bebés de los/as propiamente engendrados/as.

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

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

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

#### **4. MEMORIAS FAMILIARES COLACTANTES**

Habiendo recorrido algunos trayectos de la memoria construida en torno a la historia de las nodrizas esclavizadas impresa en parte del acervo artístico del colectivo afrouruguayo, propongo detenerme en las memorias orales que detentan algunas personas afrodescendientes sobre mujeres-madres de sus familias que han amamantado a varios/as bebés en un pasado reciente.

Respecto a lo anterior, implica dar un giro en varios sentidos. Primeramente, señalar que al tratarse de colactancias ocurridas aproximadamente entre los cuarenta y los setenta del siglo XX, han sucedido por decisión propia y por fuera del régimen de explotación esclavista. En segundo lugar, en términos de distanciamiento y proximidad, me desplazo de memorias vinculadas a un pasado remoto que refieren a figuras históricas desconocidas pero reconstruidas a partir de relatos difusos y recortes historiográficos, hacia historias colactantes de personas de la familia directamente conocidas, o bien indirectamente a partir de las memorias que les fueron transmitidas de primera mano por la generación precedente. Específicamente, se trata de memorias construidas sobre las vivencias colactantes de las madres, tías y suegras de mis interlocutoras/es (que al tiempo del trabajo de campo tenían entre 50 y 80 años de edad) o, a lo sumo, de sus abuelas y tías-abuelas en caso de que sus memorias alcancen dos generaciones atrás.

Como paso a desarrollar, hay un singular reconocimiento de parte de las personas afroargentinas con las que trabajé respecto a las colactancias de las mujeres-madres ascendentes de sus linajes, aspecto que llamó poderosamente mi atención. Identifiqué dicho fenómeno mientras realizaba el trabajo de campo para mi tesis de maestría cuando noté cómo, frente a las dificultades que suponía la identificación de las prácticas y representaciones culinarias de la población afroargentina, el primer acto alimentario brillaba por su contrastante nitidez. Mis entrevistados/os solían recordar con vivacidad cómo, por quiénes y hasta cuándo habían sido amamantados/os y, para mi asombro, abundaban las anécdotas evocando los tiempos en que sus abuelas, madres, tías e incluso suegras daban pecho a una serie de criaturas que no habían dado a luz.

Partiendo de la idea de que la memoria es construida y opera de forma selectiva, me pregunto: ¿Por qué la colactancia se contornea de forma singular dentro de la memoria familiar? ¿Qué la convierte en memorable? ¿Ha sido necesaria la palabra para la transmisión de su práctica y de sus sentidos? Y, ¿cuáles otros podrían ser los canales sensoriales para su transmisión? Por otro lado, ¿qué elementos han posibilitado la disposición para amamantar a las criaturas propias y ofrecerles pecho

a las demás? Y, ¿Qué significados adquiere su práctica? Por último, y de forma más amplia, ¿Qué lugar ocupan las mujeres-madres colactantes en la construcción de las identidades afrouruguayas?

#### **4.1. En el seno de la comunidad. Memorias e identificaciones colactantes**

Según advierte Pollak (1989) que un elemento pase a protagonizar la memoria grupal es un indicio de su capacidad para reforzar la cohesión interna. El proceso de negociación mediante el que la memoria individual se articula armoniosamente a la memoria colectiva confiere asideros comunes, marcos de referencia y bases compartidas que fortalecen los sentimientos de pertenencia al grupo; y paralelamente, trazan fronteras que los diferencian de los demás.

La mayoría de las mujeres afrodescendientes donde trabajaban fueron madres de esos niños. Nosotras tuvimos una tía abuela que, ella contaba que, [la madre del bebé que cuidaba] se iba, a poquito de tener familia, y el niño lloraba. Y un día ella le dijo ‘yo le voy a dar porque él lo que tiene es hambre’. Y la madre le dijo ‘¡ay no puedo creer María [...] vos le salvas la vida a mi hijo!’ (Mary Vidal. Testimonio de entrevista. Junio, 2014)<sup>94</sup>

Mis tías iban al Banco de Leche [del Consejo del Niño] porque era tradición, las negras daban leche. Me acuerdo que mi abuela, mis tías, mi madre venían los chiquilines de la zona, las madres de la zona que habían parido todas más o menos en la misma época, a tomar la teta [...] ellas tenían toda una tradición de la teta (Graciela Leguizamón. Testimonio de entrevista. Octubre, 2014).

Sugestivamente, los testimonios de Leguizamón y Vidal extrapolan los recuerdos de las mujeres de sus respectivas familias a las historias de las mujeres del grupo étnico-racial. “Mis tías iban al Banco de Leche... las negras daban leche”, “La mayoría de las mujeres afrodescendientes... nosotras tuvimos una tía abuela que...”. Son memorias colactantes reconocidas como propias (en términos individuales, familiares y colectivos), que sirven de ejemplo para comprender cómo opera la dimensión fractal y que se han convertido en un elemento constitutivo de la identidad grupal. *Algo nuestro* me decía en entrevista Rosanna Albarenque, mientras colocaba una frontera con el grupo racial hegemónico señalando cómo

---

<sup>94</sup> Mary Vidal. Afrodescendiente de 67 años, cocinera, modista y artesana, integrante de MAUUI y VEA, nacida en Montevideo.

algunas familias blancas expresaban su rechazo ante la práctica diciendo *¡qué asco!* (Rosanna Albarenque. Notas de entrevista. Noviembre, 2019).

Las memorias colactantes de este pasado reciente, mayormente, refieren a mujeres-madres que han ofrecido su pecho como parte de estrategias de ayuda mutua entabladas en sus redes de familiaridad y vecindad, pero también casos circunstanciales de empleadas domésticas que amamantaban a las criaturas de las patronas, si bien no habían sido directamente contratadas para la tarea. En paralelo, también se donaba o vendía leche humana extraída a los expendios o casas cunas y, en menor medida, se amamantaba directamente por un pago a bebés pertenecientes a familias más acomodadas. Sin embargo, el intercambio material es apenas mencionado por la mayoría de mis entrevistados/as, quienes suelen ponderar el carácter altruista y generoso de la práctica.

En mi familia hubo mujeres que amamantaron, pero por opción propia [...]. Mi abuela donaba su leche; la llevaba a un Banco de Leche que había. Había como mujeres voluntarias. Habría que ver bien si se pagaba o no, nunca pregunté eso, pero a mí me sonaba a que lo hacía por un tema de voluntad. Estaban siempre las mujeres negras como orgullosas de que eran las que tenían más leche. (Mary Porto Casas. Testimonio de entrevista. Marzo, 2019).

Estaba la Copa de Leche, lo que yo tengo entendido era que mi abuela iba a dar, pero tengo entendido que no le pagaban para que fuera, tengo entendido que era un acto solidario de ir y dar leche. Por eso yo te digo que mi abuela tenía las tetas por la cintura...Que le paguen sinceramente no recuerdo. (Chabela Ramírez. Testimonio de entrevista. Junio, 2019).

[El amamantamiento] siempre fue primordial [...]. Mi abuela era ama de leche; se levantaba temprano y se iba todos los días al Hospital Pedro Visca a dejar su leche para los niños de esas madres que estaban enfermas y no podrían darles su leche. (Elsa Taborda. Testimonio de entrevista. Junio, 2014).<sup>95</sup>

Mi vieja fue nodriza, le daba de mamar a unos cuántos gurises. Es muy pechugona y les daba por amistad, porque las madres no tenían leche, tenían problemas... No era por trabajo, era por unas vecinas, gente conocida [...]. Para ella fue una cosa muy natural, en nombre de la solidaridad. A mí me parece precioso [...] el dar vida a través de la alimentación es una cosa natural. (Julio Garategui. Testimonio de entrevista. Noviembre, 2014).<sup>96</sup>

---

<sup>95</sup> Elsa Taborda. Afrodescendiente de 63 años, jubilada, emprendedora y cocinera de Mis Sabores, de Montevideo.

<sup>96</sup> Julio Garategui. Afrodescendiente de 84 años, escritor y artista plástico, de Montevideo.

Esa solidaridad también podía extenderse hacia personas desconocidas pero reconocidas como parte de la comunidad. Uno de los testimonios recogidos durante la primera etapa del trabajo de campo es ilustrativo a estos respectos. La madre de mi entrevistada engendró seis hijos/as, pero la historia que nos convoca tuvo lugar al poco tiempo de parir al tercero, cuando recibió a un bebé de parte de una familia racializada como negra con la que no tenía vínculo previo. Ella se hizo cargo del niño durante un período de su primera infancia, para amamantarlo y cuidarlo junto a los demás.

-G. Ramos: Mi mamá tenía muy buena leche, muy buena leche. Entonces, cuando nació mi tercer hermano, allí en la Gota [de Leche] donde te controlaban todo [...] los chiquilines se criaban hermosos con la leche de mamá. Y un día le trajeron un negrito que se moría de hambre porque su mamá no tenía... entonces a ella le dijeron '¿usted no le podrá dar un tiempito de mamar?' y mi mamá dijo 'sí, ¿cómo no?' y se agarró a ese negrito y le dio de mamar, lo puchereó, quedó precioso. Lo tuvo 10 meses creo.

-V. Brena: ¿Se lo llevaban todos los días?

-G. Ramos: ¡No! se quedó a vivir en mi casa, ella lo bañaba, lo vestía...y *taratata*... [etcétera...]

-V. Brena: ¿Pero tenía papá y mamá?

-G. Ramos: Tenía mamá; y su mamá no podía... su mamá nunca lo vino a visitar. Y ella se lo había agarrado para ella... trabajaría con cama la madre, no sé... Sé que un día golpearon la puerta de mi casa y era la madre, y dijo: '¡ay que lindo que está, vengo a llevármelo!' y mi mamá se quedó con 'aquel dolor' porque lo había incorporado como propio. Si habrá influido que, mamá siempre decía: '¡qué será de la vida mi negrito!' (Graciela Ramos y Valentina Brena. Testimonio de entrevista. Junio, 2014).<sup>97</sup>

Como se observa en el relato, las mujeres-madres ofrecían su seno junto a toda una serie de cuidados que permitían el sostenimiento de la vida. Es de suponer que, incorporarlo *como propio* significó haberlo integrado como hijo de leche y haberle brindado calor de madre, besos, abrazos, caricias, contacto corporal, intimidad, contención, apego y seguridad. Además de leche humana, las criaturas lactantes recibían lazos parentales afectivos, cariñosos y carnales que favorecían su desarrollo socioafectivo y emocional. No deja de asombrar la generosidad de esa

---

<sup>97</sup> Graciela Ramos. Afrodescendiente de 75 años, jubilada e integrante de la Cooperativa Ufama al Sur, de Montevideo.

mujer-madre de apapachar a ese bebé cuando ya tenía otro bebé lactante a su cargo y otros dos niños que cuidar.

Las memorias reconstruyen estas lactancias como actos amorosos cargados de afectividad:

El amamantamiento en las familias negras es el lazo de unión por sobre todas las cosas. Genera esa cosa de atracción, de amor, sentimiento, es la alimentación [...]. Cuanto más confinado estás, cuando menos son los elementos que posees, más fuerza y más amor le tomas a lo poco que tenés. (Julio Garategui. Testimonio de entrevista. Noviembre, 2014)

Es importante dimensionar cómo se memoran estas colactancias dentro de la comunidad. Independientemente de que en algunas ocasiones pueda haber existido algún tipo de pago o intercambio material, son memorias que enfatizan la libre decisión, el amor y la generosidad. Por fuera de la esclavitud, estas mujeres-madres toman decisiones lácteas que van tejiendo redes amorosas, comunitarias, solidarias, desinteresadas y altruistas; sin decirlo, revierten el significado del origen de la práctica, mezquinamente impuesta, del amamantamiento hacia más bebés de los/as que engendraron. Se ofrece el pecho hacia quien lo requiere y necesita, porque la lactancia es considerada primordial, porque se tiene el poder de hacerlo y porque el compartir es parte de un valor promocionado por las mujeres de la comunidad.

#### **4.2. Transmisión intergeneracional**

He dicho y fundamentado que, dentro del colectivo afrouruguayo, las personas suelen tener gran capacidad para recordar las estrategias lácteas de las mujeres-madres de su trama ancestral. Ante este escenario, me interesa conocer cómo discurre ese saber lactante en el seno familiar.

Retomando mi campo, un primer aspecto que quisiera notar es que, a excepción de la generación que les precede (madres, tías), mis entrevistadas/os difícilmente hayan observado directamente a sus abuelas, tías abuelas y suegras amamantar. Ello me hace suponer que la colactancia ocupa un lugar privilegiado entre los canales de la oralidad. Mi material etnográfico sugiere que la tradición colactante se ha inscripto al discurso de *lo dicho*, y que en términos de Pollak (1989) ocupa un lugar relevante en el trabajo de gestión de la memoria colectiva. Desde esta ecuación, la

inscripción del relato colactante a la memoria decible de las familias del grupo es innegable; ahora, también preciso puntualizar otro de los canales sensoriales desde los que se transmiten y adquieren estas prácticas, saberes y significados.

Siguiendo mi etnografía previa (Brena, 2017), las transmisiones lactantes ocurren en la intimidad de la esfera doméstica y femenina. Se transmiten y adquieren intergeneracionalmente mediante procesos dinámicos que envuelven formas de apropiación, modificación y difusión. Son las abuelas, madres, suegras y tías quienes suelen transferir a sus nietas, hijas, nueras y sobrinas sus conocimientos, cosmovisiones y técnicas sobre cómo amamantar, durante cuánto tiempo, a quiénes, en dónde, por qué, etcétera. He señalado que la oralidad ocupa un lugar central dentro de estos procesos comunicativos, preciso ahora puntualizar que se trata de una oralidad que desborda las palabras y penetra en el cuerpo:

oralidad en un sentido denso, no restringido al testimonio verbal, ya que también incluye la transmisión performática que se recibe a través del cuerpo y los sentidos, tal como la imitación, incorporación e inscripción [...]. Se trata de formas de expresión vastas que conjugan diversos procesos comunicativos; en definitiva, se trata de formas de socialización corp-orales (Brena, 2017, p. 73).

Amamantar es una experiencia corpórea. La leche humana es un fluido fisiológicamente producido y eyectado a través de las mamas, que serán succionadas por la boca de otro cuerpo lactante, estableciendo una relación profundamente íntima y carnal (Massó Guijarro, 2013b). Para que esa sustancia se produzca y fluya, el cuerpo de la mujer-madre lactante se prepara y predispone. Isabel Tejera, una mujer-madre afroaruguaya de 70 años de edad, me contaba lo siguiente a estos respectos,

Cuando estabas embarazada empezabas a hacer un tratamiento, digamos, como para ser madre. Entonces una agarraba y se alimentaba con todas esas cosas, aunque la alimentación ya era buena antes, no había nada químico y era todo de estación. Teníamos que comer manzanas deliciosas. Muy bien alimentadas, no como ahora [...]. Tomábamos avena, leche, cremas, gofio, café con fariña, era la parte de la buena alimentación. Una pensaba que nos íbamos a debilitar, entonces la gente trataba de alimentarse más con todas esas cosas. O sea, tampoco se tomaba alcohol ni picante, se cuidaba una en ese sentido. Hacías como una dieta de bebé, porque todo lo que comías fuerte le daba gases. Tampoco se podía comer boniato. Antes de amamantar había que descansar un rato, tomar un vaso de agua. Era todo

un proceso, todo tranquilo porque si no le pasabas los nervios al niño (Isabel Tejera. Testimonio de entrevista. Marzo, 2019).<sup>98</sup>

Como se observa en el relato, se consumían y proscribían ciertos alimentos para favorecer la producción láctea. Sin embargo, mi trabajo de campo demuestra que, en mujeres más jóvenes las preparaciones para la lactancia son menos exigentes, aunque continúa siendo frecuente la manutención del consumo de abundante agua, avena, leche de vaca, mazamorra y malta, así como la proscripción de fumar y consumir bebidas alcohólicas durante el embarazo y la lactancia (a excepción de la cerveza negra que, en medidas limitadas, es asociada a la buena producción láctea); también se acostumbra tratar los pezones agrietados al principio de los períodos lactantes aplicando algunas gotas de la propia leche. Son las generaciones mayores las que suelen realizar este tipo de recomendaciones a las mujeres gestantes y púerperas de la familia. De estas formas, las experiencias corporales colactantes se transmiten de forma intergeneracional,

Cuando tuve a mi hijo mayor comía avena para la buena leche, eso lo supe por saberes de transmisiones familiares, yo no sé si todo el mundo lo hacía, pero no te olvides que las amas de leche eran negras. Mi abuela por ejemplo amamantó a un montón [...]. Yo amamanté a mis hijos, a mis sobrinos y a otros bebés [...]. Y, por ejemplo, mi tía amamantaba a sus sobrino-nietos. Mis sobrinas hacen lo mismo y le dan de mamar a los hijos de las otras (Chabela Ramírez. Testimonio de entrevista. Noviembre, 2014).

La lactancia se define desde su dimensión colectiva. *Nosotros estamos acostumbrados a compartir* agregaba Chabela en la entrevista, dejando en claro que en la historia de las mujeres-madres de su familia el dar la teta no era concebido como un acto individual.

Otro testimonio surgido del campo, me daba cuenta de la transmisión de la práctica comunitaria, así como de su vigencia y actualidad:

Mi mamá era partera, iba a hacer los partos y terminaba dándoles de mamar. Y Camila [Ocampo, su hija], es hermana de leche con una prima hermana. Cuando mi hermana necesitaba salir y dejaba a la hija en casa yo le daba a las dos, y a su vez, si yo tenía que salir a trabajar o algo ella les daba (Rosanna Albarenque. Testimonio de entrevista. Noviembre, 2019).

---

<sup>98</sup> Isabel Tejera. Afrodescendiente de 74 años, jubilada e integrante de Afrogama, residente de Montevideo.

Las diferentes generaciones van cumpliendo un rol de mediación. La experiencia narrada por Rosanna concatena el pasaje intergeneracional; así como su madre lo hacía, ella y su hermana lo hicieron. Posteriormente supe que su hija Camila Ocampo, al convertirse en madre, practicó la colactancia renovando con un tercer eslabón la cadena intergeneracional.

En consonancia, mi material etnográfico me demuestra que la lactancia en la comunidad afrouruuguaya es parte de una práctica arraigada a las formas de maternajes del grupo, en las que existe un caudal de experiencias lactantes acumuladas por las mujeres del colectivo. Sus formas de amamantar se introyectan en procesos de transmisión-adquisición intergeneracionales, corp-orales y performáticos, mediante los que la lactancia se inscribe en los cuerpos de las mujeres de menor edad agregándolas al gran cuerpo de las mujeres de su linaje.

#### **4.3. “Buena leche”. Hacia la perspectiva biocultural**

“Mi madre tenía muy buena leche” comentaba Graciela Ramos narrándome la experiencia de su mamá cuando recibió a un bebé desconocido que viviría unos 10 meses en su casa para ser amamantado por ella. “Mi familia estaba orgullosa de mi abuela materna quien había recibido una mención de un hospital donde ella había donado leche toda su vida” me decía Mary Porto Casas. “Hay un imaginario de que la teta de negra tiene más vitaminas que la de blanca” señalaba Amanda Espinosa<sup>99</sup> mientras me contaba que cuando alguien veía un bebé rebosante se bromeaba diciendo “esa es teta de negra”. “Mi abuela tuvo tanta leche y amamantó a tantos niños que le quedaron las tetas por la cintura” mencionó varias veces Chabela Ramírez. “Como buena negra, América tenía sus buenos pechos y leche abundante” me decía amorosamente Ricardo Vila<sup>100</sup> quien sin haber sido engendrado por América había sido amamantado por ella.

---

<sup>99</sup> Amanda Espinosa. Profesora de literatura y activista afrouruuguaya de 69 años, residente de Montevideo.

<sup>100</sup> Ricardo Vila. Blanco de 60 años, nacido en Sarandí del Yí y residente de Montevideo.

En entrevista personal, la activista Mary Porto Casas se cuestionaba a qué se deberían este tipo de apreciaciones. La inflexión de su voz y el gesto de su rostro dejaban entrever su preocupación hacia el posible retorno de la idea de raza biológica que tales asociaciones podrían implicar (Mary Porto Casas. Notas de entrevista. Marzo, 2019).

Al igual que Mary, en un deliberado intento de disociar rasgos morfológicos racializantes (como color de piel, tipo de cabello y nariz) de cualidades corporales diferenciadas que peligrosamente podrían regresarnos al racismo científico, descarto la posibilidad de que las mujeres afrodescendientes posean una preeminencia hormonal hacia la lactogénesis genéticamente preestablecida. Sin embargo, ello no equivale a desconsiderar la dimensión biológica inherente a la tradición lactante de las mujeres-madres de la comunidad afrouruguaya. Al decir esto, me ubico en el centro de un debate histórico que refiere a las relaciones entre raza y cultura.

En el siglo XIX la clasificación de la humanidad en razas jerarquizadas desembocó en una teoría (en aquel momento considerada) científica conocida como raciología o racismo científico. Las razas humanas se entendieron como “tipos” permanentes y separables con cualidades innatas transmitidas de generación en generación; se trataba de diferencias biológicas que perpetuaban la *superioridad/inferioridad natural y cultural de cada raza* (Munanga, 2003; Wade, 2011). Por su parte, la disociación entre raza y cultura comienza a emerger en algunos círculos académicos sobre la segunda década del siglo XX, especialmente, a partir de los hallazgos de vanguardia que presentaran los estudios del antropólogo Franz Boas (Wade, 2011). Posteriormente, los avances en el campo de la Genética Humana llegaban a la conclusión de que las razas biológicamente no existen; pues, la variabilidad genética humana entre poblaciones a las que se suele asignar una determinada categoría racial no es mucho mayor que la variabilidad dentro de dichas poblaciones, por lo que no hay argumentos capaces de sustentar la existencia de *tipos raciales* (Munanga, 2003). Con ello, no sólo se continuaba desmoronando la

clasificación racial que había gozado de sustento científico, sino también la naturalización de las jerarquías raciales que la acompañaban.

Sobre mediados del siglo XX, y posicionándose a raíz de las catástrofes provocadas durante la Segunda Guerra Mundial y la ideología racista del régimen nazi, los académicos sostenían fervientemente que la raza carecía de cualquier anclaje biológico y que era una construcción sociocultural ligada a relaciones de poder racializadas y racializantes. Sin embargo, en análisis retrospectivo Stuart Hall (2019) nota que, pese al descrédito científico, la huella biológica permanece en alguna medida vigente y según su criterio, a la oposición biológico/socio-histórico le falta un giro por completar.

La raza vive en el cuerpo y se materializa a través de él mediante los efectos raciales que las prácticas discursivas racializadas producen. El problema para Hall (2019) reside en que el nivel biológico-científico de la raza nunca podrá hacer lo que se reclama hacer en el discurso, es decir: no puede establecer diferencias permanentes y fijas entre las razas (ni a nivel cognitivo, ni cultural, ni corporal, ni emocional, ni económico, ni político), pero que la biología de la raza no exista en este nivel esencializante no significa que no exista en otros niveles de la biología (aunque para la ciencia puedan ser insignificantes).

Este enfoque nos da una razón para entender por qué, a mi entender, es poco probable que la huella biológica desaparezca por completo del discurso de la diferencia racial a pesar de que la marca fundamental del fenotipo y la genética se vio radicalmente debilitada con el descrédito de las definiciones científicas de la raza después de la Segunda Guerra Mundial. Mientras la función naturalizadora, esencializadora y deshistorizadora permanezca en la ciencia en general, la apelación a la naturaleza, siempre que hablamos de raza, se basa en la ejecución de poder-conocimiento-diferencia, cuyo funcionamiento discursivo tiene que examinarse históricamente en lugar de formalmente (Hall, 2019, p. 65).

De esta manera el autor nos alerta sobre el hecho de que, si bien la raza no está genéticamente establecida, sus significantes son tan poderosos que tienen efecto social y se han inscripto en los cuerpos de las personas racializadas. En sintonía el antropólogo británico Peter Wade (2011) se pregunta si la biología será totalmente irrelevante al momento de pensar la raza. Llama la atención acerca de cómo la raza opera a partir de cuerpos racializados y por tanto ha de tener algún vínculo con la

naturaleza humana. Ese vínculo no tiene nada que ver con la genética, pero sí con la biología. Pues la biología humana trasciende los genes, también abarca los procesos orgánicos y las relaciones con el entorno. “Tenemos que abrir la mente a una esfera de la biología que tiene que ver con el desarrollo del organismo en sus alrededores, incluyendo su contexto social, más que con determinismos genéticos” (Wade, 2011, p. 217).

Se trata de una perspectiva biocultural que oficia de mediadora entre los estudios biológicos y culturales, que permite analizar la manera en que los procesos orgánicos humanos interactúan con los procesos sociales, trascendiendo los esquemas occidentales que pretenden mantener las supuestas fronteras entre “naturaleza” y “cultura”. El argumento de Wade (2011) es que las realidades sociales de la raza se incorporan al cuerpo en continuo desarrollo, es decir: la idea de raza se materializa en los cuerpos de los sujetos racializados. El proceso de corporeización es aprendido en el cuerpo vivido, mediante experiencias corporales, pero no existe en esencia ni es heredable genéticamente. Hay una corporeización de los procesos sociales. Esto explica algunos nudos que una concepción anterior - donde la raza era entendida como un constructo sociocultural desprovisto de biología- no alcanzaba a desatar.<sup>101</sup>

---

<sup>101</sup> El propio autor nos ayuda con algunos ejemplos: ¿por qué los afrodescendientes y negros juegan mejor al basketball que los blancos en EEUU? Según Wade la segregación racial en el mundo laboral en un país como EEUU provoca que los jóvenes negros tengan mayores aspiraciones para el deporte, a su vez practican en barrios donde las canchas están atiborradas y para permanecer más tiempo jugando en un entorno altamente competitivo deben desarrollar grandes habilidades (como el dribbleado), por su parte, los blancos juegan en un contexto social donde apenas consiguen jugadores suficientes para desatar un partido. Los negros tienen capacidades aprendidas para el juego incrustadas en sus cuerpos y en sus circuitos neuronales, por eso son buenos jugadores, y no por tener una actitud innata ni una predisposición genética. Ello significa que los no-negros también pueden adquirir estas destrezas, pero el contexto social en que viven seguramente no los conduzca a desarrollarlas. Este aprendizaje es un proceso biológico (en tanto incluye el cuerpo) pero no es genético. Otro ejemplo que nos ofrece Wade (2011) refiere al pie descalzo de los indígenas de los Andes. Pues quienes andan descalzos desarrollan un tipo de pie particular (extendido y de talones gruesos y duros) que es diferente al de quien acostumbra andar calzado. En los Andes son los indígenas los que suelen estar descalzos, por ello, biológicamente su pie será diferente de al de los no-indígenas que suelen ir calzados. Ese pie no se conforma ni genética ni simbólicamente, sino que es resultado de un proceso orgánico, biocultural. Estos son ejemplos de cómo se moldea la naturaleza humana en el transcurso de la vida, no es una naturaleza humana estática ni determinante de aquello que llamamos cultura. Se trata de una naturaleza humana en desarrollo que se conforma junto a la cultura.

Volviendo a mi estudio etnográfico, las experiencias lactantes de las mujeres-madres afro Uruguayas se vinculan al proceso de la esclavitud y a la figura histórica de las nodrizas, a sus formas de trabajo reproductivo forzado o mal pago, pero también al contexto post-esclavista donde la leche humana se vendía o compartía como parte de las formas de mutuo apoyo desplegadas por la red de mujeres-madres del grupo, así como a convicciones y hasta imposibilidades económicas de recurrir a formas de alimentación artificial. Ello significa que se trata de procesos socialmente configurados que predisponen a estas mujeres-madres a amamantar, pudiendo derivar en una favorable producción fisiológica de leche humana.

Según señalara Rita Rodríguez (2017) en los mamíferos humanos la lactancia es un proceso aprehendido a partir de normas y valores sociales correspondientes a un contexto histórico específico.

La mujer/madre ha de aprender a amamantar al recién nacido dentro del sistema de relaciones sociales del grupo al que pertenece o con el que se identifica, siendo esta perspectiva uno de los factores que más determinan el proceso de la lactancia humana en relación con el inicio, la duración y el destete. La retroalimentación entre los factores hormonales (prolactina y oxitocina), los factores físicos (succión y vaciamiento de la glándula mamaria) y los factores culturales (costumbres y creencias) será fundamental para el desarrollo del proceso de lactancia en el ser humano (Rodríguez, 2017, p. 38).

Refiero a mujeres-madres poseedoras de una tradición de lactancia humana encarnada, quienes tienen incorporada la costumbre de que las mujeres-madres de su trama familiar les dan teta a sus crías y a otros/as bebés lactantes conforme a las circunstancias; tienen la vivencia de haber sido amamantadas; tienen la confianza de que sus cuerpos son capaces de producir la leche humana necesaria y de óptima calidad; tienen preparaciones caseras para la generación de *abundante leche* durante el embarazo; tienen la convicción de que la lactancia humana es la mejor forma de alimentación para el/la recién nacido/a y de que es un canal privilegiado para la generación de vínculos afectivos. O sea, reúnen todas las condiciones que las mujeres-madres lactantes necesitan para que su leche humana fluya y sus lactancias sean exitosas.

Paralelamente, existe un relativo reconocimiento social de esa tradición inserta en un imaginario colectivo que coloca a las mujeres-madres afrodescendientes como “buenas para amamantar” que, como un reflujo, retroalimenta sus lactancias. Como contrapartida, también existen mujeres-madres afrodescendientes con experiencias lactantes disímiles sobre quienes ha recaído el peso de la presión social por no cumplir con las expectativas de la “buena y abundante leche”.

Se trata de un rasgo biocultural adquirido y sedimentado con el transcurso del tiempo, pero que en nuestros imaginarios opera como un elemento esencializante, proyectado de forma fija sobre las mujeres afros o negras, pese a su carácter histórico y construido. Con ello, aclaro que no todas las mujeres-madres afrouuguayas quieren o pueden amamantar.

## **5. CONCLUSIONES**

La reminiscencia de las ancestras de origen africano esclavizadas amamantando a bebés blancos/as que no han dado a luz es el punto de partida insoslayable del relato colactante de la comunidad afrouuguayana contemporánea; parte de esa memoria ha sido reconstruida por artistas afrouuguayos/as que, mediante sus creaciones, han expresado diversas aristas que evoca ese tipo de amamantamiento situado en algún tiempo pasado, reconstruyendo parte de las vivencias ancestrales con las que mantienen vínculo a partir de sus propias prácticas sociales; ciertamente, se trata de experiencias históricas conmensurables con las que se sienten profundamente identificados/as.

El abordaje se centró en el trabajo sensible de un conjunto de obras producidas por referentes del movimiento social afrouuguayo, cuyo compromiso ideológico con la causa antirracista deja en claro que la crueldad del régimen esclavista y la sistemática separación forzada entre las madres convertidas en nodrizas y sus criaturas, es parte de aquello que la memoria colectiva no está dispuesta a olvidar. Mediante este tipo de procedimientos memoriales, tan retrospectivos como introspectivos, la voz subalterna se brinda la oportunidad de reconstruir su historia y de generar una narrativa propia más allá de la versión oficial. Adicionalmente, la

identidad étnico-racial afrodescendiente se produce a través de estos ejercicios de representación del pasado grupal, al punto que, detentar esa memoria equivale a ser miembro de la comunidad.

Seguidamente, pasé a remitirme a la memoria de sagas familiares colactantes ocurridas durante buena parte del siglo XX; tomando la idea de la fractalidad, es posible señalar que esas memorias constituyen otra escala a partir de la que abordar la constitución de las memorias colectivas. En estos casos, se trata de colactancias que han tenido lugar gracias a la voluntad de mujeres-madres que decidieron ofrecer su pecho a otros/as bebés por algún tipo de intercambio o como práctica de solidaridad.

Las memorias de mis interlocutores/as exaltan la generosidad de sus antepasadas quienes, a través del amamantamiento compartido, han ido re-produciendo valores comunitarios y han entablado vínculos de apego, íntimos, carnales y amorosos. A su vez, la colactancia se va legando de forma intergeneracional; del cumulo de experiencias transmitidas de las generaciones mayores a las menores, las mujeres-madres afrouruaguayas se convierten en portadoras de un saber corp-oral ancestral, se apropian de su capacidad para lactar y desde el seno materno van potenciando redes afectivas de sociabilidad. A partir de estos elementos, sostengo que la lactancia y la colactancia son símbolos poderosos que aprietan el tejido social comunitario. Identificarse dentro de estas tramas lactantes, además de asignar un lugar dentro del grupo, implica adherirse afectivamente al caudal de memorias corporales acumuladas por las mujeres-madres afrouruaguayas.

## SEGUNDO MÓDULO

---

### **COLACTANCIAS CONTEMPORÁNEAS. ENTRE LOS FLUJOS DE LA PRÁCTICA Y SU NO-NORMATIVIDAD**

---

## CAPÍTULO V

# REPRODUCCIÓN HUMANA, (CO)LACTANCIA Y (NO)NORMATIVIDAD

---

### 1. INTRODUCCIÓN

Actualmente la lactancia humana es amparada por dispositivos normativos y promovida mediante políticas públicas globales y nacionales. De hecho, en ambos niveles geopolíticos, existe una creciente institucionalización de mecanismos que fomentan su práctica mediante programas, documentos y eventos (Echazú, 2007). A partir de esta constatación me interesé en examinar la normativa uruguaya vigente en materia de lactancia, propósito que me ha exigido atender otros procesos vinculados.

Como desarrollaré sobre el inicio del capítulo, inserto el abordaje de la dimensión política del amamantamiento al fenómeno de la gobernanza reproductiva,<sup>102</sup> pese a la actual hegemonía del modelo occidental que reduce la reproducción a los procesos intrauterinos (Soler, 2011). Al decir esto, busco relativizar la determinación biológica de la reproducción humana, dar lugar a la construcción social del fenómeno reproductivo y demostrar que la aparente naturaleza que envuelve a la reproducción, no es más que el producto de la normalización de un modelo concreto que en un determinado contexto se naturaliza.

---

<sup>102</sup> Concepto acuñado por Morgan y Roberts (2012) y explorado en un reciente dossier homónimo organizado por Fonseca et. al. (2021).

Posteriormente, esbozaré el proceso de configuración de la normativa internacional en materia de lactancia a fin de circunscribir, dentro de lógicas globales, al desarrollo normativo nacional. El propio trayecto de los sucesos me retrajo a ciertos mojones históricos que fueron revolucionando la lactancia a nivel mundial, refiero a una serie de alternativas inéditas que, a partir de procedimientos técnicos e industriales, alcanzaron su total sustitución, y que, por la desmedida fuerza de intereses económicos y sectoriales, suscitaron su actual regulación.

Tras este recorrido, en la tercera sección, analizo la normativa uruguaya en materia de lactancia humana (y reproducción), a fin de dimensionar el grado de inclusión/exclusión de las prácticas colactantes. De la combinación de elementos examinados, demuestro que la colactancia es omitida en la normativa nacional. Concluyo que, en un contexto de aparente fomento incondicional de la lactancia humana, a nivel normativo subyace la legitimación de esquemas biomédicos euro-occidentales que, solapadamente, actualizan el lugar subalterno de los grupos que la practican, como sería el caso de parte del colectivo afrouruguayo.

Mi análisis se ha centrado en los enunciados formalizados en los documentos normativos. Pero a las normas oficialmente producidas les antecede su elaboración y les sigue su aplicación, vigilancia y control, así como interpretación, adhesión, desconocimiento y hasta posible evasión por parte de las múltiples instituciones y agentes involucrados en dichos procesos. Por tanto, una serie de interrogantes no alcanzan a ser abordadas. ¿Cómo ha sido el proceso de formulación de dichas normativas? ¿Cuáles fueron los debates? ¿La colactancia fue discutida o simplemente ignorada? ¿Hubo participación de movimientos sociales, de movimientos antirracistas y feministas? Por otra parte, ¿Cómo impactan dichos dispositivos legales en las políticas y prácticas institucionales? ¿Cómo responden los profesionales de la salud si en consulta médica encuentran casos de colactancia? Finalmente, ¿Cómo experimentan, conciben e imaginan la normativa las mujeres-madres lactantes? ¿Cuánto habilita y condiciona la normativa y el saber médico sus formas de amamantar? ¿Se sienten expropiadas de sus deseos sobre cómo lactar? ¿Qué lecturas hace de esta exclusión el movimiento negro y el movimiento

feminista organizado? Y ¿Qué piensan al respecto las mujeres-madres que practican la colactancia? Entiendo que, al focalizar en la perspectiva de los actores (Balbi y Boivin, 2008) y al examinar las formas en que la normativa es percibida y llevada a la práctica, éstas y otras preguntas, podrían ayudar a una comprensión más dinámica y compleja del fenómeno. Sin embargo, aquí se da un primer paso, referido al análisis crítico de las normas por sí mismas, lo que, de acuerdo con Gulliver (1972 citado por Sierra y Chenaut, 2006) constituye el punto de partida para la disputa.

## **2. REPRODUCCIÓN Y LACTANCIA HUMANA**

### **2.1. La reproducción como fenómeno social**

La reproducción humana es un fenómeno contingente, biológica y socialmente construido. *Parir en casa*, dar pecho *a demanda*, interrumpir voluntariamente un embarazo, concebir a partir de un abuso sexual, adoptar a un/a hijo/a, alimentar con leche de fórmula, donar semen para la procreación,<sup>103</sup> sufrir violencia obstétrica, ligarse las trompas, programar una cesárea, decidir no tener hijos/as, criopreservar ovocitos, son sólo algunos ejemplos respecto a todo lo que pueden abarcar actualmente los procesos reproductivos.

El proceso reproductivo es una unidad que va desde la concepción, pasa por la lactancia, hasta el destete del niño cuando su organismo infantil puede sobrevivir sin el aporte directo del organismo materno, momento que varía según las posibilidades de sustitución de la leche materna y las condiciones médico-sanitarias de cada sociedad (Tabet, 2018, p. 148).

La emergencia y proliferación de biotecnologías reproductivas han desplegado un abanico diverso de alternativas hasta hace poco desconocidas, que nos ayuda a la comprensión de la dimensión social de la reproducción. Por ello, según Tabet (2018), la idea de *reproducción biológica* es un supuesto que inhibe la posibilidad de comprender la diversidad y complejidad de formas mediante las que se organiza socialmente el ciclo reproductivo. Con ello, la autora busca desnaturalizar la

---

<sup>103</sup> Por procreación entiendo la dimensión biológica de la reproducción (Viera, 2022).

aparente obviedad que recae sobre la reproducción, como si fuese un fenómeno constante a través del tiempo y el espacio. Ahora,

¿Qué hay de biológico, natural, en todo esto? Biológica o natural es la capacidad de las mujeres de llevar a maduración los óvulos, de llevar a cabo un embarazo iniciado, mas no lo es el número de hijos dados a luz durante los siglos. Entre el óvulo y el hijo, entre la capacidad de procrear y el hecho de procrear, se hallan las relaciones entre hombres y mujeres. Entre la capacidad de procrear y la procreación, puesta en actos, está la historia de las relaciones de reproducción, de la organización social de la reproducción, en buena parte, la historia de la reproducción como explotación (Tabet, 2018, pp. 125-126).

En síntesis, la reproducción -aun teniendo una materialidad biológica- es socialmente producida en cada contexto de un modo particular.

## **2.2. La lactancia humana, dentro y fuera del proceso reproductivo**

En tanto la reproducción tiene un carácter social y situado, cabe preguntarse cómo se ha definido la secuencia reproductiva en diferentes marcos históricos y socioculturales. Ante esta interrogante, particularmente, me interesa explorar los lugares que ha ocupado la lactancia humana en las formas de concebir y gestionar la reproducción. Ha llamado mi atención el señalamiento de Tabet (2018) al decir que la lactancia es un eslabón débil de la secuencia reproductiva; su apreciación, en diálogo con los planteos de Soler (2011) que desarrollo a continuación, me ha sugerido examinar los procesos de des-vinculación de la lactancia humana a la reproducción.

Parafraseando a la antropóloga Elena Soler (2011, p. 18) desde la Antigüedad la procreación ha sido entendida como un proceso que involucraba la concepción, el embarazo, el parto y la lactancia. Será a mediados del siglo XIX que emergen una serie de descubrimientos científicos sobre la fisiología humana y la procreación (fuertemente reforzados por los hallazgos en el campo de la genética a principios del siglo XX) que generarán una profunda separación entre la etapa intrauterina y la extrauterina. La primera, será asociada a la reproducción biológica e incluirá la concepción, el embarazo y el parto; la segunda, será asociada a la nutrición y referirá a la lactancia.

Como avizora la autora, esta división ha tenido profundas implicancias en diversas esferas del mundo occidental. Por un lado, el derecho civil-romano que predomina aún hoy en Occidente ha sido creado a partir de ese modelo de procreación que excluye a la lactancia de la fase reproductiva (Soler, 2011). Simultáneamente, dicha disgregación produjo subdivisiones dentro de la medicina, junto a una asociación particular respecto a qué tipo de personas serían atendidas por qué procesos específicos,<sup>104</sup> pues significó:

... una ruptura conceptual que también delimitará las funciones en el campo de la medicina. La obstetricia tratará temas relacionados con la reproducción (concepción, parto, embarazo), encargándose de la mujer en su período de gestación, mientras que la pediatría se encargará de la salud, buena crianza y desarrollo del niño (Soler, 2011, p. 24).

Es a partir de estas reconfiguraciones que “la leche pierde su valor como símbolo biológico de la reproducción” (Soler, 2011, p. 24). Según la autora, la expulsión de la lactancia humana de la reproducción se vincula con la jerarquización de los fluidos sangre-semen-leche, donde la sangre y el semen se consideran como sustancias biogénéticas, quedando la leche humana por fuera, y asociada únicamente a su componente nutricional.

Sin embargo, es interesante señalar que, a la luz de los nuevos descubrimientos de la ciencia, recientemente Díaz et al. (2018) desarrolla el concepto de la *biología reproductiva de la crianza* en el que incluye la etapa postnatal de la crianza como parte de la biología de la reproducción. Su argumento se funda bajo la premisa de que el estrecho vínculo que se genera entre el/la bebé y quienes lo/la amamantan, alimentan y cuidan de forma cotidiana (independientemente de que lo/la hayan engendrado o no), crea una red neuronal parental que produce cambios en el cerebro de esas personas que están a disposición sostenida de la criatura recién nacida, lo que supondría que “el extenso periodo de la crianza humana tiene bases biológicas” (Díaz et al., 2018, p. 207). Quizás sorprenda la exposición de este argumento por correr el riesgo de naturalizar el proceso reproductivo que en buena medida

---

<sup>104</sup> Como demuestran diversos autores/as, es justamente en el siglo XIX que surge la pediatría, como una especialidad de la medicina centrada en los procesos de la infancia, hasta entonces ignorados por la medicina (Badinter, 1981; Leopold, 2002; Marton y Echazú, 2010).

cuestiono. Pero lejos de buscar el retorno de la *biologización* de la etapa extrauterina, la presentación de estos vaivenes tiene como finalidad llamar la atención sobre el carácter contingente del ciclo reproductivo pese a su tendencia naturalizadora; lo que de forma más profunda interpela las propias nociones que se debaten entre *naturaleza* y *cultura* (Stolcke, 2000; Massó Guijarro, 2015). Paralelamente, también permite dar cuenta de que las propias evidencias científicas son provisorias y no son tan unívocas como se suele pensar.

### **2.3. La reproducción como proceso político**

De acuerdo con Paola Tabet (2018) la reproducción humana es un terreno fundamental donde analizar las relaciones sociales, las relaciones de poder y de explotación. Pues, como ocurre con todo fenómeno social, también tiene una dimensión económico-política atravesada por el género, la sexualidad, la raza, el mercado, el Estado y los procesos supranacionales (Fonseca et al., 2021). Concomitantemente, Tabet (2018) identifica a la reproducción humana como un campo de control, una especie de terreno de gestión del cuerpo reproductor que, mediante agentes, interviene en las diferentes etapas del proceso reproductivo,

En efecto, desde la organización social del coito, pasando por el embarazo y el alumbramiento, hasta el destete del niño, cada momento de la secuencia reproductiva es un posible espacio de decisión, de gestión, de conflicto (Tabet, 2018, p. 126).

Esta introyección del poder en la reproducción ocurre mediante dispositivos que regulan, vigilan y controlan procesos vitales considerados *naturales*, haciendo alusión a la clásica noción de *biopolítica*, de acuerdo a la significación dada por Michel Foucault (2009). Como analiza López (2014) la biopolítica entendida desde la perspectiva foucaultiana es una herramienta funcional al biopoder, que involucra tecnologías de saber/poder, economía del poder, racionalidad política, medicalización, gubernamentalidad liberal y neo-liberal, racismo y normalización de prácticas discursivas sobre la vida -y la muerte- que generan aparentes tejidos de seguridad hacia la población.

A partir de la identificación del poder que recae sobre el cuerpo reproductor, en las últimas décadas del siglo XX, organizaciones feministas conforman redes globales para intercambiar sobre la necesidad de que sean las mujeres quienes tengan el derecho a controlar y decidir sobre su reproducción, maternidades y cuerpos (Rostagnol, 2018). A partir de estos impulsos surge la idea de derechos reproductivos que efectivamente se consagra en la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo que tuvo lugar en El Cairo, en 1994, para referir al bienestar físico, mental y social en todo lo relacionado al sistema reproductivo, sus procesos y funciones (Fonseca et al., 2021). La interrupción voluntaria del embarazo fue parte central de las discusiones que promovieron las representantes feministas de la sociedad civil organizada (Johnson, 2018).

Profundizando sobre estos aspectos políticos, y más concretamente sobre poder y reproducción, recientemente se han desarrollado algunas categorías analíticas destinadas a desmenuzar las desigualdades sociales existentes en el ámbito reproductivo (Viera y Machin, 2021). Así es que, partiendo de las inequidades propias del contexto latinoamericano, las antropólogas Morgan y Roberts (2012) desarrollan el concepto de gobernanza reproductiva a fin de entrelazar los regímenes morales, económicos y políticos que impactan sobre las prácticas reproductivas en la región.

Reproductive governance refers to the mechanisms through which different historical configurations of actors – such as state institutions, churches, donor agencies, and non-governmental organisations (NGOs) – use legislative controls, economic inducements, moral injunctions, direct coercion, and ethical incitements to produce, monitor and control reproductive behaviours and practices (Morgan y Roberts, 2012, p. 243).<sup>105</sup>

Dado que mi propósito aquí es examinar la lactancia humana en clave normativa en su escala geopolítica internacional y nacional, en lo que sigue, atenderé la

---

<sup>105</sup> Traducción al español (por Agustina Brena): La gobernanza reproductiva se refiere a los mecanismos a través de los cuales diferentes configuraciones históricas de actores, como instituciones estatales, iglesias, agencias donantes y organizaciones no gubernamentales (ONG), utilizan controles legislativos, incentivos económicos, mandatos morales, coerción directa e incitaciones éticas para producir, monitorear y controlar comportamientos y prácticas reproductivas (Morgan y Roberts, 2012, p. 243).

configuración de un tipo específico de gobernanza reproductiva. Para ello, primeramente, es necesario enmarcar el proceso mediante el que surgen y se desarrollan los derechos sobre lactancia humana a nivel mundial.

### **3. HITOS MODERNOS DEL PROCESO DE RECONFIGURACIÓN Y REGULACIÓN DE LA LACTANCIA HUMANA A NIVEL MUNDIAL**

El siglo XX trajo aparejado un conjunto de fenómenos revolucionarios en relación a la lactancia humana cuyo desenlace derivó en la postulación de directrices normativas internacionales a fin de regularla. Me refiero a los discursos médicos y reglamentos legales que dejaron a las nodrizas asalariadas en declive; al desarrollo de bancos de leche humana; a la popularización de sucedáneos para lactantes, y a la consiguiente emergencia de un discurso normativo a favor de la lactancia *materna* como forma de *alimentación natural*. A continuación, exploro cada uno de estos puntos para, finalmente, detenerme en el proceso de construcción de la normativa internacional.

#### **3.1. Disipación de las nodrizas y *medicalización* de la lactancia**

La primera transición ya fue examinada en el segundo capítulo de la tesis, y si bien el desarrollo se centró en el caso de la nación uruguaya, lo cierto es que se trató de un proceso más amplio que no sólo envolvió diversas naciones latinoamericanas sino también potencias europeas desde donde, precisamente, el modelo lactante se expandía hacia otras regiones del mundo en las que éstas ejercían influencia.

Resumidamente, sobre este punto he ido mostrando cómo a principios del siglo XX se han decretado leyes que reglamentaban el oficio de nodriza, en un contexto histórico en que el amamantamiento entre mujeres-madres y bebés no engendrados/as por ellas era una práctica socialmente extendida, al punto de constituir una forma de trabajo asalariado significativa para mujeres lactantes pertenecientes a los sectores populares. Seguidamente he planteado que, la creciente hegemonía del *higienismo* fue intensificando la desconfianza sobre esas mujeres y provocando el incesante incremento de requisitos y controles para el

ejercicio de su oficio, regulado mediante esos mismos dispositivos legales que, vertiginosamente, fueron aumentando su rigurosidad. Como resultado de este y otros procesos, es que sobre el primer cuarto del siglo XX las nodrizas comienzan a desdibujarse como figura de la esfera pública, laboral, médica y jurídica.

Es precisamente en este momento que gana fuerza el discurso médico, junto al imperativo moral, de amamantar al hijo/a propio en aras de instaurar un modelo de maternidad y de familia nuclear que sería funcional a la ideología del Estado-nación moderno (Echazú y Greco, 2020). Todo ello, se inscribe en el proceso de *medicalización* de la sociedad (Palmquist, 2015), en la sobrevaloración del conocimiento científico médico y en el desarrollo de un vasto aparato institucional sanitario transmisor de pautas culturales y normas morales modernas que, acompañaban el orden social burgués y que, en nombre de la *salud*, expandían su carácter civilizatorio (Acosta, 1998).

Estas concepciones que conectan problemáticas sociales con soluciones sanitarias, tuvieron como uno de los focos privilegiados a la relación materno-infantil (Ortega y Vecinday, 2011), lo que resultó en la *medicalización de la reproducción y de la lactancia humana*<sup>106</sup> y en la fijación de una matriz normalizadora, basada en criterios axiológicos que, no sólo estuvo destinada a legitimar los universos simbólicos de los grupos dominantes, sino también, a intervenir sobre los códigos de los sectores subalternos. Pero esto no ocurriría de forma aislada. El contexto histórico de la *medicalización* nos ubica dentro del proyecto modernizador junto a sus procesos técnicos e industriales que, una vez inscriptos en el modelo del *desarrollo* (Escobar, 2007), generaron transformaciones significativas en las formas de concebir la lactancia humana a nivel internacional.

---

<sup>106</sup> Según Marton y Echazú (2010) la medicalización de la lactancia materna supone la conceptualización de la leche humana como una medicina más que como un alimento, tendencia englobada en procesos más amplios referidos a la medicalización de la reproducción y de la alimentación humana. Para Palmquist (2015) la medicalización supuso un proceso de patologización de aspectos psicológicos, comportamentales y emocionales propios de la condición humana; en este sentido, la medicalización de la lactancia provocó que la leche humana sea tratada como una sustancia médica que requiere controles científicos y regularización.

### **3.2. Bancos de leche humana**

A comienzos del siglo XX comienzan a darse los primeros pasos exploratorios hacia los bancos de leche humana acompañados del inherente desarrollo de objetos, dispositivos tecnológicos y técnicas necesarias para su funcionamiento y viabilidad.

Un banco de leche es una institución médica donde se recolecta, procesa y almacena leche humana donada por madres lactantes. Esta se distribuye posteriormente a recién nacidos que, por alguna razón, no pueden recibir leche de sus propias madres (Santoro y Romero, 2020, p. 333).

En 1909 se crea en Viena, Austria, el primer banco, seguidamente se crea uno en Boston, Estados Unidos, y Alemania (Martínez, 2014). De acuerdo a Boero (2017) el banco de leche de Boston se funda en 1910 cuando el bacteriólogo Francis Parkman Denny inició un proceso de recolección de leche humana extraída mediante ordeñadora, que posteriormente sería distribuida de forma embotellada, permitiéndole a las familias contratantes de nodrizas acceder a su leche sin necesidad de entrar en contacto directo con ellas. “De esta manera, quedaba escindido el cuerpo de la mujer: pecho y leche ya no era necesario que se mantuvieran unidos” (Boero, 2017, p. 99).

En un estudio sobre los objetos que intermedian la lactancia humana en el mundo moderno, Santoro y Romero (2020) rastrean los primeros extractores de leche humana en los inicios del siglo XX en Estados Unidos, los que solían ser aparatos grandes de uso hospitalario. Será recién sobre la década del 1980 que comienzan a ser de uso extendido e individual, transformándose en un dispositivo capaz de reconfigurar la lactancia y las relaciones sociales entabladas en torno a ella; pues a partir de este objeto, la leche humana puede extraerse, almacenarse y circular de forma independiente al cuerpo lactante que la produce. De ahí que, los autores identifiquen que, “la leche materna fue, de hecho, uno de los primeros biomateriales en ser extraído y manipulado fuera del cuerpo humano (Swason, 2014)” (Santoro y Romero, 2020, p. 339).

Pero según constata la literatura (Hernandez y VICTORA, 2018; Langland, 2019; Nucci y Fazzioni, 2021) el caso brasileño es el que ha sido verdaderamente clave en el proceso de instauración, consolidación y difusión de los bancos de leche a

nivel mundial. En 1943 se funda el primer banco de ese país en el Instituto Nacional de Puericultura (actual el Instituto Fernandes Figueira de la Fundação Oswaldo Cruz), dando inicio a lo que Almeida (1999 citado por Nucci y Fazzioni, 2021) identifica como el primer período de los bancos de leche en Brasil; en tanto que en 1985 habría una ruptura con el modelo original, desatada con la epidemia de VIH/SIDA que daría comienzo al nuevo paradigma que actualmente rige los bancos a nivel mundial. En 1998 el país crea una red nacional para el funcionamiento articulado de sus bancos, y a partir de esa experiencia surge en 2015 la Red Global de Bancos de Leche Humana (Hernandez y VÍctora, 2018).

No es casual que el paulatino desuso de las nodrizas coincida con el proceso de emergencia de los bancos de leche humana. Tampoco es casual que el protagonismo se haya situado en Brasil con una historia marcada por las amas de leche de origen africano esclavizadas, quienes continuaron con la práctica tras la abolición y hasta bien entrado el siglo XX (Langland, 2019). Como constata la autora, serán justamente esas mismas mujeres, pobres y racializadas, las principales proveedoras de la leche humana administrada por los bancos. Sin embargo, con precisión aclara que los primeros bancos de leche no fueron las nodrizas, sino las instituciones que administraban su producción láctea y que inducían ideas problemáticas sobre ellas y la leche humana que eyectaban.

### **3.3. Popularización de sucedáneos de leche humana<sup>107</sup>**

Los preparados para lactantes nos remiten a un proceso iniciado en las últimas décadas del siglo XIX cuando se producen en Europa las primeras harinas lacteadas de Nestlé, destinadas al consumo infantil; sin embargo, el alto costo inicial de estos productos postergó su apogeo hasta mediados del siglo entrante cuando se dispara su popularización (Rodríguez, 2015).

---

<sup>107</sup> Si bien el proceso industrial de la alimentación para lactantes remite a los avances científicos que hicieron posible modificar la leche de animales herbívoros mediante el proceso de pasteurización convirtiéndola en apta para el consumo de bebés, aquí me centraré en la leche de fórmula.

La aparición de sucedáneos de leche humana destinados a sustituir o complementar el amamantamiento, supuso “la transferencia de la lactancia, a una producción completamente externa al cuerpo” (Tabet, 2018, p. 176). Lo cierto es que, la combinación de la desmedida presión comercial que ejerció la industria alimentaria destinada a la primera infancia junto al aval médico que la sustentaba y a la primacía del discurso del desarrollo vía industrialización y modernización (Hernandez y VICTORA, 2018), provocó la proliferación de la leche de fórmula a nivel mundial, desplazando a un segundo lugar la lactancia.

Assim, como pontuam Souza e Almeida (2005), esses novos produtos voltados à alimentação infantil foram acompanhados de estratégias agressivas de marketing, tornando-se uma alternativa cada vez mais valorizada pelos médicos. Como colocam os autores, “as soluções para os problemas e as dificuldades que surgiam no curso da amamentação passaram a compor uma equação cujo resultado, invariavelmente, apontava para uma única direção – o uso dos leites industrializados” (Souza; Almeida, 2005, p. 36). (citado por Nucci y Fazzioni, 2021, p. 306).<sup>108</sup>

Ante este escenario, sobre el último tercio del siglo, la lactancia humana comienza a ser tema de debate y preocupación para diversos sectores sociales pro amamantamiento, que denuncian los efectos negativos de la alimentación artificial y que exigen la regulación de la masiva comercialización de esos productos.

### **3.4. Desarrollo de la normativa internacional lactante**

En la década de 1970 surge el movimiento globalizado a favor del amamantamiento, que ya tenía como antecedentes denuncias aisladas realizadas por pediatras que advertían sobre los efectos negativos de la alimentación artificial en contextos de pobreza (Williams, 1939; Jelliffe, 1968 citados por Boero, 2017). Precisamente, la imagen corresponde a la tapa de un informe pionero, titulado *Milk and Murder*, que la pediatra Cicely Williams publica en 1939 a partir de una

---

<sup>108</sup> Traducción al español (por Valentina Brena): Así, como puntúan Souza y Almeida (2005), esos nuevos productos volcados hacia la alimentación infantil fueron acompañados de estrategias agresivas de marketing, tornándose una alternativa cada vez más valorada por los médicos. Como colocan los autores, “las soluciones para los problemas y las dificultades que surgían en el curso del amamantamiento pasaron a componer una ecuación cuyo resultado, invariablemente, apuntaba para una única dirección –el uso de las leches industrializadas” (Souza; Almeida, 2005, p. 36). (citado por Nucci y Fazzioni, 2021, p. 306).

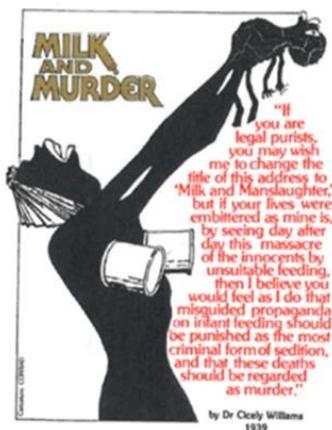


Figura 11. Imagen de tapa de informe *Milk and Murder* de C. Williams, año 1939 (tomada de Boero, 2017, p. 28).

investigación que realizó en Ghana, revelando los estragos que la alimentación artificial provocaba en la región: mujeres-madres pobres y racializadas que se enfrentaban a la muerte de sus criaturas lactantes por malnutrición y que veían obstruida la eyección de su leche humana en la aspiración a las latas de suplemento que no alcanzaban a adquirir en cantidades suficientes para garantizar su alimentación (citado por Boero, 2017).

Seguidamente, en el año 1973 un artículo titulado “The Baby Food Tragedy”, publicado en la revista británica *New Internacionalist*, dio visibilidad a la

mortalidad infantil provocada por el mal uso de preparados industriales para lactantes. Pero lo que más repercusión tuvo, fue cuando un año más tarde la organización no gubernamental británica *War on Want* publica el informe “The Baby Killer” que fue traducido por un grupo suizo al español como “Nestlé Mata Bebés”, y si bien la empresa multinacional ganó una demanda por difamación, lo cierto es que la campaña tuvo eco en varias regiones del mundo (Boero, 2017; Hernandez y Víctora, 2018). Tras ello, en 1977 el Grupo de Acción Contra la Leche en Polvo, INFACT, desde EEUU organiza un boicot hacia Nestlé, al que se adhieren varios países del mundo (Boero, 2017).

Finalmente, y a partir del conjunto de movilizaciones, en el año 1979 la Organización Mundial de la Salud (OMS)<sup>109</sup> y el Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF)<sup>110</sup> organizan una Reunión Conjunta sobre la Alimentación del Lactante y del Niño Pequeño en Ginebra, Suiza, en la que participaron 150

<sup>109</sup> Agencia especializada en políticas de salud internacional; pertenece a la ONU y fue constituida en Ginebra (Suiza) el 7 de abril de 1948 cuando entró en vigor su Constitución.

<sup>110</sup> Agencia especializada de la ONU dedicada a los derechos de la población infantil del mundo. Fue creada por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1946 y tiene su sede Nueva York, Estados Unidos.

representantes de gobierno, organizaciones del Sistema de Naciones Unidas,<sup>111</sup> referentes de organizaciones no gubernamentales<sup>112</sup> y representantes de la industria alimenticia, donde se recomendó la elaboración de un código internacional que reglamente el marketing de las fórmulas infantiles.

El mismo se concreta en el año 1981 bajo el título Código Internacional de Comercialización de Sucedáneos de la Leche Materna de la OMS y la UNICEF y oficia de instrumento regulador de la circulación en el mercado de esos productos. El objetivo del Código es tomar medidas para promover y proteger la *lactancia natural*. Para ello, restringe la promoción y circulación deliberada de los preparados para lactantes, prohíbe su publicidad y entrega de muestras a madres, embarazadas y agentes de la salud, y exhorta a la inclusión de un aviso respecto a la superioridad de *lactancia natural* en el etiquetado de estos productos (OMS-UNICEF, 1981).

Como plantean Hernandez y VICTORA (2018) el surgimiento y consolidación de políticas internacionales focalizadas en la lactancia forma parte del diseño de estrategias para la supervivencia de la primera infancia con foco en los países que, a partir de la posguerra, son llamados subdesarrollados y del Tercer Mundo (Escobar, 2007);<sup>113</sup> en tanto notaron que, en sectores empobrecidos, los sucedáneos de leche humana eran mal preparados por falta de acceso a agua potable, mal diluidos para aumentar su rendimiento y como consecuencia del analfabetismo que impedía seguir las indicaciones del etiquetado, además de ser suministrados en elementos mal higienizados, enfermando a los/as bebés. Por ello, “la leche infantil comercial se configura en estos discursos como una alternativa no adecuada para mujeres-madres pobres” (Echazú, 2007, p. 98). De este modo, las políticas en promoción de la lactancia humana surgen para disminuir la desnutrición,

---

<sup>111</sup> Conjunto de organizaciones internacionales integrado por instituciones, organismos o programas que aparecen en la Carta de Naciones Unidas.

<sup>112</sup> Agrupados en el *International Baby Food Action Network* (IBFAN), red fundada en 1979 para mejorar la salud infantil mediante la promoción de la lactancia.

<sup>113</sup> Para profundizar sobre la asociación entre las políticas desarrollistas y la lactancia ver, Hernandez y VICTORA (2018) y Saurith (2015).

malnutrición y la mortalidad infantil desde el paradigma de la *medicalización* de la lactancia (Echazú, 2007).

En el año 1990 en la Cumbre Mundial en Favor de la Infancia celebrada en la Sede de las Naciones Unidas, y de la que participaron 71 jefes de Estado y 88 altos cargos, se estipula como recomendación internacional la lactancia materna exclusiva hasta los 6 meses y complementaria hasta, al menos, los 2 años de edad del lactante (Echazú, 2007). Seguidamente, se realiza una secuencia de eventos internacionales ampliatorios y vinculantes a los ya nombrados- organizados por organismos como OMS, UNICEF y Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (FAO)<sup>114</sup>- que conducen a Echazú (2007, p. 95) a considerar que “sólo entre el año 1990 y 1994 se produjeron los más importantes documentos referidos a la lactancia-materna en diferentes cumbres y conferencias de alcance mundial”. Lo cierto es que la tendencia continúa, y de forma más reciente, en el año 2016, el Consejo de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) emitió un comunicado en Ginebra reconociendo a la lactancia materna como derecho humano (Massó Guijarro, 2021).

#### 4. ¿LACTANCIA MATERNA NATURAL?

Diversas autoras se han detenido a analizar los cimientos a partir de los que se construye la normativa intencional sobre lactancia (Echazú, 2007; Saurith, 2015; Boero, 2017; Hernandez y VÍctora, 2018), y existe una suerte de consenso respecto a que se trata de estrategias homogeneizantes con aspiración a ser aplicadas de forma universal sobre realidades y experiencias diversas; pero, al aludir a la lactancia *natural*, se esencializan y se presentan como irrevocables e irrefutables (Massó Guijarro, 2015).

Tais argumentos se recobrem de um carácter universal, operando como referenciais “descontextualizados”, o que vem ao encontro da proposta de se ter biopolíticas globais, ainda que elas frequentemente ressalvem a necessidade de se respeitar a

---

<sup>114</sup> Fundada en 1945.

diversidade cultural e as particularidades locais (Hernandez y Víctora, 2018, p. 9).<sup>115</sup>

Echazú (2007) analiza el entramado de la política global sobre el amamantamiento y comparto su crítica hacia la esencializacin que, esta serie de documentos normativos internacionales, hacen respecto al uso de la expresión *lactancia materna natural*. El cuestionamiento se vincula a dos puntos importantes. En primer lugar, explicita la contradicción que supone el uso del término *natural* para un tipo de lactancia que necesita ser enseñada, promovida, estimulada y encauzada, y señala que “los límites de lo biológico son forjados con la finalidad de legitimar discursos con peso de verdad por causa de su presunta “naturalidad”” (Echazú y Greco, 2020, p. 133); se trata de un señalamiento asertivo que difícilmente pasaría inadvertido desde la óptica antropológica. Pero su mirada minuciosa le conduce a desarrollar otra crítica relevante, al cuestionar la propia normalización del concepto *lactancia materna*.

La lactancia humana no ha sido siempre “materna”: no han sido invariablemente las madres quienes amamantaron a sus hijos biológicos. Qu devenir volvio automática y de sentido común la conexión entre “lactancia” y “maternidad”? (Marton y Echazú, 2010, p. 123).

A partir de este desdoblamiento entre lactancia y maternidad la autora denuncia la naturalización de la díada mamá-hijo/a “biológico/a”.<sup>116</sup>

Desde el siglo XVIII, el cuerpo médico, crecientemente profesionalizado e inscripto en las filas de los Estados-Nación durante el siglo XIX, libr encarnizadas luchas frente a otros discursos legítimos sobre alimentación y crianza infantil, y acabó desplazando totalmente a sus principales opositoras, las nodrizas, del espacio de visibilidad referido a las opciones en alimentación de lactantes. Así es como, en el espacio del saber científico, el concepto de leche humana se asimiló al de leche materna, eliminando las otras alternativas en lactancia. (Echazú, 2007, p. 98).

---

<sup>115</sup> Traducción al español (por Valentina Brena): Tales argumentos se revisten de un carácter universal, operando como referencias “descontextualizadas”, lo que se aliena con la propuesta de tener biopolíticas globales, a pesar de que las mismas frecuentemente resalten la necesidad de respetar la diversidad cultural y las particularidades locales (Hernandez y Víctora, 2018, p. 9).

<sup>116</sup> Koutsoukos (2009 citado por Nucci y Fazzioni, 2021) y Sautirth (2015) identificaron que desde fines del siglo XIX y principios del siglo XX el discurso médico hacía referencia a cuatro tipos de lactancias: materna, artificial, mercenaria o mixta.

La díada, conformada de esa manera, comienza a ser institucionalizada desde el siglo XIX a partir del paradigma médico euro-occidental, y actualmente se reproduce dentro de las políticas públicas de salud desarrolladas en los Estados del Sur global como un potente dispositivo biopolítico que se proyecta sobre la población (Echazú y Greco, 2020).

El concepto de díada madre-hijo, interpretado desde las agencias planificadoras de políticas internacionales en salud, invoca y actualiza una pretendida unidad natural entre estas dos personas y designa parámetros de pensamiento y conducta corporal en los cuerpos del que estas políticas son objeto (Echazú, 2007, p. 96).

En otro orden, pero apuntando a la misma reflexión, en un reciente artículo Vera Wilde (2021) denuncia la falacia naturista moderna de la lactancia materna definida en términos de exclusividad. Sustentada en robusta evidencia científica relevada a nivel mundial, la médica presenta una estremecedora relación entre la inanición neonatal prevenible en recién nacidos/as sanos/as con el mandato de no suministrar sucedáneos en un contexto en que las nodrizas han quedado en desuso y la colactancia deslegitimada. Según la autora, la apuesta hacia la lactancia exclusiva de la propia madre es una estrategia anómala, deficiente y riesgosa, puesto que, tras dar a luz, una minoría considerable de mujeres tarda horas, días e incluso semanas en iniciar la producción de leche en cantidad suficiente, pero conforme a lo establecido por la normativa internacional, se insiste en que los/as bebés sean alimentados/as únicamente mediante el pecho de sus madres. Se trata de un procedimiento médico institucional que expone a recién nacidos/as sanos/as a la deshidratación en un momento clave como lo es la primera semana de vida, pudiendo causar problemas a largo plazo e incluso muertes evitables. Para Wilde (2021) es preciso un cambio de paradigma. Sostiene que no hay una solución única para todos los contextos, pero lo cierto es que hay que prevenir daños y evitar que los/as recién nacidos/as pasen hambre. Propone que, los postulados de los protocolos internacionales sean relativizados y la colactancia reconsiderada como posibilidad.

De estas maneras, a partir de la vigilancia de diversas disciplinas, queda problematizada la promoción de la lactancia humana como *materna* y *natural*.

## **5. ANÁLISIS NORMATIVO SOBRE LACTANCIA HUMANA (Y REPRODUCCIÓN) EN URUGUAY**

Habiendo esbozado los principales lineamientos de la normativa internacional sobre lactancia humana, me interesa analizar la normativa nacional uruguaya en la misma materia. Con tal propósito, primeramente, reuní el conjunto de leyes, decretos reglamentarios y ordenanzas ministeriales que conforman la normativa que regula la lactancia humana y la reproducción a nivel nacional.

Me refiero a las leyes (y sus correspondientes decretos reglamentarios):

- Ley n.º 12.030 Se Aprueban Convenios Adoptados por la Conferencia Internacional del Trabajo y se Establece un Régimen de Sanciones para los Infractores (Uruguay, 1953);
- Ley n.º 12.572 Salarios de Maternidad (Uruguay, 1958);
- Ley n.º 16.045 Actividad Laboral. Prohíbese toda Discriminación que Viole el Principio de Igualdad de Trato y Oportunidades para Ambos Sexos en Cualquier Sector (Uruguay, 1989);
- Ley n.º 17.215 Dictanse Normas que Comprenden a toda Trabajadora Pública o Privada que se Encontrare en Estado de Gravidéz o en Periodo de Lactancia (Uruguay, 1999);
- Ley n.º 17.386 Acompañamiento a la Mujer en el Preparto, Parto y Nacimiento (Uruguay, 2001);
- Ley n.º 17.803 Promoción de la Lactancia Materna (Uruguay, 2004a);
- Ley n.º 18.426 Defensa del derecho a la salud sexual y reproductiva (Uruguay, 2008);
- Ley n.º 18.987 Interrupción Voluntaria del Embarazo. Ley del aborto (Uruguay, 2012);
- Ley n.º 19.161 Subsidio por Maternidad y Fijación de Subsidio por Paternidad y Subsidio para Cuidado del Recién Nacido (Uruguay, 2013a);
- Ley n.º 19.167 Técnicas de Reproducción Humana Asistida (Uruguay, 2013b);

- Ley n.º 19.121 Estatuto del Funcionario Público de la Administración Central (Uruguay, 2013c);
- Ley n.º 19.530 Salas de Lactancia Materna (Uruguay, 2017).

Y a las ordenanzas del Ministerio de Salud Pública (MSP) sobre lactancia humana que crean la *Norma Nacional de Lactancia Materna*:

- Ordenanza ministerial n.º 217 (MSP, 2009);
- Ordenanza ministerial n.º 62 (MSP, 2017a).

A partir del listado se observa que sobre fines del siglo XX la normativa sobre lactancia humana comienza a desarrollarse a ritmo sostenido, fenómeno indisociable del proceso supranacional anteriormente descrito. Por otro lado, puede notarse que, es a partir del año 2005 que en Uruguay se materializa una serie de cambios normativos en relación a lactancia humana, sexualidad y reproducción, que en cierto modo son resultado de la capacidad de incidencia política de diversas organizaciones sociales que logran insertar estas temáticas dentro de la agenda de Derechos Humanos; lo que de forma no azarosa coincide con el período de los primeros gobiernos de izquierda en la historia del Estado-nación.

Para el análisis, una batería de interrogantes fue guiando mi reflexión. Siguiendo las propuestas de Tabet (2018) y Soler (2011) desarrolladas al inicio del capítulo, busqué examinar qué formas de gestión de la lactancia y la reproducción se producen en la normativa nacional y, más concretamente, en identificar si la lactancia humana es colocada dentro o fuera del ciclo reproductivo. Por otra parte, a partir de los planteos de Echazú (2007) respecto a la naturalización de la díada mamá-hijo/a “biológico/a”, me propuse indagar sobre la posible normalización de esa díada, a fin de identificar el lugar que ocupa la colactancia dentro de la normativa nacional. Por último, procuré dimensionar el impacto de la medicalización de la lactancia humana a nivel normativo, a fin de saber en qué medida la experticia científica busca apropiarse de los saberes maternos respecto a cómo amamantar (Echazú y Greco, 2020). Dicho esto, en la siguiente sección

concretamente formulo tres preguntas: amamantar ¿a quién?; compartir leche humana ¿cómo y a quién? y amamantar ¿derecho de quién?

### 5.1. Amamantar ¿a quién?

En líneas generales, la normativa nacional naturaliza el amamantamiento humano entre una madre y su hijo/a. La Ley n.º 19.530 en su artículo 1º expresa que: “Se entiende por Sala de Lactancia al área exclusiva y acondicionada a tales efectos, *destinada a las mujeres con el fin de amamantar a sus hijos*, realizar la extracción de leche, almacenamiento y conservación adecuada de la misma” [itálica mía] (Uruguay, 2017). El Decreto Reglamentario 234 (Uruguay, 2018) de la Ley n.º 19.530/2017 en su artículo 10º señala: “*Si la trabajadora lacta a su hijo*, está autorizada a interrumpir su trabajo para ese fin [...]” [itálica mía].

La redacción de la normativa naturaliza y esencializa el amamantamiento entre una mujer-madre lactante y su hijo/a engendrado/a, lo que aparece de forma tácita, al darse por sobrentendido. Cuando se explicita, aparece reforzando una obviedad, así lo vemos en el artículo 1º de la Ley n.º 17.215 (Uruguay, 1999): “Toda trabajadora [...] en período de lactancia tendrá derecho a obtener un cambio temporario de las actividades que desempeña, si las mismas [...] pudieren afectar *la salud de la progenitora o del hijo* [...]” [itálica mía]. Nótese que, a diferencia de las anteriores normativas, ésta señala directamente que se trata de un hijo/a gestado/a por la trabajadora.

En la *Norma Nacional de Lactancia Materna* (MSP, 2017a) tanto como en la *Guía de uso de preparados para lactantes hasta 12 meses* (MSP, 2017b, p. 37) se especifica que cuando un/a bebé no puede ser amamantado/a por su propia madre, las opciones recomendadas son:<sup>117</sup>

1. leche ordeñada de la propia madre;
2. leche de banco de leche humana; y
3. preparados para lactantes.

---

<sup>117</sup> Opciones que a su vez se ratifican en el más reciente documento titulado *Recomendaciones sobre lactancia materna y COVID-19* (MSP, 2020a).

Como puede observarse, la primera opción enfatiza que la leche provenga de la *propia madre*. Ninguna opción menciona la posibilidad de lactar del pecho de otra madre o de recurrir directamente a la leche de otra mujer.

La única excepción a estos aspectos lo constituye el Anexo 6 *Inducción y re inducción de lactancia* de la *Norma Nacional de Lactancia Materna* (MSP, 2009) que explicita la posibilidad de que una mujer-madre amamante a un/a hijo/a no engendrado/a por ella para el caso de adoptados/a, quienes podrían ser amamantados/as por su madre adoptiva. Si bien esta posibilidad significa una apertura a las formas de concebir el amamantamiento, queda restringida a la condición de adopción (de tipo legal); por otra parte, ocupa un lugar subordinado dentro de la norma (aparece sintéticamente en un sexto anexo) y, de hecho, ya no integra la norma vigente, que fue actualizada en el año 2017 (MSP, 2017a).

Tras el análisis, se vislumbra que la colactancia no ha ganado legitimidad en la jerarquía simbólica dominante expresada en el campo del discurso nacional normativo. Dicho aspecto, forma parte del proceso de naturalización de la díada mamá-hijo/a “biológico/a” denunciado por Marton y Echazú (2010) a partir de sus investigaciones etnográficas realizadas en el noroeste argentino durante las primeras décadas del siglo XXI, donde identifican la naturalización de la díada en los discursos de los/as profesionales de la medicina (Marton y Echazú, 2010) y del personal de salud (Echazú y Greco, 2020), lo que impregna no sólo las consultas médicas sino también las prácticas y normas institucionales hospitalarias de forma más amplia. En la misma línea la investigación de Ramognini (2019), realizada entre los años 2004 y 2005, puntualiza que en el hospital de Tartagal del norte argentino el equipo de salud ha tenido una actitud de combate hacia la costumbre de algunas mujeres de la etnia wichí de amamantar a varios niños/as en simultáneo por considerarla insalubre. Aunque estas situaciones no son directamente extrapolables a los centros y profesionales de la salud del Uruguay, el análisis normativo constata que también se naturaliza la díada madre-hijo/a “biológico/a” en el conjunto de normas que los rigen, lo que estaría vinculado a la obstrucción del reconocimiento de la colactancia como posibilidad legitimada.

## 5.2. Compartir leche humana ¿cómo y a quién?

Según la normativa vigente (MSP, 2017a; MSP, 2017b) la alimentación con leche de banco es la segunda opción recomendada frente a la imposibilidad (total o parcial) de ofrecerle al/la bebé leche de su progenitora, siendo ésta la única estrategia legitimada para que la leche humana se comparta, de otro modo, se desestima su circulación y se apuesta al complemento, pese al reconocimiento biomédico de ser un alimento de calidad inferior.

Como ya he dicho, los bancos de leche son parte de una estrategia sanitaria diseñada a partir del *higienismo* y de la *medicalización* de la reproducción (Palmquist, 2015). Cristalizan la solución moderna, biomédica, certificada, legítima, socialmente aceptada y que asegura leche humana controlada, tratada, pasteurizada, estudiada microbiológicamente y de *calidad garantizada* para su posterior distribución.

Al igual que otros países, Uruguay se nutre de la experiencia brasileña (SMU, 2018) e inaugura su primer banco de leche humana en el año 2003 en el Centro Hospitalario Pereira Rossell; en 2004 se inaugura el segundo en el Hospital de Salto y en 2008 el tercero en el Hospital de Tacuarembó,<sup>118</sup> constituyendo los tres bancos del país que integran la Red Iberoamericana de Bancos de Leche Humana. Es objetivo de los bancos suministrar leche humana a todos/as los/as usuarios/as del Sistema Nacional Integrado de Salud (SNIS)<sup>119</sup> (Castro y D'Oliveira, 2015) y lo cierto es que el país se jacta de la cobertura total de su leche de banco ante la demanda de recién nacidos/as prematuros/as internados/as en todo el Uruguay (Presidencia de la República, 2018).

Las condiciones para recibir leche de banco son: ser recién nacido/a con peso igual o menor a 1500 gramos o con patología que lo requiera cuando la leche de la propia madre no esté disponible o sea insuficiente. Por su parte, los requisitos para ser

---

<sup>118</sup> Adicionalmente existen centros de recolección de leche humana en Montevideo (en el Sanatorio Canzani del Banco de Previsión Social), en Paysandú y en Artigas (en la ciudad de Bella Unión) (Fazio, 2013).

<sup>119</sup> El Sistema Nacional Integrado de Salud fue creado por la Ley homónima n.º 18.211 en el año 2007 con el fin de garantizar el derecho universal al acceso a la salud de todos/as los/as habitantes residentes en Uruguay (Uruguay, 2007).

donante son: estar amamantando, no tener desnutrición, haber tenido un embarazo controlado y sin enfermedades infectocontagiosas, no consumir drogas ni medicación que pase a la leche humana (Castro y D'Oliveira, 2015). Respecto al procedimiento para la extracción de leche humana para donación, la *Norma Nacional de Lactancia Materna* establece lo siguiente:

- Escoger un lugar limpio, tranquilo y lejos de animales.
- Prender y cubrir los cabellos con una toca o pañuelo.
- Evitar conversar durante la retirada de leche o utilizar una máscara o pañuelo cubriendo la nariz y la boca.
- Lavar las manos y antebrazos con agua y jabón, y secarlas con una toalla limpia
- Descartar los primeros chorros o gotas e iniciar la recolección en un frasco de vidrio con tapa plástica.
- El frasco con la leche retirada debe ser almacenado en el congelador o freezer.
- Cuando se ordeña nuevamente leche, utilizar otro recipiente esterilizado y al terminar acrecentar esta leche en el frasco que está en el freezer o congelador.
- La leche puede quedar almacenada en congelador hasta 15 días (MSP, 2017a, p. 49).

Limpieza, asepsia, esterilización y refrigeración forman parte sustancial del protocolo de recolección. La recomendación de *evitar conversar durante la extracción* pareciera agudizar simbólicamente el proceso de des-subjetivación que continua en incremento, pues, la leche humana una vez separada de la mujer-madre lactante, se introduce al circuito industrial de los bancos para realizarle sus procedimientos. Así puede observarse en la imagen (figura 12) de una nota



*Figura 12.* Imagen tomada de nota *web* de Presidencia de la República (2018).

publicada por la Presidencia de la República, donde se muestra leche de banco envasada y manipulada por personal profesional que cumple las medidas de bioseguridad y dissociada de los cuerpos lactantes que la producen y reciben.<sup>120</sup>

Al respecto, en un artículo que denuncia la conexión entre el

---

<sup>120</sup> La nota se titula “Banco de Leche Humana de Uruguay cubre la demanda de todos los niños prematuros internados del país”, publicada en la *web* de Presidencia de la República (2018).

capitalismo y la falaz escasez de la leche humana,<sup>121</sup> sus autoras señalan que, mediante procedimientos de este tipo, la leche es convertida en mercancía independiente de su productora, lo que en términos marxistas podría significar un proceso de alienación que imposibilita la soberanía alimentaria, genera dependencia y consumo de productos vinculantes (Bieto et al., 2017).

De forma conexas, si bien la leche humana que circula por los bancos de Uruguay es distribuida gratuitamente para atender casos particulares de bebés con patologías y pretérmino, genera una industria y un gasto público significativo en términos de salarios, edificios y tecnología que podría evitarse mediante mecanismos de intercambio informal de leche humana fresca. Frente a ello, es especialmente importante considerar que, recientes investigaciones médicas revalorizan la leche humana fresca por encima de la leche humana pasteurizada ya que, al no ser estéril, inocula flora biológicamente necesaria y contiene factores que favorecen el desarrollo de la microbiota normal, por lo contrario, la pasteurización, la despoja de esa flora natural y destruye los factores de crecimiento necesarios para su desarrollo; por lo que es una falacia que sea necesaria para bebés prematuros/as, que son quienes más se beneficiarían de leche humana fresca (Hård et al., 2018).

Por su parte, otra investigación revela datos agravantes: un estudio realizado en Estados Unidos registró que, tras dos años de suministrar leche de banco en unidades de cuidados intensivos para recién nacidos/as enfermos/as que requieren tratamiento especializado, hubo un descenso en el uso de leche fresca de la madre que engendró comparado con los años previos en que no existía la leche de banco (Parker et al., 2019); lo que puede significar que el consumo de leche de banco en bebés prematuros/as puede interferir el proceso de producción de leche humana de la propia madre, por lo que más que garantizar su lactancia materna, podría amenazarla.

---

<sup>121</sup> La escasa producción de leche humana se denomina hipogalactia. La misma raramente acontece por una deficiencia fisiológica y mayormente responde a interferencias socioculturales que inhiben la lactogénesis (Bieto et al., 2017).

Retomando a Bieto et al. (2017, p. 141) el conocimiento médico, certificado y experto que brinda garantías para que los/as bebés reciban leche humana de *excelente calidad*, se apropia de los saberes de las personas lactantes, reafirma la falacia de que la leche humana necesita ser mejorada e inhibe la capacidad de las mujeres-madres lactantes de decidir sobre sus fluidos corporales, sobre cómo amamantar y sobre cómo criar.

He indicado que el proceso de emergencia de los primeros bancos de leche en la región está directamente relacionado a las nodrizas pobres y afrodescendientes (Langland, 2019), por ello es llamativo que mi material etnográfico arroje un dato revelador: ninguna de las mujeres-madres afrodescendientes entrevistadas que practican la colactancia en la actualidad ha donado su leche a los bancos y, de hecho, ni siquiera conocen la existencia de los bancos contemporáneos. De ello, se desprende la interrogante de hacia dónde y hacia quiénes se dirigen estas políticas en materia de circulación de leche humana.

Ortega y Vecinday (2011, p. 12) constatan para el caso uruguayo que, en la actualidad estamos ante: “prácticas de crianza que condensan cada vez menos sentido común y afectividad espontánea y cada vez más conocimiento experto, intencionalidad consciente y racionalización”. Esta serie de eslabones perdidos, desde la óptica del poder que emana la política-higiénica-biomédica, merecen ser reconsiderados.

### **5.3. Amamantar ¿derecho de quién?**

Otro de los elementos que subyace a la normativa nacional es que la lactancia es entendida como un derecho del/a bebé lactante y excepcionalmente se visualiza como un derecho de la mujer-madre o de la díada lactante.<sup>122</sup>

La normativa nacional analizada presenta una tajante línea que separa la reproducción de la nutrición, puesto que: el ciclo reproductivo se concibe hasta el

---

<sup>122</sup> Utilizo la expresión díada lactante para referir al vínculo entre una mujer-madre y un/a bebé amamantado/a por ella, que no necesariamente es un/a bebé engendrado/a por esa mujer.

parto, y la lactancia pasa a ser considerada como un aspecto nutricional; lo que coincide cabalmente con los postulados desarrollados por Elena Soler (2011) y, por tanto, con un esquema occidental. Es especialmente interesante examinar la Ley n.º 18.426 (Uruguay, 2018) Defensa del derecho a la salud sexual y reproductiva que si bien no define qué entiende por salud sexual y reproductiva, su contenido deja entrever que el ciclo sexual queda subsumido al ciclo reproductivo, y el ciclo reproductivo a la concepción, la gestación y el parto. Asimismo, si bien en algún momento la ley menciona aspectos de la etapa extrauterina (tales como la promoción de la maternidad y paternidad responsables, así como el puerperio y etapa posnatal) en ningún momento refiere al amamantamiento. Tal es el grado de exclusión de la lactancia, que incluso se omite al nombrarse la importancia de evitar el contagio vertical de Infecciones de Transmisión Sexual, que quedan reducidas al embarazo y al parto.

Por su parte, su correspondiente Decreto Reglamentario ([293] Uruguay, 2010) reproduce la misma lógica de la ley, pero añade la promoción del respeto por la diversidad, la no discriminación por motivos étnico-raciales, la información “culturalmente adaptada libre de prejuicios y validada desde el punto de vista científico” (Uruguay, 2010). Ahora, ¿la propia frase no es en sí misma incoherente? Puesto que, si bien comienza afirmando que se brindará información culturalmente adaptada, se termina jerarquizando el conocimiento científico eurooccidental y, en este caso, biomédico. A su vez, ante mis datos etnográficos, considero que se está frente a una situación contradictoria porque se reconoce la importancia de incorporar la perspectiva étnico-racial, pero se desconocen (y excluyen) las particularidades de la población afrouruguaya, así como de otras identidades étnico-raciales.

Como fuera mencionado, la lactancia no es contemplada dentro de los derechos sexuales ni reproductivos de las mujeres. Como contrapartida, este derecho queda consagrado en otro tipo de leyes que apuntan a los derechos nutricionales de la primera infancia, lo que nuevamente se ajusta al planteo de Soler (2011). La Ordenanza ministerial n.º 62 (MSP, 2017a) se elabora a partir de “la necesidad de

contribuir a alcanzar el óptimo estado de salud, nutrición y desarrollo de los niños”. No menciona los derechos de las mujeres-madres. Recién en el penúltimo considerando refiere a los derechos de la mujer a amamantar, pero lo asocia de inmediato a la mujer trabajadora.

La *Norma Nacional de Lactancia Materna* que constituye el Anexo I de la citada ordenanza es encabezada institucionalmente por el Área Programática de Salud de la Niñez y el Área Programática de Nutrición del MSP. La finalidad de la norma se define de la siguiente manera:

Contribuir a mejorar las condiciones de salud, nutrición y desarrollo de todos los niños y niñas uruguayos, en el marco de la Convención de los Derechos del Niño y con base en los Objetivos Sanitarios Nacionales 2020 del Ministerio de Salud, mediante la Protección, Promoción y Apoyo de la práctica de Lactancia Materna Exclusiva en los primeros seis meses de vida y hasta los dos años o más hasta que la mamá y el bebé lo deseen, junto a una alimentación complementaria saludable (MSP, 2017a, p. 1).

De forma similar, la Ley n.º 17.803 (Uruguay, 2004a) Promoción de la Lactancia Materna, prácticamente puede sintetizarse en la difusión de la leyenda “La Leche Materna es la Mejor para el Recién Nacido y el Lactante” en los centros asistenciales de salud, sin hacer alusión a los beneficios que conlleva para la persona-madre lactante.

Si la lactancia, adicionalmente a ser entendida como un derecho del/la bebé, no es reconocida como un derecho de la mujer-madre lactante (Massó Guijarro, 2013b), no hay posibilidades de reclamar el ejercicio de ese derecho, ni mucho menos de poder hacerlo con autonomía; de esa forma se procede hacia la exclusión, enajenación, apropiación y cosificación de la mujer-madre lactante que, convertida en receptáculo, es reducida a un medio para un fin: la alimentación del/la bebé. En alguna medida, esto se vincula con el hecho de que, históricamente, los movimientos feministas no han reivindicado la lactancia bajo la sospecha de que podría retroalimentar mandatos de género que confinen a las mujeres a la maternidad (Díaz, 1997; Massó Guijarro, 2021). Enunciada la problemática, adhiero cabalmente a las palabras de Ximena Díaz (1997) y de Ester Massó Guijarro (2021) cuando en sus trabajos sugieren entender a la lactancia humana como parte

de los derechos reproductivos de las mujeres-madres, como una estrategia posibilitadora de restituir los derechos lactantes hacia las personas encargadas de llevar a cabo la lactancia.

En sintonía, tras identificar mecanismos de imposición de la lactancia humana dirigidos hacia mujeres pobres por parte de profesionales médicos en una maternidad de la ciudad de Salta, Argentina, Echazú y Greco (2020, p. 148) se preguntan: “¿Cuál es el lugar de la integridad y la dignidad humana cuando el derecho a amamantar de una mujer-madre deviene en obligación?”. Esta pregunta resulta pertinente para el caso uruguayo.

No obstante, es preciso reconocer que en los últimos años también se identifica una inclinación hacia un abordaje normativo integral de la lactancia humana. La *Norma Nacional de Lactancia Materna* (MSP, 2017a) hace algunas menciones a los beneficios que conlleva para las mujeres-madres, la díada lactante, las familias, la sociedad y el medioambiente. Asimismo, menciona que la lactancia humana también es una práctica cultural. Pese a ello, son enunciados excepcionales que no encuentran correlato ante la tendencia general de perpetuar la *lactancia materna* en función de la salud y la nutrición del/la bebé.

En la legislación nacional hay otra tendencia a excluir a la mujer-madre, considerando exclusivamente aquella que es *trabajadora*. De la normativa analizada, la mayoría de la legislación, refiere a garantizar las condiciones para que una madre trabajadora pueda continuar con la lactancia tras su reinserción al ámbito laboral (la única excepción a estos respectos lo constituye la Ley n.º 17.803 (Uruguay, 2004a). Diferente camino adopta la *Norma Nacional de Lactancia Materna* (MSP, 2017a) que se centra en destacar los beneficios de la lactancia materna, la legislación que la ampara, a describir las técnicas para alcanzar una lactancia exitosa y un largo etcétera. Así es que, si bien la ordenanza del MSP en cierta medida contempla aspectos no considerados por la legislación, podríamos estar frente a un vacío legal ya que una ordenanza no tiene el mismo peso jerárquico que una ley. La legislación sobre lactancia humana en Uruguay no debería agotarse en relación al ámbito laboral, especialmente si se considera que el empleo es la

tercera causa por la que no se practica la lactancia materna exclusiva hasta los seis meses, siendo la principal causa, la cantidad de leche insuficiente percibida por las propias mujeres-madres (Cabella et al., 2015, p. 75).

Este es otro argumento que da cuenta de cómo, la lactancia humana *per se* no es objeto de derecho. Como consecuencia, la legislación no especifica el derecho de amamantar en cualquier espacio público; por su parte, si bien la ley de salas de lactancia (Uruguay, 2017) supone un enorme avance para la extracción y refrigeración de leche humana, así como para amamantar en un espacio íntimo, no especifica que será decisión de la mujer-madre elegir dónde amamantar. Consideremos que, no necesariamente las salas de lactancia serían los lugares de preferencia para dar pecho directo, lo que podría derivar en el confinamiento simbólico del amamantamiento. Referidas al contexto del noroeste argentino contemporáneo, Echazú y Greco (2020) señalan que este tipo de dispositivos retroalimentan el tabú del pecho materno en ciertos espacios públicos y agudizan la invisibilización de la lactancia humana como acto social.

La foto de la figura 13, extraída de una nota publicada en la página *web* del MSP (2020b)<sup>123</sup> para dar cuenta de los resultados de los esfuerzos nacionales para favorecer la lactancia, resulta ilustrativa. Desde la perspectiva en que fue tomada la foto, se trata de un trabajo lactante y reproductivo que gráficamente recae sobre la



Figura 13. Imagen tomada de nota *web* MSP (2020b).

espalda de las mujeres-madres pero que al mismo tiempo las invisibiliza, la ausencia de su rostro es la muestra de ese recorte. Precisamente, reflexionando sobre la historia de la reproducción a nivel mundial, Tabet (2018, p. 187) se pregunta ¿quién lleva el peso de la reproducción? y con firmeza

---

<sup>123</sup> Imagen previamente utilizada el 22 de mayo del 2020 en el documento Recomendaciones sobre lactancia materna y COVID-19 expedido por el MSP (2020a).

responde: “se tiende a dejar el peso económico y material de la reproducción sobre la espalda de las mujeres”.

## 6. CONCLUSIONES

La lactancia humana, entendida como parte de la secuencia reproductiva, es un proceso social, económica y políticamente gestionado. Actualmente, se trata de un fenómeno regulado por organismos internacionales y nacionales que, en nombre de la promoción de *la lactancia materna como forma de alimentación natural*, moldean y restringen las lactancias humanas de formas específicas. Mediante estos discursos, se instrumentan políticas universalizantes que apelan a la *naturaleza* como sustento moral de construcciones y formas de amamantar que esos mismos dispositivos buscan legitimar (Stolcke, 2000; Saurith, 2015), instaurando regímenes morales con influencia normalizadora sobre dicha práctica reproductiva (Fonseca et al., 2021).

Como fuera minuciosamente expuesto, la normativa nacional excluye a la lactancia del ciclo reproductivo y la integra a otro tipo de derechos vinculados a la nutrición de la primera infancia; concibe al amamantamiento como un derecho del/la bebé lactante (a ser amamantado/a) y no como un derecho de la mujer-madre lactante (a amamantar); esencializa el amamantamiento entre una madre y su bebé engendrado/a; promueve la circulación de leche humana pasteurizada mediante bancos de leche y excluye el intercambio directo de leche humana; finalmente, tiende a favorecer las condiciones para la alimentación con leche humana por encima del amamantamiento.

Existe presión sobre las mujeres-madres para que alimenten a sus criaturas con su propia leche humana, se desalienta fehacientemente el uso de sucedáneos, el acceso a la leche de banco es muy limitado y a la vez no está recomendado recurrir directamente a la leche de otra mujer-madre; lo que, como un reflujo, intensifica la presión lactante sobre la mamá. Simultáneamente, la mujer-madre no está amparada como sujeto de derecho en la normativa sobre lactancia humana, ergo, la mujer-madre está prácticamente obligada a practicar la lactancia, y de hacerlo de acuerdo

a las formas preestablecidas por la normativa nacional. Pese a todo esto, insisto en resaltar la paradoja, de que se promueva la lactancia en términos de *natural*.

De mi exégesis, sugiero que la lactancia sea incluida a los derechos reproductivos de las mujeres-madres (Díaz, 1997; Massó Guijarro, 2021), de forma tal que las personas que amamantan también sean reconocidas como sujetos de derechos en materia de lactancia humana. Ello no solo garantizaría condiciones para ejercer el derecho a amamantar cómo, cuánto y a quiénes se quiera; sino también el derecho a no hacerlo, pudiendo interrumpir lactancias indeseadas y elegir las formas de alimentar al lactante sin presiones idealistas, foráneas, disciplinadoras, biomédicas, culpabilizantes, *medicalizantes* e *higienistas*. Se trata de un giro que podría brindar mecanismos legales para que las mujeres lactantes sean capaces de tomar decisiones informadas sobre sus fluidos lácteos y de que puedan hacerlo con autonomía (Massó Guijarro, 2015).

A mi juicio, la incorporación de la colactancia como posibilidad legitimada, siempre que las personas acordantes sean sanas y sientan la confianza necesaria para compartir su leche humana, ayudaría ampliamente a la consideración de que la lactancia no puede ser reducida a una responsabilidad individual y exclusiva de la madre; sino que se trata de una cuestión colectiva que requiere de un contexto de interdependencia, de un entorno cooperativo y de reconocimiento social para poder fluir (Massó Guijarro, 2013b, 2021). Es una tarea necesaria, no sólo en justicia hacia aquellas mujeres-madres que la practican favoreciendo, con sus actos sus lactancias, sino también por aquellas personas lactantes que, por desconocimiento y riesgos infundados, se privan de esta posibilidad y de su potencial comunitario capaz de beneficiar la viabilidad de más lactancias exitosas y gozosas.

# CAPÍTULO VI

## COLACTANCIA EN LA COMUNIDAD AFROURUGUAYA

### ¿UNA PRÁCTICA CONTROVERSIAL?

---

#### 1. INTRODUCCIÓN

En el recorrido de este trabajo dos cosas van quedado constatadas, por un lado, que las mujeres-madres de origen africano en la región del Río de la Plata tienen una historia lactante fuertemente vinculada al amamantamiento hacia más bebés de los/as propiamente engendrados/as y, por otro lado, que actualmente en Uruguay existe una normativa en promoción de la lactancia humana basada en el paradigma biomédico que omite ese tipo de práctica lactante como posibilidad. Ante este escenario cabe preguntarse si en el contexto contemporáneo las mujeres-madres afrouuguayas continúan amamantando a otros/as bebés o si habrán dejado de hacerlo por adherirse a las recomendaciones de los postulados normativos.

Según he adelantado en el comienzo de la tesis, mi campo me ha mostrado que ese tipo de práctica tiene vigencia y actualidad entre algunas mujeres-madres auto-identificadas como afrodescendientes en Uruguay, quienes la llevan a cabo en el marco de estrategias colactantes. A partir de ello, me interesa saber: ¿Por qué un sector de la comunidad afrouuguayaya mantiene la colactancia? ¿Ante qué situaciones se practica en el contexto contemporáneo? ¿Qué producciones de sentidos sustentan la práctica? ¿Qué tipo de relaciones sociales son necesarias para que la colactancia pueda ocurrir? ¿Sucede a iniciativa de quiénes? ¿Cuáles son las

condiciones y posibilidades para llevarla a cabo? ¿Mediante qué tipo de estrategias se realiza?

A fin de explorar estas interrogantes, en la primera sección del capítulo me propongo conocer los principales debates que presentan los estudios antropológicos sobre la colactancia a nivel mundial para, seguidamente, examinar a la luz de dichas discusiones las experiencias colactantes de las mujeres-madres afro Uruguayas participantes de esta investigación. Dado que mis interlocutoras tienen aproximadamente entre 25 y 80 años de edad, integro tanto vivencias transcurridas como en curso. En torno a las formas en que se configura la colactancia en el contexto etnografiado, sobre el final de la sección realizaré una mirada comparativa con otras investigaciones disponibles.

Según argumentaré, la colactancia en el sector de las mujeres-madres afro Uruguayas que la llevan a cabo favorece sus lactancias, de ahí que, en la segunda sección del capítulo, pase a cuestionarme por qué la normativa no la recomienda como posibilidad. La respuesta a esta pregunta se inserta al debate referido al intercambio de fluidos corporales en las sociedades contemporáneas con la particularidad de envolver los sentidos atribuidos a las relaciones materno-filiales.

En relación a ello, el conjunto de antropólogas que a nivel mundial investigan la colactancia coinciden en que actualmente se trata de una práctica controversial (Shaw, 2004, 2007; Thorley, 2008; Shaw y Morgan, 2017; Reyes-Foster et al., 2015; Palmquist, 2015; Nucci y Fazzioni, 2021). Por ello, analizo la confluencia de fuerzas que inciden en esta consideración de impacto global, deteniéndome de forma específica en el contexto nacional uruguayo.

## **2. DIVERSAS FORMAS DE COMPARTIR LA TETA Y LA LECHE EN EL MUNDO MODERNO**

Gracias a la existencia de investigaciones antropológicas centradas en la colactancia contemporánea en diversos contextos sociales es posible aproximarnos a algunas de las formas de llevarla a cabo, así como también, insertarnos en las principales

discusiones que presenta este campo de estudio; sin embargo, lo cierto es que los trabajos son verdaderamente pocos y presentan la particularidad de haber sido producidos por mujeres y, mayormente, en inglés.

Una serie de investigadoras dan cuenta del lugar central que actualmente ocupa Internet en las formas de compartir la lactancia. Así lo constata Beatriz Reyes-Foster et al. (2015) en su trabajo sobre el *peer breastmilk sharing* en Florida Central, Estados Unidos, donde a través de Internet personas desconocidas y conocidas establecen mecanismos para dar y recibir leche humana en calidad de regalo. En el mismo país, Aunchalee Palmquist (2015) también investigó el fenómeno que denomina *informal milk sharing* mediante el análisis del contenido posteo en sitios web y de Facebook del 2011 y 2013 donde la leche humana se intercambia de forma gratuita, concluye que se trata de una práctica altruista y diferente a la donación de leche a bancos que, tras ser procesada, se vende a precios altos; ello la conduce a considerar que la colactancia forma parte del proceso de desmedicalización de la lactancia, ya que son las propias mujeres las que deciden sobre sus cuerpos y los fluidos que producen.

En la misma línea reflexiona Virginia Thorley (2008, 2021, entre otras publicaciones) a partir de su vasta trayectoria académica centrada en Australia sobre la lactancia y las diferentes formas de llevar a cabo la alimentación con leche humana de una madre diferente a la “biológica”. En sus trabajos analiza tanto la historicidad de estas prácticas como el fenómeno actual -donde mayormente ocurre informalmente, sin pago y por reciprocidad-.

En un estudio sobre el *cross-nursing* Rhonda Shaw (2004, 2007) analiza la experiencia de mujeres Pakeha (descendientes de europeos/as nacidas en Nueva Zelanda) cercanas entre sí, quienes acuerdan este tipo de arreglo lactante a partir de la reciprocidad positiva, el empoderamiento mutuo, la generosidad y la confianza. Sin embargo, se detiene también en el análisis de situaciones donde se llevó a cabo sin consenso, a partir de lo que concluye que es una práctica con muchos significados en las que se juegan diferentes moralidades y dilemas éticos.

En un capítulo reciente sobre el *human milk sharing* Fiona Giles (2017) reflexiona sobre los costos del mandato de la lactancia materna exclusiva, las implicancias bioéticas de la compartición de la leche humana y su comercialización, formal e informal, como *commodity* a partir del análisis de la experiencia de un padre gestante y lactante trans de Canadá quien, recurrió a la colactancia para complementar la alimentación de su hijo.

De forma más próxima a Uruguay, dos antropólogas brasileñas (Nucci y Fazzioni, 2021) publican un artículo donde debaten la *lactancia cruzada* en el país, a partir de la repercusión mediática que han tenido algunos casos recientes.<sup>124</sup> Con un buen caudal de argumentos y un notable recorrido histórico las autoras problematizan la proscripción de la colactancia en Brasil, cuestionan la construcción del saber científico sobre el amamantamiento, y debaten acerca de los bancos de leche humana y la transmisión vertical de enfermedades infecto-contagiosas con un enfoque no limitado al biomédico.

Si bien son escasos, todos los estudios antropológicos citados sobre colactancia contemporánea reflexionan sobre el hecho de que es una práctica catalogada como riesgosa y por ello es censurada socialmente. Llama la atención que, siendo tan diferentes y distantes los contextos en los que se realizaron las investigaciones, todas compartan la consideración de su presunta inseguridad. En lo que sigue del capítulo focalizo en el estudio concreto de la colactancia en la comunidad afrouruguaya en el marco del contexto nacional uruguayo.

---

<sup>124</sup> Uno de los casos refiere al amamantamiento cruzado que en el año 2020 practicó una policía ante el llanto del bebé de una mujer que se encontraba en la comisaría realizando una denuncia por violencia de género y que no tenía consigo los suministros para alimentar a su hijo. Otro caso fue el representado en el 2018 en un episodio de una telenovela donde un médico le recomienda la lactancia cruzada a una mujer recién parida (Nucci y Fazzioni, 2021).

### 3. VIVENCIAS COLACTANTES DE MUJERES-MADRES AFROURUGUAYAS

#### 3.1. Colactancia contemporánea: vigencia y actualidad

Camila Ocampo es hija de Rosanna. Además de haber sido mi compañera de candombe y de capoeira fue mi vecina por algún tiempo. Su primer hijo nació cuando mi segundo cumplía el año y fuimos intercambiando sobre nuestras experiencias maternas (ver, figura 1). Un día me contó que su hijo, tras cumplir el año, se había desinteresado por la teta y así se destetaron. Como a menudo íbamos contándonos sobre nuestras lactancias en curso y no había tenido noticias de un amamantamiento compartido de su parte, de inmediato pensé que se cortaba la cadena colactante generada por las mujeres-madres ascendentes de su trama parental; lo que a su vez parecía coincidir con la creencia socialmente extendida que sostiene que actualmente la colactancia va quedando en desuso.

Pese a ello, me interesaba mantener una entrevista con ella puesto que, junto a su prima, fueron amamantadas por sus madres de forma conjunta cuando eran bebés. Entre tanto, Camila Ocampo se mudó al interior del país con su compañero e hijo. Pero una tarde mientras estaba de visita en mi casa, le pedí para encontrarnos a charlar en calidad de entrevistada, y mientras coordinábamos me comentó que unos meses atrás le había dado la teta al hijo de una amiga cuando ella atravesó algunas dificultades para hacerlo. Y si bien la entrevista finalmente no se concretó, su comentario avivó el registro intergeneracional de experiencias colactantes entre las mujeres de su linaje y a su vez me confirmó no sólo la vigencia sino la actualidad de la práctica en el seno de la comunidad (Notas de campo. Octubre, 2019).

Marcando esta diferencia, referiré a la *vigencia* para dar cuenta de las personas que amamantaron a otros/as bebés o fueron amamantadas por otras madres y que se encuentran con vida, mientras que, referiré a la *actualidad* para indicar experiencias de colactancia en curso o, a lo sumo, recientes. La historia de Camila Ocampo se circunscribe en las dos posibilidades: su vivencia colactante de bebé remite a la vigencia de la práctica, mientras que su reciente colactancia como madre la ubica

en la actualidad; y en conjunto, ambas situaciones se engloban dentro de colactancias contemporáneas.

Al mismo tiempo, el caso de Camila Ocampo es una muestra de las dos acepciones que puede englobar el término colactancia. La relación diádica propia del acto de amamantar provoca que la expresión se debata entre la ambivalencia de aludir a un bebé amamantado/a por una mujer-madre que no lo/a engendró y de remitir a la mujer-madre que amamanta un/a bebé que no ha sido engendrado/a por ella; aunque de forma bidireccional, también permite remitir a los dos fenómenos en simultáneo, caso reservado para las mujeres-madres: únicas personas lactantes capaces de protagonizar ambos procesos en diversas etapas de sus vidas.<sup>125</sup>

### **3.2. La colactancia en los ciclos lactantes**

A diferencia del resto de los mamíferos en la especie humana la lactancia no es meramente instintiva. Y si bien los/as recién nacidos/as poseen el reflejo de la succión, las mujeres-madres aprenden a amamantar a partir de conocimientos adquiridos de acuerdo a su contexto sociocultural (Rodríguez, 2015). De este modo, tanto la duración, el inicio, como la finalización de las lactancias se regulan a partir de factores biológicos y culturales. Si bien actualmente la OMS promueve la *lactancia materna exclusiva hasta los seis meses y complementaria hasta al menos los dos años*, no existe una duración óptima de carácter universal, pues las lactancias no pueden ser disociadas de sus contextos (Echazú, 2007).

De igual manera sucede con el inicio, pues si bien la normativa actual establece el contacto epidérmico *piel con piel* entre mamás y bebés sanos/as tras el alumbramiento para favorecer el amamantamiento durante la primera hora de vida (MSP, 2017a), no siempre ha sido así; de hecho, la historiografía demuestra cómo en otras épocas, el cuerpo médico recomendaba descartar el calostro del que hoy se reconocen sus propiedades inigualables para la criatura recién nacida (Rodríguez, 2015). Asimismo, las formas de proceder al destete no responden a un ocaso natural

---

<sup>125</sup> Esto es una generalidad que aplica para las personas cisgénero. Por ello, aclaro que también es posible que varones trans o personas no binarias puedan amamantar.

sino a modos particulares de gestionar socialmente la culminación del periodo lactante. De aquí deriva la imposibilidad de hablar de la lactancia humana en singular, pues las lactancias son necesariamente situadas, contingentes y diversas.

Remitiéndome a un sector de la comunidad afrouruguaya, he conocido vivencias lactantes de diversa duración en las que se ha amantando a los bebés por cinco meses y hasta por cinco años, aunque en la mayoría de los casos la lactancia se ha mantenido entre uno y dos años. La colactancia sucede en paralelo, puesto que mi campo me ha mostrado que puede practicarse durante cualquier momento del periodo lactante, sea tras el nacimiento, durante los primeros meses de vida o hasta después de uno o más años.

Respecto al inicio de la lactancia, algunas de mis interlocutoras lo han calificado como “natural” y sin complicaciones, sin embargo, otras de las personas entrevistadas lo recuerdan con dolor, principalmente por la generación de grietas o heridas en el pezón y areola (momentos en que se recurre a tratamientos como la aplicación de la propia leche humana, cremas o aceites adquiridos en farmacias). Cuando los obstáculos que pueda atravesar una mujer-madre puerpera para dar inicio a la lactancia no logren superarse rápidamente, la colactancia ha sido una forma paliativa para atender la demanda del/la recién nacido/a; ante estos casos, alguna mujer-madre lactante disponible de la red puede brindar solidariamente su pecho directo o parte de su leche hasta que la lactancia entre el/la bebé y su propia madre se establezca.

Así fueron los comienzos de la experiencia lactante de una de las mujeres-madres afrouruguayas que abarca esta etnografía quien, tras vivenciar algunas dificultades para iniciar su lactancia recurrió al seno de una amiga lactante para alimentar a su hija. Fue en el año 2017 cuando, tras el nacimiento, la mamá atravesaba circunstancias adversas que inhibieron la conexión temprana y el amamantamiento con su criatura recién nacida. Ante ello, una amiga cercana que había dado a luz y se encontraba amamantando a su pequeño le ofreció su pecho, cosa que la otra aceptó. Su amiga le daba pecho directo y le dejaba leche ordeñada fresca que posteriormente sería suministrada en mamadera. La alternancia entre una y otra

estrategia colactante fue regulada según las posibilidades de encuentro físico, puesto que vivían a un par de kilómetros de distancia y no podían movilizarse continuamente bajo su condición de madres puérperas encargadas del cuidado de sus criaturas. Así lo hicieron por algún tiempo, hasta que, finalmente, la mamá de la bebé logró establecer la lactancia con su hija y alcanzar a darle pecho (Notas de campo. Julio, 2018).<sup>126</sup>

El destete refiere a la culminación de la lactancia que, en el caso afrouruguayo, se da por motivos diversos. Por un lado, la necesidad percibida de generar autonomía entre las personas lactantes vinculadas, frecuentemente asociada a la inserción al mercado de trabajo de las mujeres-madres, o al inicio de los/as bebés o niños/as lactantes en centros de cuidados o de educación inicial. Por otro lado, se vincula a nuevos ciclos reproductivos en dos posibles sentidos: sea a partir de una nueva gestación o para evitarla. Si bien actualmente, la medicina no siempre contraindica la lactancia ante un nuevo embarazo (Rodríguez, 2015), históricamente ha sido común su abandono por los riesgos que podría suponer para la mujer-madre lactante y gestante.

En mi campo encontré que, ante una nueva concepción, las mujeres-madres entrevistadas interrumpieron sus lactancias en curso. A su vez, si bien la prolongación de la lactancia ha sido utilizada por muchas sociedades como método anticonceptivo (en tanto que la misma tiende a aumentar el periodo anovulatorio), actualmente dista de ser una opción considerada eficaz. Precisamente, conocí un caso en que una mamá, hace 40 años, interrumpió su lactancia para tomar píldoras anticonceptivas (cuando aún no eran compatibles con la lactancia) para disminuir

---

<sup>126</sup> En clave étnico-racial me interesa puntualizar que la mamá y su hija son afrodescendientes pero su amiga no. Aun así, inscribo esta estrategia dentro de lo que considero colactancia afrouruguaya en tanto se trata de una expresión amplia que engloba las diversas formas que puede adquirir la colactancia en el seno de la comunidad, y que no se restringe a aquellos casos en que una mujer-madre afro o negra amamanta a más bebés de los/as propiamente engendrados/as. En el caso analizado, sigue siendo una mujer-madre afrouruguaya la que recurre a la colactancia, sin ser, necesariamente, ella la que amamanta. Esta es una aclaración que cobra sentido en el contexto de la sociedad nacional uruguaya contemporánea, poseedora de un imaginario compartido, que proyecta una capacidad láctea esencializante sobre las mujeres-madres socialmente negras.

las probabilidades de un embarazo no deseado (Amanda Espinosa. Notas de entrevista. Febrero, 2019).

Pero también, el destete se ha dado por el agotamiento vivido por las mujeres-madres a partir del desgaste que puede suponer el trabajo lactante, y mismo por el desinterés que algún/a bebé satisfecho/a ha llegado a demostrar respecto a la teta. Según el relato de las mujeres-madres contactadas, los destetes pueden ser tanto armoniosos como traumáticos para la díada, así como graduales o abruptos. Cuando el destete acontece por una decisión de la mujer-madre que no es acompañada por las expectativas del/la bebé, las mamás han optado por mal condimentar sus senos (con pimienta, sal o limón) a los efectos de provocar el rechazo;<sup>127</sup> aunque entre risas, mis interlocutoras han admitido que no han sido estrategias eficaces puesto que los/as bebés solían limpiar la teta para seguir tomando.

Me interesa notar que el destete no ha sido mencionado como una responsabilidad colactante. En aquellos casos en que un/a bebé ha sido amamantado/a por su madre y por otra mujer, es en la lactancia con la propia madre que se suele proceder a la culminación del ciclo. La única asociación fue el recuerdo anecdótico sobre las peripecias que enfrentó Chabela cuando quiso destetar a uno de sus hijos que era amamantado por ella y frecuentemente por su tía. A consideración de su madre, con sus dos años cumplidos, el niño se había vuelto “adicto” a la teta y por ello entendió que era el momento de destetarlo, pero él seguía demandando, y al notar que el pecho de su madre ya no estaba disponible, recurría a su segunda opción: el pecho de su tía. Así, Chabela me contaba la complejidad del destete en contextos colactantes con bebés que habilidosamente buscan sus mamás/mamás (Chabela Ramírez. Notas de entrevista. Junio, 2019).

### **3.3. ¿Ante qué situaciones se practica la colactancia contemporánea?**

Profundizando sobre las situaciones y formas mediante las que se lleva a cabo la colactancia contemporánea en una parte de la comunidad afrouruguaya, mis

---

<sup>127</sup> Estas mismas estrategias han sido identificadas por Rodríguez (2015) en diversas sociedades.

registros de campo constatan que existe una multiplicidad de modos y motivos. Una de las razones ha sido dar respuesta a casos de necesidad nutricional de un bebé lactante. Así le aconteció a Rosanna cuando hace unos 35 años compartió su leche en el hospital a un recién nacido cuya mamá había fallecido en el parto (Rosanna Albarenque. Notas de entrevista. Febrero, 2015), y también a Amanda, quien amamantó al bebé de una conocida mientras la mujer estuvo repentinamente hospitalizada (Amanda Espinosa. Notas de entrevista. Febrero, 2019). Estos han sido casos de colactancia puntual.

En la misma línea, he conocido situaciones de colactancia a partir de la demanda inesperada de una criatura lactante cuya madre se encontraba ausente o atravesando alguna dificultad para lactar. De esta índole fueron los casos que atendió Alicia cuando amamantó a dos bebés que lloraban por hambre:

Yo le di a dos niños aparte del mío. Yo estaba trabajando y yo tuve en julio y ella en agosto, ella tenía poca leche y yo tenía un montonazo, yo “explotaba” entonces me sacaba, me sacaba, era un dolor que tenía... porque de tanta que tenía se me acarozaba, horrible, entonces viene esta señora y me dice ‘ay este chiquilín, se me muere de hambre, yo ya no sé qué voy a hacer, no duermo, no esto, no lo otro...’ ‘si a vos no te importa yo le doy’, yo chocha [feliz] ‘tomalo’ y el chico ahí [hace sonido de mamar] y yo un placer total porque aquello era... [...] Mi otra experiencia fue en un trabajo, el nene tenía 3 meses y yo seguía amamantando y un día la llamé y le dije ‘¿qué hago? Está llorando ¿qué hago?’ ‘ay Ali, ¿si yo te pido una cosa vos la harías por mí?’ ‘decime lo que sea con tal de que no lllore más’ ‘¿te animas a darle de mamar?’ ‘pero por supuesto ¡ni se habla!’ (Alicia Álvarez. Testimonio de entrevista. Junio, 2014).<sup>128</sup>

En el Uruguay las mujeres afrodescendientes están sobre-representadas en el trabajo doméstico (Batthyány, 2012) y la historia laboral de la entrevistada no escapa a dicha realidad. Según su testimonio, en ambas oportunidades sus experiencias colactantes estuvieron mediadas por la relación patrona-empleada que en alguna medida podría emular relaciones históricas de subalternidad racial; sin embargo, hay algo sustancialmente diferente, puesto que la colactancia ya no se enmarca en situaciones de imposición, violencia, explotación o esclavitud, sino que

---

<sup>128</sup> Alicia Álvarez. Afrodescendiente de 57 años, cocinera, integrante de MAUUI, residente de Montevideo.

se basa en el mutuo acuerdo de las personas implicadas y en ningún caso compromete la lactancia de la criatura propia.

Pensar la colactancia como recurso para garantizar la alimentación de un/a bebé lactante supone el reconocimiento de estrategias creativas y variables. Expandiendo las posibilidades colactantes, Rosanna me narró la vez que amamantó a su nieto sin estar ella cursando un período lactante. Fue una tarde mientras lo cuidaba. Tenía previsto alimentarlo con mamadera, pero el bebé lloraba rechazándola porque estaba acostumbrado a la teta. En un intento por calmarlo, su abuela lo prendió a su pecho y, sin que se diera cuenta, al mismo tiempo colocó la mamadera. Su nieto succionó, se alimentó y se durmió. Con astucia, mi entrevistada recurrió a la técnica de la *lactancia seca* donde paradójicamente se amamanta sin que haya leche humana mediante; es un tipo de lactancia especialmente particular donde se lacta por el acto amoroso que envuelve la práctica. Cuando su nieto sintió la contención del abrazo lactante se dispuso a ser alimentado, y haciendo uso de su larga experiencia colactante Rosanna, con afecto y efecto, sorteó las dificultades del momento. La vivencia de Rosanna, si bien excepcional, da cuenta de que no es necesariamente una condición tener leche para dar pecho (Rosanna Albarenque. Notas de entrevista. Febrero, 2015).<sup>129</sup>

Sin embargo, es preciso señalar que gran parte de las experiencias colactantes contemporáneas exceden ampliamente los casos de emergencia nutricional y más bien se enmarcan en formas colectivas de gestionar los cuidados de las infancias, los maternajes y las lactancias. Me remito, por ejemplo, al modo mediante el que la propia Rosanna y su hermana, hace 25 años atrás, acordaron compartir el cuidado y el amamantamiento de sus hijas para salir a trabajar (Rosanna Albarenque. Notas de entrevista. Febrero, 2015). O al caso de Sofía Ortiz cuando hace unos 13 años, tras tener a su hijo mayor, cuidó y amamantó por algunos días al bebé de una amiga

---

<sup>129</sup> Frente a este caso, es interesante mencionar un exhaustivo estudio sobre la colactancia entre grupos cazadores-recolectores africanos, en el que se identifica una alta frecuencia de abuelas amamantando nietos/as. Incluso, el estudio presenta un dato revelador: mujeres que se encuentran en la posmenopausia pueden llegar a producir leche y amamantar (Hewlett y Winn, 2014).

cercana para facilitar su reintegro laboral (Soffia Ortiz. Notas de entrevista. Mayo, 2019).

Considerando que en Uruguay el trabajo es una de las tres principales causas que imposibilita la lactancia exclusiva hasta los seis meses de vida del/la bebé lactante (Cabella et al., 2015), entiendo que este tipo de estrategias desplegadas por mujeres-madres le hacen frente a la inflexibilidad que suele presentar el mercado laboral cuando se tiene una lactancia en curso. Es decir, el pecho se gestiona colectiva y solidariamente a fin de favorecer la inserción al mundo del trabajo asalariado de mujeres-madres pertenecientes a sectores populares afrouruguayos, sin que ellas y sus criaturas se vean forzadas a renunciar a sus *deseos lactantes*.<sup>130</sup>

Otro registro de campo llamó mi atención. Mantuve una entrevista con la ya nombrada Mary Porto Casas en una feria montevideana de emprendedoras afrouruguayas mientras ella atendía el local donde exponía su trabajo. Mi interés principal era conocer el proceso de elaboración de su formidable cuadro analizado en el cuarto capítulo de la tesis, cuya protagonista es una nodriza de origen africano (ver, figura 9). Dado que ella misma es afrodescendiente y fue madre lactante el encuentro también sirvió para conocer su propia experiencia. Desde el inicio Mary repitió varias veces que ella no había vivido la colactancia de forma más cercana que la historia heredada de su abuela materna que amamantó a varios/as bebés, pero a quien no alcanzó a conocer en persona. Transcurridos cuarenta minutos de entrevista, y a partir de mis persuasiones, Mary se sorprendió a sí misma al recordar que su hijo mayor fue amamantado por la esposa de su primo mientras ella trabajaba; como contrapartida, a su regreso Mary lavaba los pañales de tela de los dos bebés lactantes y bromeando me dijo “a mí me tocaba lo peor” (Mary Porto Casas. Notas de entrevista. Marzo, 2019).

Así como la colactancia es un elemento reconocible dentro de las historias del grupo, cuando se vive en forma directa o próxima, también se puede naturalizar. Cuando una acción o un sentido se incrusta al cotidiano, se pierde la conciencia de

---

<sup>130</sup> Sobre *deseo lactante*, ver Massó Guijarro (2013a).

su existencia y sencillamente comienza a funcionar operativamente; de allí parte la dificultad de poner en palabras, aquellos acontecimientos que transcurren en el flujo de la vida. Como señala Giard (en Certeau et al., 1999) sobre la invención del cotidiano, los hábitos alimentarios se componen a través de la acumulación de minúsculas encrucijadas de historias que se hacen costumbre, se repiten y se invisibilizan,

en una serie de operaciones ejecutadas maquinalmente y cuyo eslabonamiento sigue un esquema tradicional disimulado bajo la máscara de la primera evidencia, se amontona en realidad un montaje de acciones, ritos y códigos, ritmos y elecciones, usos recibidos y costumbres puestas en práctica. En el espacio apartado de la vida doméstica, lejos del ruido del mundo, se hace así porque siempre se ha hecho así, poco más o menos [...]; sin embargo, basta viajar, ir a otra parte para constatar que allí, con la misma tranquila certeza de la evidencia, se hacen las cosas de otra forma sin buscar más explicaciones, sin caer en cuenta de la significación profunda de las diferencias o de las preferencias (Giard en Certeau et al., 1999, p. 175).

Al ser una práctica sedimentada a través de las generaciones, inserta en los cuerpos e inscripta en los trayectos cotidianos, la colactancia deja de llamar la atención. En palabras de una de las personas entrevistadas (quien también amamantó a varios/as bebés), “en mi mamá no lo vi, pero sí en mi abuela, en la abuela de mi marido, en la madre de mi marido [...] no me llama la atención para nada, no me asombra” (Alicia Álvarez. Testimonio de entrevista. Junio, 2014).

Respecto a cómo en algunas familias la colactancia se ha practicado más allá de la función estrictamente nutricia, una de mis interlocutoras me contó que amamantó a sus sobrinos a modo de juego: “jorobando sí, le di a mis sobrinos que más o menos son de la misma edad [que sus hijos]” (Mary Vidal. Testimonio de entrevista. Junio, 2014). De forma más o menos similar, a través de un relato intergeneracional, Chabela me decía lo siguiente:

Yo amamanté a mis hijos, a mis sobrinos y a todo el que andaba en la vuelta. Yo tengo a mis sobrinos Matías y Pablo que los amamanté también porque nacieron... mi hijo Diego tiene 30 y mi sobrino tiene 29, se llevan 11 meses y yo a Diego lo amamanté hasta los dos años. Y a Katanga también, a mis dos hijos los amamanté hasta los dos años [...]. Y, por ejemplo, mi tía amamantaba a Matías y a Pablo, y a Camila otra de mis sobrinas y algún otro que en algún cumpleaños se ponía media pesado le dábamos la teta enseguida (risas) una práctica comunitaria para que se

tranquilizaran un poco (Chabela Ramírez. Testimonio de entrevista. Noviembre, 2014).

Dar la teta *jobando* o para que los/as bebés *se tranquilicen un poco* habla de concepciones amplias y metafóricas de todo lo que puede nutrir la lactancia más allá de su función alimenticia (Massó Guijarro, 2015, p. 213), es decir, que puede vivirse como una experiencia potente, no limitada a la generación y al consumo de nutrientes necesarios para asegurar el crecimiento del organismo y garantizar su sobrevivencia.

A su vez, la lactancia implica un permanente proceso de regulación entre la producción de leche humana y la demanda surgida de su extracción. El establecimiento del equilibrio necesario puede conllevar periodos de cantidad de leche insuficiente o excesiva, y en ambos sentidos la colactancia puede ser una manera de gestionar la desregulación. Una de mis entrevistadas, me contó cómo una de sus nueras amamantó a todos/as sus sobrinos/as lactantes porque tenía sobreproducción y, en un diálogo de mujeres cómplices, su amiga y co-entrevistada asentía agregando “claro, para no desperdiciarla”, caso contrario sería “una lástima”. *Una lástima* en tanto que la leche humana se valora como un fluido vital de enorme potencial (Olga Hernández e Isabel Tejera. Notas de entrevista. Marzo, 2019).<sup>131</sup>

\*\*\*

Llegados a este punto, quisiera resumir las características de la colactancia entre las mujeres-madres afrouruguayas partícipes de esta investigación y, al mismo tiempo, presentar las convergencias y divergencias en relación a otros estudios ofrecidos, principalmente, por la literatura antropológica. Mi intención persigue un doble objetivo. Por un lado, enfatizar algo que ya he dicho: la colactancia no es exclusiva de las mujeres-madres afrodescendientes. Por otro lado, concientizar sobre el abanico diverso que puede desplegar la colactancia a nivel mundial y a la vez

---

<sup>131</sup> Olga Hernández. Afrodescendiente de 76 años, intérprete de *mama vieja* de *candombe* e integrante de *Afrogama*, residente de Montevideo.

identificar el recorte singular de su práctica en el seno del colectivo afrouruuguayo. En suma, ambas vías favorecen la desesencialización de lo que puede significar la compartición de la lactancia y de las personas involucradas en el proceso.

Como he desarrollado, la colactancia contemporánea llevada a cabo por un sector de mujeres-madres afrouruuguayas sucede en el marco de arreglos informales y espontáneos mediante los que deciden por libre voluntad y mutuo consentimiento dar o recibir leche humana para alimentar a sus criaturas. Este punto coincide con la práctica del *peer breastmilk sharing* sobre la que trabaja Reyes-Foster et al. (2015) y con el *informal milk sharing* que investiga Palmquist (2015) para el contexto nacional de los Estados Unidos, pero también con el *cross-nursing* que explora Shaw (2004, 2007) en Nueva Zelanda y con la *lactancia cruzada* que describe Gomes et al. (2015), Echazú (2014) y Nucci y Fazzioni (2021) para el caso brasileño.

En el contexto afrouruuguayo, la lactancia se comparte a partir de relaciones interpersonales basadas en la confianza, generalmente entre parientes, familiares, amigas y vecinas; de forma muy excepcional puede darse entre personas desconocidas, aunque por fuera del anonimato. Vinculado a ello, no conocí ninguna situación donde la leche se solicite u ofrezca por Internet, aspecto que destaco ya que es una vía frecuente en algunas prácticas contemporáneas de colactancia (Keim et al., 2013; Palmquist 2015; Reyes-Foster et al., 2015; Shaw y Morgan, 2017).

Para el conjunto de mujeres-madres afrouruuguayas que abarca esta etnografía, la compartición de la leche humana se da siempre de forma solidaria y mediante acuerdos no monetarios. En términos económicos, ello significa que no se intercambia sino que se regala y se inserta en prácticas de reciprocidad positiva.<sup>132</sup> Eso lo asemeja con algunas colactancias que acontecen en el mundo moderno, como las registradas por Shaw (2004, 2007) y por Palmquist (2015), pero lo distancia de otras prácticas, tales como las que presenta el estudio de Keim et al. (2013) donde

---

<sup>132</sup> Para profundizar sobre el concepto de la reciprocidad vinculado a la colactancia ver Shaw (2007).

la leche humana es convertida en mercancía y es comercializada mediante procesos de compra-venta.<sup>133</sup>

Según mis registros, el pecho directo es la forma más recurrente de compartir la lactancia y, en segundo lugar, el intercambio informal de leche ordeñada fresca. Esta característica marca una diferencia importante respecto a lo que señalan otros estudios de colactancia contemporánea en algunas regiones de los Estados Unidos donde prima la compartición de leche humana fresca (Palmquist 2015; Reyes-Foster et al., 2015). Posiblemente, ello se deba a que la colactancia en las mujeres-madres afroargentinas contemporáneas está más vinculada a una forma colectiva de organizar los cuidados de los/as bebés que a la necesidad de disponer de leche de otra mujer-madre por insuficiencia de leche propia; de hecho, según mis registros, todas las mujeres-madres que ofrecen su pecho, o la leche que eyectan, se encuentran amamantando a su criatura propia. A su vez, ha sido llamativamente frecuente la colactancia bidireccional, donde dos mujeres-madres lactantes acuerdan amamantar a sus hijos/as respectivamente; este tipo de situaciones suelen englobar colactancias estables, a diferencia de otros arreglos donde la lactancia puede compartirse de forma puntual.

En síntesis, en el contexto etnografiado la colactancia suele ocurrir bajo relaciones de confianza en donde mujeres-madres lactantes deciden de forma autónoma compartir sus fluidos lácteos sin intermediarios. Entre las razones identificadas para hacerlo, están: entablar relaciones de ayuda mutua y viabilizar cuidados compartidos de bebés lactantes, cubrir la necesidad nutricional y atender la demanda de un/a bebé, descongestionar las mamas, reforzar vínculos, mantener una práctica intergeneracional, apapachar, consolar emocional y afectivamente a un/a bebé inquieto/a y ayudarlo/a a conciliar el sueño.

---

<sup>133</sup> Dicho estudio analiza la leche que se compra y se vende, y constata que un alto porcentaje de la muestra estaba contaminada y diluida. Por otro lado, es importante mencionar que la compra-venta de leche humana no es una práctica exclusiva de la informalidad, pues en algunos países la leche de banco se inserta como mercancía en la economía formal, tal como ocurre en Estados Unidos, por ejemplo, aunque con controles de calidad (Reyes-Foster y Carter, 2016).

Como puede notarse, abundan los motivos. Pese a ello, en el quinto capítulo he evidenciado que la colactancia es omitida por la normativa nacional vigente que promueve la lactancia humana en Uruguay. Ahora la pregunta es ¿por qué?

## **4. ¿POR QUÉ NO COLACTANCIA?**

### **4.1. Escena I. Lactancia y transmisión vertical de virus**

Durante el transcurso de mi investigación fui notando que cada vez que hablaba sobre colactancia con personas que no la habían practicado, solía aflorar una especie de rechazo junto a una frase que se fue tornando repetitiva: *se pueden contagiar enfermedades como el VIH*. Y aunque al cabo de los años pasó a convertirse en una especie de eslogan trillado, hay algo de cierto, pues, efectivamente, la leche humana puede ser vehículo de transmisión de ciertas enfermedades infecciosas. Veamos en detalle.

De acuerdo a un estudio publicado por un equipo médico de Valladolid, España (García-Loygorri et al., 2015), los agentes virales principales que pueden ser transmitidos mediante la leche humana son: virus de la inmunodeficiencia humana tipo 1 y 2, virus linfotrópico humano de células T, citomegalovirus, virus de la hepatitis A, B y C, virus del herpes simple tipos 1 Y 2 y virus de la varicela zóster.<sup>134</sup>

De éstos, me detendré en los tres primeros, puesto que el resto posee muy bajo riesgo de transmisión siempre que los/as lactantes cuenten con la inmunoprofilaxis del/la recién nacido/a, la administración de inmunoglobulina, las vacunas correspondientes y acceso a ciertas condiciones sanitarias como disponer de agua

---

<sup>134</sup> Es interesante señalar que en un comunicado que expidió el MSP, en mayo del 2020, haciendo recomendaciones sobre la lactancia en el contexto de la emergencia sanitaria por la COVID-19, se especifica que el virus no se transmite verticalmente; en efecto, el riesgo al contagio no sería por la leche humana sino por el contacto mediante gotitas respiratorias. En líneas generales se recomienda no suspender la lactancia directa cuando la mujer-madre esté infectada o con sospecha de ser positiva, pero se insta al uso de mascarilla y lavado de manos antes y después del amamantamiento. Si la mujer-madre se encuentra severamente enferma y se vea impedida de estar junto al/la bebé, se insta a la extracción de leche con las medidas de higiene antes detalladas, para el suministro en mamadera (MSP, 2020a). En caso de que estas opciones no sean posibles se recomiendan las mimas alternativas que las especificadas en la *Norma Nacional de Lactancia Materna* (MSP, 2017a) y en la *Guía de uso de preparados para lactantes hasta 12 meses* (MSP, 2017b).

potable que, al ser procedimientos rutinarios y obligatorios en Uruguay, no constituirán un peligro de contagio. Por ello, si la mujer lactante está infectada con alguno de esos virus no se contraindica la lactancia; a su vez, en la mayoría de los casos el riesgo de transmisión reside más en la posible existencia de heridas en el pezón que en la propia leche humana (Garcia-Loygorri et al., 2015).

El citomegalovirus (CMV) es un virus de la familia Herpes que puede adquirirse en el periodo perinatal por exposición a secreciones genitales de la mujer gestante, orina, saliva, sangre y su leche humana. Es una patología mayormente asintomática, de más frecuente infección congénita y posnatal; provoca la mayor causa de sordera neurosensorial de origen no genético, así como retraso mental y del desarrollo psicomotor (Garcia-Loygorri et al., 2015).

En Uruguay no se realiza cribado prenatal ni posnatal de infección por CMV, pero de acuerdo a un estudio realizado por un equipo de neonatólogos de la UdelaR (Dendi et al., 2019) desarrollado entre el 2010 y el 2018 en el centro de referencia neonatal del Uruguay (el Servicio de Recién Nacidos del Centro Hospitalario Pereira Rossell) la incidencia de infección connatal del virus fue de 0,2 cada 1000 nacidos/as vivos/as, lo que da un porcentaje menor al reportado a nivel internacional que oscila entre 0,15% y 2%. El estudio sugiere el cribado posnatal sistemático para conocer el perfil epidemiológico y el alcance de la patología a nivel país.

Respecto a la transmisión por leche humana, la misma puede ocurrir durante los tres primeros meses posteriores al parto de la mujer lactante, periodo en que la presencia del virus en la leche es de 27%, luego de esas 12 semanas el riesgo de transmisión por dicha vía desaparece (Garcia-Loygorri et al., 2015).

La transmisión del virus mediante la lactancia materna en recién nacidos a término suele ser asintomática y presenta una baja morbilidad, caso contrario de los recién nacidos pretérmino y de bajo peso, donde los rangos de porcentaje de infección y enfermedad son variables (Garcia-Loygorri et al., 2015, p. 6).

Existen algunos métodos para disminuir la carga viral en la leche humana como congelarla a menos 20°C; por su parte, la pasteurización elimina el CMV al costo de reducir los componentes inmunológicos y nutritivos de la leche. Sin embargo, lo

cierto es que el CMV no alcanza a ser motivo para contraindicar la lactancia en Uruguay (Castro y D'Oliveira, 2015).

El virus linfotrópico humano de células T (HTLV) tipo 1 es un retrovirus intracelular asociado a la leucemia de células T del adulto y a una mielopatía denominada Paraparesia Espástica Tropical. Es endémico en el sudoeste de Japón, en algunas zonas de África, del Caribe, de América Central y del Sur. Uruguay no es zona endémica: un estudio realizado por un equipo de la UdelaR puntualiza que la prevalencia del virus en donantes de sangre entre el 2012 y el 2014 es de 0,13% (Balduini et al., 2017), otra publicación de otro equipo de la misma Universidad señala que en nuestro país se registra una incidencia muy baja de infección por este virus (Boada et al., 2017).

El HTLV-1 se transmite por vía sanguínea, sexual y de forma vertical madre-hijo/a casi exclusivamente mediante la leche humana. A las mujeres lactantes seropositivas se les recomienda no amamantar o hacerlo menos de seis meses para disminuir el riesgo de contagio (García-Loygorri et al., 2015).

En cuanto al virus de la inmunodeficiencia humana (VIH) tipo 1 y 2, se constata que en Uruguay la vía sexual es la principal vía de transmisión (MSP, 2021).

Uruguay mantiene un patrón epidemiológico con prevalencias en población general menores al 1% y en poblaciones específicas mayores al 5%. Según las últimas proyecciones realizadas en febrero de 2021 con el software Spectrum y reportadas a ONUSIDA, se estima una prevalencia en población general de 0,4% (MSP, 2021, p. 3).

La transmisión materno-infantil puede ocurrir durante la gestación, el parto y la lactancia; a nivel mundial la transmisión del virus mediante el amamantamiento supone un tercio de los contagios madre-hijo/a. El VIH-2 constituye una mínima parte de la pandemia del VIH y está circunscrito al oeste de África, y países receptores de su emigración. El riesgo de transmisión de VIH-2 mediante la leche humana es más bajo que el de VIH-1 y de hecho el número de casos documentados para este tipo es muy limitado. Respecto al VIH-1, si bien el riesgo de transmisión existe durante toda la lactancia, la carga viral en el calostro y la primera leche humana es significativamente más alta respecto a la recogida 14 días después del

alumbramiento. Lesiones en la mama o en la boca del/la lactante también son factores que aumentan el riesgo de transmisión del virus a través de la lactancia (García-Loygorri et al., 2015). Sin embargo, el riesgo de la transmisión del VIH mediante la leche humana puede inactivarse mediante tratamiento térmico, sea calentando la leche a 62,5°C durante treinta minutos o calentando rápidamente la leche a baño maría en un frasco de cristal y luego retirándolo para dejarlo enfriar, se trata de procedimientos de bajo impacto sobre las propiedades nutricionales e inmunológicas de la leche (Gribble y Hausman, 2012).

En Uruguay se ofrece la prueba de VIH a la mujer embarazada en la primera consulta y en el segundo y tercer trimestre del embarazo (González et.al., 2018), también se han introducido pruebas rápidas en embarazos de captación tardía, lo que, junto a los tratamientos antirretrovirales ofrecidos a mujeres seropositivas embarazadas, ha disminuido significativamente la tasa de transmisión vertical. Agencias internacionales como OMS, UNICEF y el Programa Conjunto de las Naciones Unidas sobre el VIH/SIDA (ONUSIDA) recomiendan que cada país decida si proscribir la lactancia a mujeres seropositivas, y en caso de no hacerlo brindar terapia antirretroviral para disminuir el riesgo de contagio (en el caso de bebés ya infectados/as la recomendación es que sean amamantados/as); lo que ha conducido a algunos autores/as a señalar que el riesgo de transmisión es, por tanto, más contextual que absoluto (Gribble y Hausman, 2012; Desclaux y Alfieri, 2015 citado por Nucci y Fazzioni, 2021). En Uruguay la lactancia está contraindicada en mujeres VIH+, y la recomendación es que su prole sea alimentada con sucedáneos de leche humana (MSP, 2017a).

En síntesis, son pocas las situaciones en las que la lactancia humana no es recomendada. Según la *Norma Nacional de Lactancia Materna* (MSP, 2017a, p. 18):

Existen verdaderamente pocas situaciones donde la lactancia materna está contraindicada y el lactante requiere por indicación médica, de preparados o fórmula para lactantes. Esta contraindicación puede ser de forma total y permanente y se debe a enfermedades claramente diagnosticadas en la madre o en el lactante.

Las enfermedades en la madre que contraindican la lactancia materna son la infección por el virus de la inmunodeficiencia humana (VIH-1 y VIH-2) y la infección por virus linfotrópicos de células T del ser humano (HTLV I y HTLV II). La única enfermedad del niño que contraindica totalmente la lactancia materna es la galactosemia clásica, de muy baja incidencia: 1 de cada 60.000 nacimientos. Es causada por una deficiencia de la enzima galactosa 1-fosfato (GALT), es el tipo más severo y se necesita de una dieta estricta libre de lactosa.

#### **4.2. Escena II. ¿Riesgo colactante? Pato y la sensatez**

Conocí al Dr. José Luis Díaz Rossello en una entrevista que le hicieron por la radio donde apasionadamente daba a conocer sus hallazgos de investigación en materia de reproducción y biología posnatal. De inmediato supe que su trabajo y el mío tenían altos puntos de convergencia. Busqué parte de sus publicaciones y en marzo del 2019 me aventuré a contactarme con él. Pensé que no sería fácil al tratarse de una eminencia en el campo de la neonatología, no solo nacional sino mundial. Para mi sorpresa, al cabo de unas pocas horas ya había recibido su cálida respuesta; venía firmada por Pato, lo que interpreté como una invitación a entrar en confianza y comencé a llamarlo por su sobrenombre. Su vigilia y avidez por el campo de estudio provocó que se interesara en conversar conmigo, sólo había que esperar su retorno al país porque, como comenzó a suceder cada vez que nos comunicábamos previo a la pandemia de la COVID-19, su labor le llevaba por el mundo.

Tras quince días, finalmente, logramos reunirnos en una plaza de la ciudad capitalina y aunque el encuentro fue de lo más informal él, como de costumbre, vestía de traje y corbata. Su avanzada edad y clásico atuendo contrastaban con su postura rebelde y pensamiento inquieto. En un banco nos dispusimos a intercambiar sobre nuestras investigaciones lo que, sin saberlo, fue el comienzo de una fluida amistad académica. Contar con su respaldo para mí ha sido un símbolo de tranquilidad en varios sentidos, además de tener un interlocutor siempre disponible y un proveedor insaciable de novedades bibliográficas.

Aquel día en la plaza, él no lograba disimular su emoción al saber que yo estaba realizando una investigación sobre la colactancia de la que, después fui descubriendo, es promotor. Mi ignorancia en el campo de la salud y la medicina me llevaban a depositar en él la esperanza de encontrar garantías para fomentarla sin

que hubiera riesgo sanitario. Lo cierto es que no pasaron ni dos minutos de haber comenzado la charla, para que yo le hiciera la anhelada pregunta: ¿qué pasa con la colactancia y la posibilidad de transmitir virus mediante la leche humana?

Imaginaba que una compleja y científica respuesta médica seguiría a continuación. Sin embargo, no vino más que la sensatez. De forma extremadamente sencilla me hizo ver que no hay riesgos para la colactancia que no existan primero para la lactancia a secas. Es decir, si una mujer lactante se encuentra amamantando a su propia descendencia estaría significando que es una persona apta para amamantar, no sólo a su prole sino a cualquiera; y si efectivamente entendemos que existe riesgo al contagio, primeramente, deberíamos centrarnos en la criatura propia de esa mujer que ya es amamantada por ella (José Luis Díaz Rossello. Notas de entrevista. Marzo, 2019).

Entonces, ¿por qué la posibilidad de que una madre contagie un virus a su hijo/a mediante la lactancia es en lo último que se piensa, pero es en lo primero que se piensa si esa misma mujer amamanta a otro/a bebé que no ha sido engendrado/a por ella? Como expongo a continuación, lo que esconde la sobredimensión de ese riesgo es la naturalización de la díada mamá-hijo/a “biológico/a”. Pero no sólo eso. La incongruencia también nos enfrenta ante la imposición de la *medicalización* del proceso reproductivo y el ocultamiento de intereses económicos que favorecen la industria alimentaria, farmacéutica y de accesorios vinculantes.

En definitiva, hablar de riesgo colactante como algo específico y no genérico del riesgo lactante es una falacia que, a su vez, demuestra que *el riesgo* es socialmente construido (Douglas, 1973; Suárez et al., 2006). La explicación de Pato, ponía en absoluta evidencia la inconsistencia.

#### **4.3. Escena III. Prevención de riesgos y encubrimiento de intereses económicos**

Siendo que la leche humana es un fluido corporal expresamente generado para ser ingerido por otra persona y, por tanto, para ser compartido (Gribble y Hausman,

2012), cabe preguntarse acerca de los sentidos (e intereses) que restringen su circulación.

De acuerdo a la *Norma Nacional de Lactancia Materna* (MSP, 2017a) las únicas causantes en nuestro país para contraindicar la lactancia humana son el VIH y el HTLV; adicionalmente, otras situaciones pueden suscitar su suspensión temporal: ciertas enfermedades,<sup>135</sup> uso de fármacos incompatibles y consumo problemático de sustancias como tabaco, alcohol y drogas. Entonces ¿por qué no se especifican concretamente esas mismas proscripciones para la colactancia?

El amamantamiento entre una mujer-madre y un/a bebé que no ha sido engendrado/a por ella desafía la pretendida unidad natural entre la mamá y su hijo/a “biológico/a” (Echazú y Greco, 2020), perturba el vínculo *sagrado* madre-hijo/a y tensiona la integridad de la identidad materna forjada desde el individualismo occidental (Stolcke, 2000; Shaw, 2004). Lo cierto es que, la imposición de esa diada acota la lactancia entre una mujer-madre y su descendencia, lo que resulta beneficioso para la industria alimentaria. La colactancia horizontal, no monetarizada, desplegada como parte de la ayuda mutua que dan y reciben mujeres-madres, sería contraria al enriquecimiento de empresas multimillonarias que venden preparados para lactantes.

A modo de ejemplo me detengo en el VIH. Van Esterik (2010 citado por Nucci y Fazzioni, 2021) sospecha que la escasez de investigaciones sobre la transmisión del VIH mediante la leche humana, en comparación a las existentes para la sangre y el semen, enmascara la minimización de un problema que puede ser “resuelto fácilmente” prohibiendo la lactancia en mujeres seropositivas que son exhortadas a usar complemento.

Pero en el marco del modelo preventivista que comienza a desarrollarse en la segunda mitad del siglo XX, se impone la idea de la responsabilidad individual para

---

<sup>135</sup> Algunas enfermedades graves infecciosas, metabólicas u oncológicas; tuberculosis en etapa pulmonar activa; mastitis tuberculosa, sífilis y herpes simple con lesiones mamarias; enfermedad física o mental severa que incapacite a la mujer a atender al/la bebé (MSP, 2017a).

evitar posibles enfermedades (Ortega y Vecinday, 2011); en efecto, la “solución” cobra otra dimensión: y provoca que prácticamente en todos los casos en que una mujer-madre no quiera o no pueda amamantar, se deba adquirir leche artificial para alimentar a sus hijos/as.<sup>136</sup> De forma agravante, la prevención del riesgo a la transmisión del VIH generalizará una precaución para toda la población mundial que deriva en la anulación del intercambio informal de leche humana, lo que para Shaw (2004, 2007) es una precaución exagerada ya que difícilmente una mujer VIH+ ofrecería su leche.

Justamente, esta reserva resulta desproporcionada para el caso uruguayo donde el porcentaje de mujeres embarazadas seropositivas es bajo y la posibilidad de que una mujer gestante sea portadora sin estar diagnosticada es casi nula si se considera que el test del VIH se realiza dos veces durante los controles prenatales que gozan de una altísima cobertura poblacional. Evidentemente, una mujer puede contraer el virus posparto, pero este riesgo puede quedar minimizado por las relaciones de confianza entabladas entre las mujeres-madres que deciden compartir sus lactancias; así lo constata Nucci y Fazzioni (2021) para ciertas situaciones brasileñas, Ibarra et al. (2018) según su estudio en la provincia de Arauco, Chile, Shaw (2004, 2007) entre algunas mujeres Pakeha de Nueva Zelanda y esta etnografía para un sector del colectivo afrouruguayo.

Al respecto, durante el transcurso de mi trabajo de campo donde fui conociendo historias colactantes de varias mujeres afrouruguayas, el riesgo al contagio emergió solamente en una ocasión. Mi entrevistada, una mujer de aproximadamente 60 años de edad, enfatizó que actualmente no se permite amamantar directamente a otro/a bebé en un hospital, a diferencia de lo que ocurría hace algunas décadas; a su juicio, la prohibición actual tiene sentido dado el nuevo contexto de enfermedades infecto-contagiosas, pero ratifica que, entre allegados/as y familiares, la colactancia puede seguir teniendo lugar siempre que exista aceptación de las dos partes, agregando

---

<sup>136</sup> Es importante recordar que la leche de banco no es de acceso universal y está reservada a la población objetivo de dichas instituciones; en Uruguay: recién nacidos/as internados/as en Unidades Neonatales (MSP, 2017a).

que, *es delicado* (Rosanna Albarenque. Notas de entrevista. Noviembre, 2019). Su testimonio da cuenta de que, a partir del mutuo consentimiento, las relaciones sociales de intimidad y confianza oficiaron de garantía para disminuir los posibles riesgos. E indirectamente, que la noción del riesgo no haya surgido en otras instancias del trabajo de campo (incluso mientras conocía vivencias actuales de hermanas y amigas que practicaban con sus hijos/as el amamantamiento compartido), reafirma el hecho de que el contagio no es tema de preocupación para aquellas personas que, desde sus redes de confianza, mantienen colactancias en curso; las que, por tanto, conocen el estado de salud y los hábitos de consumo de la persona que amamanta a su bebé y, por sobre todo, el estado de salud de la criatura propia que también es amamantada por esa mujer.

En estos casos, la construcción social de la confianza prevalece por encima de la percepción del riesgo al contagio. Sin embargo, esta no es la situación de la mayoría de la población. Situados en el paradigma de la *medicalización* del proceso reproductivo, la leche humana es plausible de ser considerada una sustancia contaminante; ergo, su circulación exige mecanismos institucionales de control. En este contexto de producción hegemónica, los/as profesionales y expertos de la salud se convierten en los únicos agentes especializados para orientar su flujo. Así, el conocimiento biomédico y las directrices normativas se apropian de los diversos saberes femeninos, colectivos y locales respecto a cómo amamantar (Díaz, 1997; Shaw, 2004; Marton y Echazú, 2010; Gribble y Hasuman, 2012; Massó Guijarro, 2015; Palmquist, 2015; Reyes-Forter y Carter, 2016; Echazú y Greco, 2020; Lafuente, 2021, y otros/as).

Para la antropóloga Patricia Aguirre (2005) la prohibición de amamantar otros/as niños/as, además de cortar la transmisión de virus, corta lazos de sociabilidad que no alcanzan a entablarse con la misma fuerza simbólica mediante el complemento; de ahí que la autora sostenga que toda restricción sobre la lactancia merece ser sensiblemente analizada, aun aquella fundada en principios médicos. Apuntando hacia la misma reflexión, Palmquist (2015) concluye lo siguiente en relación a la leche de banco:

Milk sharing connects people in ways that are impossible to replicate under current medicalized milk donation rubrics. When donors and recipients are turned away from milk banks, milk sharing offers them a way to fulfill their parenting goals while connecting with others (Palmquist, 2015, p. 39).<sup>137</sup>

#### **4.4. Escena IV. Normatividad y moralidad. Colactancia, afrodescendientes e “impureza”**

A partir de las cualidades ambivalentes que se proyectan sobre la leche humana, la lactancia emerge como un fenómeno ambiguo que, de ser la forma *más pura de alimentación* para el/la lactante, nos puede desplazar hacia un terreno *peligroso e insalubre*.

Mary Douglas (1973) en su texto clásico sobre las nociones de pureza y peligro, señalaba que ciertos valores morales y reglas sociales se mantienen y definen gracias a las creencias basadas en un tipo de contagio considerado peligroso, pero si examinamos esas ideas de contaminación descubrimos que los *contactos peligrosos* son símbolos de las relaciones entre segmentos de una sociedad y un reflejo de sus jerarquías. Frente a ello, vale preguntarse qué nos puede decir la asociación normativa entre colactancia y riesgo acerca del lugar socialmente asignado a las mujeres de los sectores populares, que históricamente la han practicado, como es el caso (no exclusivo) de las afrodescendientes.

Esteban Krotz (2002), referente de la antropología jurídica, expresa con claridad que los sistemas de reglas, normas y leyes no devienen de un orden *natural*, sino que se basan en definiciones histórica y socialmente construidas. Son creados en aras de ocuparse de ciertos conflictos considerados esenciales para la vida social, y dado que seleccionan un fragmento de la realidad, necesariamente desconocen otras partes de esa misma realidad mediante un recorte dirigido por los sectores poderosos que controlan al Estado. Consecuentemente, los sistemas legales privilegian las voces de los grupos dominantes, de ahí que existan segmentos

---

<sup>137</sup> Traducción al español (por Valentina Brena): La colactancia conecta a las personas de maneras que son imposibles de replicar bajo las rúbricas actuales de la donación de leche medicalizada. Cuando donantes y destinatarias son rechazadas en los bancos de leche, la colactancia les ofrece una manera de cumplir sus objetivos de crianza mientras se conectan con otros (Palmquist, 2015, p. 39).

sociales cuya tendencia sea percibir los derechos formales como mecanismos de exclusión más que de inclusión, aún dentro de sistemas democráticos.

Según Segato (2004, p. 6) “el texto de la ley es una narrativa maestra de la nación, y de eso deriva la pugna por inscribir una posición en la ley y obtener legitimidad y audibilidad dentro de esa narrativa”. La normativa nacional en materia de lactancia humana es producto de estos procesos. La omisión de las experiencias colactantes en Uruguay, en un contexto político de ferviente promoción de la lactancia humana, es una muestra de recortes excluyentes que dejan *afuera* las vivencias y saberes de sectores subalternos. La consecuencia es el silenciamiento público de formas de compartir leche humana que no pasan por los circuitos institucionales de los bancos de leche, pero que igualmente forman parte del flujo de la vida cotidiana a partir de las necesidades y posibilidades que detentan las personas lactantes. Sin embargo, este pulso vital que late dentro del sostenimiento de prácticas ancestrales, queda desplazado al borde de lo ilícito o ilegítimo, lugar característico de las costumbres no amparadas en la *fuerza de la ley* (Poole, 2006).

Sin embargo, la normativa no prohíbe la colactancia la que, por tanto, no es ilegal. En este desfasaje entiendo que radica el intersticio en que se refugia su práctica en el seno de sectores subalternos. En palabras de Tim Ingold (2012, p. 29), reflexionando sobre las condiciones para mantener la vida andando:

la vida no va a estar contenida dentro de un límite, sino que más bien teje su camino a través del mundo a lo largo de la miríada de líneas de relaciones, probando cada fisura o grieta que pueda potencialmente proveer crecimiento y movimiento [...]. No obstante, la historia humana -y sobre todo la historia de Occidente- está tachonada con intentos coercitivos para suprimir los vagabundeos sin reglas de los in-habitantes.

Segato (2004) constata que el Derecho moderno se encuentra en tensión con algunas costumbres que pueden acabar siendo desmoralizadas a partir del peso simbólico de la dominación, y, si bien la norma y la moral no son sinónimos, se influyen mutuamente. Por tanto, el uso de la normativa no se restringe a la emisión de sentencias, también tiene función pedagógica capaz de modelar moralidades y sensibilidades éticas (Segato, 2004). Por ello, la apertura o clausura dentro de los enunciados oficiales es parte importante de disputas simbólicas en las

que se debate la sociedad nacional. Es tarea de una antropología comprometida (Jimeno et al., 2011) analizar críticamente los sistemas normativos y códigos morales que nos rigen, extrañarnos de ellos reflexivamente para desentrañar sus inconsistencias, sugerir cambios a la norma y movilizar la moral vigente (Segato, 2004).

## **5. CONCLUSIONES**

En este capítulo me centré en las formas de compartir la lactancia entre las mujeres-madres afroargentinas participes de esta etnografía. A partir del análisis de experiencias transcurridas como en curso he dado cuenta de la vigencia y la actualidad de la práctica, así como de los sentidos atribuidos, en el seno de la comunidad. A su vez, el análisis comparativo de los modos que adquiere la colactancia contemporánea en distintas regiones del mundo ha servido para presentar los debates de este campo de estudio y evidenciar el abanico diverso de las formas que su práctica puede desplegar.

Según mi material etnográfico en todas las situaciones abordadas la lactancia se ha compartido por libre decisión de las mujeres-madres que ofrecen su pecho a criaturas dadas a luz por otras mujeres y con el consentimiento de las personas referentes de las criaturas en cuestión; refiero a acuerdos informales, solidarios y no monetizados que en la enorme mayoría de los casos se entablan entre personas conocidas, pero que eventualmente pueden suceder entre desconocidas, pero sin anonimato. Por otra parte, la colactancia puede llevarse a cabo en cualquier momento del periodo lactante y mayormente se da por pecho directo, si bien el intercambio de leche fresca ordeñada también se presenta como posibilidad. Las situaciones que motivan la compartición de la lactancia son diversas y han ido desde la necesidad de atender casos puntuales de emergencia nutricional hasta estrategias sostenidas enmarcadas en arreglos preestablecidos.

Las situaciones estables donde dos mujeres-madres amamantan por pecho directo a ambas criaturas, suelen inscribirse en estrategias de ayuda mutua desplegadas dentro de la red parental, étnico-racial, de amistad o vecindad, donde además de la

teta se comparten los cuidados. En este sentido, se ha visto que las estrategias colactantes han favorecido el reintegro laboral de mujeres-madres que se encuentran cursando un periodo de lactancia lo que, lejos de ser un asunto baladí, es una muestra de la imposibilidad de separar *lo público* de *lo privado*. Una contestación crítica orquestada a través de las tetas sobre las bases patriarcales, adulto-céntricas, individualistas en las que se apoya la forma de organización del trabajo en el modelo de producción capitalista (Massó Guijarro, 2013b).

Precisamente, a partir del reconocimiento del potencial que puede alcanzar la compartición de la lactancia me pregunté por qué la normatividad instituida en la materia a nivel nacional no la promueve como posibilidad. Ello me ha conducido a explorar detenidamente los riesgos sanitarios que puede suponer su práctica; sin embargo, he argumentado que no existen riesgos específicos sobre la colactancia que no existan primero, para la lactancia a la propia descendencia.

En el marco del modelo preventivista, la epidemia del VIH ha sido utilizada como argumento central para generalizar la desestimación del intercambio informal de leche humana, sin embargo, se trata de una reserva que resulta desproporcionada para el contexto nacional uruguayo con un sistema de salud integrado que alcanza un alto índice de controles prenatales y donde el porcentaje de mujeres gestantes seropositivas es bajo. Así, la colactancia se convierte en un acto subversivo ante la álgida medicalización de la lactancia que estipula mecanismos institucionales para hacer circular la leche humana a través de bancos. Ante este escenario, no es menor que la compartición informal de la lactancia que se ofrece y recibe de forma gratuita en círculos de confianza, resulte desfavorable para los intereses de la industria alimentaria, farmacéutica y de productos vinculantes.

A partir de estas inconsistencias arribé a la idea de que el riesgo colactante es socialmente construido y de que los contactos considerados peligrosos están intrínsecamente vinculados a las relaciones de poder asimétricas que atraviesan a la sociedad, se trata de una dinámica de producción hegemónica donde las visiones de mundo de los grupos subalternos y racializados se encuentran desfavorecidas.

## TERCER MÓDULO

---

### **COLACTANCIA Y PARENTESCO EN LA COMUNIDAD AFROURUGUAYA**

---

## CAPÍTULO VII

### DIMENSIONES COMUNITARIAS DE LA MATERNIDAD AFROURUGUAYA.

#### CASA, FAMILIA Y PARENTESCO

---

#### 1. INTRODUCCIÓN

La combinación de las condiciones de vida con las tradiciones culturales de las mujeres de la diáspora afro-atlántica ha creado escenarios propios a partir de los que sus maternidades han tenido lugar en el continente americano. En este sentido, Patricia Hill Collins (2007a, 2007b) destaca la importancia de abordar las maternidades negras desde perspectivas feministas y afro-referenciadas, lo que, primeramente, implica reconocer que “motherhood occurs in specific historical situations framed by interlocking structures of race, class, and gender” (Collins, 2007b, p. 311).<sup>138</sup> En segundo lugar, requiere considerar que el maternaje no ha estado dirigido únicamente hacia los/as hijos/as “biológicos/as” ni hacia los/as de la familia, sino que ha sido capaz de ampliarse a otros/as hijos/as de la red parental, comunal y vecinal. En tercer lugar, significa conceptualizar la maternidad como trabajo y, por ende, disolver las supuestas dicotomías que separan lo público de lo privado. A partir de la conjunción de estos elementos es preciso reconocer que, ha sido gracias al trabajo materno de estas mujeres que se ha garantizado la

---

<sup>138</sup> Traducción al español (por Catalina Kranner): la maternidad ocurre en situaciones históricas específicas enmarcadas por estructuras entrelazadas de raza, clase y género (Collins, 2007b, p. 311). Agradezco a Catalina Kranner por la traducción del inglés al español de ésta y las siguientes citas textuales de Patricia Hill Collins (2007a, 2007b).

sobrevivencia de los/as niños/as racializados/as, sean hijos/as propios/as o pertenecientes a la comunidad étnico-racial (Collins, 2007a, 2007b).

Precisamente, será sobre estas dimensiones comunitarias que pueden adquirir las maternidades de las mujeres afrodescendientes que focalizo en este capítulo. En el contexto etnográfico en que trabajo, ello supuso atender los arreglos de cuidados compartidos entre una red de mujeres-madres y examinar las relaciones entabladas entre madres e hijos/as de la vida y de crianza; también, considerar que, en un sentido amplio, el activismo social y afrofeminista de las mujeres puede interpretarse como una estrategia de maternaje generalizado hacia los/as hijos/as de la comunidad, lo que paso a argumentar sobre el final del capítulo.

Al enfatizar estos aspectos, de ninguna manera estoy sugiriendo que el maternaje hacia los/as hijos/as propiamente engendrados/as sea menos significativo. De hecho, se trata de un recorte que deviene de los objetivos de mi investigación y que coloca en segundo plano, lo que quizás sea, una de las experiencias más relevantes de sus formas de maternar. Como contrapartida, las ganancias están en visibilizar el proceso de colectivización de la responsabilidad de la crianza de los/as niños/as dentro del grupo parental, vecinal y étnico-racial y dimensionar la expansión de las redes de afectos que, con frecuencia, generan y sostienen las mujeres afrouruaguayas mediante el trabajo materno.

A su vez, el abordaje de la maternidad más allá de las criaturas que se han dado a luz, me ayuda a revelar que ésta no se reduce al lazo consanguíneo y que, en ocasiones, se alcanzan a desarrollar lazos de filiación para con hijos/as con los que no se tiene vínculo biogenético que no se inscriben en procedimientos de reproducción asistida ni de adopción formal. A partir de estas implicancias, el estudio de la maternidad me inserta en debates actuales dentro del campo del parentesco. Argumentaré que el cuidado cotidiano y el amor pueden sustentar relaciones materno-filiales (Imaz, 2016), lo que, junto a los dos procedimientos anteriormente mencionados, desafía el canon biogenético dominante (Bestard, 2009). Adicionalmente, para una mayor comprensión de las experiencias maternas y parentales de la comunidad afrouruaguaya, me interesé en abordar las

nociones de familia y de hogar. Como se verá, la familia extensa y numerosa es la forma de organización social y doméstica que más se adapta a las dinámicas de las mujeres-madres que abarca esta etnografía.

En suma, la maternidad es un fenómeno social difícilmente conmensurable por fuera del parentesco, la familia y la casa, cada una es una categoría de análisis diferente, pero tienen entre sí diversos niveles de superposición. Será objetivo de este capítulo examinar sus articulaciones. A tales efectos, algunas preguntas guían mi reflexión: ¿Cuáles son las experiencias y los sentidos atribuidos a la maternidad? ¿Cómo impactan los cuidados maternos colectivos con las formas de producir parentesco? ¿Cuál es la ideología accionada en la noción de familia? ¿Cómo se conforman las unidades domésticas de las personas con las que trabajo?

## **2. DIÁSPORA AFRICANA Y MATERNAJES COLECTIVOS**

Las activistas y científicas feministas han demostrado que la maternidad no puede ser entendida como un instinto arraigado en la naturaleza (Badinter, 1981), que las experiencias maternas no son universales y que las mismas no pueden ser dissociadas de sus contextos (Collins, 2007a).

En esta línea, y desde sus mismos albores, el feminismo negro ha colocado la crueldad de las formas opresivas en que las mujeres racializadas han experimentado sus maternidades. El propio discurso considerado pionero de esta corriente feminista “¿Acaso no soy una mujer?” pronunciado por Sojourner Truth en la convención por los derechos de las mujeres en Akron, Ohio, en 1851 (Ribeiro, 2019), introdujo el padecimiento sufrido por ella misma, en tanto mujer-madre racializada y ex-esclavizada, al haber sido separada forzosamente de sus hijos/as tras ser vendidos/as por sus amos/as. Ya avanzado el siglo XX, las producciones teóricas del feminismo negro reaccionan ante las consideraciones que ciertas feministas blancas y burguesas hicieron sobre la maternidad.<sup>139</sup> Particularmente,

---

<sup>139</sup> Refiero por ejemplo a Simone de Beauvoir (2017), una de las máximas representantes del feminismo de la igualdad.

bell hooks (2020) denunció no sentirse identificada con las primeras etapas del movimiento por la liberación de las mujeres por sostener que la maternidad obstaculizaba el ingreso al mundo del trabajo asalariado. Según argumenta, las mujeres negras no se enfrentaron a este tipo de dificultades, sencillamente, porque siempre trabajaron; sin embargo, lo han hecho en condiciones tan deshumanizantes, que la crianza de sus hijos/as y los/as de sus comunidades significó una de las pocas relaciones sociales dignificantes que pudieron experimentar (bell hooks, 2020).

Como ya introduce la autora, la asunción de la maternidad y del cuidado de los/as niños/as como una responsabilidad colectiva es uno de los marcadores que comúnmente atraviesan a las mujeres racializadas desde la época colonial hasta la actualidad. Se trata de una idea generalizada que goza de una suerte de consenso entre las feministas e intelectuales negras que han abordado el tema y, a pesar de que en cada contexto socio-histórico las maternidades adquieren características específicas (Stolcke, 2003), es una forma de organizar los cuidados identificada en distintas comunidades de la diáspora africana en las Américas donde son mayoritariamente las mujeres, las personas encargadas de llevar a cabo las tareas de crianza (Stolcke, 2003; Collins, 2007a, 2007b; Stack, 2012; Ramírez, 2018; bell hooks, 2020).<sup>140</sup> bell hooks (2020, p. 221) afirma que “muchas personas que se han

---

<sup>140</sup> En una publicación de su autoría, y refiriéndose al caso específico de la población afroaruguaya, Beatriz Ramírez (2018) hace un señalamiento importante, al mencionar que las situaciones de persecución racial que históricamente han vivido los hombres racializados les han impedido aspirar a trabajos más o menos estables y asentarse en un hogar fijo. También menciona que comúnmente han conformado, de forma simultánea, más de una familia y que no siempre fueron casos desconocidos por las mujeres con las que mantenían relaciones sexo-afectivas y que eran las madres de sus hijos/as. La conjunción de estas dinámicas guarda relación con la menor presencia de los padres en los procesos de crianza y las dificultades que éstos han tenido para posicionarse como hombres proveedores. Así, han sido mayormente las mujeres afrodescendientes las que aportaban el sostén económico más significativo mediante el trabajo doméstico, así como eran las principales encargadas del trabajo de cuidado hacia sus hijos/as. Ello, a su vez, se vincula al antecedente mencionado por Bentancur (2011) quien, a través de documentos históricos, hace mención a la relevancia del *madresolterismo* entre las mujeres-madres de origen africano a fines del período hispánico. Asimismo, estas formas de vivenciar la maternidad conciben con los estudios del parentesco afroamericano (Stolcke, 2003; Smith, 1956 citado por Segato, 2010; Stack, 2012) que hacen énfasis en la apuesta hacia la solidaridad duradera entablada a través de la relación madre-hijo/a y no en la de los cónyuges, que suelen ser inestables.

criado en comunidades negras han experimentado este tipo de cuidado comunitario”, mientras que Hill Collins (2007b, pp. 277-278) puntualiza que,

In African-American communities, the boundaries distinguishing biological mothers of children from other women who care for children are often fluid and changing. Biological mothers or bloodmothers are expected to care for their children. But African and African-American communities have also recognized that vesting one person with full responsibility for mothering a child may not be wise or possible. As a result, “othermothers,” women who assist bloodmothers by sharing mothering responsibilities, traditionally have been central to the institution of Black motherhood.<sup>141</sup>

Repasemos algunas causantes históricas de este tipo de arreglos. La trata transatlántica de personas africanas esclavizadas en las Américas supuso la sistemática ruptura de vínculos materno-filiales y parentales. Una vez asentados en las Américas estas separaciones forzadas continuaron siendo recurrentes. Si bien, también es cierto que, en muchas ocasiones los/as amos/as permitieron la permanencia de ciertos lazos filiales y conyugales como una estrategia útil a los propios intereses del sistema esclavista,<sup>142</sup> en ciertos contextos, fue más conveniente la trata de personas que ya tuvieran edad para trabajar, que invertir en su reproducción<sup>143</sup> (Stolcke, 2003).

Como sea, el punto aquí es que, en cualquier latitud de las Américas, la persistencia y periodicidad de las fragmentaciones materno-filiales habrán ido generando una misma necesidad: la de cuidar hijos/as engendrados/as por otros/as progenitores/as como si fuesen propios/as, pasando a ser ésta una estrategia de asistencia desplegada entre quienes se encontraban esclavizados/as (Mintz y Price, 2012). Adicionalmente, como señalan algunos estudios transculturales de sociedades

---

<sup>141</sup> Traducción al español (por Catalina Kranner): En las comunidades afro-americanas, los lazos distintivos entre madres biológicas de los niños de otra mujer que cuida por sus hijos son a menudo fluidos y cambiantes. Se espera que las madres biológicas o de sangre cuiden de sus hijos. Pero las comunidades africanas y afro-americanas también han reconocido que imponerle a una sola persona la completa responsabilidad por maternar a un hijo puede no ser sabio o posible. Como resultado, “otras madres”, mujeres que asisten a las madres de sangre al compartir las responsabilidades de maternaje, tradicionalmente han sido centrales a la institución de la maternidad negra (Collins, 2007b, pp. 277-278).

<sup>142</sup> Por ser considerados como piezas de una máquina reproductiva para la producción de nueva mano de obra esclavizada y porque poseer una familia podía inhibir el deseo de los cautivos/as de huir individualmente.

<sup>143</sup> Agradezco al Dr. Alex Borucki por atender mi consulta sobre este punto histórico.

africanas, ya existían dentro del continente africano, algunas tradiciones en las que mujeres-madres cuidaban hijos/as no “biológicos/as” (Lallemand, 1980; Collins, 2007b; Fonseca, 2006; Pimenta, 2019; entre otros/as). Y si bien me adhiero a los planteos que sugieren abandonar la pretensión de encontrar retenciones formales o supervivencias estáticas de África en América (Mintz y Price, 2012), ello no me impide reconocer que pudo existir cierta predisposición de parte de algunos/as africanos/as hacia el cuidado de hijos/as no engendrados/as por ellos/as, capaz de prevalecer como rasgo cultural afroamericano a partir de su correspondencia con necesidades cotidianas que se presentaban en el contexto del tráfico, de la esclavitud y de la post-esclavitud en el continente americano.

Pero como es sabido, las mujeres racializadas no sólo acostumbraron criar hijos/as de otras personas esclavizadas cuando tuvieron la necesidad y la posibilidad de hacerlo. Según he desarrollado en el segundo capítulo de la tesis refiriéndome a la región del Río de la Plata, uno de los principales roles que el propio régimen les asignó fue el de la crianza y el amamantamiento de hijos/as de terceros, trabajo que, no sólo tuvo continuidad durante el proceso de abolición, sino también, tras él. En este sentido, no podemos desestimar las implicancias emocionales que les habrá supuesto a las amas de leche o secas, esclavizadas o asalariadas, la entrega de bebés que recibían de forma sistemática. Y si bien, este trabajo lactante y materno surgía de la coerción o de la falta de oportunidades, la historiografía constata la recurrente generación de vínculos profundamente afectivos, e incluso materno-filiales, entre esas mujeres y las criaturas que tuvieron a su cargo (Osta, 2016; Guzmán, 2018; Thul, 2023).

En suma, de la combinación de todos estos elementos y situaciones que pendulan entre la imposición y la solidaridad, la coerción y el amor, resultó que no fuera nada inusitado que las mujeres-madres de origen africano maternaran a muchos/as más niños/as de los/as que engendraron, llegando a reconfigurar las relaciones de parentesco.

### 3. LAS MÚLTIPLES SUSTANCIAS DEL PARENTESCO

Cuando invité a Rosanna a cocrear su diagrama genealógico, identificó tener los siguientes lazos filiales: seis hijos/as consanguíneos/as, tres hijos/as de la vida y un hijo de crianza; respecto a sus lazos fraternos señaló tener: cuatro hermanas consanguíneas, tres hermanos/as de leche, y cuatro hermanas de la vida, y si bien sabe que su padre tuvo un hijo con otra mujer, no lo reconoce como hermano (Rosanna Albarenque. Notas de entrevista. Noviembre, 2019). Las formas en que mi entrevistada moldea su parentela desde el principio han llamado mi atención. Su historia además de ser un buen ejemplo para discutir las teorías antropológicas del parentesco, también es útil para introducir algunas dimensiones centrales del parentesco afrouruguayo, pues, aunque no pueda afirmar que se trate de una muestra estadísticamente representativa, mi campo me sugiere que dista de ser un caso aislado.

Un tejido parental como el de Rosanna es únicamente commensurable desde una aproximación relativista al parentesco. Si bien este posicionamiento primó en la antropología, fue en los últimos años de la década de 1960 que el antropólogo estadounidense David Schneider cuestionó con fuerza la condición etnocéntrica que le daba un lugar privilegiado al nexo biogenético (Bestard, 2009). Schneider (1968, 1984, 2007) reconoció que el parentesco es un fenómeno social complejo que en cada contexto se conjuga de forma específica; así fue que el autor, en el contexto de emergencia de la antropología simbólica y en estrecho diálogo con Geertz (Uriarte, 2005), dio cuenta de que el parentesco es constituido a partir de sistemas simbólicos, lo que por supuesto no excluye al parentesco occidental.<sup>144</sup> Como sintetiza muy claramente Rivas (2009, p. 9):

En *American Kinship* (1968), Schneider describe y analiza el parentesco americano como un sistema cultural cuyo símbolo central es la cópula sexual, expresión del “amor” entre marido y mujer, y origen de los “auténticos parientes”,

---

<sup>144</sup> El constructivismo simbólico propuesto por Schneider (2007) le llevó al extremo de negar al parentesco como realidad cultural, aspecto que fue criticado desde diferentes lugares por teóricos como Sahlins (2011) y Shapiro (2012) quienes, a su vez, también tienen entre sí una controversia. A este último respecto, ver, por ejemplo: Kronenfeld (2012) y Gribaldo (2016).

los de sangre, emparentados o vinculados por naturaleza al compartir esta sustancia biogenética. Se trata de un modelo genético-biologista, que asocia la sexualidad a la reproducción, la reproducción a las relaciones heterosexuales, las relaciones heterosexuales al matrimonio, el matrimonio a la familia y la familia al modelo nuclear de clase media. El símbolo por excelencia de este sistema cultural de parentesco es la consanguinidad; la sangre junto con otras sustancias biogenéticas como el semen o el esperma que se transmiten en el acto sexual, representan la “verdad” genealógica, origen de la “verdad” biográfica, componente básico de la identidad individual según el pensamiento occidental. Compartir y transmitir una “misma sangre”, como resultado del acto sexual, es el elemento natural que legitima el establecimiento de un tipo de relaciones sociales, filiales, conyugales, fraternas, que se van extendiendo de forma ascendiente y descendiente hasta conformar la malla genealógica, substrato básico de la visión occidental del parentesco.

En términos de Tarducci (2013, p. 114): “que la procreación tenga un valor tan alto es algo que debe preguntarse, no darse por sentado como universal”. Aun así, la sangre no es ni condición necesaria ni suficiente para producir parentesco (Marcelin, 1999), de ahí que puedan existir consanguíneos/as que no se reconozcan como parientes, incluso en contextos donde la sangre tenga un valor simbólico crucial.

Precisamente, así le acontece a Rosanna con el hijo de su padre con quien, pese a compartir parte de la misma sustancia biogenética, anula su posible vínculo de hermandad. Sin embargo, es preciso decir también que, aunque ese lazo se encuentre inactivo desde hace décadas, nada garantiza que no se pueda activar. Pues, no hay un periodo de tiempo predeterminado para reconocer dichas relaciones parentales, las que no siempre suceden de forma inmediata al nacimiento y, en ocasiones, personas adultas pueden iniciar procesos de activación de sus vínculos parentales basados en la consanguineidad.

De hecho, así me lo dejó saber la propia perspectiva de Rosanna cuando, sin mayor asombro que el causado por la sorpresa de recibir una noticia emocionante, me contó con naturalidad el día en que estaba junto a un pariente próximo cuando él, fortuitamente, conoció por primera vez a un hijo consanguíneo de 25 años, deteniéndose en el modo en que se convirtieron en padre e hijo mientras se fundían en un abrazo (Rosanna Albarenque. Notas de entrevista. Noviembre, 2019). Como señala Gómez (2011) las fronteras parentales se expanden en la medida que se

activa el reconocimiento y comienzan a entablarse relaciones basadas en el parentesco entre quienes pasan a reconocerse como parientes. Pero de forma inversa, los límites también pueden contraerse cuando situaciones adversas conllevan a que algún pariente deje de ser reconocido como tal. Estos posibles procesos de in-activación de los vínculos parentales consanguíneos, desmoronan la idea de la sangre y su supuesta irrevocabilidad.

Llegados a este punto preciso señalar que el parentesco no siempre se construye vinculado al ciclo reproductivo, comoquiera que éste se defina. Parafraseando a Sahlins (2011, p. 3) los parientes no necesariamente se constituyen mediante la procreación, ya que también pueden construirse postnatal o performativamente mediante aquellas acciones culturalmente apropiadas.

Desde esta comprensión amplia y relativista, el autor propone entender al parentesco como un tipo especial de relación social caracterizada por la *mutualidad del ser*, es decir, por un alto nivel de interconexión, interdependencia y solidaridad transpersonal que experimentan los/as parientes entre sí.<sup>145</sup> Se trata de un fenómeno que los/as inserta en una red mutua que conlleva un alto grado implicación, generada mediante la transmisión de diversas sustancias consideradas vinculantes. Habla, por ejemplo, de semen, sangre, genes, leche, huesos, carne, alma, pero también puede incluir sucesos y actos como la comensalidad, la co-residencia, la reencarnación, la adopción, la amistad, la crianza, el trabajo, las memorias, los deberes rituales, los sufrimientos, etcétera (Sahlins, 2011).

Retomando el caso de Rosanna, el haber compartido diversas sustancias durante el transcurso de su vida con algunas personas (tales como leche humana, co-residencia, cuidados y amistad), le ha conducido a ir ampliando su red parental. Con sus hermanos/as de leche compartió la lactancia y con sus hermanas de la vida una relación de profunda amistad. Como presentaré en lo que sigue del capítulo, con

---

<sup>145</sup> Propuesta que surgía en respuesta a Schneider y que resituaba al parentesco como tema de debate antropológico (Gribaldo, 2016, p. 14).

sus hijos/as de crianza y de la vida, fueron los afectos y los cuidados cotidianos los que alcanzaron a construir un vínculo materno-filial de forma posnatal.

Esto último significa que la sangre no es la única sustancia capaz de construir vínculos de filiación, aspecto que destaco ya que es el tipo de lazo donde el hecho de compartir material biogenético se presume como mayormente concluyente (Imaz, 2018, p. 113). Y, si bien la posibilidad de crear relaciones parento-filiales entre personas que no comparten material biogenético no es algo nuevo (si consideramos las adopciones de tipo formal) y actualmente no es algo tan excepcional (si tenemos en cuenta la multiplicidad de opciones que ofrecen las biotecnologías reproductivas), lo cierto es que las experiencias maternas que Rosanna ha desarrollado para con sus hijos/as de crianza y de la vida, no pasan por ninguno de estos procesos legalmente reconocidos. Según argumentaré, su caso demuestra el potencial que el amor, la intención y los cuidados pueden alcanzar al punto de convertirse en sustancias del parentesco.

Florence Weber (2013) distingue tres dimensiones en las que se funda el parentesco: la reproducción biológica, la ley y lo que ella denomina la “cotidianidad”. Weber propone el término “parentesco cotidiano” para referirse al vínculo que surge de los procesos de crianza y de cuidado mutuo (Imaz, 2016, p. 39).

Según Bestard (2009) la alimentación posnatal, los afectos y la interconexión están en el centro del parentesco, siendo los cuidados parte constitutiva de las relaciones de filiación. En sintonía, en su etnografía realizada en el Complejo do Alemão,<sup>146</sup> Fazzioni (2018) identifica que los arreglos de cuidados de larga duración pueden tornarse en relaciones de parentesco.

Sustentada en Sahlins (2011) y en los académicos del parentesco que la preceden, Janet Carsten (2014) propone pensar al parentesco como relaciones signadas por el flujo y el intercambio de sustancias y metáforas que por su densidad simbólica son capaces de emparentar. En tanto sustancia, tiene la cualidad de diluirse o espesarse dependiendo de las circunstancias y del paso del tiempo; se trata de un proceso

---

<sup>146</sup> Grupo de favelas de la zona norte de Río de Janeiro, Brasil.

dinámico que se construye y reconstruye durante el ciclo vital, mediante el que las relaciones parentales se generan, pero también se acumulan y se disuelven, lo que explica la existencia de diferentes gradaciones del parentesco.

El ejemplo de Rosanna ha sido utilizado como disparador para reconocer la pluralidad de formas desde las que puede constituirse el parentesco y ayudar al entendimiento de que se trata de un proceso mutable que se re-construye durante toda la vida. A este dinamismo mediante el que se configura el parentesco Schneider (1984) le llamó *estados del hacer*, frente al *estado del ser* propio del parentesco euroamericano. A fin de proceder al análisis de algunas dimensiones del parentesco afrouuguayo, propongo mantenerme alerta sobre la posibilidad de reconocer ambos procesos.

#### **4. CASAS FLEXIBLES, FAMILIAS EXTENSAS Y CUIDADOS COMPARTIDOS**

Si bien hablar de *familia* es hacer referencia a un concepto impreciso (Laburthe-Tolra y Warnier, 2010) en tanto que siempre es una construcción contextual, negociada y agenciada desde realidades específicas, el imaginario occidental tiende a restringirla al modelo conyugal monógamo que supone la co-residencia entre un matrimonio heterosexual y sus hijos/as consanguíneos/as; siendo éste un tipo de familia naturalizada, comúnmente dotada de un valor moral universal (Fonseca, 2006). Al respecto, Jelin (2010) puntualiza que la familia nuclear y neolocal entendida como un sustrato biológico asociado a la sexualidad, la procreación y la convivencia, es un modelo idealizado en el contexto occidental, principalmente alcanzable por las camadas burguesas. Mediante estas reflexiones busco señalar que, aunque la familia sea una institución social universal, sus formas de organización son profusamente variables y, lo cierto es que, no es posible referir a modelos familiares moralmente superiores a otros.

Distanciados del modelo familiar de los sectores dominantes, la forma de organización de los grupos domésticos afrouuguayos, si bien heterogénea, presenta

una tendencia similar a la matrifocalidad del parentesco afroamericano descrito por Smith (1956 citado por Segato, 2010) y por Stack (2012), con altas tasas de natalidad y hogares constituidos por un promedio mayor de personas en relación al resto de la población. En Uruguay, según datos del Censo Nacional 2011 los hogares afrodescendientes están más representados en las categorías monoparentales femeninos, extendidos y compuestos, por su parte están menos representados en los hogares unipersonales y parejas sin hijos/as en comparación con el resto de la población; tienen mayores tasas de fecundidad y sus hogares tienen en promedio más cantidad de personas (específicamente 3,2) que los no afrodescendientes, quienes tienen en promedio 2,8 miembros (en MIDES-INMUJERES, 2013).

Algunos de estos datos objetivados se ven reflejados en varias de las unidades domésticas que abarca esta investigación. Tal es el caso de la forma de organización familiar y residencial de la familia Ramírez, a la que me aproximé mediante entrevistas con Chabela y Beatriz<sup>147</sup> (hermanas que ocupan el lugar de la generación mayor de la familia) y Mäel,<sup>148</sup> Sofía<sup>149</sup> y Camila,<sup>150</sup> tres de las cuatro hijas de Beatriz (hermanas que integran una siguiente generación). Chabela tiene dos hijos y dos nietas, Beatriz tiene cuatro hijas, ocho nietos/as y una bisnieta. Todos/as conforman una red familiar y residencial.

La familia tiene como sede central una casa (a la que llamaré *casa de la familia extensa*) que ha heredado de una generación anterior; la misma está ubicada en Palermo, un barrio capitalino históricamente candombero. Fue en torno a la década

---

<sup>147</sup> Beatriz Ramírez es una mujer afrodescendiente nacida en Montevideo en el año 1956. Posee una vasta trayectoria como activista feminista antirracista. Ha ocupado cargos jerárquicos en la Administración Pública del Estado uruguayo y es una referente nacional y latinoamericana en la generación de políticas públicas étnico-raciales en clave interseccional.

<sup>148</sup> Mäel Ortiz. Afrodescendiente de 40 años, intérprete de danza candombe e integrante de la comparsa Valores, nacida en Montevideo.

<sup>149</sup> Sofía Ortiz. Afrodescendiente de 35 años, cocinera del emprendimiento Las Ram, integrante de comparsa Valores, nacida en Montevideo.

<sup>150</sup> Camila Ortiz. Afrodescendiente de 38 años, activista antirracista y feminista, coreógrafa, intérprete y tallerista de danza candombe, nacida en Montevideo. En el texto, podré referir a ella por su nombre o por su nombre y apellido.

de 1970 que, tras un período de incertidumbre provocado por el desalojo de la anterior vivienda en donde eran inquilinos/as, el papá y el tío de Beatriz y Chabela consiguieron alquilarla y posteriormente comprarla. La madre de los hermanos vivía con ellos, y sus nietas hoy me cuentan el primer *pico de presión* que tuvo su abuela al sentir que podían quedar en la calle. En aquel momento, mis entrevistadas eran niñas, pero recuerdan con precisión el nivel de preocupación que significó para las personas mayores de la familia la búsqueda de una nueva solución habitacional, así como la felicidad familiar que generó la entrega de la llave cuando pudieron concretar su compra. *Quedar en la calle* fue el riesgo que sintió su abuela, el que le desencadenó un problema de salud al haber sido percibido como posible ante la falta de oportunidades persistentes que ha tenido la población afrodescendiente en Uruguay en lo que refiere al derecho a la vivienda (Chabela y Beatriz Ramírez. Notas de entrevista. Noviembre, 2022).

Hace una generación atrás, en la casa de la familia extensa residían cuatro generaciones; recambio generacional mediante, ya son nuevamente cuatro las generaciones que viven juntas. Tanto en la composición original como en la actual, cada quien vive con sus respectivas parejas e hijos/as. Ello significa que conviven padres, madres, hijos/as, abuelos/as, nietos/as, bisabuelos/as, bisnietos/as, hermanos/as, primos/as, yernos, suegros/as, nueras y cuñadas/os, más algún allegado/a a la familia que ocasionalmente pudiera necesitar asilo (Notas de campo. Noviembre, 2014, junio, 2019 y noviembre, 2022).

Si tenemos en cuenta que la conformación de los grupos residenciales está regida por reglas sociales que le atribuyen a cada individuo o grupo los escenarios posibles respecto a dónde y con quién vivir según las circunstancias (Laburthe-Tolra y Warnier, 2010), en este caso se devela un código que indica que no se necesita generar una nueva casa cuando nace un/a bebé. Por otra parte, y según mis registros, personas de la red parental que hubieran dejado la casa de la familia extensa, pueden volver cuando lo requieran, lo que a su vez se relaciona con que la inclusión de residentes no está condicionada por las dimensiones materiales que presenta la vivienda.

Es en el marco de la convivencia que los cuidados compartidos tienen lugar. Pues, las tareas de crianza, alimentación y lactancia de las camadas de hijos/as que fueron teniendo las diferentes generaciones que han habitado el hogar se basan en estrategias de ayuda mutua. Dadas las formas de organización familiar, ello derivó en que, además de las/os progenitoras/es, las tías ocuparan un lugar central en los cuidados cotidianos de los/as sobrinos/as afines o consanguíneos/as y que los primos/as desarrollaran lazos tan estrechos como los que suelen caracterizar a los fraternos y que, de hecho, hayan entablado hermandad de leche cuando hubo amamantamiento compartido. Desarrollaré estos casos de parentesco de leche y cuidados compartidos (sostenidos durante varias generaciones) en el octavo capítulo.

Los cuidados son esenciales para la sustentabilidad de la vida humana, por eso entiendo necesario dimensionar de qué hablamos cuando hablamos de cuidados. Éstos, implican un conjunto de relaciones y actividades repetitivas que buscan responder a las necesidades de los sujetos que requieren ser cuidados, las que no sólo involucran el plano físico, sino también mental, emocional y social. Ello significa, que a través de los cuidados se establecen interacciones de interdependencia que implican el desarrollo de vínculos afectivos, de seguridad, de protección y de confianza (Carrasco, 2001).

Cuando mantuve entrevistas con algunos miembros de la familia (Notas de entrevista. Mayo, 2019), registré diez personas viviendo en la casa de la familia extensa,<sup>151</sup> sin embargo, tres años después varió significativamente la composición del hogar. Me enteré de los cambios en una entrevista que mantuve con Beatriz y con Chabela, sobre fines del 2022, en la que me propuse hacerles una devolución de mis avances de investigación. Una vez finalizado el encuentro, con Chabela compartimos parte del camino hacia nuestros destinos y aprovechamos a charlar. Fue en el preciso momento en que nos despedíamos que, al pasar, me comenta que su hijo mayor (quien vivía en la casa de la familia extensa) pasó a vivir con ella en

---

<sup>151</sup> En aquel momento: Beatriz, Camila, Agustina (cursando el embarazo de Olivia) y Emma, Diego y Delfina, Sofía y Emiliano, Mateo y Diogo (Notas de campo. Mayo, 2019).

su apartamento y que recientemente, también, se había integrado el hijo de una conocida. Este muchacho, ya mayor de edad, vino de Argentina por un asunto laboral que, al no alcanzar a concretarse, lo dejaba sin alojamiento. Ante el llamado telefónico de su allegada, Chabela le ofreció pasar la noche en su casa, lo que al momento de nuestra conversación se había convertido en tres semanas. *Yo no puedo dejar que quede en la calle*, me dijo. Y así nos saludamos como de costumbre, con un beso en cada mejilla, práctica que deviene de su inmersión en el batuque<sup>152</sup> (Notas de campo. Noviembre, 2022). Mediante su comentario, avivaba ante mí la consideración de que las unidades domésticas de la comunidad afrouruuguaya suelen tener fronteras móviles que, lejos de ser fijas, son flexibles. La integración de ese joven al apartamento de Chabela forma parte de una dinámica que he registrado como recurrente. Durante mi trabajo de campo, he notado que varios hogares afrodescendientes se conforman mediante arreglos domésticos en los que personas dentro y fuera de la relación de parentesco comparten la vivienda de forma temporal o permanente, estableciendo redes domésticas de solidaridad étnica y de clase. La estrategia también se encuentra en sintonía con lo que identificaba Stack (2012) en su estudio sobre las estructuras familiares y comunitarias del gueto negro estadounidense<sup>153</sup> donde la estructura familiar se basa en una “red doméstica” que permite expandir y fortalecer lazos de afinidad mediante estrategias articuladas entre un grupo extenso de personas emparentadas o unidas por lazos de amistad, lo que posibilita ampliar la red de personas con las que contar en caso de necesidad.

Mientras caminábamos, Chabela también me contó sobre algunos dolores que tenía en la cadera asociados a un golpe que recibió descendiendo del escenario del Teatro de Verano de Montevideo donde participaba para el Concurso Oficial de Carnaval del 2022 con la agrupación *lubola Valores*. Una agresión que ella misma denunció públicamente como intencional y racista, y que le ha dejado secuelas que, a casi un año, le afectan su salud. Así, cobró especial sentido mi observación respecto a que

---

<sup>152</sup> Religión de matrices africanas surgida en las Américas.

<sup>153</sup> Concretamente en la zona más pobre de la ciudad de Jackson Harbor en el Medio Oeste de Estados Unidos.

ese día Chabela vestía una sugerente remera de la comparsa Valores con una frase que decía “a la violencia arte y amor”. El dolor le dificulta su andar, por ello, frecuentemente opta por dormir en la casa de la familia extensa por ser más próxima a la sede de la Casa de la Cultura Afrouroguaya de la que es Presidenta, permitiéndole acortar el recorrido de regreso a casa, especialmente cuando ya es de noche. La casa de Chabela queda a un par de kilómetros de la casa de la familia extensa. Es un apartamento situado en una emblemática cooperativa de viviendas, denominada Unidades Familiares Mundo Afro al Sur (Ufama al Sur), autoconstruida por mujeres afrodescendientes jefas de hogar mediante un convenio con la Intendencia de Montevideo y el entonces Ministerio de Vivienda Ordenamiento Territorial y Medio Ambiente (MVOTMA) sobre fines del siglo XX, y que constituye la primera acción afirmativa dirigida hacia mujeres racializadas que se concretaba gracias a una lucha colectiva liderada por el grupo Gama de OMA de la que, la propia Chabela, fue protagonista (Ramírez, 2018)<sup>154</sup>.

El tránsito de uno de sus hijos de una casa a otra, así como el pernocte de Chabela entre su casa y la de la familia extensa, me condujo al concepto de *configuración de casas* desarrollado por Louis Marcelin (1999) en su tesis de doctorado sobre las familias negras del Recôncavo bahiano. La *configuración de casas* es una noción que permite dimensionar el flujo de personas entre un conjunto específico de casas que albergan dinámicas cooperativas entre sí.

La casa es el espacio en el que se desarrolla la vida cotidiana y la reproducción social; lugar de referencia que, material y simbólicamente, oficia de eje vertebrador de los procesos de socialización (Jelin, 2010), de modo que compartir la casa es un fenómeno de profundas implicancias. Como paso a desarrollar en lo que sigue del capítulo, la flexibilidad mediante la que se conforman este tipo de unidades

---

<sup>154</sup> Una vez aprobado el proyecto, vecinos/as organizados/as de Barrio Sur hacen pública una nota de rechazo y preocupación por el perfil de las familias que pasarían a ocupar las viviendas, lo que a su juicio *tugurizaría* la zona. En la carta, se pone en tela de juicio la capacidad del cuidado materno frente a los/as numerosos/as hijos/as de las mujeres jefas de hogar. Una clara muestra del prejuicio racial (Rodríguez Durán, 2006).

domésticas también se vincula con un fenómeno conocido como *circulación de niños/as* y con la generación de vínculos materno-filiales postnatales no adoptivos.

## 5. COMADRES. MADRES DE CRIANZA Y MADRES DE LA VIDA

En la comunidad afroaruguaya las múltiples formas de vivenciar la maternidad impiden que sea una experiencia reducida al lazo de filiación consanguíneo. En este sentido, además de la madre “biológica” o adoptiva, se reconoce la posible existencia de madres de leche, madres de crianza o de la vida, así como madres de santo. Se trata de un fenómeno parecido al que identificó Echazú (2014) en la comunidad quilombola de Boa Vista dos Negros del noreste brasileño,<sup>155</sup> a partir del que señaló la polisemia del término *madre*. Así, la maternidad puede tener múltiples significados capaces de coexistir. Según he registrado en campo, una misma persona, puede tener una madre que la parió, otra que la amamantó, otra que la crió y otra que ejerce sobre ella un tipo de maternaje ritual vinculado a las religiones de matrices africanas (en cuyo caso el término es usado en portugués: *mãe*); si bien también, una misma persona puede desarrollar varios de estos roles maternos sobre otra.

A continuación, me detendré en el abordaje de las relaciones materno-filiales de crianza y de la vida. Se trata de un fenómeno comparable a la *circulación de niños/as* estudiada por Fonseca (2006) en barrios populares de Porto Alegre<sup>156</sup> y que refiere a las transacciones mediante las que las responsabilidades sobre una criatura son transferidas de un/a adulto/a hacia otro/a.<sup>157</sup> Dado que los/as niños/as no pierden

---

<sup>155</sup> En Brasil, son *quilombolas* algunas comunidades de afrodescendientes que actualmente habitan en territorios sobre los que, constitucionalmente, se les reconoce su titularidad colectiva. Se trata de una política de reparación histórica hacia los/as descendientes de los habitantes de los *quilombos* de la época colonial (los *quilombos* fueron comunidades de resistencia, con formas propias de organización social, económica y política, conformadas principalmente por la población de origen africano emancipada del régimen esclavista).

<sup>156</sup> Al mismo tiempo, es un fenómeno parecido al registrado en el, ya nombrado, estudio de Echazú (2014).

<sup>157</sup> Un punto de inflexión merece ser realizado. Considero que requieren un análisis por fuera de este esquema los arreglos familiares en que un/a niño/a afrodescendiente es criado/a en casas de familias blancas en mejor condición socioeconómica que la de su familia de origen; práctica con profundidad histórica y comúnmente inscrita en formas de trabajo infantil racializado (Saavedra et al., 2012).

su identidad social original, e incluso suelen mantener contactos esporádicos o frecuentes con sus parientes consanguíneos/as, son casos diferentes a los de adopción formal que suponen la transferencia absoluta del niño/a (Fonseca, 2006).

La expresión diádica madre-hijo/a de crianza abarca aquellas situaciones en las que se construye un lazo parental durante algún momento significativo de la infancia del niño/a, hacia quien la madre impartirá trabajos de cuidados cotidianos. En estas situaciones, la madre lo/a incorpora como un/a hijo/a propio/a y se encarga de satisfacer, por tiempo indefinido, cualquiera de sus necesidades: crianza, cariño, lactancia, alimentación, salud, aseo, protección, vivienda, socialización, educación, contención, vestimenta, etcétera. Los lazos de filiación entablados entre una mujer-madre y su hijo/a pueden reforzar un lazo parental preexistente o bien, puede construirse sin la existencia de un lazo parental previo. Mi experiencia etnográfica me indica que en la comunidad afroaruguaya no es infrecuente encontrar situaciones de madres e hijos/as de crianza que tienen vínculo parental consanguíneo, tal como acontece con tías o abuelas encargadas de la crianza de sus sobrinos/as o nietos/as. A su vez, en muchas ocasiones, el vínculo llega a formalizarse mediante la obtención del tutelaje.

Bajo la categoría madre-hijos/as de la vida se circunscriben formas de maternajes algo más variables que las anteriormente descritas. Refiere al lazo de filiación por elección, que se entabla entre una madre y un hijo/a no consanguíneo/a, a partir de circunstancias que suceden en algún momento de sus vidas y que los entrelazan de forma sentida, profunda y afectiva. Mis datos etnográficos me indican que no suele haber vínculo parental preexistente entre ellas y que frecuentemente, se trata de un lazo generado una vez transcurrida la infancia del hijo/a (ya que suele entablarse durante su adolescencia o juventud). Ello significa que el trabajo de cuidado ha sido menos intenso o, al menos, por fuera de una de las etapas del ciclo vital de mayor dependencia. Se trata de situaciones en que mujeres-madres dan cobijo, abren sus casas, amplían sus mesas, son consejeras, entablaban vínculos de profundo cariño, son la persona de referencia ante instituciones médico-sanitarias, educativas, entre otras.

Así es que, interconectando los distintos ejes planteados en lo que va del capítulo, me pregunto: ¿A partir de qué situaciones se produce este tipo de parentesco? ¿Cuáles son las sustancias que lo producen? ¿Cuáles son los contextos en los que se generan estas relaciones filiales? ¿Cómo se articulan estos cuidados con las formas de organización de las unidades domésticas y familiares? ¿Qué motivaciones tienen estas mujeres para asumir un rol maternal sobre criaturas que no han dado a luz? ¿Cuáles son las experiencias y los sentidos atribuidos a la maternidad? ¿Qué pasa con la madre “biológica”?

Las historias de Olga y Rosanna articulan de forma compleja esta serie de cuestiones.

### **5.1. Somos ochenta y la madre**

Hablando sobre los cometidos de mi investigación Chabela me recomendó contactar a Isabel Tejera. En una primera conversación telefónica en la que le contaba el motivo de mi llamada, Isabel no dudó en redirigirme señalando que *con quien en verdad debía hablar* era con su amiga Olga Hernández. Finalmente, entablé una entrevista con ambas en conjunto. La misma transcurrió en una situación que distaba del ideal, fue realizada en la vía pública, frente a la casa de Olga, en el barrio de Ciudad Vieja de Montevideo donde las tres nos sentamos en línea en un pequeño banco callejero a charlar. Comenzamos a dialogar con los obstáculos provocados por una lluvia intermitente y los estrepitosos ruidos generados por un andamio eléctrico funcionado a nuestro lado. Pese a lo inhóspito del momento, el estar en la calle me permitió observar algunas dinámicas de su red familiar, parental, doméstica y vecinal (Notas de campo. Marzo, 2019).

En las dos horas que duró la entrevista, además de pasar varios/as vecinos/as que se detenían para saludar, entraron y salieron incesantemente parientes de la puerta de la casa de Olga: nueras, hijos/as, nietos/as-hijos/as y otros/as nietos/as de diversas edades que, en torno al mediodía, iban o venían de la escuela con sus distintivas túnicas blancas y moñas azules. Para mi desconcierto, varios/as vecinos/as le decían “má” y, quien después me aclaró que era su nuera, le decía

“abuela” (Notas de campo. Marzo, 2019). Ello, sumado a que me contó que media comparsa le dice “tía”, me ayudó a comprender que el uso de esos términos era más una deferencia que una referencia concreta a un vínculo genealógico; son ejemplos que demuestran cómo, el lenguaje del parentesco puede ser utilizado como un canal de expresión de emociones y sentimientos de respeto (Uriarte, 2005).

Por cada conviviente que pasaba, ella me reconstruía su vínculo en un esfuerzo por clarificar su compleja trama doméstica, familiar y parental. Confieso mi confusión inicial, cuando al preguntarle a Olga con quién vivía, su respuesta fue la siguiente:

Uhh... acá vive la mamá de este nene con el nene. Vive mi otra hija con sus cuatro hijos, la que pasó hace un ratito que tiene uno; vivo con mi otro hijo que tiene acá tres nenas (pero tiene más hijos); después una sobrina que tiene tres hijos (pero uno vive en Buenos Aires); mi sobrina con una nena que está enferma y mi otra hija que tiene una sola hija [...] Somos ochenta y la madre [risas] (Olga Hernández. Testimonio de entrevista. Marzo, 2019).

La forma de organización social doméstica y familiar de Olga dista mucho del modelo de familia nuclear. Su grupo residencial es numeroso y también lo es su familia extensa. Así, *somos ochenta y la madre* es una expresión que sintetiza sus formas de habitar; como se verá, esa madre en singular, es una referencia a ella misma, no porque sea la única madre, sino porque es la más experimentada dentro de su trama doméstica y familiar.

Con poco más de 70 años, Olga integra el coro Afrogama y es *mama vieja*<sup>158</sup> en diversas comparsas y grupos artísticos de candombe, como el tradicional Conjunto Bantú. Es una mujer socialmente negra y de cuerpo voluptuoso. La tersura de su piel y turbante colorido esconden la dureza de su historia de vida y de las exigencias provocadas por una intensa actividad maternal. Según sus palabras, comenzó a trabajar “lavando pisos” con tan solo 8 años de edad. Siendo mayor, se formó como zapatera. Ejerciendo el oficio tuvo a su primer hijo, con quien iba a trabajar de lunes a domingo desde el tercer día de haber parido. Pero ese fue sólo el comienzo. Pues,

---

<sup>158</sup> La *mama vieja* es uno de los tres personajes tradicionales del candombe. Representa a las mujeres afrodescendientes sabias, experimentadas, poseedoras de ancestralidad, generalmente madres, amas de leche, lavanderas, cocineras y pasteleras. Ser *mama vieja* requiere espiritualidad, presencia, fundamento y concentración (Brena, 2015).

Olga tiene doce hijos/as engendrados/as y tres nietos a quienes crió como si fueran hijos (uno reconocido legalmente como tal), además, actualmente tiene otros/as tres nietos/as a su cargo y participa como abuela activa de la crianza de varios/as nietos/as más (Notas de entrevista. Marzo, 2019).

Hace poco más de veinte años entendió que debió hacerse cargo de los tres primeros hijos-nietos a causa de situaciones conflictivas que atravesaban sus progenitores, derivadas de la no presencia de la madre que engendró a los niños (nuera de Olga) y de las dificultades que tuvo el hijo de Olga para sobrellevar la situación. Ante el panorama, y actuando conforme a sus valores, Olga no dudó en llevar a sus nietos a vivir a su casa y criarlos como si fueran hijos propios. De hecho, a uno lo reconoció formalmente como hijo y lleva su apellido mediante un acto de nominación que refuerza el vínculo de filiación (Notas de entrevista. Marzo, 2019). La fusión del vínculo parental madre/abuela-hijo/nieto se con-funde a partir de situaciones cotidianas relatadas por Olga:

Quando él empezó a tener uso de razón me decía ‘¿cómo te llamo? ¿abuela o mamá?’ Y entonces yo le dije ‘vos llamame como vos quieras’. La decisión era de él, si me decía ‘abuela’ o me decía ‘mamá’. Entonces él me decía ‘mamá-abuela’ (Olga Hernández. Testimonio de entrevista. Marzo, 2019).

A otro de sus hijos-nietos, a quien recibió de bebé en un momento en que ella se encontraba lactando, alcanzó a darle el pecho, favoreciendo aún más su vínculo de filiación. Lo que, en entre otras cosas, da cuenta de que el largo periodo de tiempo durante el que Olga atravesó varios ciclos reproductivos, la llevó a tener hijos/as y nietos de edades semejantes.

En entrevista, Olga me cuenta que durante la infancia de los niños ella siempre les habló de su madre “biológica”, lo que significa que la ausencia física de la madre no es equivalente a su ausencia simbólica (Fonseca, 2006). Señaló, también, haberles inculcado respeto hacia ella pese a no haber podido criarlos e, incluso, generó encuentros puntuales para que se vieran. En ese relato, no sólo sobresale la generosidad y compasión de Olga, sino también su reconocimiento del peso de la sangre como fluido corporal capaz de emparentar, como algo dado e independiente

de las contingencias. Adicionalmente, su testimonio revela la inadecuación del proverbio generalizado que obstinadamente afirma: *madre hay una sola*.

Actualmente, Olga cría una segunda tanda de nietos/as. Son hijos/as de una de sus hijas quien, a partir de circunstancias problemáticas, perdió las respectivas tenencias; el Juez de Familia que atendió el caso derivó la tenencia de los/as niños/as hacia su abuela, Olga. Como puede observarse a través de este ejemplo, la categorización madre-hijo/a de crianza puede englobar casos en que la mujer cuenta con la tenencia permanente o tutelaje del niño/a, mediante una tramitación legal que formaliza el mayor nivel de responsabilidades que la madre asume sobre el/la niño/a. El procedimiento también permite acceder a recursos de parte de organismos e instituciones estatales (sea mediante canastas alimenticias, transferencias monetarias, asignaciones familiares, prestaciones), que es especialmente importante dadas las características socioeconómicas del sector afrodescendiente que, a nivel nacional, se encuentra sobre-representado bajo condiciones de pobreza.

## **5.2. Mama África**

*Mi hija desteñida* comenzó a llamarme Rosanna después de años de habernos conocido, como una muestra del cariño mutuo que hemos desarrollado, y de la diferencia generacional y étnico-racial que nos caracteriza.

Ella es una mujer afrouuguayaya que hoy en día ronda los sesenta años. Tiene experiencia participando en el movimiento social afrouuguayo y de hecho ha sido una de las mentoras del Centro Cultural Miriam Makeba, donde es más conocida como Mama África. Suele frecuentar una iglesia evangélica al tiempo que venera a los *orishas*, deidades de matrices religiosas africanas. Actualmente, ejerce de forma independiente como artesana y no tiene un trabajo fijo remunerado. Tiene diabetes y presión arterial alta y, pese a que su estado de salud le exige atención, en su

entorno está posicionada como una persona cuidadora, más que como una que requiere de cuidados.<sup>159</sup>

Desde hace más de una década reside en la Costa de Oro del departamento de Canelones y si bien ha cambiado numerosas veces de domicilio, se mantiene en la zona de balnearios suburbanos caracterizados por su tranquilidad, calles de balastro y viviendas con jardines. Pero más allá de las mudanzas, la presencia de matriz africana genera una atmósfera particular en las casas de Rosanna, siempre revestidas con cuadros de candombe, retratos de Martín Luther King y de Nelson Mandela, al son usual de música sudafricana como de Miriam Makeba (Notas de campo. Febrero, 2015, febrero, 2017, abril y noviembre, 2019 y noviembre, 2022).

Siempre estuvo dispuesta a conversar conmigo, incluso durante horas. Generalmente me recibía en el comedor de sus casas. Allí sentadas, fuimos reconstruyendo su historia de vida con tantos detalles que, el tiempo parecía detenerse entre la cadencia sus palabras. Su forma de hablar es respetuosa y pausada. Su voz es suave, pero mediante un repentino cambio en el tono y hablando entre dientes, pero con pocas palabras, le basta para ejercer su autoridad entre sus hijos/as de sangre o de crianza, lo que acompaña con una desafiante mirada (Notas de campo. Abril y noviembre, 2019).

Llegué a Rosanna a través de su hija Camila Ocampo, a quien conocí a partir de mi integración a una comparsa de candombe de Salinas<sup>160</sup> de la que ella, con sus apenas 17 años, ya era referente. Era el verano del 2015, momento en que yo trabajaba en mi tesis de maestría, y de la convivencia que supone participar en una comparsa en tiempos de carnaval, también conocí a varios integrantes de la familia de Camila Ocampo, así como ellos conocieron a la mía. Noté que la experiencia de vida de Rosanna podía iluminar varios aspectos de mi investigación, de modo que le pedí para entrevistarla. Llegué por primera vez a su casa de Marindia<sup>161</sup> en febrero del

---

<sup>159</sup> Respecto a la dualidad que poseemos las personas como seres que cuidamos y que a la vez necesitamos ser cuidados, ver Fazzioni (2018).

<sup>160</sup> Localidad de la Costa de Oro, próxima a las casas de Rosanna y a la mía.

<sup>161</sup> Localidad de la Costa de Oro.

mismo año, cuando mantuve una entrevista con ella y su compañero Manuel en una habitación del hogar que de día oficiaba de living y de noche de dormitorio de la pareja. En ese entonces, también conformaban la vivienda tres hijas de Rosanna, quienes compartían el dormitorio ubicado en un entrepiso de la casa (Notas de campo. Febrero, 2015). Dos años después, cuando busqué encontrarme nuevamente con Rosanna para profundizar algunos aspectos de aquella investigación, me topé con que se habían mudado a una casa más grande en Salinas, cuya sala central aspiraba a convertirse en centro cultural. No sólo la dirección de la vivienda había cambiado, sino también la composición de sus integrantes puesto que, ahora se sumaba un sobrino consanguíneo de Rosanna de 4 años y un inmigrante del Congo de 50 años que mantenía vínculo de amistad con la familia (Notas de campo. Febrero, 2017).

En ese entonces mis visitas a la casa de Rosanna comenzaron a adquirir cierto ritmo, no sólo porque ella se había convertido en una interlocutora clave en mi proceso de trabajo -lo que ahora incluía mi tesis doctoral-, sino también porque habíamos entablado cierto nivel de amistad, a la que se sumaba la amistad que fui desarrollando con su hija Camila Ocampo, con quien fui compartiendo cada vez más actividades culturales e incluso llegamos a ser vecinas.

Lo cierto es que, entre entrevistas, charlas, encuentros ocasionales, reuniones, mensajes de WhatsApp y cercanía pude seguir algunas dinámicas de su unidad doméstica y familiar. Así fue que, alcancé a conocer una tercera casa de Rosanna, también situada en Marindia, en la que nuevamente los integrantes no eran exactamente los mismos: el amigo congolés de la familia ya no integraba la vivienda y Camila Ocampo, estando embarazada, se emancipó para conformar un nuevo hogar junto a su pareja y futuro hijo, aunque por un tiempo continuaría durmiendo en la casa materna de forma intermitente; adicionalmente, la cuñada de Rosanna (hermana de Manuel) comenzaría a dormir varios días a la semana en el hogar, para hacerle compañía y ayudarla con las tareas domésticas. Paralelamente supe que, durante más de un mes, una de las hermanas de Rosanna (madre

progenitora del sobrino que tiene a su cargo) fue a vivir temporalmente con la familia (Notas de campo. Abril y noviembre, 2019).

Actualmente Rosanna volvió a mudarse, a Neptunia,<sup>162</sup> con la diferencia de que el sobrino ya no vive con ella, una de sus hijas jóvenes duerme la mayoría de las veces en casa de una amiga y su hija más chica pasa varias noches de la semana en la casa de otra hermana consanguínea (Notas de campo. Noviembre, 2022).

Ahora, mirando atrás, observo cómo al cabo de ocho años conocí cuatro casas de Rosanna y en cada caso la composición del hogar era diferente. La alta frecuencia de las mudanzas es parte de la precarización de las soluciones habitacionales y de la vulneración del derecho a la vivienda que padece Rosanna, junto a gran parte del sector afrodescendiente (Notas de campo. Febrero, 2015, febrero, 2017, abril y noviembre, 2019 y noviembre, 2022).

En la secuencia de casas que conocí, la mayoría de las personas las habitaban de forma permanente, si bien algunas lo hacían de forma más o menos transitoria. De hecho, y de forma similar a lo que identificó Carol Stack (2012) sobre las formas organizativas de las unidades domésticas de un gueto negro estadounidense, el nivel de circulación de algunas personas hacía difícil determinar donde vivían exactamente en un momento determinado.

La circulación de parientes entre las casas del grupo consanguíneo consolida los lazos de consanguineidad, lo que sería imposible si las unidades domésticas no tuvieran límites flexibles. Creo importante mencionar que la fluidez con la que han ido cambiando la composición de las casas de Rosanna no necesariamente se vinculó a las mudanzas ni a que las casas presentaran condiciones materiales diferentes. La maleabilidad con la que se conforman este tipo de hogares deriva más de las necesidades y emergentes, que del tamaño de las viviendas (Notas de campo. Febrero, 2015, febrero, 2017, abril y noviembre, 2019 y noviembre, 2022).

---

<sup>162</sup> Localidad de la Costa de Oro.

Como he mostrado, en las casas de Rosanna pueden residir tanto parientes como no parientes, aunque lo cierto es que la inclusión de amigos/as a la unidad doméstica puede generar lazos de familiaridad; así aconteció con el congolés quien, a través de la amistad y la convivencia, *pasó a ser como de la familia* (Notas de campo. Febrero, 2017). Ello significa que, los vínculos afectivos generados durante el tiempo que se comparte la vivienda, pueden reestructurar las nociones de familia agenciadas por algunos/as de mis interlocutores/as.

De los relatos de Rosanna supe que se trataba de dinámicas a las que se había acostumbrado desde chica. De niña vivía de forma estable con su papá, su mamá y sus cuatro hermanas de sangre, pero una serie de personas con quienes no estaba emparentada, solían habitarla de forma rotativa. Durante un año, dos adolescentes del medio rural pasaron a vivir con su familia para asistir al liceo; en otro momento, fueron dos amigas de su madre las que convivieron con la familia. A su recuerdo, se le añade el tránsito de personas que circulaban diariamente por su hogar y las visitas informales de los/as tantos/as hijos/as de la vida y de leche que tenía su madre, una persona muy querida dentro de su pueblo (Notas de campo. Abril, 2019).

Rosanna siempre me ha deslumbrado por su generosidad pese a la austeridad de sus condiciones de vida. Ya desde nuestro primer encuentro supe que es madre de seis hijos/as engendrados/as y de tres hijos/as de la vida, a quienes recibió en su familia tras sus respectivos egresos de centros de institucionalización para adolescentes del Instituto del Niño y Adolescente del Uruguay (INAU), aunque una de ellas ya se encontraba en situación de calle. Los/as tres, encontraron cobijo, amparo y una familia de referencia a través de su cálida figura maternal.

En aquella primera conversación (Notas de campo. Febrero, 2015), su experiencia materna con hijos/as no engendrados/as por ella parecía ser algo del pasado, puesto que con dos el contacto había menguado y con otro la relación permanecía vigente en calidad de hijo emancipado. Por lo que el rol de madre cuidadora había disminuido para con los/as tres. Pero como ya mencioné, en una segunda entrevista que mantuve con Rosanna (Notas de campo. Febrero, 2017), me llevé la sorpresa

de que se estaba haciendo cargo de su sobrino consanguíneo que en aquel entonces tenía 4 años, actualizando ante mis propios ojos, aquel tipo de experiencia maternal.

Inicialmente su sobrino de 4 años pasó a vivir bajo su tutela de forma circunstancial por situaciones problemáticas que atravesaba su madre quien había perdido la custodia del niño. Algunos años después Rosanna tuvo la tenencia permanente lo que le significó oficializar su responsabilidad sobre la criatura. A su vez, tras dos años de trámites y papeleos, le permitió obtener apoyo material de parte de entidades estatales que, si bien no siempre fue estable ni dado en idéntica cantidad, llegó a representar un aporte significativo para el hogar y la familia. Asimismo, la intervención estatal pasó a regular los encuentros entre la criatura y su madre “biológica”, mediante permisos calibrados por el INAU.

Rosanna incorpora al niño a su dinámica doméstica y familiar con relativa naturalidad (Notas de campo. Febrero, 2017). De forma inmediata a su llegada, lo único que le provoca algún tipo de adaptación es la adecuación a ciertas rutinas propias de un precolar, cuando su hija menor ya estaba en plena etapa escolar y sus hijos/as más grandes viviendo de forma independiente. Cuidar a su sobrino, no implicó más reajustes en el hogar que colocar una cama adicional en la habitación de los hijos/as y servir un plato más a la mesa de forma permanente.

Así fue que, observé en las actitudes y valoraciones de Rosanna que atender y cuidar repentinamente a su sobrino no le generó ningún tipo de dificultad. Pero sobre lo que sí demostró desconcierto es sobre la postura de una de sus hijas adolescentes por haberse sentido incómoda con la llegada de su primo-hermano a la casa, lo que a su juicio era problemático por ser una actitud que no la hacía poseedora de algunos valores del grupo. Su madre asoció la reacción inicial de su hija a las dificultades que tuvo durante aquellos tiempos para auto-reconocerse como negra, lo que, consideraba, consecuencia del racismo vivido en los centros educativos (Notas de campo. Febrero, 2017). Fue verdaderamente emotivo cuando 8 años después, Rosanna, me muestra un video de su hija en un concurso de canto televisivo, donde hacía explícito el haber vivido su identidad étnico-racial como un estigma, lo que, siendo ahora una joven adulta, había logrado superar. Públicamente, ante las

cámaras, dijo: “me costó bastante llegar a esa estabilidad en la cual digo: soy negra y me siento orgullosa de ser una mujer negra” (Ocampo en Varela, 2022), seguidamente, añadió el sostén que le dio su madre en su proceso de aceptación y demostró sentirse empoderada gracias al reconocimiento del potencial que las mujeres afrodescendientes tienen para con ellas mismas y para con los demás.

Rosanna me mostró el video con gran orgullo (Notas de campo. Noviembre, 2022). Su hija no sólo se reconocía como afrodescendiente con dignidad sino también se asumía heredera de los valores que las mujeres de su familia venían transmitiendo de generación en generación; lo que, entre otras cosas, le daba garantías de que se perpetuaría su ideología de familia. Integrar un pariente a la unidad doméstica es parte de los lazos de solidaridad esperables dentro de su red parental. Conforme a sus valores, el acogimiento y la entrega al cuidado de una nueva criatura con la que tiene vínculo de consanguineidad es indiscutible en caso de necesidad. Esta forma de organizar los cuidados dentro de la red parental, en alguna medida condice con un elemento identificado por Natália Fazzioni (2018) en el Complexo do Alemão donde evidencia la existencia de lógicas de solidaridad que no dependen exclusivamente de la familia nuclear.

A través de la convivencia sostenida y los cuidados impartidos hacia el niño, el vínculo se fue haciendo cada vez más próximo y estrecho. Al principio Rosanna lo definía nítidamente como un sobrino, hijo de su hermana. Pero con el paso del tiempo, se fueron haciendo borrosas las etiquetas de nominación parental que, descriptivamente, distinguen a un sobrino de un hijo y de una tía a una madre. Así, en entrevista me cuenta que de sobrino-hijo ha pasado a ser hijo-sobrino. Y si bien el niño la llama de *tía*, según ella, en ocasiones *se le escapa y le dice má...* (Notas de campo. Noviembre, 2019). Ella nunca se refiere a él como *hijo* en sentido vocativo, dado el pleno reconocimiento de su hermana como madre legítima del niño, a quien proyecta recuperando la tenencia de su hijo, cosa que finalmente ocurrió siete años después cuando el niño retorna de forma permanente al cuidado y a la casa de su mamá (Notas de campo. Noviembre, 2022).

Pero como ya dije, ésta no es la primera experiencia materna que Rosanna tuvo para con hijos/as que no dio a luz. Hace aproximadamente 25 años atrás, ella, junto a su familia, desarrolló un estrecho vínculo con dos jóvenes a los que pasó a reconocer como hijos de la vida. Era un tiempo en que Rosanna vivía en Montevideo y atendía un quiosco propio, ubicado en el garaje de su hogar. En la misma manzana funcionaba un centro del INAU donde vivían adolescentes institucionalizados/as que solían frecuentar el quiosco para comprar. Lo que inicialmente comenzó como una relación clientelar, con dos de los jóvenes (José y Sergio), se fue convirtiendo en un vínculo de amistad (Notas de entrevista. Febrero, 2015, abril y noviembre, 2019).

Al cumplir la mayoría de edad los muchachos egresaron del INAU junto a los desafíos de enfrentar la vida sin una familia de referencia. Ante esa situación y actuando conforme a sus valores, Rosanna no dudó en acogerlos e integrarlos a su familia. Si bien no llegaron a convivir, en el sentido de dormir en su casa, pasaban el día en ella. Durante esas estancias les ofrecía todo tipo de cuidados maternos, que incluían cariño, abrigo, comida, lavado de ropa, escucha y contención. En palabras de Rosanna, *en realidad, tras salir del INAU a sus 18 años, fueron ellos los que me adoptaron a mí* (Notas de entrevista. Noviembre, 2019).

José es socialmente blanco y si bien nunca le dijo *mamá* la había incorporado como madre y ella a él como hijo. Rosanna cumplió un rol importante durante el periodo en que el joven se debatía sobre una posible transición respecto a su identidad de género. Actualmente hace un par de décadas que no sabe nada de él (Notas de entrevista. Noviembre, 2019).

Sergio es socialmente negro y tiene algún tipo de deficiencia mental, lo que Rosanna asocia al *abandono* de sus progenitores. El joven, tras consulta a Rosanna y a su ex marido, desde aquellos tiempos les llama de *mamá* y *papá*:

‘Morocha ¿te puedo pedir algo?’ ‘Mientras que no sea plata cualquier cosa’ ‘¿Te puedo decir mamá?’ Y ahí ta... *má* y *pá* toda la vida, a mi ex esposo y a mí (Rosanna Albarenque. Testimonio de entrevista. Noviembre, 2019).

Con él, aún mantiene contacto asiduo, sea a través de visitas o llamadas telefónicas. Al momento de una de nuestras entrevistas donde conversamos sobre Sergio, él se encontraba trabajando como cuidacoches y hacía pocos meses había recurrido a Rosanna porque atravesaba un momento de dificultad económica. Así fue que, tanto ella como su actual pareja, le prepararon un surtido con alimentos y le dieron algo de dinero (Notas de entrevista. Noviembre, 2019).

Su tercera hija de la vida es Danica, una joven socialmente blanca a quien, de niña, el INAU derivó sus cuidados al Buen Pastor.<sup>163</sup> Estando próxima de alcanzar la mayoría de edad fue adoptada por una familia a la que no se adaptó. Las peripecias de su vida la llevaron a encontrarse en una plaza pública con un cuñado de Rosanna quien, al notar que la muchacha estaba quedando en situación de calle, recurrió a su red en busca de ayuda. Ante el pedido de auxilio, Rosanna estuvo dispuesta a brindarle asilo (Notas de entrevista. Noviembre, 2019).

Rosanna le improvisó un cuarto con living en el mismo garaje donde, hacía poco tiempo, funcionaba el quiosco. Y si bien la muchacha ya era mayor de edad y tenía algunas destrezas adquiridas como coser y tejer, Rosanna cumplió un rol importante en su proceso de socialización y en la adquisición de algunas herramientas básicas para la vida en sociedad. En aquel momento, Rosanna vivía con quien fuera su esposo y los tres primeros hijos del matrimonio. Ella trabajaba bastantes horas fuera del hogar y si bien contaba con el apoyo de la red de cuidados entablada entre las mujeres de su trama parental, su tercera hija era chica y las demandas de cuidados incesantes. Así entendió que Danica podría ayudarla con los cuidados y algunas tareas domésticas. De ahí que en su relato señale *nos dimos una mano mutuamente*.

Vivieron durante cuatro años juntas, hasta que Danica decide mudarse a la casa de una amiga, aunque continuaría visitando a Rosanna de forma frecuente. Luego la muchacha formó pareja y tuvo un hijo de quien Rosanna es la madrina. Lo cierto es que en algún momento el vínculo comenzó a menguar. Hoy llevan veinte años sin

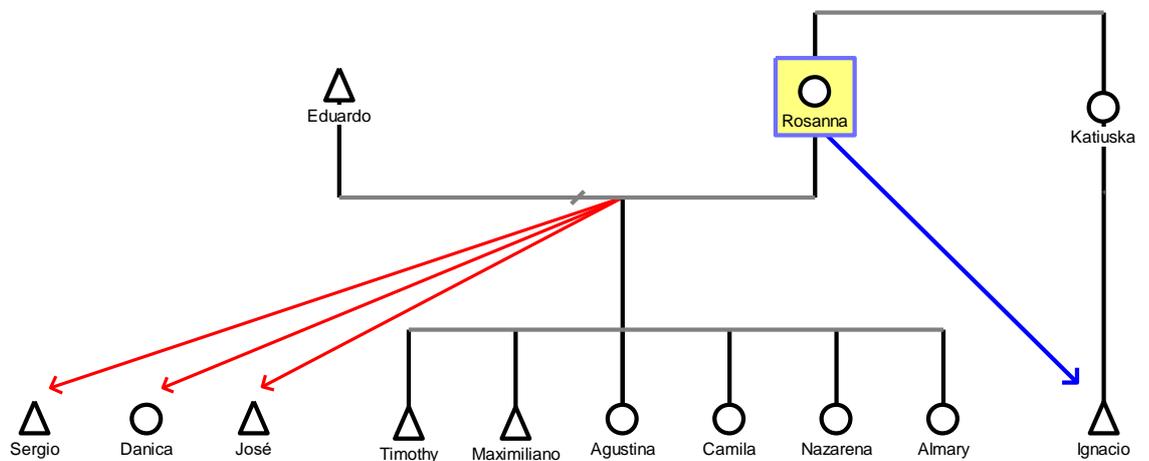
---

<sup>163</sup> Asilo de la Congregación de Nuestra Señora de la Caridad del Buen Pastor, Montevideo, Uruguay.

verse, si bien Rosanna acostumbra buscarla en las redes sociales de los medios con la intención de encontrarla y retomar contacto con ella (Notas de entrevista. Noviembre, 2019).

Tras conocer la amplia vivencia maternal de Rosanna, cobra sentido el apodo que ella misma se ha elegido: Mama África.

Diagrama 5: Genograma parental de Rosanna. Vínculos materno-filiales



Nota 1: La flecha azul indica el vínculo materno-filial de crianza.

Nota 2: Las flechas rojas indican los vínculos materno-filiales de la vida.

## 6. MADRES COMUNITARIAS, MUJERES ACTIVISTAS

Patricia Hill Collins (2007b) dimensiona un nuevo nivel de la maternidad negra referido al campo de la militancia y el activismo social.

Black women's feelings of responsibility for nurturing the children in their own extended family networks have stimulated a more generalized ethic of care where Black women feel accountable to all the Black community's children. This notion of Black women as community othermothers for all Black children traditionally allowed Black women to treat biologically unrelated children as if they were members of their own families (Collins, 2007b, p. 280).<sup>164</sup>

<sup>164</sup> Traducción al español (por Catalina Kranner): Los sentimientos de las mujeres negras sobre la responsabilidad por criar a los niños en sus propias redes familiares extendidas ha estimulado una

Se trata de un argumento que la autora desarrolla a partir de elementos escudriñados por una serie de feministas intelectuales negras de distintas épocas, mediante el que puntualiza que, comúnmente, las mujeres afrodescendientes se convierten en activistas comunitarias motivadas por las necesidades de sus hijos/as y los hijos/as de sus comunidades a quienes sienten como propios/as de una manera más amplia. Esta dimensión de la maternidad devela otra noción del parentesco afrouruguayo. La trata transatlántica metafóricamente significa el nacimiento de la diáspora africana en las Américas, y es a partir de esa experiencia que se tienen ancestros/as africanos/as compartidos/as. Así, la adscripción étnico-racial supone el reconocimiento de la pertenencia a un cierto entramado parental (aunque sea en términos diluidos [Carsten, 2014]) y, consecuentemente, estar dispuestos a darse y recibir ayuda mutua entre los miembros del grupo. Estas mujeres-madres-activistas trabajan por la comunidad en nombre del conjunto de niñas/os afrodescendientes que viven bajo condiciones opresivas compartidas. Considero que este señalamiento, puede ayudar al entendimiento de la amplia participación de mujeres en las asociaciones y organizaciones de la sociedad civil afrouruguaya.

Cuando trabajaba en el Departamento de Mujeres Afrodescendientes del INMUJERES-MIDES, mientras organizábamos la Premiación Amanda Rorra correspondiente al año 2012 en celebración al Día Internacional de las Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, la Dra. Alicia Esquivel, en aquel entonces Directora del Departamento, notó que sin excepción todas las agrupaciones del sector afrouruguayo estaban siendo lideradas por mujeres, a raíz de lo que decidió entregar premios compartidos a duplas de aquellas que conformaran las directivas o que fueran referentes activas de sus respectivas agrupaciones (si bien a algunas pocas se las homenajeó en memoria). Así, se

---

ética más generalizada de cuidado donde las mujeres negras se sienten responsables de todos los hijos de la comunidad negra. Esta noción de mujeres negras como otras madres comunitarias para todos los niños negros tradicionalmente les permitió a las mujeres negras tratar a los hijos no relacionados biológicamente como si fueran miembros de sus propias familias (Collins, 2007b, p. 280).

reconoció la labor de veintidós mujeres afrodescendientes de once organizaciones antirracistas por su pujante trabajo en promoción de la equidad étnico-racial y de género en distintos puntos del territorio nacional. Tal como fuera explicitado en la cartilla que elaboramos para la ocasión:

Las mujeres afrodescendientes han sido quienes han mantenido y fortalecido los pilares fundamentales de las Organizaciones de la Sociedad Civil afrouruguaya. Este 25 de Julio las visibilizamos por haber sido y ser Raíz y Sostén de nuestra Identidad. En el marco de la Premiación Amanda Rorra, organizada por el Departamento de las Mujeres Afrodescendientes del Instituto Nacional de las Mujeres del Ministerio de Desarrollo Social, homenajeamos así a muchas de nuestras líderes del movimiento afro, celebrando el Día Internacional de las Mujeres Afrolatinas, Afrocaribeñas y de la Diáspora (MIDES-INMUJERES, 2012).

Trascendiendo la mencionada edición, la propia premiación ha recibido su nombre en memoria permanente a Amanda Rorra (Montevideo, 1924-2005) fundadora y presidenta de ACSU/N, primera agrupación social del movimiento afrouruguayo en adquirir la estructura de organización no gubernamental, la cual fue creada en 1941 y continua vigente con una trayectoria ininterrumpida de más de 80 años. En relación a ello, hay dos grandes motivos para considerar a Amanda Rorra como *madre* del movimiento afrouruguayo contemporáneo.<sup>165</sup>

Primero, porque su figura (en representación de ACSU/N) simboliza la gestación de un nuevo ciclo de política racial en el que agrupaciones cívicas pasan a estructurarse como movimientos y organizaciones sociales negras. Consideremos que, inicialmente la agrupación se funda bajo la sigla ACSU, como una asociación recreativa y de cultura letrada, pero entre 1980 y 1990, experimentará una serie de

---

<sup>165</sup> Dicho esto, cabe realizar una serie de salvedades. Primeramente, resaltar la figura de Amanda Rorra como referencia histórica del movimiento afrouruguayo no significa desconocer la labor de quienes la precedieron. Me refiero a intelectuales subalternas negras, como María Esperanza Barrios, Maruja Pereyra, Virginia Brindis de Salas e Iris Cabral, quienes durante las primeras décadas del siglo XX (mediante la poesía letrada, la labor periodística y la participación en congresos) fueron surcando un camino de militancia por los derechos de la comunidad étnico-racial y marcando los comienzos históricos de la cartografía de la política afrouruguaya dinamizada por la agencia de las mujeres negras. En segundo lugar, tampoco significa opacar a sus contemporáneas como Margarita Méndez, *Lágrima Ríos* y Rosa Luna, las dos últimas, referentes de la cultura del candombe quienes supieron aprovechar su popularidad para apoyar causas sociales (Ramírez, 2018). Como paso a desarrollar, el destaque de Amanda Rorra guarda relación con el devenir de dos fenómenos políticos, sintetizados en su trayectoria.

reestructuraciones en su propio accionar e incorporará el significante Negro a la sigla original (convertida en ACSUN) como parte de las vicisitudes de la época signadas por los fenómenos de oenegización y ennegrecimiento de la demanda social (Ferreira, 2013). Estos acontecimientos han oficiado de bisagra en la historia de la participación política afrouruguaya en la nación, y han quedado cristalizados en la propia historia institucional de ACSU/N.

Segundo, porque de ACSUN devino la ramificación de diversas organizaciones afrouruguayas. Arribando a la última década del siglo XX, las divergencias internas de dicha agrupación provocaron la salida de militantes jóvenes que buscaron nuclearse en una nueva organización social, así es que en 1988 nace OMA; seguidamente, en los primeros años del siglo venidero, el movimiento negro será aún más diversificado mediante la proliferación de organizaciones cívicas de corte étnico-racial. En reconocimiento, Beatriz Ramírez, quien fuera protagonista de la camada de militantes salientes de ACSUN y co-fundadora de OMA, ha señalado que: “cuando conformamos [Organizaciones] Mundo Afro, entendimos la necesidad de concebirnos como hijos de ACSUN” (Ramírez en MIDES-INMUJERES-INMAYORES, 2010, s/d.). Por ello se puede decir que Amanda Rorra, como figura emblemática de ACSUN, fue sentando las bases del movimiento afrouruguayo contemporáneo.<sup>166</sup>

Amanda Rorra supo combinar su militancia en múltiples niveles. Desde su activismo partidario y asociativo buscó trabajo y becas de estudio para miembros de su comunidad, haciendo reclamos en el Parlamento cuando lo creyera necesario. Desde su trabajo como madre comunitaria conoció y atendió las necesidades de su gente de Barrio Sur y Palermo, acogió a varias personas como hijos/as de la vida, que incluso le decían *mamá*, y algunos llegaron a vivir temporalmente en su casa, según me cuenta en entrevista su hija Amanda Espinosa (Notas de entrevista.

---

<sup>166</sup> Sin embargo, es preciso mencionar que el destaque de Amanda Rorra no significa que ACSU/N haya sido una excepción respecto al lugar marginal que solían ocupar las mujeres de mediados del siglo XX. Según constata Andrews (2010) en las primeras épocas de ACSU las mujeres de la asociación también fueron inferiorizadas, e “incluso se las obligaba a sentarse separadas de los hombres durante las reuniones” (Andrews, 2010, p. 153).

Febrero, 2019).<sup>167</sup> Desde su trabajo materno insistió con tenacidad en el acceso a la educación superior de sus hijos/as y nietos/as con plena conciencia de que mediante el estudio podrían esquivar el destino -casi inevitable- del trabajo doméstico en el que ella misma se había desempeñado. Según su nieto:

Uno sabe el esfuerzo que ella hizo, desde el primer día hasta que dí mi último examen. Yo lavé tantos pisos en mi vida [le decía Amanda] que no quiero que las próximas generaciones... No como una forma de desprecio al trabajo manual, sino que hay que reconocer que la familia se esfuerza para que uno llegue, pero también hay que tener conciencia. No es que uno llega a la graduación universitaria, se despega y se olvida de todo el esfuerzo que tuvieron que hacer las tías, primas, tíos, por salir a delante todos los días. Y en las reuniones que teníamos los sábados en la tarde, se intentaba concientizar de que uno tiene que estudiar por el logro, no personal, sino de una familia y un colectivo que apoya para que uno tenga mejores herramientas (Díaz en MIDES-INMUJERES-INMAYORES, 2010, p. 21).

De la identificación de este tipo de estrategias, Beatriz Ramírez, aludiendo tanto a Amanda Rorra como al conjunto de mujeres-madres-activistas afrouruaguayas, hizo referencia a la capacidad de agencia de: “mujeres líderes que desde su accionar cotidiano pero desde un encare claramente político trascendieron sus objetivos personales para alcanzar desde sus prácticas sociales y comunitarias el ‘bien común’” (Ramírez en MIDES-INMUJERES-INMAYORES, 2010, p. 5). Por ello, la militante feminista antirracista y antropóloga afrodescendiente Fernanda Olivari (2021, p. 184) considera que, “es justo reconocer el destacado protagonismo de las mujeres activistas afrouruaguayas”.

Inspirada en Hill Collins (2007a, 2007b) he sustentado que, en alguna medida, las mujeres afrouruaguayas participan del activismo por sus hijos/as y los/as hijos/as de sus comunidades, pero también quisiera resaltar el estímulo que deriva de sus propias madres. Madres de quienes heredan la capacidad de resistencia para desenvolverse en una sociedad hostil para quienes son racializados/as como no

---

<sup>167</sup> Si bien aquí estoy colocando a la maternidad negra como potenciadora del activismo de las mujeres-madres afrouruaguayas, también es importante señalar que algunas mujeres-madres abocadas al trabajo materno vivieron obstáculos para militar. Precisamente, en entrevista, así me narró su experiencia Amanda Espinosa, quien no pudo participar activamente de ACSUN hasta que sus hijos/as crecieron y disminuyera la demanda de cuidados dentro de su hogar (Amanda Espinosa. Notas de entrevista. Febrero, 2019).

blancos/as. Así, las mujeres afrodescendientes actúan políticamente para hacerle honor al legado de lucha heredado por las mujeres ascendentes de su linaje, asumiendo los derroteros para continuar allanándole el camino a las generaciones venideras. Con conciencia del pasado, buscan formas creativas de agenciamiento colectivo en el presente, proyectando un futuro más próspero para sus comunidades.

La propia María Esperanza Barrios (San Carlos, 1892-1926) co-fundadora de la revista *Nuestra Raza*<sup>168</sup> mostraba la ambivalencia motivacional derivada entre la figura de su madre y los hijos/as de su colectividad. Sus notas periodísticas publicadas en la primera etapa de la revista, insisten sobre la importancia de que la infancia afrodescendiente acceda a la educación formal. Paralelamente, en una nota publicada en mayo del 1917 bajo el seudónimo de Magnor,<sup>169</sup> realiza un profundo agradecimiento público a su madre por los sacrificios realizados, que le permitieron llevar una vida mejor: “tu que has pasado tantos desvelos, tantas vigilias, tantos disgustos y pesares por labrar mi dicha, por conducirme por el sendero del bien. ¡Santa madre! ¿Cuándo te recompensaré todo esto?” (Magnor, 1917, s/d.).

Como he argumentado, otro repliegue entre la maternidad y el activismo se desdobra al observar cómo los logros individuales de las personas afrodescendientes se transforman en logros familiares y colectivos, alcanzados gracias al trabajo materno de las mujeres de la comunidad. Así, la sinergia de las acciones de muchos cuerpos de mujeres activados para mejorar las condiciones de sus hijos/as, se convierten en una especie de gran cuerpo social, que con su perseverancia es capaz de ir resquebrajando los sólidos cimientos de una estructura social clasista, racista y patriarcal, en la que el sector afrodescendiente se ve perniciosamente desfavorecido. Por ello, el maternaje negro es en sí mismo una especie de activismo entretejido por mujeres-madres afrouruaguayas que, desde su cotidianidad, logran expandirse en la búsqueda del bienestar común.

---

<sup>168</sup> La Revista *Nuestra Raza* formó parte de la prensa negra (producida por las auto-denominadas *sociedades de color*) y se destacó por la duración de sus publicaciones (1917 y 1933-1948).

<sup>169</sup> Según identifica Bustamante (en Bustamante et al., 2017) en la Revista *Nuestra Raza* varios de los artículos escritos por María Esperanza Barrios fueron firmados con el seudónimo de Magnor.

## 7. CONCLUSIONES

Las mujeres afrouruguayas experimentan la maternidad desde clivajes específicos atravesados por su condición étnico-racial y de clase social. Ésta es una situación compartida con el resto de las mujeres de la diáspora africana, e indisociable del régimen esclavista y sus secuelas que enmarcaron de formas muy particulares sus formas de maternar. Así es que, partiendo del reconocimiento de que la maternidad no es un fenómeno en abstracto, sino social e históricamente construido y atravesado por los procesos de racialización, busqué aproximarme a los modos en que algunas mujeres afrouruguayas vivencian sus maternidades en el contexto uruguayo contemporáneo.

Sin haberme propuesto realizar un análisis cabal de sus experiencias maternas, opté por focalizar en la dimensión comunitaria de su trabajo materno. Desde esta óptica, identifiqué estrategias de cuidados compartidos y reconocí la importancia que tienen las madres de crianza y de la vida en el tejido colectivo. Concomitantemente, vinculé la amplia participación de las mujeres afrouruguayas dentro del movimiento antirracista organizado a una ética del cuidado generalizado hacia los/as niños/as de la comunidad.

Dentro del grupo de parentesco, si bien he notado que las madres consanguíneas (y en menor medida los padres) son las principales responsables del cuidado de sus hijos/as, las redes de ayuda mutua tienen gran importancia en la cotidianeidad. Sea en el marco de relaciones filiales basadas en el cuidado como sustancia del parentesco o de estrategias de cuidados compartidos, las tías y abuelas a menudo cumplen un rol activo en la crianza de sus sobrinos/as y nietos/as. Este tipo de arreglos no sólo acontecen como una forma de asistir a las criaturas, sino también a las mujeres-madres de la trama parental. De hecho, según los valores del grupo, es una deshonra y una vergüenza no aceptar al/la hijo/a de una pariente próxima cuando lo necesita. Y si bien esta asistencia se da y se recibe primordialmente entre parientes, lo cierto es que puede hacerse extensiva hacia la red doméstica, vecinal y étnico-racial.

Esta dimensión comunitaria de la maternidad frecuentemente ha tenido eco directo en la ampliación de la red parental a partir de la generación de vínculos filiales con hijos/as engendrados/as por otra mujer, que no se circunscriben a los procedimientos de adopción formal ni a los biotecnológicos reproductivos. Según he argumentado, la producción de relaciones filiales basadas en la crianza cotidiana y el amor irrumpe el canon hegemónico biogenético del parentesco (Bestard, 2009; Imaz, 2018).

Sin embargo, ello no necesariamente significa que la sangre sea desplazada como sustancia primordial. La presencia simbólica de las progenitoras físicamente ausentes en la crianza de los hijos-nietos de Olga junto a la expectativa de que la madre del sobrino-hijo de Rosanna recupere la tenencia de su hijo, incluso después de años de estar a su cargo, son muestras del reconocimiento del valor otorgado a la madre de sangre. Al mismo tiempo, dan cuenta de la posible existencia de más de una madre, lo que hace posible que distintas mujeres puedan reivindicar la identidad social de madre sobre una misma persona (Fonseca, 2006). Los casos de las relaciones filiales de la vida transitan por carriles parecidos, pero, dado que generalmente no involucran infancias y que suelen darse por fuera de vinculaciones parentales previas, el trabajo materno suele vivirse con menor nivel de responsabilidad.

La noción de familia se conforma a partir de un sistema de valores donde la crianza, la maternidad y la casa pueden ser compartidas y fluir. En este sentido, la familia extensa y numerosa es una forma de organización que facilita estas dinámicas de ayuda mutua. Sin embargo, las responsabilidades maternas pueden extenderse hacia miembros de la trama parental no convivientes, tal como se vio con dos de los hijos de la vida de Rosanna.

Por su parte, las camadas de hermanas de la familia Ramírez que han habitado la casa de la familia extensa, han engendrado criaturas en los mismos periodos de tiempo, cosa que aconteció durante varias generaciones. La convivencia, sumada al hecho de haber tenido hijos/as de forma más o menos simultánea, les permitía compartir los procesos de crianza y distribuirse los trabajos de cuidados de forma

cotidiana (así como la lactancia, según desarrollo en el siguiente capítulo). En este caso, la manutención de la casa y su forma de habitarla podría ser utilizada como una analogía de la perpetuación de las dinámicas residenciales intergeneracionales y de la permanencia social en el orden del parentesco, al punto que la vivienda almacena las historias de vida de hasta seis generaciones.

Si bien, tanto en ésta como en otras unidades domésticas registradas, el parentesco ocupa un rol central en el patrón residencial, lo cierto es que pueden integrar la casa personas no emparentadas. De hecho, son casas que se gestionan solidariamente de forma que puedan acoger a todo integrante de la red de afectos cuando lo necesita. En parte, la percepción social del riesgo a quedar en la calle es enfrentada mediante mecanismos cooperativos, desplegados con conciencia de clase y étnico-racial. Así como el racismo vulnera los derechos de las personas afrodescendientes, éstas le hacen frente accionando sentido de comunidad. La cooperativa de viviendas Ufama al Sur ilustra la capacidad de resistencia y organización de un conjunto de mujeres-madres racializadas que, mediante estrategias colectivas, negociaron una política pública con perspectiva étnico-racial y de género a partir de la que no solo auto-construyeron una solución habitacional, sino que le dieron el puntapié inicial al desarrollo de acciones afirmativas dirigidas hacia su comunidad. Una muestra del agenciamiento que estas mujeres-madres son capaces de alcanzar.

## CAPÍTULO VIII

### PARENTESCO DE LECHE EN LA COMUNIDAD AFROURUGUAYA

---

#### 1. INTRODUCCIÓN

El entrecruce entre lactancia y parentesco nos sitúa en un punto de intersección significativo para diversos grupos humanos y, en ciertos contextos, ha dado lugar al reconocimiento de un tipo específico de parentesco, denominado de leche. De acuerdo a la conceptualización de Soler (2011, 2019) el mismo da cuenta de la simbología de la leche humana como un fluido corporal que al compartirse es capaz de generar relaciones sociales de parentesco, dejando en claro que la sangre no es la única sustancia corporal plausible de emparentar personas.<sup>170</sup>

Aun así, tampoco se trata de un universal (Soler, 2011, 2019). Es decir, no siempre que una persona amamanta o da leche a una criatura que no ha sido engendrada por ella se genera una relación parental; para que acontezca, tiene que inscribirse en el marco de un contexto cultural capaz de ser reconocida. Adicionalmente, si bien el parentesco de leche existe en diversas sociedades, no por ello se configura de forma idéntica y, aun tratándose de un mismo tipo de parentesco, puede conformar repertorios culturales diferenciados.

---

<sup>170</sup> Sin alcanzar a inscribirse cómo parentesco de leche, existen otros casos donde la lactancia humana ha sido utilizada para potenciar lazos parentales como serían las lactancias inducidas de madres adoptivas y no gestantes. Se trata de casos donde la lactancia es manipulada artificialmente en pos del proyecto de maternidad (Imaz, 2016).

Desde este reconocimiento, comienzo el capítulo dando cuenta de cómo se ha configurado el parentesco de leche en diversos contextos socioculturales para, seguidamente, detenerme en el análisis del parentesco de leche en el contexto afrouruuguayo contemporáneo.

Tomando insumos de mi material etnográfico producidos a partir de entrevistas y de la construcción de genealogías presento la convergencia de elementos que generan parentesco mediante la lactancia compartida. Posteriormente, analizo dos grupos parentales, por un lado, el de Rosanna donde el parentesco de leche se crea entre personas (previamente) no emparentadas y, por otro lado, el de Chabela donde el parentesco de leche se entabla entre parientes afines y consanguíneos. Como paso a desarrollar, haciendo alusión a una categoría tanto nativa como analítica, sobresale el vínculo creado entre hermanos/as de leche;<sup>171</sup> de modo que me propongo conocer cómo se construye este tipo de hermandad. A su vez, identifico la generación de lazos materno-filiales de leche los que, mediante un ejercicio comparativo con otras sociedades, me conducen a reflexionar sobre la forma singular en que se construyen los linajes forjados desde el seno materno.

Una serie de preguntas guían mi reflexión: ¿En qué circunstancias la leche humana se convierte en sustancia del parentesco? ¿Cómo dialoga esta sustancia con otras que producen parentesco? ¿Qué tipo de relaciones sociales produce el parentesco de leche en el contexto afrouruuguayo? ¿Qué lugar ocupa el género en la construcción de este tipo de lazos parentales?

## **2. EL PARENTESCO DE LECHE EN DIVERSAS SOCIEDADES**

Según identifica Soler (2011) si bien han existido múltiples menciones de investigadores y viajeros sobre los vínculos parentales generados mediante la

---

<sup>171</sup> Durante el trabajo de campo ésta ha sido una expresión utilizada con suma frecuencia por parte de la mayoría de las personas contactadas que reconocían tener “hermanos/as de leche” o que conocían con precisión a qué refería la expresión en caso de no tenerlos/as directamente. Sin embargo, en contadas ocasiones ha sido una expresión desconocida por algunas personas que, desde mis categorías de análisis, tienen hermanos/as de leche.

lactancia en diversas sociedades, el estudio antropológico que se puede considerar pionero, es el realizado por Soraya Altorki (1980), consideración que también realizaba Parkes (2005) algunos años antes. Comparto la apreciación de ambos/as autores/as respecto a que el artículo evidenciaba la omisión de la disciplina que hasta el momento no se había detenido en el análisis de este tipo de relaciones parentales. Y a mi juicio, resulta verdaderamente interesante que en este trabajo fundante Altorki (1980) introduzca la particularidad de la ley islámica mediante la que el parentesco de leche se construye a partir del esposo de la mujer-madre lactante y de que se haya servido de diagramas genealógicos para graficar los vínculos parentales junto a sus respectivas interdicciones matrimoniales.

Efectivamente, su trabajo fue la abertura hacia un nuevo campo de estudio. Así fue que, seguidamente, emergieron etnografías como la de Françoise Héritier (1994) quien, mediante su categorización dual debatida entre *lo idéntico y lo diferente*, evidencia que en el mundo musulmán existe la creencia de que el esperma se transforma en leche, por lo que la leche es considerada una sustancia masculina.<sup>172</sup> Poco después, continuaron otros estudios, como los realizados por Janet Carsten (1995), Corinne Fortier (2001), Peter Parkes (2004, 2005), Virginia Thorley (2014), entre otros/as.<sup>173</sup> Se trata de un conjunto de investigaciones centradas en la multiplicidad de escenarios nacionales y matices religiosas que presenta el parentesco de leche musulmán. Pues, el Corán y los Hadices explicitan la prohibición matrimonial entre parientes de leche, pero la forma en que se interpreta la construcción de este tipo de parentesco es diversa según se trate de escuelas religiosas ortodoxas o heterodoxas (Fortier, 2001; Soler, 2011, 2017).

A su vez, el fenómeno no se restringe a los países islámicos, sino que se extrapola con la diáspora musulmana al mundo. A partir de una etnografía, Cevese (2015)

---

<sup>172</sup> Si bien existe un amplio nivel de consenso respecto a la tesis somática de Héritier, la que a su vez ha sido reafirmada por subsiguientes investigadores, Parkes (2005) le realiza algunas críticas. Por otro lado, Rahbari (2020) relativiza levemente la patrilinealidad del parentesco de leche, sustentándose en los postulados de un hadiz de Imam Reza.

<sup>173</sup> Para una revisión exhaustiva de la genealogía de los estudios antropológicos del parentesco de leche ver, Soler (2011).

constata que una mujer inmigrante marroquí no estuvo dispuesta a donar parte de su excedente de leche al banco de un hospital italiano ya que la donación exigía anonimato, lo que desde su perspectiva implicaba asumir el riesgo de una posible futura unión incestuosa; algo similar encontró Soler (2017) entre un conjunto de mujeres-madres marroquíes musulmanas residentes en Barcelona.<sup>174</sup>

En el mundo hispanohablante sobresale el trabajo de la ya mencionada Soler (2011, 2019) destacada por su investigación etnohistórica sobre las nodrizas domésticas pasiegas entre 1830 y 1940. Se trataba de mujeres ganaderas que migraban a las ciudades para ejercer la lactancia asalariada en familias aristocráticas, burguesas y de la Casa Real. Según argumenta la autora, imperaba un modelo de procreación intra-extrauterino en el que la leche era entendida como un fluido femenino corporal que, en caso de compartirse, generaba vínculos de parentesco.

En una etnografía realizada por Echazú (2014) en la comunidad quilombola de Boa Vista dos Negros, la autora identifica que prácticamente todas las mujeres de la comunidad vivenciaron el amamantamiento compartido, el que a su vez se inserta en relaciones de parentesco y especialmente destaca la generación de vínculos materno-filiales de pecho.

Estos antecedentes, si bien escasos, constituyen valiosos aportes para esta investigación. Por un lado, nos aproximan a la conformación del parentesco de leche como objeto de estudio antropológico y por otro lado dan cuenta de algunas de las formas que ha cobrado este tipo de parentesco en diversas sociedades; a la luz de estos trabajos a continuación me detengo en el análisis concreto del caso afrouruguayo.

---

<sup>174</sup> Incluso, recientemente la medicina (específicamente la pediatría) ha introducido el tema del parentesco de leche, justamente vinculado al posible conflicto que puede suponer frente a la implementación de bancos de leche humana entre la población islámica (Karadag et al., 2015; Subudhi y Sriraman, 2021; Malcolm, 2021; Espina-Jerez, 2022; entre otros/as).

### 3. LA LECHE HUMANA COMO SUSTANCIA DEL PARENTESCO EN EL CONTEXTO AFROURUGUAYO

Antes de adentrarme en la construcción del parentesco de leche en la comunidad afrouruguaya contemporánea, primero preciso hacer una salvedad. Utilizo la expresión parentesco de leche afrouruguayo para referir a lazos parentales generados mediante colactancia siempre que (al menos) alguna de las personas implicadas sea afrodescendiente y uruguaya, condición mínima para que dicho parentesco alcance a inscribirse dentro de los códigos del grupo. La amplitud de esta definición permite remitir no sólo a la colactancia entre personas afrodescendientes, sino también a otro tipo de relaciones lácteas interraciales, tales como las acaecidas entre una mamá afrodescendiente que amamanta a un/a bebé no afrodescendiente que no ha engendrado, o entre una mamá no afrodescendiente que amamanta a un/a bebé afrodescendiente que no dio a luz. Este tipo de posibilidades dan cuenta de la existencia de redes de parentesco multirraciales que, como bien señala Luis Ferreira (2013), es un aspecto usualmente ignorado por la mirada dicotómica (blanco/negro) dominante. Con conciencia sobre ello, la militante afrouruguaya Graciela Leguizamón escribía lo siguiente:

... en barrios formados, por la clase obrera y trabajadora como los conventillos y casas de inquilinato, siempre había una “Ama de cria”, que alimentaba con su leche al hijo de una comadre o vecina, como una muestra de bondadosa amistad. Niños de estos barrios, se criaban como “hermanos de leche” y no importaba su condición racial. La leche materna los hermanaba desde el fondo de su corazón (Leguizamón, 2011, s/d.).

De fines del siglo XIX a fines del siglo XX, en el contexto social y urbano de Montevideo las personas de origen africano e inmigrantes pobres de origen europeo se nucleaban principalmente en pensiones (llamadas estigmatizadamente *conventillos*) fuertemente ligadas a la cultura afrouruguaya y que le dieron continuidad a la reproducción de elementos culturales de las anteriores Salas de Nación (Ferreira, 2001). Dichos espacios fueron desmantelados con los procesos de demoliciones, seguidos de los consecuentes desalojos y realojos vigilados de sus habitantes a mediados de la dictadura cívico-militar. Como constata Leguizamón (2011) en este contexto habitacional la teta se compartía y estrechaba vínculos

profundos dentro de la red de amistad y de vecindad interracial; lo que acontecía como parte de todo tipo de solidaridades cotidianas propias de las formas de organización comunitaria que tenían entre sí los/as inquilinos/as (Alfaro y Cozzo, 2008).

Realizada la aclaración y retomando los planteos de Carsten (2014) que permiten identificar a la leche humana como sustancia del parentesco me interesa conocer cuáles son los mecanismos que en el contexto afrouruuguayo le otorgan el potencial de emparentar, puesto que, al igual que acontece con la sangre, su sola circulación no asegura la existencia de una construcción parental.

A este respecto, un primer elemento que mi campo me ha mostrado es que el parentesco de leche en la comunidad afrouruuguaya opera mediante el amamantamiento por pecho directo entre un/a bebé y una mujer-madre que no lo/a ha engendrado; lo que excluye a la alimentación con leche humana de otra mujer-madre que pudiera ser suministrada en mamadera. Este aspecto traza una distinción importante entre dar pecho y alimentar con leche humana. Como ya comenté en un capítulo anterior, mientras Rosanna estaba internada en el hospital donde dio a luz a su hijo primogénito, brindó parte de su leche que sería suministrada en mamadera a un recién nacido cuya madre había fallecido en el parto. A partir de esa experiencia, mi diálogo con Rosanna expresa con claridad la diferencia de las implicancias entre dar leche propia y amamantar.

-V. Brena: Y además de a tus hijos y a Laura [su sobrina] ¿amamantaste a otros bebés?

-R. Albarenque: Amamanté indirectamente porque les dejaba en *nursery*, les dejaba las mamaderas de mi pecho ordeñado para las criaturas que necesitaban leche materna. Había un muchacho por ejemplo cuando yo tuve a Timothy, que murió la señora y venía por 200 gramos de leche, en su momento venía por 200 gramos de leche... que para el angelito ¡ta! era un tesoro. Y después se llevaba una mema, porque mi pecho daba suficiente como para amamantar a Timothy y dejarles un par de memas.

-V. Brena: ¿Nunca lo amamantaste de pecho directo?

-R. Albarenque: No

-V. Brena: Ese vínculo de la hermandad de leche se genera de alguna manera cuando hay pecho directo, ¿no? O sea, al dejarle una mema al bebé, por ejemplo, no hace que Timothy tenga un hermano de leche...

-R. Albarenque: No, es por pecho directo (Rosanna Albarenque y Valentina Brena. Testimonio de entrevista. Noviembre, 2019)

En segundo lugar, es preciso aclarar que la colactancia por pecho directo tampoco es directamente extrapolable a la generación de parentesco de leche. No se construye parentesco si eventualmente un/a bebé es amamantado/a por otra mujer-madre; una sola lactada aislada, no convierte a las personas lactantes en parientes. Así, por ejemplo, me lo dejó saber la experiencia de Amanda cuando le dio la teta a un bebé que cuidó por una noche mientras su madre estuvo internada en un hospital. En su relato, Amanda lo recuerda como un hecho puntual, *que se dio naturalmente* y que no fue generador de un vínculo especial (Amanda Espinosa. Notas de entrevista. Febrero, 2019). Como venía subrayando, para que el parentesco de leche se constituya, tiene que existir un vínculo mayor, sea en cantidad de tiempo o veces en que se practica la lactancia, o bien en tareas de cuidados que imparte la mujer-madre hacia la criatura lactante que no engendró.

La idea de la *mutualidad del ser* desarrollada por Sahlins (2011) nos ayuda a la comprensión de la simbiosis necesaria para que se produzca la parentalidad. Observa el autor que el parentesco se articula a partir de rituales basados en el acto del compartir aquellos elementos que, en cada lógica cultural, induzcan formas de identificación emocional intersubjetiva. Como he dicho, ni el suministro de leche humana en mamadera ni un amamantamiento puntual son suficientes para que se genere parentesco de leche. Ambos puntos evidencian que el lazo parental no se construye únicamente a través de los nutrientes lácteos compartidos, sino mediante la calidez del contacto corporal sostenido. Son las miradas, las caricias, los cuidados, el afecto y las emociones vividas en el acto de amamantar que en este contexto garantizan la interconexión subjetiva, el apego y el mutuo reconocimiento. Dicho esto, a continuación, analizo el parentesco de leche en la comunidad afrouuguayaya a partir del análisis etnográfico de dos grupos parentales.

## 4. AMÉRICA, ROSANNA Y RICARDO, UNA TRÍADA DE AMOR

### 4.1. Entrelazando historias lactantes

*América Rivero*



*Figura 14.* Foto de América Rivero (archivo personal Rosanna Albarenque).

Mujer afroaruguaya que nació el 15 de marzo de 1932 en Sarandí del Yí, departamento de Durazno, y falleció en Montevideo en 1997. Fue hija de Brígido Timoteo *Jhonson* Rivero (chófer) y de Ma. Luisa Casas (trabajadora doméstica). Su marido fue Eliseo Albarenque (albañil), con quien concibió cinco hijas: Carina, Rosanna, Alejandra, Katiuska y Shantay.

Fue partera, nodriza y profesora de matemáticas y biología, ejerció sus actividades laborales tanto de forma independiente como en el Hospital y en el Liceo de su localidad. Por sus múltiples profesiones y personalidad proactiva llegó a ser una referente de su pueblo, al punto que

recientemente han nominado una calle de Sarandí del Yí en su nombre.

América fue la tercera de ocho hermanos/as y provenía de una familia muy humilde. Como afrodescendiente sufrió el racismo y la discriminación racial desde temprana edad. Así lo expresó en una entrevista que le hicieran para el periódico negro *Bahia-Hulan Jack* y que fuera publicado en el año 1960.

... había sufrido las primeras escaramuzas de mi condición racial; pues la profesora de “Cultura musical”, me dejaba a un lado en momentos en que el grupo coral iba a realizar un viaje pues al decir de ella “una negra entre todas blancas rompía la armonía del conjunto”, sin tener en cuenta que era una de las principales solistas. (Rivero, 1960, p. 6).

Los actos de discriminación continuaron de parte de otros/as docentes quienes frecuentemente la desalentaban a seguir estudiando, sugiriéndole que buscara trabajos “aislados”, como de telefonista, por ejemplo. Pero en la nota de prensa, sus

palabras dan cuenta de que se trataba de una mujer dispuesta a combatir las adversidades que pesaban en nuestro país hacia mediados del siglo XX sobre las mujeres, esposas, madres y afrodescendientes.

Pese a los obstáculos, su vocación por el estudio la condujo a culminar la educación media con muy buenas calificaciones; tras ello, decidió luchar por sus sueños emigrando a la capital del país aspirando a ser Química Industrial. Mientras estudiaba en Montevideo debió ganarse la vida como trabajadora doméstica, pero problemas de salud la forzaron a abandonar sus estudios por dos años hasta su recuperación.

En ese ínterin contrae matrimonio y tiene a su primera hija. Aun siendo madre y ama de casa, su ímpetu por estudiar seguía latiendo y decide cambiar el rumbo; así es que retoma sus estudios en Facultad de Medicina de la UdelaR aspirando a ser partera. Se destacó por sus notas sobresalientes, aunque los estragos de la discriminación racial se hicieron notar nuevamente sobre el final de la carrera cuando recibió infundadamente un par de notas que le quitaban el nivel de excelencia de su escolaridad, que le hubiera brindado la “Medalla de Honor”.

Tras su egreso le ofrecieron un cargo en el Hospital Militar que rechazó para volver a su localidad natal, pues tenía la intención de devolverle a su pueblo lo que había recibido. Así es que, tras la obtención de su título Médica en Obstetricia, se instala junto a su familia en Sarandí del Yí donde tuvo a sus otras hijas. Ejerciendo como partera acompañó mujeres durante sus gestaciones en curso y principalmente sus alumbramientos. El contacto directo con los/as bebés recién nacidos/as y sus progenitoras la condujo a brindarles asesoramiento en los inicios de sus lactancias y en varias oportunidades, ella misma amamantó bebés cuyas madres atravesaban dificultades para hacerlo; asimismo, solía extraerse leche para dejar en el Hospital, al servicio de quienes la necesitaran.

El hecho de recibir al mundo a esas criaturas y de brindarles su propia leche en caso de necesidad, la llevó a ser una mujer muy reconocida y querida en su localidad. Y, al ser también docente en educación media, en sus clases se reencontraba con

muchos/as de los/as niños/as que ayudó a nacer o que amamantó, haciendo aún más estrecho el vínculo para con ellos/as.

La generosidad de América hacía que su casa estuviera “de puertas abiertas” para quien lo precisara, así fue que, en varias oportunidades, amistades y personas allegadas vivieron junto a la familia por algún periodo de tiempo.

Cuando sus hijas fueron creciendo, América se separa de su marido quien posteriormente se muda a Montevideo. Tiempo después, ella misma junto a sus hijas también migran a la capital con la meta de que las jóvenes continuaran sus estudios. Allí, se ganó la vida como docente en varios centros educativos, en tanto que ya se había jubilado de partera.

Luego, su hija Rosanna tuvo familia convirtiéndola en abuela, a cuyos nietos, Timothy y Maximiliano, alcanza a conocer. Será en Montevideo que América fallece a sus 64 años de edad.

#### *Rosanna Albarenque*

Nació el 20 de octubre de 1963 en Sarandí del Yí. Es hija de América Rivero y Eliseo Albarenque, siendo la segunda de las cinco hijas que tuvo el matrimonio. Vivió toda su infancia y adolescencia junto a su padre, madre y hermanas en Sarandí del Yí, aunque también solían vivir en el hogar otras personas allegadas a la familia, tales como amigas de su madre que venían por algún período de tiempo desde Montevideo o jóvenes pupilos del medio rural que pasaban el año lectivo en su casa para poder estudiar en el liceo del pueblo.

Además, su hogar era frecuentado diariamente por muchas personas y por diversos motivos. Con apenas unos meses de edad, Rosanna conoció la circulación de gente por su casa, cuando mamás con dificultades para dar la teta traían a sus bebés recién nacidos/as para ser amamantados/as por América con la leche generada tras su nacimiento. Así es que comparte su periodo lactante con Ricardo, José y Ma. Nibia, tres bebés nacidos/as entre fines de 1963 y principios de 1964, y a quienes reconoce como hermanos/as de leche.

A su vez, dado que su madre era profesora particular, grupos de jóvenes se reunían en su casa para recibir clases de matemática y biología, aunque también de educación sexual, puesto que América era partera y, si sus estudiantes cumplían con sus obligaciones, ella les asesoraba en la materia como premio.

La circulación de gente en su casa también se vio incrementada cuando su mamá tuvo consultorio privado anexo al hogar, donde las familias pasaban algunos días junto a la parturienta acompañando el proceso de alumbramiento de las criaturas cuyos partos serían atendidos por América.

A sus 18 años de edad, Rosanna se muda junto a su familia a Montevideo para continuar con los estudios. A los 24 años fue mamá por primera vez.

#### *Ricardo Vila*

Nació en enero de 1964 en Sarandí del Yí, en el Hospital de su localidad. Según su relato, su parto presentó algunas complicaciones por estar su cuello enredado con el cordón umbilical, siendo América la partera que lo recibió al mundo y desde ese momento siente que le ha salvado la vida. Tras el alumbramiento, la mamá de Ricardo atravesó dificultades para darle pecho y así fue que en el propio hospital América lo amamantó gracias a que se encontraba lactando a Rosanna, su segunda hija, a quien había dado a luz hacía tres meses atrás.

Durante su primera infancia Ricardo vivió junto a su familia de origen sin mayor contacto con América ni con Rosanna. Sin embargo, al tener la misma edad y residir en una localidad pequeña el destino les deparaba un reencuentro asegurado. A sus cinco años, Rosanna y Ricardo comienzan a cursar jardín de infantes de forma conjunta y en la misma clase. Fue entonces cuando la mamá de Ricardo le cuenta a su hijo que América -la mamá de su compañera de clase- le había dado la teta durante sus primeras semanas de vida.

Desde ese momento Ricardo y Rosanna compartieron su vida estudiantil y cursaron tanto primaria como secundaria juntos. En ese trayecto fue que se creó y fortaleció su vínculo de hermandad de leche. Estando en tercer año de primaria les toca compartir el pupitre y, sentados uno al lado del otro, solían entrelazar sus piernas

para balancearlas en conjunto; también solían guardarse mutua defensa ante posibles peleas que de la vida escolar pudieran venir.

A su vez América, quien también era docente de educación media, llegó a ser profesora de Matemáticas de ambos cuando cursaban segundo año de liceo. Según Ricardo, ese fue el único año de su vida en que logró aprender algo de una ciencia para la que no sabe si había tenido menos interés que facilidad. De esa experiencia, me cuenta cómo un día en clase, mientras América oficiaba de docente, lo llamó delante de toda la clase de *mijito*, cuando al resto se refería con nombre y apellido. En entrevista Ricardo se describe como el hermano varón de la familia, y me contó que América solía decir que él era “el machito que nunca tuvo”.

Durante su juventud, Ricardo solía visitar la casa de América, ya que quedaba ubicada cerca de la Plaza de Deportes que él frecuentaba. Me dijo “América era parte de mí” y “a mí me gustaban las lonjas [tambores del candombe] entonces, yo embromaba que era un blanco con el alma negra [...] yo escucho lo tambores y me erizo, como que me contagiaron algo del ser negro”.

A sus 16 años Ricardo migra a Montevideo, lo que le permitió seguir frecuentando los domingos a la tarde a América y a Rosanna que, por esos mismos años, también se mudaron a la capital.

Será en Montevideo que Ricardo contrae matrimonio y tiene una hija.

Registros de campo, 2019.

\*\*\*

Supe de América a través del relato de su hija Rosanna quien recuerda a su madre con profunda admiración y con quien hemos conversando tendidamente sobre su infancia, su familia de origen, sus tiempos en Sarandí del Yí y su migración a Montevideo (Notas de entrevista. Abril y noviembre, 2019). A su vez, pude reconstruir la vida de América a través de una entrevista publicada en la Revista Bahia-Hulan Jack, escrita por ella misma y publicada en la sección “Rasgos autobiográficos” (Rivero, 1960). La participación de América en la prensa negra de

mediados del siglo XX da cuenta de una mujer que sobresalía a los mandatos de la época. Bahía-Hulan Jack, junto a una serie de revistas, semanarios y periódicos de su estilo,<sup>175</sup> fue un canal de expresión escrito que adoptó parte del sector letrado afrouruguayo, para resistir a la invisibilización, reafirmar su identidad étnico-racial y denunciar el racismo en la sociedad envolvente.

También Ricardo aportó valiosa información sobre América. Me interesé en conocer a Ricardo a partir del relato de Rosanna a quien, sin vacilar, lo identifica como su hermano de leche. Logré comunicarme con él y concretar una entrevista en un bar montevideano. Él no lograba hablar de América sin que le brillaran sus ojos y, cada palabra que su boca desprendía, era endulzada por el amor que sintiera por su *mama* (Notas de entrevista. Junio, 2019). Fue fundamental conocer la historia de Ricardo y su inserción en esta trama parental.

#### **4.2. Activación y fluctuación del parentesco**

El relato reconstruido por Ricardo demuestra que fue a sus cinco años de edad que comenzó a reconocerse como hermano de leche de Rosanna tras tomar conocimiento de haber sido lactado por su mamá y a partir del vínculo estrecho que habían entablado como compañeros de clase. Ello significa que, el sólo hecho de que América le diera pecho a Ricardo no generó parentesco de leche entre él y Rosanna, sino que el haber compartido la teta les aseguraba un potencial derecho a hermanarse, aun habiendo transcurrido varios años de que hayan sucedido sus lactancias. De esta manera, la leche humana compartida por mediación del seno de América recién ofició activamente como sustancia del parentesco cuando hubo reconocimiento social, lo que a su vez confirma que no existe un tiempo estipulado para generar el vínculo parental. Las relaciones basadas en el parentesco requieren ser activadas mediante un principio que Marcelin (1999) denominó *consideración*;

---

<sup>175</sup> La prensa negra (en su época también auto-denominada *de las sociedades de color*) producida por y para afrouruguayos/as, tuvo comienzos decimonónicos con los semanarios La Conservación (1872) y El Progresista (1873) (Gortázar, 2006; Fernández, 2021). Y obtuvo continuidad con una gran variedad de publicaciones a lo largo del siglo XX entre las que, por su duración, se destacan la Revista Nuestra Raza (1917 y 1933-1948) y Bahía Hulan Jack 1958-1996). Agradezco a Rosanna Albarenque el compartirme la nota de prensa escrita por su mamá.

considerar a una persona como pariente implica reconocerla como tal, e insertarla al circuito de relaciones, obligaciones morales e intercambios que simbólicamente producen parentesco.

En este sentido, estar dispuesto a colaborar forma parte de lo que se espera de los parientes. Así fue que, luego de varios años de reconocerse como parientes de leche, cuando América tuvo una crisis de presión, a la primera persona que Rosanna llamó fue a Ricardo y ante el llamado él fue inmediatamente a asistirle, actuando conforme a los códigos de conducta esperables de los miembros que integran la red parental (Ricardo Vila. Notas de entrevista. Junio, 2019). Como bien señala Marcelin (1999, p. 46) “um parente é aquele com quem se pode contar”.<sup>176</sup>

A su vez, que el parentesco esté activo no significa que se mantenga estable durante toda la vida. Ya he señalado que el trabajo de Janet Carsten (2014) aporta a la comprensión de la fluctuación que pueden experimentar las relaciones parentales. Al momento de las entrevistas Rosanna y Ricardo tenían 56 años y su hermandad continuaba vigente a más de medio siglo de haber compartido la lactancia; sin embargo, el lazo parental no había permanecido idéntico, sino que se había fortalecido. Se trata de un caso donde la temporalidad sedimentó su vínculo. El fallecimiento de América jugó un rol determinante en el proceso de consolidación de su hermandad. Conmovido, en entrevista, Ricardo me contó la dureza de recibir la noticia de la muerte de América hace más de 25 años.

[En el velorio] el abrazo que nos dimos con Rosanna fue mucho más fuerte que con el resto de las hermanas. Fue duro. No sé si no fue tanto como [la muerte de] mi madre, porque con mi madre yo no tenía mucho apego (Ricardo Vila. Testimonio de entrevista. Junio, 2019).

Pero el parentesco no siempre tiende a acumularse con el tiempo. Pues el paso del tiempo, sea como éste se defina en cada contexto, además de espesamiento, puede provocar la dilución, la corrosión e incluso la ruptura de los vínculos parentales; y sucesos como la muerte de algún familiar suelen modificar las relaciones entre los vivos, considerando que, las repercusiones de un mismo fallecimiento pueden

---

<sup>176</sup> Traducción al español (por Valentina Brena): “un pariente es aquel con quien se puede contar” Marcelin (1999, p. 46).

provocar efectos disimiles dentro de la red parental (Carsten, 2014). Según el relato de Rosanna, mientras que la muerte de América consolidó su relación con Ricardo, diluyó los lazos con sus hermanas consanguíneas con quienes se siente más distante (Rosanna Albarenque. Notas de entrevista. Abril, 2019).

El ejemplo, nos brinda un insumo para pensar que el parentesco de leche genera relaciones parentales de suma importancia, pero también que se trata de un tipo de parentesco diferente al de la consanguinidad. “Rosanna es mi media hermana, es mi hermana de leche y orgulloso lo digo” me decía Ricardo haciendo alusión al vínculo parental que tiene con Rosanna, marcando la diferencia y el parecido que existe entre la hermandad de leche y otros tipos de hermandad (Ricardo Vila. Notas y testimonio de entrevista. Junio, 2019).

Al respecto, es interesante el juego de palabras que Ricardo y América hacían para equiparar, y a la vez diferenciar, su vínculo parental con las relaciones materno-filiales de sangre. Ricardo se refería a América como su *mama*, haciendo uso de un término que parece emular la palabra *mamá* y que no casualmente es el mismo que define a las glándulas mamarias, lo que como un reflujo retroalimenta la idea de una maternidad forjada mediante la lactancia. Por su parte, América solía referirse a Ricardo como *mijito*, diminutivo de *mijo* que es una expresión coloquial que en la jerga local se usa para referir a alguien de confianza, y que en este caso era aplicado de forma afectuosa y en diminutivo, sacándole provecho al parecido fonético que lo asimila a la expresión *mi hijito*.

Lo interesante es que, pese a las diferencias que puedan existir entre las relaciones forjadas a través de la leche o la sangre, en ningún caso está en discusión el lazo parental. Desde sus concepciones, la lactancia compartida tiene profundas implicancias en términos afectivos, emocionales y simbólicos, así fue que con convicción Ricardo me dijo “en esa familia siempre me sentí uno más, me sentí un hijo más, un hermano más” (Ricardo Vila. Notas y testimonio de entrevista. Junio, 2019; Rosanna Albarenque. Notas de entrevista. Abril, 2019).

### 4.3. Hermandad de leche. Un eje horizontal

Supe que la hermandad de leche se genera únicamente entre la camada de bebés amamantados/as en un mismo periodo de forma fortuita. Estando en casa de Rosanna en entrevista, ella se contacta telefónicamente con Carina, su hermana mayor, para saber si se acuerda de algunos detalles de su propia lactancia. La voz de su hermana sobresalía y hacía inevitable que yo no escuchara. De hecho, mientras Rosanna hablaba me miraba fijamente para asegurarse que siguiera la conversación. A raíz de mis preguntas, Rosanna quería saber si ella fue amamantada al mismo tiempo que su otra hermana, Alejandra, con quien no alcanza a llevarse dos años. Carina le dice que no se acuerda muy bien y cambiando el foco de la pregunta le responde: “de lo que me acuerdo es que [mamá] amamantaba en el Hospital, como a Ricardo, por ejemplo, que es tu hermano de leche”. Seguidamente, hablaron algo más de sus periodos lactantes y remataron el contacto recomendándose infusiones caseras para aplacar los resfríos propios del otoño que, en aquellos primeros días de abril, venía entrando.

Al cortar, no pude evitar confirmar con Rosanna lo que había escuchado, y con asombro le pregunté:

-V. Brena: ¿Me pareció a mí o dijo ‘tu hermano’ Ricardo?

-R. Albarenque: Claro.

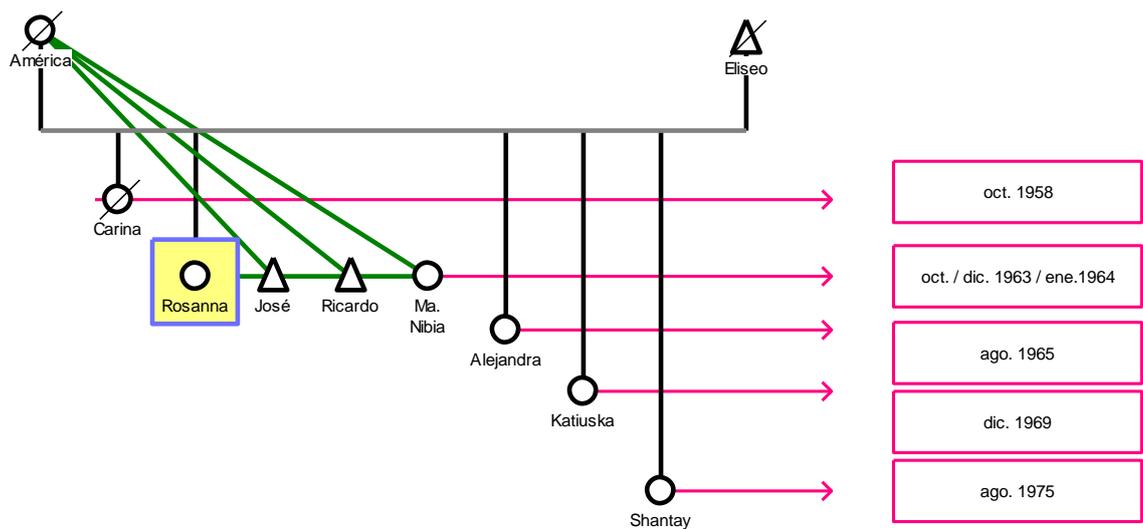
-V. Brena: ¡Ah! Porque ella no lo considera ‘hermano’... es ‘tu hermano’ porque compartió ‘tu teta’.

-R. Albarenque: Es ‘mi teta’, claro (Rosanna Albarenque y Valentina Brena. Testimonio de entrevista. Abril, 2019).

Lo que se había presentado ante mí en esos sorprendentes hallazgos del trabajo de campo etnográfico era un dato crucial para el entendimiento del fenómeno que estudio. La hermandad de leche se construye exclusivamente entre bebés lactantes que comparten un mismo periodo de lactancia (siempre que uno/a de ellos/a no haya sido engendrado/a por la persona que amamanta) y no entre bebés que hayan sido amamantados/as por una misma mujer-madre de forma genérica. Esto significa, que quedan excluidos/as de este lazo parental, los/as otros/as hijos/as que pudiera tener la madre, quienes podrían tener (o no) sus propios/as hermanos/as de leche.

Digamos que, Rosanna es la segunda de cinco hermanas de sangre. Con la lactancia que América (la madre de todas ellas) inició tras su parto, también amamantó a Ricardo, un bebé nacido de otra mujer. Dadas las reglas del grupo, Ricardo se convirtió en hermano de leche de Rosanna, pero no de Carina, su hermana mayor, ni de sus otras tres hermanas nacidas después. El diagrama 6 grafica lo que intento explicar. Como se verá, incluye a José y a Ma. Nibia quienes también son hermanos/as de leche de Rosanna, aunque ello no sugiera en la conversación telefónica.<sup>177</sup>

Diagrama 6: Genograma parental de Rosanna. Vínculos de hermandad



Nota 1: Las líneas verdes indican parentesco de leche. La horizontal traza vínculos de hermandad y las diagonales vínculos materno-filiales.

Nota 2: Las flechas y cuadros rosados indican el eje temporal. Los meses y años organizados verticalmente corresponden a las fechas de nacimiento de Rosanna, sus hermanos/as de leche y sus hermanas consanguíneas.

Observación: El genograma no grafica las lactancias entre mujeres-madres y criaturas engendradas por ellas, y únicamente incluye las colactancias que alcanzaron a inscribirse como parentesco de leche.

<sup>177</sup> Rosanna, Ma. Nibia, José y Ricardo tienen la misma edad y son oriundos del departamento de Durazno. Los/as tres últimos/as, a diferencia de Rosanna, tienen ascendencia étnico-racial blanca, lo que da cuenta de la existencia de redes de parentesco multirraciales.

Según se observa en el diagrama 6, Rosanna con sus hermanas de sangre más próximas se lleva 5 años con la mayor y 1 año y 10 meses con la menor, habiendo sido las tres amamantadas en períodos de lactancias diferentes; mientras que, con sus hermanos/as de leche se lleva entre 2 y 3 meses, lo que refleja cómo ellos/as cuatro fueron una camada de bebés que compartieron un mismo periodo lactante. De ahí que, al introducir al diagrama genealógico las fechas de nacimiento como variable,<sup>178</sup> las hermanas consanguíneas quedan posicionadas escalonadamente, mientras que los/as hermanos/as de leche quedan alineados/as ocupando un mismo escalafón. Con esta crono-sensibilidad, se trazan líneas específicas que denotan el alto grado de horizontalidad mediante la que se instituye la hermandad de leche que aquí estudio.

Este tipo de líneas genealógicas producen un patrón en que, hermanos/as de leche no suelen llevarse más de un año entre sí,<sup>179</sup> a diferencia de lo que acontece entre hermanos/as consanguíneos/as nacidos/as de una misma mujer-madre (quienes, dado el tiempo mínimo aproximado que transcurre entre el puerperio y el inicio de otra posible secuencia reproductiva, no podrían llevarse menos de un año). De este modo, la im-posibilidad de compartir un mismo periodo lactante, aparece como un diferencial entre la hermandad de leche y la de sangre; los nacimientos múltiples y sus posteriores lactancias a tándem evidentemente serían la excepción.

Pero el nivel de selectividad es aún mayor. De las entrevistas que mantuve con Ricardo y con Rosanna supe también que, si bien Rosanna reconoce tener tres hermanos/as de leche, Ricardo sólo reconoce a Rosanna. Esta diferencia, me conduce a pensar que es el/la bebé engendrado/a por la mujer-madre colactante quien oficia de nexo para la construcción de este tipo de hermandad. Es decir, el vínculo se construye entre el/la bebé que (a través de su madre) comparte su periodo de lactancia con otros/as bebés, y no entre todos/as los/as bebés que fueron

---

<sup>178</sup> Agradezco a la antropóloga Emilia Abin, compañera de cohorte de doctorado, por advertirme sobre la importancia de introducir las fechas de nacimiento a los diagramas genealógicos.

<sup>179</sup> Aunque claro este margen puede variar en lactancias más prologadas que no sean interrumpidas por un nuevo ciclo reproductivo.

amamantados/as en ese mismo periodo. Eso explica por qué Rosanna es hermana de leche de Ricardo, Ma. Nibia y José, y por qué Ricardo no es hermano de leche de José ni Ma. Nibia (y es de suponer que tampoco existe ese vínculo entre Ma. Nibia y José).

En suma, que Ricardo sea hermano de leche de Rosanna, pero no de sus hermanas consanguíneas (Carina, Alejandra, Katiuska y Shantay) ni de sus otros/as hermanos/as de leche (Ma. Nibia y José) es una demostración de las inclusiones y exclusiones mediante las que se forja la hermandad de leche en la comunidad afrouroguaya y, por ende, una muestra de los límites del parentesco.

## **5. LA FAMILIA RAMÍREZ**

A diferencia del caso anterior donde las personas entrevistadas reconocían tener parientes de leche, la familia Ramírez no utiliza de forma explícita este tipo de terminología; no obstante, ello no me impidió identificar que sus experiencias de amamantamiento compartido fueran generadoras de lazos parentales en sus historias de vida. De ahí que, el entendimiento de sus relaciones sociales significativas entabladas a través de la lactancia como parentesco de leche, resulta de una conceptualización teórica sustentada de forma empírica.

En cierto punto, al no tratarse de un parentesco formalmente instituido, sino forjado desde relaciones sociales cotidianas, se generan nociones difusas y ambiguas cuando se lo quiere definir o delimitar. Así fue que, en entrevista, una de las mujeres-madres de la red parental, me dijo:

-V. Brena: La expresión hermanos de leche, ¿la utilizas?

-Ch. Ramírez: No, directamente no la utilizo, porque nunca hablo de estos temas con nadie [risas]. Lo he escuchado a lo largo de mi vida muchas veces... ¡Miento! En más de una oportunidad le he dicho a mis sobrinos, como a Camila: ¡no te olvides que yo soy tu segunda madre, yo te di la teta! claro (Chabela Ramírez y Valentina Brena. Testimonio de entrevista. Junio, 2019).

Aun sin etiquetar a su sobrina como hija de leche, en la subjetividad de la entrevistada hay una asociación vinculante entre lactancia y maternidad. A su vez, dimensionado el lugar de la colactancia en sus vínculos y reconociendo los

múltiples sentidos atribuidos a su práctica, Chabela reconoció tener un *respeto especial* por el conjunto de sobrinos/as que amamantó de forma sostenida. Es una aclaración que surge, como contraste, ante el recuerdo borroso de haber amamantado puntualmente a otros/as bebés con quienes no generó un vínculo distintivo. *Una cosa es amamantar circunstancialmente y otra cosa es amamantar de forma continua*, señaló (Notas y testimonios de entrevista. Junio, 2019). Mediante esta explicación y la anterior aclaración, la entrevistada colocaba la diferencia entre la colactancia y la generación de vínculos parentales significativos mediante el amamantamiento compartido.

Respecto a la anterior historia lactante que vinculaba a América, Rosanna y Ricardo, otra diferencia que presenta el análisis de esta saga es que el foco analítico está puesto sobre los casos en los que las tías amamantan a sus sobrinos/as afines o consanguíneos/as. Ello significa que, en este tipo de situaciones, se conforma parentesco de leche entre personas previamente emparentadas; lo que en suma refuerza de forma estrecha su vínculo parental.

### **5.1. Un legado ancestral**

Emma, Diogo, Sarahi y Tirso son la camada más pequeña de la familia (aunque este atributo les duraría poco al ya estar reservado para Olivia, la hija de Agustina -hermana mayor de Emma- que venía en camino). Los/as primeros/as tres son primos/as hermanos/as que tienen 2 años, Tirso tiene 1 año y es primo hermano de Emma y Diogo y hermano de Sarahi. Sarahi y Emma van al mismo jardín y están en la misma clase. Diogo y Emma viven juntos. Sarahi visita a diario la casa de sus primos/as ya que queda muy cerca de su jardín de infantes. Sus madres son hermanas entre sí. Emma, Diogo y Tirso están en período de lactancia, por su parte Sarahi dejó la teta hace un año por la llegada de su hermano.

A Emma la amamanta su mamá y la ha amamantado una de sus tías (mamá de Sarahi). A Sarahi la amamantó su mamá y una de sus tías (mamá de Emma). A Diogo lo amamanta su mamá y eventualmente una de sus tías, pero él

frecuentemente no quiere. Lo mismo ha sucedido entre la mamá de Diogo con Tirso, quien tampoco se ha prendido de su teta cuando se la ha ofrecido.

De toda esta historia nos quedaremos con el hecho de que Emma y Sarahi tienen la misma edad, son primas hermanas y fueron amamantadas indistintamente por sus respectivas madres, Camila y Mäel.

Camila es la mamá de Emma y de Agustina. Como ya señalé, durante su período de lactancia en curso amamanta a su hija, a su sobrina Sarahi y ha intentado amamantar a su sobrino Diogo, ambos/as hijos/as de dos de sus hermanas. Con su lactancia anterior (la de su hija mayor, Agustina) amamantó a dos de los primos hermanos que su hija tenía por parte de padre, a Alan y Oriana, hijos/as de su cuñada.

De este fragmento nos quedaremos con el hecho de que Camila ha cursado dos periodos lactantes, en los que además de haber amamantado a sus hijas les dio pecho a sus sobrinos/as lactantes, sean consanguíneos/as o afines, con la mayoría de los cuales, también convivía.

Si nos retraemos algunas décadas más, llegamos a la otra parte de la vida lactante de Camila, es decir, al momento en que ella misma tomaba teta. Camila fue amamantada por su madre Beatriz y por su tía materna Chabela con el período de lactancia de su primo hermano Diego, con quien además de tener la misma edad y haber sido amamantados conjuntamente, vivieron juntos durante toda su infancia, no casualmente, en la misma casa que hoy comparten los pequeños Diogo y Emma.

Chabela además de ser mamá de Diego es madre de Edison. Y como ya dije, durante su primera lactancia además de amamantar a su hijo mayor, amamantó a su sobrina Camila (hija de su hermana) y a sus sobrinos afines, una pareja de mellizos que son hijos de quien fuera su cuñada Suly (hermana del papá de sus hijos). A su vez a Diego, el hijo mayor de Chabela, también lo amamantó Suly (su tía paterna).

De este relato nos quedaremos con el hecho de que Camila y Diego son primos hermanos, vivieron juntos durante su infancia y fueron amamantados/as conjuntamente por Chabela.

Cuando era bebé, Chabela fue amamantada por su mamá y desconoce si fue amamantada por otra mujer-madre, también desconoce si su mamá amamantó a algún/a otro/a bebé más allá de su hermana y su hermano. Pero lo que sí sabe vivamente es la historia de una de sus abuelas. Su abuela paterna amamantó a su hijo (padre de Chabela), pero también a sus dos sobrinos, hijos de dos de sus hermanas quienes fallecieron en sus respectivos partos, a quienes además crió; a su vez, donaba leche en la copa de leche.

De este tramo nos quedaremos con el hecho de que la abuela paterna de Chabela amamantó a dos sobrinos, y de que Chabela desconoce si su mamá practicó la colactancia.

Registros de campo, 2019.

\*\*\*

Para quien no conoce la saga familiar, el relato puede ser difícil de comprender. Sin embargo, es sólo una pieza del puzle, un fragmento de la trama parental que fue simplificada para minimizar confusiones. Pues, no incluye a todos/as los/as hijos/as de las personas nombradas, no menciona a los padres, se restringe a los casos de colactancia intraparental, sólo por nombrar algunas omisiones. Como puntualiza Strathern (1996) parte de las limitaciones que supone analizar redes, es precisamente cortarlas. Las relaciones sociales fluyen trazando continuas conexiones que ningún análisis puede abarcar y, en un intento de conmensurabilidad, quien investiga determina límites arbitrarios e incomprensibles desde la fluidez de la vida social. Mediante esta explicación intento disculparme con aquellos parientes que no han sido incluidos, dadas las suturas necesarias del proceso de investigación (Strathern, 2014, p. 259).

La narración recoge las historias lactantes de cinco generaciones consecutivas. De las tres más recientes obtuve la información de primera mano, mediante entrevistas, participación y conocimiento de la mayoría de las personas nombradas. De las dos generaciones más antiguas, es un relato reconstruido a partir de la memoria que atesora Chabela, una de las personas mayores de la familia que fuera entrevistada.

Con poco más de 60 años, Chabela es una mujer de enorme referencia para la comunidad afrouruguaya, sea en lo que refiere al activismo por la lucha antirracista feminista como al candombe. Es practicante de batuque. Es una especie de *griot*<sup>180</sup> que, mediante la oralidad, transmite una narrativa propia sobre el pasado y presente de su comunidad. Es cantautora y es una de las dos mujeres que integra el Grupo Asesor del Candombe definido por Resolución Ministerial, además de creadora y directora del grupo coral Afrogama y Presidenta de la Casa de la Cultura Afrouruguaya. Con ella mantengo vínculo desde hace muchos años. Hemos compartido distintas instancias de trabajo, actividades culturales y encuentros de diverso tipo.

Tiempo atrás busqué entrevistarla en el marco del trabajo de campo que realizaba para mi tesis de maestría en donde tocamos muchos temas que, posteriormente, retomé para el doctorado. En aquella ocasión me recibió en su casa, en la cooperativa Ufama al Sur. Allí, conversamos cálida y tranquilamente desde la intimidad que nos ofrecía el living de su hogar. Años después, mantuvimos una segunda entrevista que fue realizada en el marco directo de esta investigación. La misma tuvo lugar en la Casa de la Cultura Afrouruguaya, otro símbolo edilicio que atesora y administra la comunidad afrouruguaya.

En esta oportunidad, Chabela me recibió en el segundo piso, y si bien dio para conversar un largo rato, el clima fue menos distendido que la vez primera, pues eran tiempos en que ella solía tener mucha demanda y una agenda apretada por sus tantos compromisos sociales asumidos; sin embargo, pese a la solvencia de su trabajo, su realidad socioeconómica no escapa a la de clase trabajadora. Lo cierto es que, a esos encuentros, se le han sumado muchos otros que nos han reunido de forma más o menos inesperada en los que siempre aproveché para saludarla y conversar dada la estima y la admiración que le tengo. Refiero a encuentros casuales que nos han

---

<sup>180</sup> En África Occidental se le llama *griot* a quienes poseen saberes que transmiten mediante la narración de historias.

permitido ponernos al día y eventualmente actualizar alguna información de la surgida en aquellos diálogos mantenidos durante las entrevistas mencionadas.

Fue a partir de los varios encuentros que había tenido con Chabela que me interesé por conocer las experiencias lactantes de sus sobrinas consanguíneas, hijas de su hermana Beatriz. Para ello, entendí apropiado pedirle directamente los contactos a su madre, quien ha sido mi jefa cuando yo trabaja en el Departamento de las Mujeres Afrodescendientes del INMUJERES-MIDES y con quien he compartido muchas otras instancias laborales, siempre bajo su supervisión. De hecho, hablar de Beatriz es hacer referencia a una mujer política de gran trayectoria no sólo a nivel nacional sino también regional, ha sido protagonista en el proceso de generación de políticas públicas étnico-raciales con perspectiva de género, ha ocupado un alto cargo ministerial y ha sido recientemente galardonada como Ciudadana Ilustre de Montevideo, convirtiéndose en una de las mujeres afrouruguayas de mayor destaque en la historia política de la nación. A su vez, se trata de una intelectual orgánica, cuya ininterrumpida militancia de corte feminista antirracista la ha convertido en referencia indiscutible del feminismo negro de Uruguay y América Latina.

Ni bien le conté a Beatriz el motivo por el que la contactaba, me derivó con tres de sus cuatro hijas que en ese mismo momento se encontraban cursando una lactancia. Me comuniqué con una de las hermanas lactantes de forma aleatoria. Inicialmente quería conocerlas y pensé que una entrevista grupal podía ser interesante, aunque temí las dificultades logísticas que podría suponer reunir las; sin embargo, ello no arrojó ningún tipo de obstáculo, por lo contrario, se ajustaba perfectamente al ritmo de sus dinámicas cotidianas. No sólo porque dos de ellas residen en el mismo hogar que la otra hermana visita regularmente, sino también, por pertenecer a un tejido familiar unido, con fuertes valores comunitarios, basado en maternajes y cuidados compartidos que les llevan a pasar mucho tiempo juntas.

El encuentro pautado para entrevistarme con las tres hermanas estuvo marcado desde el primer momento por sus intensas vivencias maternas. Acordamos encontrarnos en su casa ubicada en Palermo, un barrio históricamente candombero,

a la que fui junto a mi hijo lactante. Tras golpear la puerta aguardamos un breve momento hasta que una de ellas, quien llegaba desde la calle trayendo un voluminoso paquete de pañales, nos invitó a pasar. Al ingresar al hogar, la imagen maternal fue inmediatamente reforzada con el recibidor contiguo a la puerta de entrada, que garantizaba lugar para colocar tanto cochecitos de bebés como tambores de candombe (Notas de campo. Mayo, 2019). Efectivamente, se trata de una familia de reconocida tradición candombera integrada por numerosas niñas y niños, que son socializados/as entre esa conjunción de ritmo, danza y canto, y que se enorgullece de la renovada energía vital que su frescura encarnada les representa. Lo cierto es que, tanto las hermanas como sus dos primos (hijos de Chabela), haciendo mayor énfasis en la cultura de matrices africanas, ocupan destacados roles entre los cuerpos de baile y las cuerdas de tambores, dirigiendo sus saberes acumulados a través del candombe para emprender y apoyar diversas causas sociales. De hecho, actualmente, la familia entera se nuclea en el liderazgo de Valores, una renombrada comparsa que, si bien es relativamente nueva, le da continuidad al legado del barrio Palermo y al ancestral toque de Ansina.<sup>181</sup>

La entrevista con las hermanas transcurrió en el living del hogar, entre niños/as, lactancias, juguetes y una improvisada merienda compartida que los/as más pequeños/as supieron más que nadie aprovechar. Comenzó con Mäel y Sofía, luego se sumó Camila, tras llegar de trabajar. Las edades de las hermanas oscilaban entre los 35 y 40 años. Todas (incluyendo a Victoria que no fue entrevistada) nacieron por parto vaginal y fueron amantadas; por otra parte, todas dieron a luz por cesárea a sus hijos/as y todas amamantaron con o sin la ayuda inicial del complemento. Sus cabellos lucían trenzas y las sonrisas acaparaban sus rostros. Durante la conversación, tuvieron una actitud activa que les permitía charlar y, al mismo tiempo, atender los zigzagueos de las criaturas pequeñas que ya tenían gran nivel de movilidad. Ellas tres, tenían un timbre de voz vibrante y alegre y, si bien por momentos su conversación fue individual, por otros, fue coral. En varias ocasiones

---

<sup>181</sup> El toque de Ansina ha sido reconocido como uno de los tres Toques Madres del Candombe en el marco del proceso de patrimonialización (Brena, 2015).



sobre quem somos nós e o que podemos ser no futuro; sobre nossas conexões no presente assim como com gerações do passado, e com os não-nascidos.<sup>182</sup>

Tomando insumos del material etnográfico de esta saga familiar, paso a identificar la dimensión simbólica del parentesco que acabo de apuntalar. Dentro de la trayectoria del parentesco de leche en el linaje hay un tramo en que se desconoce la información de posibles colactancias, generando un bache que, en el diagrama 7 queda representado por la ausencia de líneas verdes que interrumpen la conexión intergeneracional entre Chabela, su madre y su abuela. Ello no significa que ese vacío haya efectivamente existido, sino que no es posible reconstruirlo a partir de la memoria de Chabela. Pese a la falta del dato, lo significativo es el modo en que ella puso a andar su imaginario para rellenar de sentido aquella aparente desconexión.

En entrevista, mientras Chabela tomaba conciencia de su desconocimiento acerca de si su madre le había dado teta a otros/as bebés, realizó una especie de ecuación matemática y sacando rápidos cálculos mentales a partir de las fechas de nacimientos de aquella camada generacional, con convicción me dijo: es muy probable que mi hermana y mi primo hermano (hijo de su tía materna)<sup>183</sup> hayan sido amamantados/as conjuntamente por mi madre (Gladys) y mi tía (Carmen) en tanto que nacieron con un solo mes de diferencia. Y enseguida añadió que, posiblemente, también su hermano haya sido amamantado por su otra tía (Sofía) ya que él y su primo se llevan 9 días de diferencia (Chabela Ramírez. Notas de entrevista. Junio, 2019).

Por simple que parecieran sus comentarios develaban valiosa información. Con la vista puesta en el pasado, Chabela reconstruía relaciones sociales intrafamiliares y fortalecía la transmisión intergeneracional de la colactancia entre las mujeres-madres de la red parental, allanando la debilidad que aquel hueco podía generar.

---

<sup>182</sup> Traducción al español (por Valentina Brena): ... el parentesco también, y de forma fundamental, provee un reino imaginativo para pensar, parcialmente en términos éticos, pero también de forma más especulativa, sobre quiénes somos nosotros y lo que podemos ser en el futuro; sobre nuestras conexiones en el presente así como con generaciones del pasado, y con los no-nacidos (Carsten, 2014, p. 113).

<sup>183</sup> Quienes no figuran en el diagrama 7.

Al mismo tiempo, sus palabras dejaban entrever bajo qué condiciones la lactancia compartida puede tener lugar en su contexto parental. La coexistencia de bebés nacidos/as de forma más o menos simultánea es el requisito, no sólo necesario sino, suficiente; lo que a su vez me retorna hacia el eje horizontal mediante el que se teje este tipo de hermandad. Digamos que la lógica operante es la siguiente: si dentro de la parentela nacen criaturas en un lapso temporal de pocos meses, las mujeres-madres les amamantarán de forma más o menos indistinta siempre que las circunstancias lo permitan (refiero, por ejemplo, al hecho de residir en relativa cercanía o de frecuentarse regularmente).

Como fuera señalado, el parentesco es una dimensión donde se produce parte importante del material imaginativo, es el espacio donde se modulan nuestras vidas cotidianas, pensamos sobre el pasado, proyectamos el futuro y donde se realizan toda serie de especulaciones (Carsten, 2014 en Machado y Marques, 2014). Pero lejos de ser una suposición infundada, Chabela deduce su presunción a partir de los indicios que le brindan las experiencias conocidas de sus antepasadas, sus vivencias propias y la de las mujeres-madres descendentes de su trama parental.

Ello significa que, realizó una conjetura a partir de los valores lactantes que le son propios y que refleja sus imaginarios construidos en torno a la teta, que le han sido transmitidos de generación en generación.

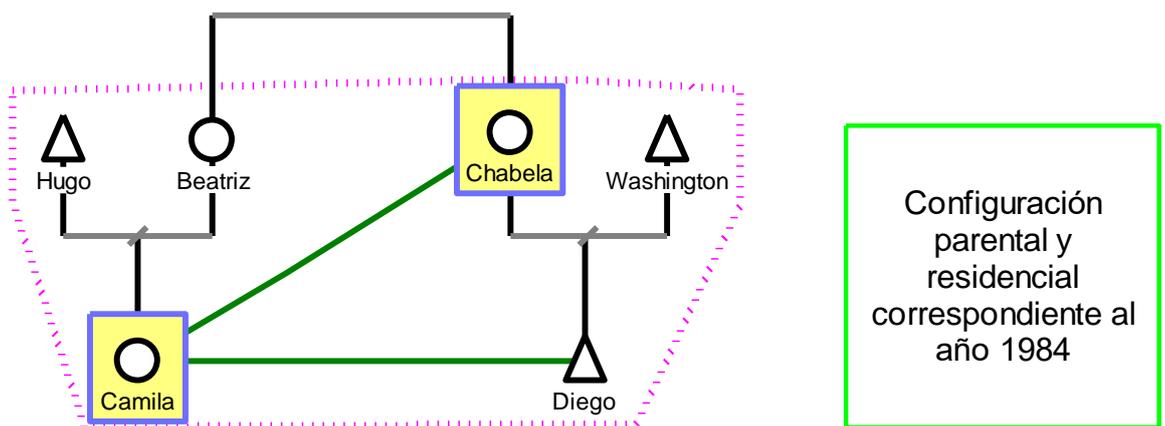
No me acuerdo, pero si en la familia era normal que una dejaba a uno y ya lo agarraba al otro. ¿Viste que se daba también de que cuando quedaba embarazada una quedaban embarazadas todas? [...]. Y nosotras por ejemplo con mis primos...entre mi hermana y mi primo Marcelo que ya cambió de plano, había un mes de diferencia, era el hijo mayor de mi tía Carmen. Todos teníamos más o menos la misma edad, eran como camadas de embarazos y todos más o menos de la misma edad. Y con la familia de nosotros después pasó lo mismo porque mis primas hermanas empezaron a tener hijos y ya quedaban embarazadas todas, la única que tuvo pocos hijos fui yo que tuve dos, pero las demás... Y todas compartían la teta 'dámelo, dámelo que yo le doy' y siempre dándole por lo regular hasta el año y pico, dos años a los chiquilines. Yo, por ejemplo, a mis hijos les di hasta los dos años y a su vez, a mis sobrinos, los mellizos que se llevan con mi hijo más grande once meses, también les daba teta y a mi sobrina Camila también le daba teta, y si aparecía algún otro en la familia que de momento se ponía medio 'guaguagua' que quería llorar, también le daba teta. Era como lo normal [...]. Mis sobrinas hacen lo mismo y le dan de mamar a los hijos de las otras (Chabela Ramírez. Testimonio de entrevista. Junio, 2019).

Su historia colactante se funde en la secuencia de historias colactantes de las mujeres de su trama familiar. La lactancia humana está inserta a un conjunto de metáforas familiares e ideas sobre el cuerpo que conforman concepciones propias sobre lo que significa amamantar. Esos universos simbólicos lácteos están naturalizados entre las mujeres-madres del linaje y articulados en la continuidad de sus historias lactantes entrelazadas; constituyendo una de las formas en que la lactancia humana habita los imaginarios y las prácticas de las gentes del mundo moderno.

### 5.3. Sal y pimienta

Veamos ahora otras combinaciones de líneas genealógicas que me permitirán abordar otras dimensiones del parentesco. Para ello retomo la historia de Diego y Camila -ambos/as amamantados/as por Chabela- que había destacado en la sección anterior (ver apartado, 5.1).

Diagrama 8: Genograma parental de Chabela y de Camila



Nota 1: Las líneas verdes indican parentesco de leche. La horizontal traza el vínculo de hermandad y la diagonal el vínculo materno-filial.

Nota 2: El conjunto intermitente violeta agrupa co-residentes.

Observación 1: El genograma no grafica las lactancias entre mujeres-madres y criaturas engendradas por ellas, y únicamente incluye las colactancias que alcanzaron a inscribirse como parentesco de leche.

Observación 2: Este es un recorte de un diagrama familiar y residencial mucho más amplio, puesto que se trata de una familia extensa que convive en la misma unidad doméstica.

Además de ser amamantada por su mamá (Beatriz), Camila fue amamantada por su tía materna Chabela con el período de lactancia que inició tras el nacimiento de su primo hermano, Diego, con quien además de tener igual edad y haber compartido la teta, vivió en el mismo hogar durante toda su infancia. Todo ello deriva en una convergencia multi-lineal que, tal como grafica el diagrama 8, conecta de forma estrecha sus vidas.

La propuesta de Carsten (2014) de pensar el parentesco como sustancia, permite comprender sus gradaciones en términos de dilución o espesamiento. En el caso etnográfico analizado, hay una acumulación de relaciones en las que, además de la sangre, la leche humana, la residencia y la edad, se comparte la comida, la crianza, la memoria, los valores, la pertenencia étnico-racial, la identidad barrial, las redes de vecindad, la adscripción a los mismos repertorios de candombe. Hay una multiplicidad de vectores que potencian su lazo, espesando un vínculo que, a más de 35 años del periodo graficado, continúa fortalecido. Hablo de conexiones profundamente amorosas y afectivas. En la entrevista con las hermanas Sofía, Camila y Mäel, al preguntar sobre las características del vínculo entre Camila y Diego, las tres entonaron un contundente “aaaahhhhhh” seguido una intensa risa colectiva (Notas de entrevista. Mayo, 2019).

Tras dejar de compartir la casa por algunos años de su vida adulta, Camila y Diego volvieron a vivir juntos por algún tiempo y, en entrevista, Camila me cuenta:

con mi primo, el vínculo es muy fuerte, es mi hermano varón que nunca tuve. De chiquitos vivíamos acá todos, vivíamos abrazados, nos decían sal y pimienta. Yo no sé si fue la lactancia o que...yo era chiquita... (Camila Ortiz. Testimonio de entrevista. Mayo, 2019).

Respecto a su tía Chabela, Camila menciona tener una *admiración especial* por ella y señala sentirse como su hija, así señaló: “yo también fui amamantada por mi tía ... yo tengo una admiración... todos tenemos una admiración importante por mi tía, pero yo me siento como la hija. Ella también es nuestra mamá” (Camila Ortiz. Testimonio de entrevista. Mayo, 2019). Recíprocamente, en entrevista con Chabela supe que ella se reconoce como la segunda madre de Camila (Chabela Ramírez. Testimonio de entrevista. Junio, 2019).

Cuando Camila era bebé lactante, sus cuidados se repartían principalmente entre su madre, su padre y su tía materna. Era un tiempo en que las hermanas Chabela y Beatriz, ambas madres, compartían la casa y la crianza de sus criaturas. Ello significa que, además de darle pecho, Chabela convivía con ella y solía cuidarla mientras también cuidaba a su hijo primogénito y a sus otras sobrinas Mäel y Victoria (la que también era su ahijada<sup>184</sup>). Este tipo de arreglos de cuidados suelen ser característicos dentro de las familias extensas, donde las responsabilidades de los/as hijos/as no acostumbran ser asumidas exclusivamente por sus progenitores/as, sino que, suelen ser compartidas entre las personas que integran el grupo parental y la unidad doméstica (Fonseca, 2006).

En simultáneo, Chabela amamantaba a dos mellizos, hijos de su cuñada, que eran sus sobrinos afines, y recuerda cómo, incluso ha llegado a amamantar en tándem, con su hijo en un seno y uno de sus sobrinos en el otro. Paralelamente, su cuñada, la mamá de los mellizos, también amamantaba a su hijo Diego. Adicionalmente, y al igual que acontecía con su hermana Beatriz, Chabela me cuenta que con su cuñada criaron de forma conjunta a sus respectivos hijos.

Entre la dulzura con que Chabela me narraba sus historias lactantes, fue contundente al señalar que, si bien ella era como una madre para esos/as niños/as, así como su hermana y su cuñada fueron como madres para su hijo mayor (puesto que el segundo todavía no era nacido), ella jamás le diría ni a su hermana ni a su

---

<sup>184</sup> El madrinazgo proviene de la religión católica a la que el grupo familiar ya no pertenece, sin embargo, mantienen este tipo de vinculaciones asociadas a un rol de protección.

cuñada *tus hijos son mis hijos*, y sintiéndose más cómoda con la expresión, prefirió reconocerlos como *ahijados*.

-Ch. Ramírez: Nosotros tenemos muy por costumbre eso de que *tu hijo es mi hijo*, durante ese rato... Como hacen ahora mis sobrinas, mi sobrina Sofía le dice a la chiquita [su sobrina] de Camila *mi hija*. Y no hay celos. Nunca le dije a mi cuñada *tus hijos son mis hijos*, pero son mis ahijados. Aparte, uno es mi ahijado, pero al otro yo le digo que es mi ahijado igual. Se crea un vínculo especial.

-V. Brena: ¿Sentís que el hecho de haberlos amamantado reforzó ese vínculo que ya había, de sangre digamos?

-Ch. Ramírez: Para mí sí (Chabela Ramírez y Valentina Brena. Testimonio de entrevista. Mayo, 2019).

Esto quiere decir que esas colactancias ocurridas en el seno familiar, acontecidas en el marco de esos cuidados maternos, reforzaban sus lazos parentales de forma profunda, pero con todo, no había confusión respecto a los sentidos atribuidos a los lazos materno-filiales consanguíneos.

#### **5.4. La hermana de la madre**

Dado que los roles de parentesco se van asumiendo sucesivamente (Gómez, 2011), si avanzamos algunas décadas llegamos a la otra parte de la vida lactante de Camila quien, tras convertirse en madre, ella misma es la que amamanta. Tras dar a luz a sus dos hijas ha cursado dos periodos de lactancia con aproximadamente 15 años de diferencia y en ambas oportunidades amamantó a varios/as de sus sobrinos/as que en esos momentos se encontraban tomando la teta.

Como puntalicé en la sección anterior (ver apartado, 5.1), mientras Camila transitaba el periodo de lactancia de su hija Emma, ha amamantado a su sobrina Sarahi, aunque también la mamá de Sarahi solía darle pecho a Emma. Es decir que, ambas niñas fueron amamantadas por sus respectivas madres y tías consanguíneas, lo que significa que la colactancia ocurre simultáneamente por ambas vías: Emma comparte su lactancia con su prima hermana Sarahi y Sarahi comparte su lactancia con su prima hermana Emma. Adicionalmente, van al mismo jardín de infantes, están en la misma aula y, si bien no viven en la misma casa, se frecuentan asiduamente. Tal como acontecía entre Camila y Diego, hay una multiplicidad de vectores que espesan su vínculo.

A su vez, la vivencia lactante de Camila me ayuda amplificar los alcances de la colactancia. Estando en su casa junto a dos de sus hermanas e hijos/as pequeños/as, noté cómo buscó amamantar a uno de sus sobrinos estando la madre a su lado (Notas de campo. Mayo, 2019). Así observé cómo, la lactancia compartida no se restringe a casos de necesidad nutricional de un/a bebé lactante que no pueda ser amamantado/a por su madre, ni a una práctica históricamente inscripta en estrategias de maternajes compartidos entre dos o más mujeres-madres que cuidarán y amamantarán indistintamente a sus hijos/as ante la ausencia de una de ellas, sino que también puede efectuarse para reforzar lazos de parentesco.

Sin embargo, las hermanas bromearon comentando que, pese al ofrecimiento de su tía, Diogo, generalmente no se prendía a su pecho, cosa que también acontecía entre Sofía y su sobrino Tirso y que, según sus recuerdos, ya había sucedido una generación atrás cuando un primo suyo rechazaba el seno de una tía. La posibilidad de que un/a bebé no quiera ser amamantado/a por alguna de las mujeres-madres lactantes disponibles no genera ningún conflicto y se asume con naturalidad. Se trata de un entendimiento no adulto-céntrico que revela que se requiere de la disposición del/a bebé para ser amamantado/a y no sólo de la mujer-madre a amamantar.

Pero, al igual que acontecía con su tía Chabela, la colactancia de Camila no se reduce a sus sobrinos/as consanguíneos/as, pues también amamantó a dos sobrinos/as afines -hijos/as de su cuñada- mientras se encontraba dándole pecho a su hija primogénita. De uno de ellos, además de ser la tía, era la madrina y le daba teta como parte de los cuidados maternos que le brindaba diariamente mientras su mamá salía a trabajar. Actualmente, hace más de una década que su sobrino vive en el exterior y su vínculo se ha vuelto esporádico, lo que en términos de Carlsen (2014) puede entenderse en términos de dilución. Y al igual que Chabela, Camila me aclaró que, si bien entre todas se ayudan con la crianza de sus hijos/as, cada una se hace cargo de los/as suyos/as.

La historia lactante de Camila me resulta fascinante. Si bien es única y singular, reproduce las trayectorias de las vivencias lactantes de las mujeres-madres de su

linaje. De su tía Chabela mamó las formas de simbolizar y practicar la lactancia aprehendidas en su entorno, al punto que sus respectivas historias lactantes parecen acoplarse, generando un ensamblaje que le da sentido a la trama de la que son parte. Se trata de prácticas inscriptas dentro de líneas genealógicas que conectan su presente con las fuentes ancestrales. Sus formas de lactar, insertas en una narrativa de vida colectiva, fluyen por senderos de vida humana surcando caminos con sus movimientos vitales, siempre en continuo desarrollo (Ingold, 2012).

## 6. MATRILINEALIDAD

Señala Ingold (2015) que las líneas que se dibujan en los diagramas genealógicos van construyendo tramas que se contornean de formas específicas. De esta manera, al reflexionar sobre las líneas que el parentesco de leche fue trazando en los grupos parentales analizados, observo el lugar protagónico que ocupan las mujeres-madres que amamantan en la creación de este tipo de lazos.

Ello se torna visible en las tramas generadas a partir de América tanto como de las mujeres colactantes de las diferentes generaciones de la familia Ramírez (ver, diagramas 6, 7 y 8). Pues en todos los casos, el vértice de las líneas verdes está situado en una mujer-madre lactante y en ningún momento conectan a los padres de la red parental.<sup>185</sup> Así, quedan excluidos de estas relaciones los posibles esposos de las mujeres-madres lactantes, lo que es resultado de no haber encontrado referencias etnográficas hacia padres de leche. Se trata de un aspecto que Ricardo dejó muy claro cuando en entrevista se reconoció como hijo de leche de América y no de Eliseo, esposo de aquella (Ricardo Vila. Notas de entrevista. Junio, 2019). Es algo que le da un nuevo sentido a la apreciación de Strathern (1995) cuando, a partir de las biotecnologías reproductivas, señala que en ciertas circunstancias pueden nacer hijos/as sin padres.

---

<sup>185</sup> La única excepción es que algún varón haya sido amamantado por otra mujer cuando bebé y esa colactancia haya sido generadora de parentesco de leche, pero en tal caso las líneas lo abarcan como hijo y no como padre de leche.

Durante mi trabajo de campo, la inexistencia de la figura del padre de leche podría ser una muestra de los límites del parentesco y de la selectividad con que se entablan las relaciones parentales. Sin embargo, y volviendo al ejemplo anterior, pese a que Eliseo no fuera identificado como padre de leche, Ricardo señaló que entre ambos existió un *vínculo especial*, al punto que Eliseo representara para él una figura paterna (Notas de entrevista. Junio, 2019). De ello entiendo que, sutilmente, el parentesco de leche se extiende a otras personas del círculo parental (como, en este caso, sería el esposo de América) generando relaciones significativas, lo que a su vez refleja el carácter difuso característico de las fronteras parentales (Gómez, 2011).

A partir de ello, además de deducir que la mujer-madre lactante es el eje de esta filiación, interpreto que la leche humana es considerada una sustancia femenina, lo que, pese al indiscutible hecho de que la leche es eyectada por cuerpos lactantes de personas socializadas (y auto-identificadas en la enorme mayoría de los casos) como mujeres, no necesariamente es una obviedad.

Algunos trabajos etnográficos constatan que han existido sistemas socioculturales cuyas cosmologías entienden que la leche humana deriva del esperma concebido como elemento masculino. Así, por ejemplo, lo registró Godelier (2011) durante la década del setenta del siglo XX entre la sociedad Baruya, donde el semen produce la leche en las mujeres a partir del coito y de su ingesta sostenida. De forma análoga, en el mundo musulmán el esperma se transforma en leche, de ahí que el parentesco de leche establezca líneas genealógicas a partir del varón vinculado a la mujer lactante mediante la circulación de su esperma; es decir que, el parentesco de leche no se genera a partir de la mujer-madre que amamanta sino mediante su esposo, porque la leche humana es simbolizada como una sustancia masculina (Altorki, 1980; Héritier, 1994). Ello explica cómo, dos criaturas amamantadas por dos esposas diferentes del mismo hombre (divorcio mediante) se consideran hermanas

de leche entre sí, porque ambas son hijas de leche del hombre en cuestión (Altorki, 1980).<sup>186</sup>

Por otra parte, mi material etnográfico evidencia que en la comunidad afrouruguaya son las propias mujeres-madres lactantes las que toman las decisiones sobre sus lactancias y definen con autonomía cómo y a quién amamantar, lo que tampoco debe darse por sentado ni forma parte de un universal. Según constata Tabet (2018) los burgueses florentinos de los siglos XV y XVI buscaban empoderar el linaje aumentando la fecundidad e interrumpiendo las lactancias para intensificar la reproducción. La estrategia era entregar al/la recién nacido/a a una nodriza de clase inferior, para evitar que las burguesas amamantaran y acortar los tiempos para iniciar una nueva concepción. Pero era el esposo burgués el que negociaba el amamantamiento de su criatura con el esposo o el padre de la nodriza; siendo la lactancia completamente gestionada por varones, al punto que se utilizaba un lenguaje masculino: *él lo amamantó*.

Sin sugerir que en la comunidad afrouruguaya no existan jerarquías patriarcales, la conjunción de estos elementos me conduce a concluir que en el contexto etnografiado la lactancia es considerada femenina y que el parentesco de leche se construye por línea materna, es decir, de forma matrilineal. Así, el género emerge como una dimensión determinante en la construcción de este tipo de parentesco donde la mujer es la agente de la creación; aspecto que también identificó Soler (2011) en su estudio y que, a su vez, me remite a la conceptualización de *agencia lactante* propuesta por Massó Guijarro (2015).

Verena Stolcke (2014), en un artículo que persigue el objetivo de documentar el carácter dinámico del concepto de *interseccionalidad* surgido desde el feminismo negro y lésbico, debate en torno a las vinculaciones entre género y parentesco.

---

<sup>186</sup> Otro ejemplo interesante es el que presenta Salvatore D'Onofrio (2016) para el caso de Sicilia, sur de Italia, donde la valencia diferencial de los sexos produce dos tipos de leches: la del hombro y la del corazón; la primera, es valorada por sus cualidades positivas, a diferencia de la segunda que es indeseada por estar cargada de negatividad. El valor simbólico asociado a la buena o mala leche con las partes del cuerpo mencionadas, se vincula a que el hombro es considerado masculino y el corazón femenino, de ahí que el autor concluya que a leche de hombro es una leche masculina.

Acordando con sus reflexiones, concluyo que la señalada matrilinealidad del parentesco de leche afrouruguayo no deviene de una presunta irreductibilidad biológica (es decir, de una supuesta obviedad del cuerpo sexuado y reproductivo que encarnan las mujeres-madres lactantes), sino de un fenómeno situado en el que el género y el parentesco se conjugan de esta manera, y no de otras, en un contexto socio-histórico específico.

## 7. CONCLUSIONES

En este capítulo analicé el parentesco de leche en el contexto afrouruguayo contemporáneo a partir del marco teórico que ofrece el campo de la antropología del parentesco; refiero a un tipo de parentesco que, si bien ha existido en distintas sociedades, en cada caso ha adquirido singularidades específicas. Precisamente, el ejercicio comparativo permitió observar que, como acontece con otros fluidos corporales, la transferencia de leche humana de una mujer-madre a una criatura que no ha sido engendrada por ella no necesariamente garantiza la construcción de un lazo parental, de modo que me interesé por conocer los mecanismos a partir de los que la leche se convierte en *sustancia* del parentesco en el contexto etnografiado.

Según mis registros, en un sector de la comunidad afrouruguayana este fluido puede *activarse* (Gómez, 2011) como sustancia parental cuando se comparte de forma sostenida y por pecho directo, pues, la alimentación con leche de otra madre o algún amamantamiento puntual no son suficientes para *considerarse* (Marcelin, 1999) parientes de leche y producir la *mutualidad del ser* (Sahlins, 2011).

A partir de las tramas analizadas he dado cuenta que este tipo de parentesco puede generarse tanto entre parientes como entre no parientes. En ambos casos se generan vínculos colaterales y materno-filiales de leche que se construyen durante la etapa extrauterina y que, aunque puedan guardar algunos parecidos, no se confunden con los consanguíneos.

La historia lactante que conecta a América, Rosanna y Ricardo ofreció un rico material etnográfico para analizar los modos en que se construye el parentesco de

leche en la comunidad afrouroguaya por fuera de relaciones parentales previas y entre personas de distintas ascendencias étnico-raciales. A su vez, ha permitido conocer cómo impactan las temporalidades en la producción y fluctuación del parentesco. En este caso, la expresión *hermano de leche* forma parte de la terminología del parentesco local y si bien no ha habido alusiones directas a la expresión *madre de leche*, ha quedado en evidencia la fuerza simbólica de la colactancia en la construcción del vínculo materno-filial.

Los diagramas genealógicos han servido para construir datos y analizarlos, así fue que al ordenar verticalmente a las personas no sólo por linajes ascendentes o descendentes sino también por grupos de edades se dibujó una comprensión singular de la forma en que se construyen los lazos fraternos; a partir de las líneas que se fueron trazando pude reconocer el eje horizontal que distingue a este tipo de hermandad e identificar que son hermanos/as de leche aquellos/as que compartieron con otros/as el periodo de lactancia mediante el seno de su madre y no todas las criaturas amamantadas por esa mujer.

Por su parte, la secuencia intergeneracional de una serie de mujeres-madres de la familia Ramírez ha permitido explorar la transmisión de las prácticas y los imaginarios lactantes que producen parentesco de leche dentro de la parentela, si bien en este caso la denominación no deviene de una categoría nativa sino de una analítica que me ha brindado un marco de interpretación para los sentidos que los/as agentes le atribuyen a sus colactancias. En estas situaciones se ha visto la frecuencia de tías amamantando a sobrinos/as consanguíneos/as o afines en el marco de cuidados y maternajes compartidos. Ello demuestra cómo, el parentesco de leche en la comunidad afrouroguaya coexiste y dialoga con otros vectores del parentesco. Fue a través de la acumulación de líneas que convergen en sus diagramas genealógicos que se ilustra el *espesamiento* de sus relaciones parentales construidas por múltiples vías.

Finalmente, arribé al reconocimiento de que en el contexto afrouroguayo la leche humana y la lactancia se consideran femeninas; también di cuenta de que en tiempos contemporáneos las mujeres-madres afrouroguayas toman libres decisiones

respecto a qué hacer con sus fluidos lácteos, que comparten la lactancia conforme a sus intereses y que, a partir de ello, producen parentesco. En suma, están teniendo agencia a través de la teta (Massó Guijarro, 2015). Pues, hay poder para amamantar y hay elección para hacerlo y sobre cómo hacerlo, entonces hay agencia y empoderamiento materno.

## CONCLUSIONES

---

Como he desarrollado en esta tesis, la lactancia hacia más criaturas de las propiamente engendradas es una práctica cargada de historicidad para las mujeres-madres de origen africano desde su arribo forzoso al Río de la Plata, e inicialmente ha estado inserta en relaciones raciales de fuerza e imposición. Las amas de leche racializadas son figuras coloniales que remiten al contexto de esclavitud en el que dichas mujeres fueron forzadas a dar pecho a bebés blancos/as dados/as a luz por otras personas y sin garantías de amamantar a su propia descendencia. Tras la abolición del régimen, y sin mejores oportunidades de vida, continuaron llevando a cabo este tipo de trabajo a cambio de un pago que constituía una de las peores remuneraciones de la época. Y si bien el trabajo lactante asalariado no fue exclusivamente desarrollado por las mujeres de ascendencia africana, el pasado de las amas de leche en la región está profundamente vinculado a la explotación corporal de mujeres-madres racializadas.

La polémica que desató el afiche de la 33ª edición de la Fiesta de la Patria Gaucha ilustra la actualidad de esta asociación. Según argumenté, en el contexto social en el que su imagen ha sido decodificada predominó la interpretación de que se trata de una ama de leche negra amamantando a un/a bebé blanco/a en la época colonial o poscolonial, sin embargo, los agentes vinculados a su elaboración omitieron el contexto represivo en que ese tipo de lactancias tenían lugar. Tras haber sido excluidos de cualquier mesa de consulta sobre una representación pública de su historia grupal, algunos sectores del colectivo afrouruuguayo organizado rechazaron el afiche por reproducir posiciones dominantes, blancas y centripetas, que lo han convertido en un elemento de colonialidad.

Se trata de un posicionamiento diametralmente diferente al de los/as artistas afrodescendientes que a través de sus producciones sobre las amas de leche construyen una memoria colectiva alternativa frente a esas formas hegemónicas de representación, refiero al mural Afro-Uruguay de Rubén Galloza, al cuadro de Mary Porto Casas, a la puesta en escena de la Comparsa Estrellas Negras personificada por Isabel *Chabela* Ramírez y al cuento de Graciela Leguizamón. Al haber sido creadas en vínculo con los proyectos políticos de las organizaciones sociales negras y con la historia de su población, la heterogeneidad de las obras analizadas dejó en claro que las nodrizas esclavizadas o recientemente libertas son indisociables de la esclavitud y de la opresión racial. Si bien el afiche es posterior a estas creaciones, se desconsideró completamente el acumulado reflexivo que detenta el movimiento social afrouruguayo sobre las amas de leche en su proceso de elaboración.

La referencia a la esclavitud de ninguna manera sugiere que el amor entre las amas de leche y los/as bebés alimentados/as a su pecho no hubiera podido existir, sino que denuncia la naturalización de las atroces situaciones a las que estaban sometidas tanto ellas como las criaturas que engendraron y amamantaron. Primero, estas mujeres solían ser separadas de los/as hijos/as que habían dado a luz y que tendrían un destino mortal o incierto, seguidamente, eran desvinculadas de los/as bebés que lactaron y cuidaron durante años y a quienes podían alcanzar a reconocer como hijos/as de leche, tal como quedó registrado en la documentación de los asilos cuando las nodrizas buscaron adoptarlos/as. Esos vínculos materno-filiales gestados a partir del amamantamiento constatan que en la época el parentesco de leche era reconocido, pudiendo llegar a emparentar personas de distintos grupos raciales. Se trata de algo sumamente disruptivo en un contexto social altamente racializado y que da cuenta de cómo, desde el seno materno, estas mujeres han desafiado amorosamente el orden racial dominante.

Pese a que el oficio de las nodrizas esclavizadas y asalariadas fue producido por un modelo de gestión lactante sedimentado a través de siglos, sobre el período finisecular del Uruguay decimonónico comienza a darse un quiebre sobre su mercado de trabajo que finalmente irá a desaparecer, según sugerí, entre la tercera

y la cuarta década del subsiguiente siglo. El punto de inflexión ha sido multicausal y ha estado signado por la combinación del *higienismo* que imponía una mirada de sospecha moral y sanitaria sobre las nodrizas de sectores populares y racializadas, la medicalización de la lactancia, el mandato que presionaba a las propias madres a lactar a su descendencia y el desarrollo a nivel mundial de tecnologías inéditas en la historia de los mamíferos (como los sucedáneos) que ofrecían alternativas *modernas* capaces de complementar o sustituir la lactancia de la progenitora sin necesidad de recurrir a aquellas mujeres socialmente estigmatizadas. Sin embargo, mi trabajo etnográfico sobre la memoria producida por la población afrouruuguaya contemporánea me permite concluir que el fin del trabajo lactante asalariado no significó el fin de la lactancia hacia más criaturas de las propiamente engendradas. Se trata de un aspecto que, al no haber sido abordado por estudios anteriores, constituye un hallazgo de esta investigación y que revela cómo la memoria ofrece valiosa información para aproximarnos al pasado de la comunidad afrouruuguaya.

A partir de la introducción de la perspectiva fractal que me ha servido para concatenar memorias individuales, familiares y colectivas he demostrado que entre la cuarta y la séptima década del siglo XX mujeres-madres de origen africano ofrecieron su pecho por voluntad propia a criaturas de diversas ascendencias étnico-raciales. Si bien la selectividad de las memorias no me ha permitido profundizar sobre las condiciones desde las que esas lactancias han tenido lugar, la narrativa de mis entrevistados/as pondera convincentemente su carácter solidario y, pese a que también se continuó haciendo por algún tipo de intercambio, ya no se vio amenazado el amamantamiento hacia la propia descendencia. Por ello, concluyo que se trata de un periodo de transición, no exento de ambivalencias, en el que la práctica se fue inscribiendo en lo que he denominado fenómeno colactante.

Dichos testimonios fueron construidos durante el trabajo de campo por personas afrouruuguayas que han memorado las colactancias de las ancestras de su propia trama parental, refiero mayormente a mujeres que también han dado pecho a otros/as bebés o que han sido amamantadas por otras mujeres-madres. Por ello, esas entrevistas etnográficas también me han permitido dimensionar la vigencia y la

actualidad de la práctica tanto como identificar los mecanismos corp-orales de su transmisión intergeneracional. En el contexto contemporáneo la compartición de la lactancia acontece por libre decisión de las personas que amamantan y con el consentimiento de los/as referentes de las criaturas amamantadas. Refiero a acuerdos informales que principalmente transcurren por pecho directo, entre personas conocidas y de forma no monetizada.

He dado cuenta que las motivaciones para compartir la lactancia son diversas, la constatación de situaciones que ocurren delante de la progenitora, mismo siendo una mujer lactante disponible, deja entrever que es una práctica que trasciende los casos de emergencia nutricional y que puede efectuarse para reforzar lazos carnales de afectividad. También he demostrado la frecuencia de colactancias ocurridas en el marco de arreglos de ayuda mutua, donde además de la teta dos o más mujeres acuerdan compartir el cuidado de sus hijos/as. Este tipo de estrategias preestablecidas tienden a acontecer entre parientes o co-residentes, por ello concluyo que el parentesco y la casa ocupan un lugar relevante en la distribución de las responsabilidades cotidianas vinculadas al cuidado, la crianza y la alimentación de los/as niños/as.

Desde ese reconocimiento, demostré que en la comunidad afrouruguaya la lactancia no es la única experiencia de vida gestionada de forma colectiva. El análisis de los maternajes compartidos y de las relaciones filiales desarrolladas por las madres de la vida y de crianza me ha permitido contextualizar la compartición de la lactancia en una ética del cuidado generalizado hacia las infancias de la comunidad étnico-racial. Así concluyo que, el maternaje es una experiencia que puede adquirir múltiples sentidos y que no se restringe al vínculo de consanguineidad.

Sobre el final de la tesis me detuve en el parentesco de leche en la comunidad afrouruguaya contemporánea. Para ello, retomé la noción de *sustancia*, una categoría de gran utilidad analítica que no sólo me ha ayudado a reconocer la importancia de la transferencia de ciertos fluidos corporales en la producción del parentesco, sino también, a identificar los procesos dinámicos de acumulación y dilución que pueden experimentar las relaciones parentales. A partir de mis datos

etnográficos, concluyo que la colactancia llevada a cabo de forma sostenida y por pecho directo puede activar a la leche humana como sustancia del parentesco. De acuerdo a los hallazgos de esta investigación, específicamente se generan lazos materno-filiales y fraternos desde un eje horizontal que, según he graficado en los diagramas, establecen conexiones genealógicas situadas en el presente y realizadas en términos de intencionalidad. A su vez, el abordaje de la complejidad de la matriz relacional me ha permitido dar cuenta de que el parentesco de leche puede conformarse dentro de la parentela produciendo un fenómeno de espesamiento del vínculo parental.

Sin embargo, así como esta etnografía evidencia el potencial de la colactancia en términos nutricionales, emocionales, parentales y afectivos, también constata que la normativa nacional en la materia omite este tipo de práctica como posibilidad. De acuerdo al contexto nacional sanitario es una reserva que resulta desproporcionada, más aún si se considera que la colactancia no supone riesgos específicos frente a la lactancia a la propia descendencia y que, la misma tiene lugar desde relaciones sociales de confianza, construidas a partir de la pertenencia a una misma red parental, familiar, étnico-racial, vecinal o de amistad. Adicionalmente, y considerando que la leche de banco tiene un público objetivo muy específico, entiendo que la existencia de mecanismos de donación formal no debería excluir la colactancia informal, siempre que se trate de decisiones informadas basadas en el mutuo consentimiento y que involucre a personas lactantes sanas.

A partir de los argumentos que he ido desarrollando, concluyo que el riesgo colactante es un riesgo socialmente construido que solapadamente actualiza el lugar subalterno de la población racializada con una historia y un presente profundamente arraigados a la lactancia hacia más criaturas de las propiamente engendradas. Paralelamente, demostré la inconsistencia de los postulados oficiales que en nombre de la *lactancia materna como forma de alimentación natural* esencializan las formas de concebir la lactancia que esos mismos dispositivos buscan legitimar; con ello, busco evidenciar que existen formas llevar a cabo la lactancia que no están

reconocidas por los enunciados normativos que, aparentemente, la promueven de forma incondicional.

Finalmente, quisiera retomar la pregunta inicial que me había motivado a realizar esta etnografía: ¿por qué hay mujeres-madres afrouruguayas con prácticas y representaciones tan asociadas a la lactancia compartida? Sin haber pretendido agotar el tema, el recorrido realizado a lo largo de este trabajo ha dado cuenta de la continuidad de los procesos mediante los que se fue sedimentando y transformando el amamantamiento entre mujeres-madres de ascendencia africana y bebés que no han sido engendrados/as por ellas desde la época de la esclavitud hasta la actualidad. En este sentido, mi interpretación es que las concepciones colactantes de algunas mujeres-madres afrouruguayas contemporáneas devienen de una historia propia que las conecta a su trama ancestral y a la potencia de orientar, más allá de todo encorsetamiento disciplinador, el flujo de sus lactancias hacia el sostenimiento de la vida colectiva.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

---

- Acosta, L. (1998). La mediación del “higienismo” en la génesis del Servicio Social en el Uruguay. *Fronteras Revista Departamento de Trabajo Social UdelaR*, 3, 11-24.
- Aguirre, P. (2005). La hermandad de leche. s/d.
- Alberto, P. (2013). Fraternidad, democracia, mito: Los intelectuales negros y las metáforas cambiantes de la inclusión racial en Brasil del siglo XX. En F. Guzmán, y L. Geler (Comp.), *Cartografías afrolatinoamericanas: Perspectivas situadas para análisis transfronterizos* (pp. 113-135). Buenos Aires: Ed. Biblios.
- Alfaro, M., y Cozzo, J. (2008). *Mediomundo, sur, conventillo y después*. Montevideo: MedioyMedio.
- Allemandi, C. (2017). *Sirvientes, criados y nodrizas. Una historia del servicio doméstico en la ciudad de Buenos Aires (fines del siglo XIX y principios del XX)*. Buenos Aires: Teseo.
- Alhabe, G., y Hernández, V. (2004). Implicación y reflexividad en antropología. *Journal des anthropologues*, 98-99, 15-36.
- Altorki, S. (1980). Milk-Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage. *Ethnology*, 19(2), 233-244.
- Anderson, B. (2006). *Comunidad imaginada: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Andrade, S. [Nota de prensa]. (2018, noviembre 4). Afiche Patria Gaucha: una oportunidad para reflexionar. *La República*. Recuperado de <https://www.grupormultimedia.com/afiche-patria-gaucha-una-oportunidad-para-reflexionar-id682612/>
- Andrews, G. (2010). *Negros en la nación blanca: Historia de los afro-uruguayos 1830-2010*. Montevideo: Linardi y Risso.
- Badinter, E. (1981). *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paidós.
- Balbi, F., y Boivin, M. (2008). La perspectiva etnográfica en los estudios sobre política, Estado y gobierno. *Cuadernos de Antropología Social*, 27, 7-17.
- Balduini, B., Priore, C., Acosta, C., Salazar, E., Rodríguez, F., Bienchi, S., y Pritsch, O. (2017). Situación de la infección por HTLV en Uruguay. *An Facultad de Medicina*, 1, 41-51.

- Barrán, J. (1989). *Historia de la sensibilidad en Uruguay. Tomo I: La cultura "bárbara" (1800-1860)*. Montevideo: Banda Oriental.
- Barrán, J. (1995). *Medicina y sociedad en el Uruguay del novecientos: Tomo 3 La invención del cuerpo*. Montevideo: Banda Oriental.
- Baththyány, K. (2012). *Estudio sobre trabajo doméstico en Uruguay*. Ginebra: OIT.
- bell hooks. (2020). *Teoría feminista: de los márgenes al centro* (Trad. A. Useros). Madrid: Traficantes de sueños.
- Bentancur, A. (2011). *La familia en el Río de la Plata a fines del período hispánico: Historias de la sociedad montevideana*. Montevideo: Editorial Planeta.
- Bestard, J. (2009). Los hechos de la reproducción asistida: entre el esencialismo biológico y el constructivismo social. *Revista de Antropología Social*, 18, 83-95.
- Bieto, A., Brigidi, S., y Cardús, L. (2017). Lactancias, capital y soberanía alimentaria: La falaz escasez de la leche humana. *Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 25, 135-142.
- Boada, M., Grille, S., Brugnini, A., Trias, N., Canesa, C., Díaz, C., y Lens, D. (2017). Un caso de leucemia/linfoma T del adulto en Uruguay. *Medicina Buenos Aires*, 77(3).
- Boero, V. (2017). *La teta asediada: la lactancia como nuevo dispositivo ethopolítico* (Tesis de doctorado. Facultad de Psicología. Universitat Autònoma de Barcelona).
- Borucki, A. (2009). *Abolicionismo y tráfico de esclavos en Montevideo tras la fundación republicana (1829-1853)*. Uruguay: Biblioteca Nacional.
- Borucki, A. (2019). Una aproximación a las sociedades africanas desde la era del tráfico transatlántico de esclavos hasta el inicio del colonialismo. En A. Frega, N. Duffau, K. Chagas, N. Stalla (Coords.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay* (pp.59-78). Uruguay: MIDES-FHCE.
- Borucki, A., Chagas, K., y Stalla, N. (2009). *Esclavitud y trabajo. Un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguaya 1835-1855*. Montevideo: Mastergraf.
- Bourdieu, P. (1988). Introducción (Trad. Ó. Martínez). En P. Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Ed. Taurus. Recuperado de <http://sociologiac.net/biblio/Bourdieu-IntroduccionDistincion.pdf>
- Brena, V. (2011). *Hacia un Plan Nacional Contra el Racismo. Mecanismos de Discriminación sobre Religión*. Montevideo: MEC. Recuperado de [http://www.mec.gub.uy/innovaportal/file/10904/1/d-\\_informe\\_religion.pdf](http://www.mec.gub.uy/innovaportal/file/10904/1/d-_informe_religion.pdf)
- Brena, V. (2015). Historias de lucha entre la resistencia, la dominación y la liberación. Candombe es "todo, mi vida, un sentir". En H. Pérez (Ed.), *Patrimonio vivo de Uruguay: Relevamiento de Candombe* (pp. 69-169). Montevideo: Monosanta.

- Brena, V. (2016). *Saberes y sabores: Prácticas y representaciones culinarias de la población afrouruguaya* (Tesis de maestría, FHCE-UdelaR).
- Brena, V. (2017). *De boca en boca: Culinaria afrouruguaya*. Montevideo: Ed. Rumbos.
- Brena, V. (2020). Vivencias corpóreas. Análisis etnográfico del parentesco de leche en la comunidad afrouruguaya. En E. Portes, L. Da Costa, F. Romão, Donizete, S. (Orgs.), *Corpus plurais: gênero, reprodução e comensalidades* (pp.77-98), *Série Sabor Metrópole, 12*. Salvador: EDUFBA.
- Brena, V. (2022). La madre (negra de la) patria. Raza, género y nación en una fiesta tradicional. *Horizontes antropológicos*, 28(63), 71-103.
- Brena, V., y Da Luz, L. (2016). *Dimensión étnico-racial y acciones afirmativas hacia afrodescendientes*. Montevideo: MIDES.
- Brena, V., y Uriarte, P. (2016). Políticas de identidad y población afrodescendiente en Uruguay. *Trama*, 7(7), 183-195.
- Briggs, J. (2018). Las emociones tienen muchas caras. *Etnografías Contemporáneas*, 4(7), 161-174.
- Bustamante, J., Arboleda, E., Fernández, E., López, L., y Silvero, A. (2017). *Invisibilizados: pensamiento y arte afrouruguayo*. Montevideo: Casa de la Cultura Afrouruguaya.
- Cabella, W., Da Rosa, M., Failache, E., Fitermann, P., Katzkowicz, N., Medina, M., ... Vigorito, A. (2015). *Salud, nutrición y desarrollo en la primera infancia en Uruguay: primeros resultados de la ENDIS*. Uruguay: INE.
- Cabella, W., Nathan, M., y Tenenbaum, M. (2013). La población afro-uruguaya en el Censo 2011. En Calvo (Coord.), *Atlas sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay: Fascículo 2*. Montevideo: Trilce.
- Candau, J. (2002). *Antropología de la memoria*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Cardoso de Oliveira, R. (1998). *O trabalho do antropólogo*. Brasília: UNESP.
- Carrasco, C. (2001). La sustentabilidad de la vida humana: ¿Un asunto de mujeres?. *Mientras Tanto*, 82, 43-70.
- Carsten, J. (1995). The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi. *American Ethnologist* 22(2), 223-241.
- Carsten, J. (2014). A matéria do parentesco. *Revista de Antropología UFSCAR*, 6(2), 103-118.
- Carvalho, J. (2002). Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable. *Série Antropologia*, 311.
- Castro, M., y D' Oliveira, N. (Comps). (2015). *Buenas prácticas de alimentación del lactante y del niño/a pequeño/a en maternidades. Guía de orientación para*

*equipo técnico*. Recuperado de: <https://platform.who.int/docs/default-source/mca-documents/policy-documents/guideline/URY-MN-32-07-GUIDELINE-esp-Guia-de-orientacion-de-lactancia-para-equipos-tecnicos.pdf>

Certeau, M., Giard, L., y Mayol, P. (1999). *La invención de lo cotidiano 2. Habitar, cocinar* (Trad. Pescador). México: Univ. Iberoamericana.

Cevese, R. (2015). "Who Knows if One Day, in the Future, They Will Get Married ...?": Breastmilk, Migration, and Milk Banking in Italy. En T. Cassidy y A. El Tom (Eds.). *Ethnographies of Breastfeeding Cultural Contexts and Confrontations* (pp. 99-110). London, New-York: Bloomsbury.

Chagas, K., y Stalla, N. (2008). *Recuperando la memoria: Afrodescendientes en la frontera uruguayo brasileña a mediados del siglo XX*. Montevideo: MEC.

Civantos, C. (2005). Pechos de leche, oro y sangre: las circulaciones del objeto y el sujeto en Cecilia Valdés. *Revista Iberoamericana*, 21(211), 505-519.

Collins, P. (2007a). Shifting the Center: Race, Class, and Feminist Theorizing About Motherhood. En A. O'Reilly. *Maternal Theory: Essential Readings* (pp. 311-330). Canada: Demeter Press.

Collins, P. (2007b). The Meaning of Motherhood in Black Culture and Mother-Daughter Relationships. En A. O'Reilly, *Maternal Theory: Essential Readings* (pp. 274-289). Canada: Demeter Press.

Comaroff, J., y Comaroff J. (1992). *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press.

Curtin, P. (1980). Tendências recentes das pesquisas históricas africanas e contribuição à história em geral. En Ki-Zerbo (Coord.), *História Geral da África: I. Metodologia e pré-história da África* (pp.37-58). São Paulo: Ática/UNESCO.

D'Onofrio, S. (2016). La bebida más antigua del mundo: La manipulación simbólica de la leche en el sur de Italia. En D. Fournier y R. Ávila (Coords.), *Modos de beber* (pp. 15-32). México: Universidad de Guadalajara.

Davinson, L. (2007). Una mirada al método genealógico y un ejemplo de su aplicación en un pueblo de Tlaxcala, México. En D. Robichaux, *Familia y Diversidad en América Latina. Estudios de casos*. Buenos Aires: CLACSO.

Davis, Á. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ed. Akal.

De Beauvoir, S. (2017). *El segundo sexo*. Madrid: Ed. Cátedra.

De Giorgi, Á. (2002). *El magma interior: política, cultura y territorio en la Fiesta de la Patria Gaucha*. Montevideo: Trilce.

De Giorgi, Á., y Gortázar, A. (2004-2005). Condición subalterna, representación y ritual. El caso de Ansina en la Fiesta de la Patria Gaucha. En S. Romero (Ed.). *Anuario Antropología Social y Cultural en Uruguay* (pp. 67-78). Montevideo: Nordan-Comunidad.

- Demarco, C. (2019). "Amas mercenarias". Amas de leche en el discurso médico. Montevideo 1900- 1930. *Revista Anuario del Área Socio-Jurídica*, 11(1), 51-72.
- Dendi, A., Mattos, M., Sobrero, H., y Moraes, M. (2019). Serie de casos de pacientes con infección congénita a citomegalovirus sintomática en el Servicio de Recién Nacidos del Centro Hospitalario Pereira Rossell. *Archivos de Pedriatría del Uruguay*, 90(6): 328-334. Recuperado de <https://www.sup.org.uy/archivos-de-pediatria/adp90-6/web/pdf/adp.2019.90.6.a05.pdf>
- Dettwyler, K., y Stuart-Macadam, P. (1995). *Breastfeeding: Biocultural Perspectives*. New York: Routledge.
- Diálogo Político de Mujeres Afrouruguayas. [Nota]. (2018).
- Díaz, J., Blasina, F., y Correas, P. (2018). La violencia invisible. El recién nacido en espera de una familia que lo críe. *Archivo de Pediatría del Uruguay*, 89(3), 206-209.
- Díaz, X. (1997). *Da natureza, da cultura e de amamentação: um estudo do centro do lactação de Santos* (Tesis de Maestría, Brasilia).
- Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú* (Trad. E. Simons). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Duarte, L. (2015). A ética em pesquisa nas ciências humanas e o imperialismo bioético no Brasil. *Revista brasileira de Sociologia*, 3(5), 31-52.
- Echazú, G. (2007). *Lactancia-materna y políticas de salud: un estudio de caso en el nuevo hospital El Milagro* (Tesis de grado, Universidad Nacional de Salta).
- Echazú, G. (2014). *Elos de leite, elos de sangue: Notas etnográficas na comunidade quilombola de Boa Vista dos Negros 2008-2010*. Natal: EDUFRN.
- Echazú, G., y Greco, L. (2020) Lactancia materna, red de Apoyo y la penalización de la pobreza: Reflexiones Etnográficas sobre una Opresión de Género y Clase. En M. Carvalho, F. Kramer, F. Ferreira, y S. Prado (Eds.), *Comensalidades em trânsito* (pp. 130-152), *Série Sabor Metrópole*, 11. Salvador: EDUFBA.
- Ecos [Nota de prensa]. (2018, octubre 31). ¿Racismo, esclavitud o tradición? La Patria Gaucha desata la polémica, Actualidad. Recuperado de <https://ecos.la/9/actualidad/2018/10/31/28001/racismo-esclavitud-o-tradicion-la-patria-gaucha-desata-la-polemica/>
- El-Kareh, A. (2020). A mercantilização do corpo: Amas de leite escravas. En E. Portes, L. Da Costa, F. Romão, S. Donizete, Shirley (Orgs.), *Corpus plurais: gênero, reprodução e comensalidades* (pp. 25-55), *Série Sabor Metrópole*, 12. Salvador: EDUFBA.
- El Observador [Nota de prensa]. (2018, octubre 31). Mides critica afiche de la Patria Gaucha por racista y el artista se defiende, Nacional. Recuperado de <https://www.elobservador.com.uy/nota/polemica-por-el-afiche-de-la-patria-gaucha-inumujeres-lo-critica-y-el-artista-se-defiende-2018103110315>

- Escobar, A. (2007). *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo* (Trad. D. Ochoa). Caracas: Fundación Editorial el perro y la rana.
- Espina-Jerez, B., Romera-Álvarez, L., Dios-Aguado, M., Cunha-Oliveira, A., Siles-Gonzalez, J., y Gómez-Cantarino, S. (2022). Wet Nurse or Milk Bank? Evolution in the Model of Human Lactation: New Challenges for the Islamic Population. *International Journal Environ. Res. Public Health*, 19, 1-16.
- Espinilla, B. (2013). La elección de las nodrizas en las clases altas, del siglo XVII al siglo XIX. *Matronas Prof.*, 14(3-4), 68-73.
- Fazio, L. (2013). Bancos de Leche Humana en Uruguay. *Revista de Salud del Casmu*, 24-26. Recuperado de <https://casmu.com.uy/wp-content/uploads/2017/08/Banco-de-leche.pdf>
- Fazzioni, N. (2018). *Nascer e morrer no Complexo do Alemão: políticas de saúde e arranjos de cuidado* (Tesis de doctorado, Universidade Federal do Rio de Janeiro).
- Fernández, A. (2021). *El negro no es gente: La diáspora africana y la deconstrucción de la sumisión Prensa afrouguaya y discurso en el siglo XIX*. Montevideo: Ed. Universitarias.
- Ferreira, L. (2001). La música afrouguaya de tambores en la perspectiva cultural afro-atlántica. En S. Romero (Comp.), *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* (pp. 41-57). Uruguay: Ed. Nordan.
- Ferreira, L. (2003). *El movimiento Negro en el Uruguay (1988 - 1998): una versión posible: Avances en el Uruguay post-Durban*. Montevideo: Ediciones Étnicas-Mundo Afro.
- Ferreira, L. (2008). Dimensiones afro-céntricas en la cultura performática uruguaya. En G. Goldman (Comp.), *Cultura y sociedad afro-rioplatense* (pp. 91-123). Uruguay: Perro Andaluz Ed.
- Ferreira, L. (2013). Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial. En F. Guzmán, y L. Geler (Comp.), *Cartografías afrolatinoamericanas: Perspectivas situadas para análisis transfronterizos* (pp.217-240). Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Fiesta Patria Gaucha. (2018). [Afiche]. Recuperado de <https://www.patriagaucha.com.uy/33-fiesta-patria-gaucha>.
- Fonseca, C. (1999). Quando cada caso NÃO é um caso: Pesquisa etnográfica e educação. *Revista Brasileira de Educação*, 10, 58-77.
- Fonseca, C. (2006). *Caminhos da adoção*. São Paulo: Cortez.
- Fonseca, C. (2008). O anonimato e o texto antropológico: Dilemas éticos e políticos da etnografia 'em casa'. *Teoria e Cultura Juiz de Fora*, 2(1), 39-53.

- Fonseca, C., Marrell, D., y Rifiotis, F. (2021). Governança reprodutiva: um assunto de suma relevância política. *Gobernanza Reproductiva. Horiz. antropol.*, 27(61), 291-322.
- Fortier, C. (2001). Le lait, le sperme, le dos. et le sang? Représentations physiologiques de la filiation et de la parenté de lait en islam malékite et dans la société maure. *Cahiers d'études africaines*, 1(161), 97-138.
- Foucault, M. (2009). *El nacimiento de la Biopolítica. Curso del College de France (1978-1979)*. Madrid: Akal.
- Frega, A., Chagas, K., Montaña, Ó., y Stalla, N. (2008). Breve historia de los afrodescendientes en el Uruguay. En L. Scuro (Coord.), *Población afrodescendiente y desigualdades étnico-raciales en Uruguay* (pp.5-93). Montevideo: Mastegraf.
- Frega, A., Duffau, N., Chagas, K., y Stalla, N. (Coords.). (2019). *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay*. Uruguay: MIDES-FHCE.
- Galloza, R. (1991). Afro-Uruguay [Mural]. Recuperado de <http://d-scholarship.pitt.edu/21148/4/31735066980081optimized.pdf>
- García-Loygorri, M., de Luis, D., Torreblanca, B., March, G., Bachiller, y M., Eiros, J. (2015). La leche materna como vehículo de transmisión de virus. *Nutr Hosp.*, 32(1), 4-10. Recuperado de [https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0212-16112015000700003](https://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0212-16112015000700003)
- Gell, A. (2016). *Arte y agencia: Una teoría antropológica*. Buenos Aires: SB.
- Giles, F. (2017). Towards Social Maternity: Where's the Mother? Stories from a Transgender Dad as a Case Study of Human Milk Sharing. En R. Shaw (Ed.), *Bioethics Beyond Altruism: Donating and Transforming Human Biological Materials* (pp. 291-318). New Zeland: Palgrave Macmillan.
- Godelier, M. (2011). *La producción de Grandes hombres: Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.
- Gomes, C., dos Santos, A., Lima, P., Peres, P., y Rodrigues, B. (2015). Amamentação cruzada, da negligência às virtudes morais: estudo descritivo. *Online Brazilian Journal of Nursing*, 263-272.
- Gómez, P. (2011). El parentesco como sistema en la interfaz bio-cultural. *Gazeta de Antropología*, 2(27), 1-17.
- González, A., Gutiérrez, S., y Visconti, A. (2018). Transmisión vertical del virus de la inmunodeficiencia humana en mujeres usuarias del Centro Hospitalario Pereira Rossell, Uruguay, 2012-2014: Resultados de la aplicación del protocolo zidovudina-nevirapina en niños uruguayos. *Revista Médica del Uruguay*, 34(1). Recuperado de [http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1688-03902018000100088](http://www.scielo.edu.uy/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1688-03902018000100088)

- Gortázar, A. (2006). La “sociedad de color” en el papel la conservación y el progresista dos semanarios de los afro-uruguayos. *Revista iberoamericana*, 214, 109-124.
- Gribaldo, A. (2016). A Reflection on the Gendered Implications of What Kinship Is. *Antropología*, 3(1), 11-28.
- Gribble, KD., y Hausman, BL. (2012). Milk sharing and formula feeding: Infant feeding risks in comparative perspective. *Australasian Medical Journal*, 5(5), 275-283.
- Grimson, A. (2003). Algunas consideraciones reflexivas sobre la reflexividad en antropología. *Oficios terrestres*, 2003. 56-72.
- Guber, R. (2001). *La etnografía: Método, campo y relexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Guber, R. (2005). *El salvaje metropolitano Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Guber, R., Milstein, D., y Schiavoni, L. (2014). La reflexividad o el análisis de datos. Tres antropólogas de campo. En R. Guber (Comp.), *Prácticas etnográficas: Ejercicios de reflexividad de antropólogas de campo* (41-63). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Guigou, N. (2010). *Comunicación, antropología y memoria: Los estilos de creencia en la Alta Modernidad*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Gutiérrez, F. [Nota de prensa]. (2018, noviembre 11). Un desagravio a las nodrizas. *Diario Cambio*. Recuperado de <https://diariocambio.com.uy/2018/11/11/un-desagravio-a-las-nodrizas/>
- Guzmán, F. (2018). ¡Madres negras tenían que ser! Maternidad, emancipación y trabajo en tiempos de cambios y transformaciones (Buenos Aires, 1800-1830). *Tempo*, 24(3), 450-473.
- Halbwachs, M. (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Madrid: Anthropos.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Enviñón Editores.
- Hall, S. (2019). *El triángulo funesto: Raza, etnia, nación* (Trad. E. Fernández-Renau). Madrid: Traficantes de sueños.
- Haraway, D. (1991). *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinención de la naturaleza* (Trad. M. Talens). España: Ed. Cátedra.
- Hård, A. L., Nilsson, A., Lund A.M., Hansen-Pupp, I, Smith, L., y Hellström, A. (2018). Review shows that donor milk does not promote the growth and development of preterm infants as well as maternal milk. *National Center for Biotechnology Information-Acta Paediatrica*.
- Héritier, F. (1994). *Masculino/Femenino: Disolver la jerarquía* (Trad. M. Mayer). Argentina: Fondo de Cultura Económica.

- Hermitte, E. (1974). *La observación por medio de la participación*. Buenos Aires: UBA.
- Hernandez, A., y VÍctora, C. (2018). Biopolíticas do aleitamento materno: uma análise dos movimentos global e local e suas articulações com os discursos do desenvolvimento social. *Cadernos de Saúde Pública*, 34(9), 1-12.
- Hewlett, B., y Winn, S. (2014). Allomaternal Nursing in Human. *Current Anthropology*, 55(2), 200-229.
- Hobsbawm, E. (2002). Introducción: la invención de la tradición. En E. Hobsbawm, y T. Ranger (Ed.), *La invención de la tradición* (pp. 7-21). Barcelona: Ed. Crítica.
- Ibarra, J., Meza, S., y Aguayo, K. (2018). Experiencias, creencias y actitudes sobre donación de leche humana en mujeres de la provincia de Arauco. *Revista Chilena de Pediatría*, 89(5), 592-599.
- Imaz, E. (2016). “Igualmente madres”. Sentidos atribuidos a lo biológico, lo jurídico y lo cotidiano en las maternidades lesbiana. *Quaderns-e*, 21(2), 79-90.
- Imaz, E. (2018). “Quem nuptiae demonstrant...”: Algunas consideraciones sobre filiación y maternidades lesbianas desde la antropología. *Athenea Digital*, 18(1), 113-128.
- Ingold, T. (2012). *El diseño de ambientes para la vida. Ambientes para la vida: Conversaciones sobre humanidad, conocimiento y antropología*. Montevideo: Trilce.
- Ingold, T. (2015). *Líneas: Una breve historia*. Barcelona: Gedisa.
- Jelin, E. (2005). Exclusión, memorias y luchas políticas. En D. Mato, *Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas* (pp. 219-239). Buenos Aires: CLACSO.
- Jelin, E. (2010). *Pan y afectos: La transformación de las familias*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Jimeno, M., Varela, D., y Castillo, Á. (2011). Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia. *Soc. e Cult.*, 14(2), 275-285.
- Jociles, M. (2006). Método genealógico e historias familiares: Estudios en el espacio teórico del parentesco. *Fermentum*, 16(47), 793-83.
- Johnson, N. (2018). De la Concertación de Mujeres a la Comisión de Seguimiento de Beijing: espacios de coordinación en el movimiento de mujeres uruguayo hacia fines del siglo XX. En L. Celiberti (Comp.), *Notas para la memoria feminista: Uruguay 1983-1995* (pp. 87-138). Montevideo: Cotidiano Mujer.
- Kandame, N. (2006). *Colección de anuncios sobre esclavos*. Montevideo: Impresora Aragón.

- Karadag, A., Ozdemir, R., Ak, M., Ozer, A., Dogan, D., y Elkiran, O. (2015). Human milk banking and milk kinship: Perspectives of mothers in a Muslim country. *Journal of Tropical Pediatrics*, 0, 1–9.
- Keim, S., Hogan, J., McNamara, K., Gudimetla, V., Dilon, C., Kwiek, J., y Geraghty, S. (2013). Microbial Contamination of Human Milk Purchased via the Internet. *Pediatrics*, 132(5), e1227-e1235.
- Kronenfeld, D. (2012). What kinship is not -Schneider, Sahlins, and Shapiro. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 678-680.
- Krotz, E. (2002). Sociedades, conflictos, cultura y derecho desde una perspectiva antropológica. En E. Krotz (Ed.), *Antropología Jurídica: Perspectivas socioculturales en el estudio del Derecho* (pp.13-49). Iztapalapa: Universidad Autónoma Metropolitana / Barcelona: Anthropos.
- Laburthe-Tolra, P., y Warnier, J.-P. (2010). *Etnología e antropología*. Petrópolis: Ed. Vozes.
- Lafuente, S. (2021). *Mercados reproductivos: crisis, deseo y desigualdad*. Navarra: Katakarak.
- Lagarde, M. (2001). *Claves feministas para la negociación en el amor*. Managua: Puntos de Encuentro.
- Lallemant, S. (1980). L'adoption des enfants chez les Kotokoli du Togo. *Anthropologie et Societes*, 4(2), 19-37.
- Langland, V. (2019). Expressing Motherhood: Wet Nursing and Human Milk Banking in Brazil. *Journal of Human Lactation* 00(0), 1-8.
- Lao-Montes, A. (2007). Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana. *Cultural Studies*, 21(2-3), 309-338.
- Lao-Montes, A. (2009). Cartografías del campo político Afrodescendiente en América Latina. *Universitas Humanística*, 68, 207-245.
- Leguizamón, G. (2011, setiembre 5). Las Amas de Crianza: un canto a la naciente sociedad colonial [Publicación en blog]. Recuperado de <http://redescreea.blogspot.com.uy/2011/09/las-amas-de-crianza-un-canto-la.html>.
- Leguizamón, G. (2016a). *Akina Gabina: La que cuenta historias desde este lado del océano*. Montevideo: Del Latón.
- Leguizamón, G. (2016b). [Foto de muñecas y libro Akina Gabina. Página de Facebook]. Recuperado de <https://www.facebook.com/akinagabina/about>
- Leopold, S. (2002). *Tratos y destratos: Políticas públicas de atención a la infancia en el Uruguay (1934-1973)* (Tesis de maestría, UdelaR, Montevideo).
- López, C. (2014). La biopolítica según la óptica de Michel Foucault: alcances, potencialidades y limitaciones de una perspectiva de análisis. *Revista de filosofía y teoría política contemporáneas* 1(1), 111-137.

- Machado, I., y Marques, A. (2014) Entrevista com Janet Carsten. *Revista de Antropología UFSCAR*, 6(2), 147-159.
- Magnor [Nota de prensa]. (1917, mayo 10). A mi madre. *Revista Nuestra Raza*, n.º 7.
- Malcolm, R. (2021). Milk's Flows: Making and Transmitting Kinship, Health, and Personhood. *Medical Humanities*, 47, 375-379.
- Marcelin, L. (1999). A linguagem da casa entre os negros no recôncavo baiano. *Mana* 5(2), 31-60.
- Martínez, A. (2014). *Las nodrizas y su papel en el desarrollo de la sociedad española; una visión transdisciplinar: Las nodrizas en la prensa española del siglo XIX y principios del siglo XX* (Tesis de doctorado, Universidad de Alicante). Recuperado de [https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/39874/1/tesis\\_martinez\\_sabater.pdf](https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/39874/1/tesis_martinez_sabater.pdf)
- Martínez, E. [Nota de prensa]. (2018, noviembre 6). Amaranta, la ama de leche. *Zur*, Inicio. Recuperado de <http://zur.org.uy/content/amaranta-la-ama-de-leche>
- Martínez, L. (2019a). El tráfico esclavista y el comercio de esclavizados hacia y en el Río de la Plata. En A. Frega, N. Duffau, K. Chagas, N. Stalla (Coords.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay* (pp.79-90). Uruguay: MIDES-FHCE.
- Martínez, L. (2019b). Las condiciones de vida y trabajo de las personas de origen africano y afrodescendientes en el territorio oriental del Río Uruguay (siglo XVIII y primeras décadas del siglo XIX). En A. Frega, N. Duffau, K. Chagas, N. Stalla (Coords.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay* (pp. 99-109). Uruguay: MIDES-FHCE.
- Marton, B., y Echazú, G. (2010) La violencia simbólica en la consulta médica: la naturalización de la díada madre-hijo y la promoción compulsiva de la lactancia materna. *Revista Latinoamericana*, 5, 119-143.
- Massó Guijarro, E. (2013a). Deseo lactante: Sexualidad y política en el lactivismo contemporáneo. *Revista de Antropología Experimental*, 13, 515-529.
- Massó Guijarro, E. (2013b). Lactancia materna y revolución, o la teta como insumisión biocultural: calostro, cuerpo y cuidado. *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 5(11), 169-206.
- Massó Guijarro, E. (2015). Lactivismo contemporáneo en España: ¿una nueva marea sociopolítica?. *Journal of Spanish Cultural Studies*, 1-21.
- Massó Guijarro, E. (2018). “Le salvé la vida”: el pecho vivido, la leche narrada: Historia(s) de ama de teta, sur de España, siglo XX. *Mana*, 24(3), 186-215.
- Massó Guijarro, E. (2021). Lactancia humana en el antropoceno: una urgencia pospandémica. *International Medical Humanities Review*, 9(2), 63-77.

Mead, M. (1973). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Barcelona: Laia.

Ministerio de Desarrollo Social, Instituto Nacional de las Mujeres y Área de las Personas Adultas Mayores. (2010). Premiación Amanda Rorra. Montevideo: MIDES.

Ministerio de Desarrollo Social, Instituto Nacional de las Mujeres. (2012). 25 de Julio: Día Internacional de las mujeres afrolatinas, afrocaribeñas y de la diáspora.

Ministerio de Desarrollo Social, Instituto Nacional de las Mujeres. (2013). Desigualdades de la población afrodescendiente desde la perspectiva de género ¿Qué muestra el Censo 2011?. Montevideo: MIDES.

Ministerio de Salud Pública. (2009). Norma nacional de lactancia materna (Ordenanza ministerial n.º 217/2009). Recuperado de [http://www.msp.gub.uy/sites/default/files/archivos\\_adjuntos/lactanciamaterna.pdf-1.pdf](http://www.msp.gub.uy/sites/default/files/archivos_adjuntos/lactanciamaterna.pdf-1.pdf)

Ministerio de Salud Pública. (2017a, enero 19). Norma nacional de lactancia materna (Ordenanza ministerial n.º 62/2017). Recuperado de <http://dspace.mides.gub.uy:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/895/Norma%20Nacional%20de%20Lactancia%20Materna.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Ministerio de Salud Pública. (2017b). Guía de uso de preparados para lactantes hasta 12 meses. Recuperado de <http://dspace.mides.gub.uy:8080/xmlui/handle/123456789/894>

Ministerio de Salud Pública. (2020a, mayo 22). Recomendaciones sobre lactancia materna y COVID-19 expedido por el MSP: <https://www.gub.uy/ministerio-salud-publica/comunicacion/publicaciones/recomendaciones-sobre-lactancia-materna-covid-19>

Ministerio de Salud Pública. (2020b, diciembre 14). Lactancia materna: Uruguay alcanzó las Metas Mundiales de Nutrición 2025”. Recuperado de <https://www.gub.uy/ministerio-salud-publica/comunicacion/noticias/lactancia-materna-uruguay-alcanzo-metas-mundiales-nutricion-2025> vista el 10 de diciembre del 2021

Ministerio de Salud Pública. (2021). Situación epidemiológica del VIH/SIDA en Uruguay. Recuperado de <https://www.gub.uy/ministerio-salud-publica/tematica/itsvih-sida>

Mintz, S., y Price, R. (2012). *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica* (Trad. Santoveña, A.). México: Clásicos y contemporáneos en Antropología.

Montaño, Ó. (2008). *Historia Afrouruguaya. Tomo I*. Montevideo: Mastergraf.

Montaño, Ó. (2019). [Oscar Darío Montaño A Todo Candombe!!!]. *Estrellas Negras. Año 2006. Teatro de Verano, primera parte* [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=zvTiUncVqB0>.

- Moreno, J. (2000). El delgado hilo de la vida: los niños expósitos de Buenos Aires, 1779-1823. *Revista de Indias*, 60(220), 663-685.
- Morgan, L., y Roberts, E. (2012). Reproductive governance in Latin America. *Anthropology & Medicine*, 19(2), 241-254.
- Morrison, T. (2001). *Beloved* (Trad. I. Menéndez). Barcelona: Novoprint.
- Munanga, K. (2003). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. 3º *Seminário Nacional Relações Raciais e Educação*, PENESB.
- Muñiz, L., Frassa, J., y Bidauri, M. (2015). Hacia un encuentro de reflexividades: la entrevista biográfica como interludio del proceso de investigación social. En J. Piovani y L. Muñiz (Coords.), *¿Condenados a la reflexividad?: Apuntes para repensar el proceso de investigación social* (pp. 120-146). Buenos Aires: Biblos.
- Muzzopappa, E., y Villalta, C. (2022). El archivo como nativo: Reflexiones y estrategias para una exploración antropológica de archivos y documentos. *Etnografías Contemporáneas*, 8(15), 202-230.
- Noel, G. (2016). Verdades y consecuencias: Las interpelaciones éticas en las lecturas nativas de nuestras etnografías. *Ética y Antropología: debates contemporáneos sobre dilemas clásicos*, 28, 101-126.
- [Nota anónima]. (2018).
- Nucci, M., y Fazzioni, N. (2021). Amor ou risco? Refletindo sobre sentidos, regulações e orientações a respeito do leite materno a partir de casos de “amamentação cruzada”. *Gobernanza Reproductiva. Horiz. antropol.*, 27(61), 291-322.
- Olivar, F. (2021). La afrodescendencia en la antropología uruguaya: Una reflexión afro centrada. *Tessituras*, 9(1), 176-191.
- Organización de las Naciones Unidas. (2001). Declaración y Programa de Acción. Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia.
- Organización Mundial de la Salud, Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia. (1981). Código Internacional de Comercialización de Sucedáneos de la Leche Materna.
- Ortega, E., y Vecinday, L. (2011). Viejas y nuevas formas de gestión social en el campo de la primera infancia. En *X Jornadas de Investigación*, Facultad de Ciencias Sociales-UdelaR.
- Ortega, M. (2016). Una pernicioso costumbre discursos sobre la lactancia asalariada en Portugal en el siglo XVIII. *La Aljaba*, 20, 187-204.
- Osta, M. (2016). Niños y Niñas, expósitos y huérfanos en Montevideo del siglo XIX. *Revista de la Facultad de Derecho*, 41, 155-189.
- Palermo, E. (2013). *Tierra esclavizada: El norte uruguayo en la primera mitad del siglo XIX*. Montevideo: Tierra Adentro.

- Palmquist, A. (2015). Demedicalizing Breastmilk: The Discourses, Practices, and Identities of Informal Milk Sharing. En T. Cassidy y A. El Tom (Eds.) *Ethnographies of Breastfeeding Cultural Contexts and Confrontations* (pp. 23-44). London, New-York: Bloomsbury.
- Parker, L., Cacho, N., Engelmann, C., Benedict, J., Wymer, S., Michael, W. y Neu, J. (2019). Consumption of Mother's Own Milk by Infants Born Extremely Preterm Following Implementation of a Donor Human Milk Program: A Retrospective Cohort Study. *The Journal of Pediatrics*, 211, 33-38.
- Parkes, P. (2004). Fosterage, Kinship, and Legend: When Milk Was Thicker than Blood?. *Comparative Studies in Society and History*, 46, 587-615.
- Parkes, P. (2005). Milk kinship in Islam. Substance, structure, history. *Social Anthropology*, 13(3), 307-329.
- Peirano, M. (2014). Etnografía não é método. *Horizontes Antropológicos*, 208(42), 377-391.
- Peruchena, L. (2007). ¿Quién le teme a la negra María? Negritud y circulación de ideas ilustradas a través de la prensa americana: estudio de caso desde un enfoque de género. En A. Frega, A. Bentancur, y A. Borucki (Comps.), *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense: historia y presente III*. Montevideo: FHCE.
- Pimenta, D. (2019). *O cuidado perigoso: tramas de afeto e risco na Serra Leoa* (Tesis de doctorado, Universidade de São Paulo).
- Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silêncio. *Revista Estudos Históricos*, 2(3), 3-15.
- Poole, D. (2006). Los usos de la costumbre Hacia una antropología jurídica del Estado neoliberal. *Alteridades*, 16(31), 9-21.
- Portillo, J. (1987). Crónicas del Hospital Dr. Pedro Visca. *Boletín de la Academia Nacional de Medicina del Uruguay*, 6, 36-51.
- Porto Casas, M. (2004). [Cuadro nodriza]. Recuperado de [http://www.candombe.com.uy/mary\\_obras.html](http://www.candombe.com.uy/mary_obras.html).
- Presidencia de la República. (2018, agosto 27) “Banco de Leche Humana de Uruguay cubre la demanda de todos los niños prematuros internados del país”, Recuperada de <https://www.gub.uy/presidencia/comunicacion/noticias/banco-leche-humana-uruguay-cubre-demanda-todos-ninos-prematuros-internados>
- Prieto, M. (2019). Caminos y huellas de las maternidades y sexualidades: hacia una reflexión de la etnografía del hacer. En R. Guber (Coord. Gral.) *Trabajo de campo en América Latina: Experiencias antropológicas regionales en etnografía* (pp. 93-107). Buenos Aires: SB.
- Protzel, P. (2010). La madre negra como símbolo patrio: el caso de Hipólita, la nodriza del libertador. *Revista Venezolana de Estudios de la Mujer*, 15(34), 65-74.

- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Comp.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.
- Rahbari, L. (2020). Milk Kinship and the Maternal Body in Shi'a Islam. *Open Theology*, 6, 43–53.
- Ramírez, B. (2018). Feminismo negro, una apuesta emancipatoria. En L. Celiberti (Comp.), *Notas para la memoria feminista: Uruguay 1983-1995* (pp. 139-160). Montevideo: Cotidiano Mujer .
- Ramognini, M. (2019). La “salud sexual y reproductiva” como campo de dominación colonial. *XIII Jornadas de Sociología*, Facultad de Ciencias Sociales, UBA.
- Ramos, R. (2004). Los yanomami en el corazón de las tinieblas blancas. *Relaciones* 98, 25, 20-47.
- Restrepo, E. (2015). El proceso de investigación etnográfica: Consideraciones éticas. *Etnografías Contemporáneas*, 1(1), 162-179.
- Restrepo, E. (2016). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Bogotá: Envión editores.
- Reyes-Foster, B., Carter, S., y Sberna, M. (2015). Milk Sharing in Practice: A Descriptive Analysis of Peer Breastmilk Sharing. *Breastfeeding Medicine*, 10(5), 1-7.
- Reyes-Foster, B., y Carter, S. (2016). Pure Gold for Broken Bodies: Discursive Techniques Constructing Milk Banking and Peer Milk Sharing in U.S. News: Milk Sharing in U.S. News. *Symbolic Interaction*, 39(3), 1-21.
- Ribeiro, D. (2019). *Lugar de fala*. São Paulo: Sueli Carneiro Pólen.
- Rivas, A. (2009). Pluriparentalidades y parentescos electivos: Presentación del volumen monográfico. *Revista de Antropología Social*, 18, 7-19.
- Rivero, A. (1960). Rasgos autobiográficos. *Bahia-Hulan Jack* n.º7, pp. 6-8.
- Robichaux, D., y Martínez, J. (2018, octubre). Parentesco y padrinazgo en dos parroquias indígenas y Tlaxcala rural: siglos XVII al XIX. En *VIII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Población*. Ponencia llevada a cabo en el Simposio Redes de parentesco y compadrazgo, Puebla.
- Rodríguez, A. (2014). Desarrollo económico y disparidades territoriales en Uruguay. En *El Futuro en Foco. Cuadernos sobre Desarrollo Humano* 3. Uruguay: PNUD.
- Rodríguez, C. (2004). *Memoria y resistencia: Antología*. República Dominicana: Ed. Manatí.
- Rodríguez Durán, R. (2006). *Mbundo Malungo a Mundele: Historia del movimiento afrouruguayo y sus alternativas de desarrollo*. Montevideo: Rosebud Ed.

- Rodríguez, R. (2015). Aproximación antropológica a la lactancia materna. *Rev. Antropología Experimental*, 15, 407-429.
- Rodríguez, R. (2017). Nodrizas y amas de cría. Más allá de la lactancia mercenaria. *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 9(25), 37-54.
- Rosaldo, R. (1989). Aflicción e ira de un cazador de cabezas: Introducción. En R. Rosaldo, *Cultura y Verdad. Nueva propuesta de análisis social* (pp.15-31). México: Ed. Grijalbo.
- Rostagnol, S. (2018). Mi cuerpo es mío. Movimientos de mujeres, derechos sexuales y reproductivos a fines siglo XX. En L. Celiberti, *Notas para la memoria feminista: Uruguay 1983-1995* (pp. 195- 211). Montevideo: Cotidiano Mujer.
- Saavedra, E., Da Luz, L., Bango, M., Brena, V., Suquilvide, y J., Duarte, R. (2012). *Trabajo infantil en niños, niñas y adolescentes afrodescendientes en Uruguay: Descubriendo horizontes de integración*. Uruguay: Ed. Telefónica.
- Sahlins, M. (2011). What Kinship is (part one). *Journal of the Royal Anthropological Institut*, 17.
- Salto Informa [Nota de prensa]. (2018, octubre 31). Diputada Gloria Rodríguez ve en afiche de la patria gaucha un mensaje “más profundo y positivo”, Policiales. Recuperado de [www.saltoinforma.com/2018/10/31/diputada-gloria-rodriguez-ve-en-afiche-de-la-patria-gaucha-un-mensaje-mas-profundo-y-positivo/](http://www.saltoinforma.com/2018/10/31/diputada-gloria-rodriguez-ve-en-afiche-de-la-patria-gaucha-un-mensaje-mas-profundo-y-positivo/).
- Santoro, P. y Romero, C. (2020). ¿Dónde acaba un objeto?: Objetos, fronteras e intimidad en la donación de leche materna. *Política y Sociedad*, 57(2), 329-351.
- Saurith, V. (2015). *Entre tetas y tetes: políticas de la lactancia materna en Colombia* (Tesis Maestría, Facultad de Ciencias Sociales Pontificia Universidad Javeriana).
- Schneider, D. (1968). *American Kinship: A Cultural Account*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schneider, D. (1984). *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Schneider, D. (2007). ¿De qué va el parentesco?. En Parkin y Stone (Eds.). *Antropología del parentesco y de la familia* (pp. 427-459). Madrid: Ed. Universitaria.
- Segato, R. (2002). Identidades políticas y alteridades históricas una crítica a las certezas del pluralismo global. *Runa, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 23(1), 239-275.
- Segato, R. (2004). Antropología y Derechos Humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales. *Série Antropologia*, 356, 1-24.
- Segato, R. (2006). Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales. *Série Antropologia*, 404. Brasilia: Universidad de Brasilia.

- Segato, R. (2007). *La nación y sus otros: Raza etnicidad y diversidad religiosa en tiempo de Políticas de la Idenitidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos*. Buenos Aires: Prometeo.
- Shapiro, W. (2012). Extensionism and the nature of kinship. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 18, 191-193.
- Shaw, R. (2004). The virtues of cross-nursing and the 'yuk factor'. *Australian Feminist Studies*, 19(45), 287-299.
- Shaw, R. (2007). Cross-nursing, ethics, and giving breast milk in the contemporary context. *Women's Studies International Forum*, 30, 439-450.
- Shaw, R., y Morgan, M. (2017). Bio-Intimate Economies of Breastmilk Exchange: Peer-Milk Sharing and Donor Breastmilk in the NICU. En R. Shaw (Ed.), *Bioethics Beyond Altruism: Donating and Transforming Human Biological Materials* (pp. 319-338). New Zeland: Palgrave Macmillan.
- Sierra, M., y Chenaut, V. (2006). Los debates recientes y actuales en la antropología jurídica: las corrientes anglosajonas. En *Grandes temas de la antropología jurídica* (pp.27-58). México: CIESAS.
- Sindicato Médico del Uruguay. (2018). Semana mundial de la lactancia materna [Noticia]. Recuperado de <https://www.smu.org.uy/semana-mundial-de-la-lactancia-materna>
- Sirimarco, M., y Spivak, H. (2018). La emoción como herramienta analítica en la investigación antropológica. *Etnografías Contemporáneas*, 4(7), 7-15.
- Soler, E. (2011). *Lactancia y parentesco: Una mirada antropológica*. Barcelona: Anthropos.
- Soler, E. (2017). Bancos de leche, parentesco de leche e Islam: Restricciones alimentarias entre la población infantil en Barcelona. *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, 25, 109-119.
- Soler, E. (2019). Procreación, sustancia compartida y parientes de leche en el sur de Europa. *Revista de Antropología Iberoamericana*, 14(3), 441-462.
- Stack, C. (2012). Roles sexuales y estrategias de supervivencia en una comunidad negra urbana. En M. Jabardo (Ed.), *Feminismos negros: Una antología* (pp. 187-206). Madrid: Traficantes de Sueños.
- Stolcke, V. (2000). ¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad... y la naturaleza para la sociedad?. *Política y Cultura*, 14, 25-60.
- Stolcke, V. (2003). La influencia de la esclavitud en la estructura doméstica y la familia en Jamaica, Cuba y Brasil. *Desacatos*, 13, 134-151.

- Stolcke, V. (2014). Que tem a ver o gênero com o parentesco?. *Cadernos De Pesquisa*, 44(151), 176–189. Recuperado de <https://publicacoes.fcc.org.br/cp/article/view/2706>
- Strathern, M. (1995). Necesidade de pais, necessidade de mães. *Estudos Feministas*, 2(95), 303-329.
- Strathern, M. (1996). Cutting the Network. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 2(3), 517-535.
- Strathern, M. (2014). *O efeito etnográfico* (Trads. I. Dulley, J. Pinheiro y L. Valentini. São Paulo: Cosac Naify).
- Suárez, R., Beltrán, E., y Sánchez, T. (2006). El sentido del riesgo desde la antropología médica: consonancias y disonancias con la salud pública en dos enfermedades transmisibles. *Antípoda*, 3, 123-154.
- Subudhi, S., y Sriraman, N. (2021). Islamic Beliefs About Milk Kinship and Donor Human Milk in the United States. *Pediatrics*, 147(2).
- Tabet, P. (2018) *Los dedos cortados*. Bogotá: Ed. Universidad Nacional de Colombia.
- Tarducci, M. (2013). Adopción y parentesco desde la antropología feminista. *La Ventana*, 37, 106-147.
- Thorley, V. (2008). Sharing breastmilk: wet nursing, cross-feeding, and milk donations. *Breastfeeding Review*, 16(1), 25-29.
- Thorley, V. (2014). Milk siblingship, religious and secular: History, applications, and implications for practice. *Women and birth*, 27, 16-19.
- Thorley, V. (2021). Conditions of Boarded Out Babies of Wet-Nurses, Colonial Australia. *Journal of Human Lactation*, 37(2), 348-356.
- Thul, F. (2019). El trabajo después de la abolición. En A. Frega, N. Duffau, K. Chagas, N. Stalla (Coords.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay* (pp.135-137). Uruguay: MIDES-FHCE.
- Thul, F. (2021, mayo). Amas de leche en Montevideo entre la esclavitud y la abolición (1820-1890). En *10º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional*, UNIFESP y UNESP.
- Thul, F. (2023). Género, raza y clase en la formación de un mercado de trabajo capitalista. Las amas de leche de Montevideo (1852-1890). *Trashumante Revista Americana de Historia Social* 21, 6-26.
- Todo el Campo [Nota de prensa]. (2018, noviembre 5). Intendente Da Rosa criticó al Mides por falta de “seriedad institucional”. Recuperado de <http://www.todoelcampo.com.uy/espanol/intendente-da-rosa-critico-al-mides-por-falta-de-seriedad-institucional-15?nid=36707>

Torre, P., y Salas, M. (2006). Contribución a la comprensión de la alimentación infantil. En M. Bertram, M., y P. Arroyo (Eds.). *Antropología y nutrición* (pp. 257-275). México: Fundación Mexicana para la Salud.

Uriarte, P. (2005). *Substituindo famílias: Continuidades e rupturas na prática de acolhimento familiar intermedida pelo Estado em Porto Alegre, 19467/2003* (Tesis de maestría, UFRGS, Porto Alegre). Recuperado de <https://lume.ufrgs.br/handle/10183/7199>

Uriarte, P. (2012). Migraciones, subjetividades y contextos de investigación. *Revista Latinoamericana de Metodología de la Investigación Social*, 2(1), 71-80.

Uruguay. (1934, abril 6). Ley n.º 9342: Código del Niño. Aprobación. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/9342-1934>

Uruguay. (1953, noviembre 27). Ley n.º 12.030: Se Aprueban Convenios Adoptados por la Conferencia Internacional del Trabajo y se Establece un Régimen de Sanciones para los Infractores. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/12030-1953>

Uruguay. (1958, octubre 23). Ley n.º 12.572: Salarios de Maternidad. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/12572-1958>

Uruguay. (1989, junio 15). Ley n.º 16.045: Actividad Laboral. Prohíbese toda Discriminación que Viole el Principio de Igualdad de Trato y Oportunidades para Ambos Sexos en Cualquier Sector. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/16045-1989>

Uruguay. (1999, octubre 7). Ley n.º 17.215: Díctanse Normas que Comprenden a toda Trabajadora Pública o Privada que se Encontrare en Estado de Gravidéz o en Periodo de Lactancia. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/17215-1999>

Uruguay. (2001, agosto 30). Ley n.º 17.386: Acompañamiento a la Mujer en el Parto, Parto y Nacimiento. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/17386-2001>

Uruguay. (2003, agosto 6). Ley n.º 17.677: Incitación al odio, desprecio o violencia o comisión de estos actos contra determinadas personas (Uruguay, 2003). Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/17677-2003>

Uruguay. (2004a, agosto 31). Ley n.º 17.803: Promoción de la Lactancia Materna. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/17803-2004>

Uruguay. (2004b, setiembre 14). Ley n.º 17.817: Lucha contra el racismo, la xenofobia y la discriminación racial (Uruguay, 2004). Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/17817-2004>

Uruguay. (2006, noviembre 28). Ley n.º 18.059: Candombe, Cultura Afrouguaya y Equidad Racial. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/18059-2006>

- Uruguay. (2007, diciembre 5). Ley n.º 18211: Creación del Sistema Nacional Integrado de Salud. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/18211-2007>
- Uruguay. (2008, diciembre 10). Ley n.º 18.426: Defensa del derecho a la salud sexual y reproductiva. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/18426-2008>
- Uruguay. (2010, octubre 7). Decreto n.º 293/2010: Reglamentación de la Ley 18.426, referente a la defensa del derecho a la salud sexual y reproductiva. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/decretos-originales/293-2010>
- Uruguay. (2012, octubre 30). Ley n.º 18.987: Interrupción Voluntaria del Embarazo. Ley del aborto. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/18987-2012>
- Uruguay. (2013a, noviembre 15). Ley n.º 19.161: Subsidio por Maternidad y Fijación de Subsidio por Paternidad y Subsidio para Cuidado del Recién Nacido. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/19161-2013>
- Uruguay. (2013b, noviembre 29). Ley n.º 19.167: Técnicas de Reproducción Humana Asistida. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/19167-2013>
- Uruguay. (2013c, octubre 28). Ley n.º 19.121: Estatuto del Funcionario Público de la Administración Central. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/19121-2013>
- Uruguay. (2013d, setiembre 9). Ley n.º 19.122: Afrodescendientes. Normas para favorecer su participación en las áreas educativa y laboral. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/19122-2013>
- Uruguay. (2017, setiembre 11). Ley n.º 19.530: Salas de Lactancia Materna. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/leyes-originales/19530-2017>
- Uruguay. (2018, agosto 3). Decreto n.º 234/18: Reglamentación de la Ley 19.530/2017, referente a la interrupción diaria de la jornada de la trabajadora para la lactancia de su hijo. Recuperado de <https://www.impo.com.uy/bases/decretos-originales/234-2018>
- Varela, I. (Productor). (2022, marzo 22). [Participación de Nazarena Ocampo en programa televisivo]. *La Voz Uruguay*, Canal 10 [Archivo de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=FWUC4HUSA3A>
- Van Dijk, T. (1999). El análisis crítico del discurso. *Anthropos*, 186, 23-36.
- Vasconcellos, C. (2011). Fotografías de amas de leche en Bahía: Evidencia visual de los aportes africanos a la familia esclavista en Brasil. *Nómadas*, 35, 119-137.
- Viera, M. (2022). Feminismos y biotecnologías reproductivas: Aportes para un debate inconcluso. En S. Rostagnol (Comp.), *Temas que incomodan* (pp. 97-120). Montevideo: Zona Editorial.

- Viera, M., y Machin, R. (2021). Presentación: Dossier Tecnología y reproducción en América Latina. *Encuentros Latinoamericanos*, 5(2), 2-16.
- Visacovsky, S. (2007). Cuando las sociedades conciben el pasado como “memoria”: un análisis sobre verdad histórica, justicia y prácticas sociales de narración a partir de un caso argentino. *Antípoda*, 4, 49-74.
- Wade, P. (2011). Raza y naturaleza humana. *Tabula Rasa*, núm. 14, 205-226.
- Wagner, R. (2013). La persona fractal. En M. Cañedo (Ed), *Cosmopolíticas: Perspectivas antropológicas* (pp. 83-98). Madrid: Ed. Trotta.
- Wilde, V. (2021). Breastfeeding Insufficiencies: Common and Preventable Harm to Neonates. *Cureus*, 13(10), 1-19.
- Zapata, L., y Genovesi, M. (2014). Jeanne Favret-Saada: “ser afectado” como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá*, 23. Recuperado de [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S185116942013000200002&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S185116942013000200002&script=sci_arttext)