

BALANCES Y PERSPECTIVAS DE LOS ESTUDIOS AFRODESCENDIENTES EN EL URUGUAY¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.446>

VIVIANA PARODY²

*Pontificia Universidad Javeriana*³, Colombia

viviparody@yahoo.com.ar

Recibido: 22 de agosto de 2017

Aceptado: 28 de octubre de 2017

Resumen:

En consonancia con el paradigma multicultural, durante las últimas décadas los estudios referidos a las poblaciones afrodescendientes se han visto incrementados. Sin embargo, no son pocos los países que cuentan con trabajos referidos a esta población ya producidos a inicios del siglo XX o incluso a fines de siglo XIX. Tal es el caso de los estudios afrodescendientes en el Uruguay, donde trabajos de investigación científica dialogaron tempranamente con el accionar del activismo y asociacionismo afrodescendiente. Con base en una revisión bibliográfica exhaustiva, y varias décadas de trabajo etnográfico, en este artículo me propongo situar tal *archivo* en el marco de los *ciclos de política racial* que le fueron contemporáneos. A partir de ello, examino tanto las dinámicas de la producción académica como el rol de los intelectuales orgánicos, y el impacto de estas producciones y sus *políticas del nombrar* sobre la cultura popular «negra». Finalizo el artículo mencionando las nuevas tendencias.

Palabras clave: estudios afrodescendientes, Uruguay, archivo, políticas del nombrar, cultura popular «negra».

Balances and perspectives of Afro-descendant studies in Uruguay

Abstract:

In concert with the multicultural paradigm, studies addressing Afrodescendant populations have been increasingly growing throughout the last few decades. However, not a few countries had works dealing with this population produced at the beginning of the 20th century or even at late 19th century. This is the case of Afro descendant studies in Uruguay, with scientific research works opening an early dialogue with Afro descendant activism and associationism. Drawing from an extensive bibliographic review and several decades of ethnographic work, I intend to situate that *archive* within the framework of

¹ Este artículo es el resultado de la Investigación «Candomble afrouruguayo en Buenos Aires. Territorio, cultura y política (1974-2014)», realizada para FLACSO.

² Magister en Antropología Social y Política por FLACSO /Argentina. Doctoranda en Antropología Social por IDAES/UNSAM.

³ Centro de Estudios Afrodescendientes.



Paris - 2017
Johanna Orduz

the *racial policy cycles* that were contemporary to them. Based on that, I will examine both the dynamics of scholarly production and the role of organic intellectuals, as well as the impact of those productions and their *naming policies* on popular 'black' culture. Finally, I will list emerging trends.

Keywords: afro-descendant studies, Uruguay, archive, naming policies; popular 'black' cultures.

Balanços e perspectivas dos estudos afrodescendentes no Uruguai

Resumo:

Em consonância com o paradigma multicultural, nas últimas décadas os estudos das populações afrodescendentes aumentaram. Contudo, não são poucos os países com trabalhos sobre essas populações produzidos no início do século XX ou, até mesmo, no final do século XIX. Esse é o caso dos estudos afrodescendentes no Uruguai, onde trabalhos de pesquisa científica dialogaram precocemente com as ações do ativismo e associativismo afrodescendentes. Com base numa revisão bibliográfica exaustiva e várias décadas de trabalho etnográfico, neste artigo busco situar esse arquivo no quadro dos ciclos de política racial que lhe foram contemporâneos. A partir disso, examino tanto as dinâmicas de produção acadêmica como o papel dos intelectuais orgânicos e o impacto dessas produções e suas políticas de nomeação na cultura popular «negra». Acabo o artigo mencionando as novas tendências.

Palavras-chave: estudos afrodescendentes, Uruguai, arquivos, políticas de nomeação, cultura popular «negra».

Introducción

En los últimos años he dedicado gran parte de mi trabajo a la producción y la reelaboración de los escasos materiales que, periféricamente, daban cuenta de la incidencia de la población afrouruguaya sobre los procesos de reemergencia política e identitaria afrodescendiente dados en las últimas décadas en Argentina (Parody 2014, 2016a, 2016b, 2016c). Me refería entonces a los procesos de migración o, más precisamente, de *desplazamiento forzado* que a partir de la última dictadura militar uruguaya pudieron ser protagonizados -sobre todo en Buenos Aires- por grupos afrodescendientes provenientes de Montevideo, y que indefectiblemente fueron acompañados por diversos tipos de dinámicas de transnacionalización de bienes culturales fundamentalmente definidos por su filiación con la negritud⁴.

⁴ Como he referido (Parody, 2016a), el impacto cultural y político de los afrouruguayos en la escena porteña no se debió tanto a su alto número -como puede estar ocurriendo desde los años 2000 con la población africana que emigra u obtiene asilo en nuestro país-, sino a su incidencia insospechada sobre las nuevas formas de ciudadanía juvenil y los procesos de agencia, reconocimiento y visibilización afrodescendientes.

En esta oportunidad, partiendo de los estudios afrodescendientes producidos específicamente en el Uruguay entre fines de siglo XIX y la actualidad, resaltaré las implicancias dadas entre los mismos y los distintos tipos de activismo y asociacionismo afrouruguayos. Me propongo revisar el *locus* de enunciación de los distintos autores, el tipo de conocimiento producido, las taxonomías y lógicas representacionales utilizadas, y la vigencia de estos discursos en la cultura popular «negra» contemporánea.

De manera secundaria, este tipo de análisis es útil también a la hora de pensar la circulación de la academia uruguaya en la región. Cuando desde países con alta tradición académico-antropológica se piensa la producción científica del Uruguay suele estimarse que, quizás, la misma pudiera acaso ser el fiel reflejo de su situación geopolítica⁵. Sin embargo, a pesar de las notorias influencias de la etnología brasileña o la musicología argentina sobre la producción académica de este país, resulta más que factible mencionar las distinciones de los estudios llevados adelante en el mismo. A contrapelo de otras narrativas de nación coetáneas que en las mismas décadas aún invertían esfuerzos en pos de la negación de los aportes de los descendientes de esclavizados a la Nación (Vega, 1936)⁶, la musicología uruguaya estimó tempranamente a la cultura popular «negra» como parte indiscutida de su música nacional, más *alá* de que lo hiciera con versiones que erróneamente la describían en decadencia (Ayestarán, 1953). Se resalta aquí el papel que los sectores intelectuales «blancos» y el activismo «negro» letrado desempeñaron en este tipo de proceso, puesto que es notorio su esfuerzo *colaborativo* por localizar la temática de la negridad en su latitud a partir del contacto con producciones extranjeras, aun a momentos en que no existía una intención por parte del Estado en presentar una labor específicamente dedicada a esta población. Sus trabajos, por lo tanto, fueron pioneros no solo en lo que respecta a la producción, sino a la difusión y distribución de contenidos.

Esta difusión sumamente extensiva que tienen estos estudios pintoquesistas entre los sectores artísticos afrodescendientes contemporáneos, hace parte de la *performatividad de las teorías* (Briones, 2007) que aquí me interesa revisar⁷. Bajo tales circunstancias, superando la idea que asocia al *archivo* con la mera materialidad del «documento», estimo su existencia en tanto formación discursiva o condición histórica de posibilidad de todo enunciado (Foucault, 2005 [1969]).

⁵ Uruguay es un país de escasa extensión territorial en comparación con los demás países latinoamericanos, y se encuentra geográficamente «rodeado» por Brasil y Argentina, dos países con características dominantes dentro del panorama local. A Uruguay por ello se lo suele definir como «un país entre dos potencias».

⁶ Similares trabajos reivindicativos realizará Néstor Ortiz Oderigo en Argentina (1912-1996), sin embargo –dada su impronta autodidacta y autofinanciada– no conseguirá en todos los casos editar las mismas en vida.

⁷ Me refiero a la dinámica mediante la cual ciertas perspectivas analíticas en desuso pueden posteriormente pasar a convertirse en los repositorios y repertorios privilegiados de los sectores por ellas representados.

Tales análisis resultan pertinentes a la hora de pensar la relación entre producción científica, ideario de Nación, y procesos de marcación y subjetivación. Esto es claramente así si pensamos en los distintos proyectos de Nación de la región y en el lugar que el folklore como ciencia ocupó en este proceso. En tanto regímenes de verdad, los *archivos* constituidos por la ciencia, tal como los estudios censales o los relatos museísticos, disponen taxonomías que resultan reabsorbidas en la trama social siendo luego esto determinante para las interacciones cotidianas. Tales categorías, que a menudo también se desprenden de los distintos *ciclos de política racial* (Sawyer, 2005, 2009, citado en Ferreira, 2013 y Lao Montes, 2010)⁸, se constituyen en verdaderas *políticas del nombrar* dispuestas a retornar, por ejemplo, bajo los estándares de la identidad reivindicativa o el *esencialismo estratégico* (Spivak, 1987)⁹.

Siguiendo este tipo de lectura, reviso en el primer y el segundo apartado los estudios *referidos a y producidos por* la población afrouruguaya entre fines de siglo XIX y primeras décadas de siglo XX, correspondientes con el «folklore» concebido como «ciencia» y los inicios de la antropología cultural del Uruguay. En el tercer apartado, estimo los estudios musicológicos, historiográficos y antropológicos dados entre fines de siglo XX e inicios del siglo XXI. En la cuarta parte presento la diversidad de trabajos que tienen emergencia en la actualidad, para arribar a las conclusiones con un pequeño balance.

De «recintos» y «candombes»: inicio de los estudios afrodescendientes en el Uruguay.

Los primeros estudios referidos a la población afrodescendiente del Uruguay datan del siglo XIX. Entre ellos, los que más repercusión han tenido quizás sean los trabajos de Isidoro de María, como *El recinto y los candombes* (1888), o *Montevideo antiguo* (1938). También los trabajos del escritor y activista afrouruguayo Marcelino Bottaro, publicados en 1934 en Londres bajo el nombre de *Rituals and Candombes*, que consiguieron superar en difusión a los manuscritos del historiador afrouruguayo Lino Suárez Peña *Apuntes y datos referentes a la raza negra* (1924)¹⁰.

⁸ Como afirma Lao Montes (2010, p. 289), la perspectiva de los *ciclos raciales* articula un amplio marco para el análisis histórico de la política negra en el continente americano, pues combina el análisis político económico y la interpretación cultural, la interacción de fuerzas nacionales y transnacionales, la importancia social de las coyunturas críticas, y la agencia histórica afro. Lao Montes, toma este concepto de Sawyer (2005, 2009) aunque difiere con sus análisis sobre movimientos sociales «dados en términos de «movilización de recursos» y «estructuras de oportunidades políticas».

⁹ Volveré a esta idea en las conclusiones.

¹⁰ Sus manuscritos aún se conservan en el Museo Histórico Nacional. Según observa Gortázar (2005, p. 67): «El trabajo de Lino Suárez Peña es de una enorme importancia, no sólo por el prestigio en la propia comunidad letrada negra, sino también por la riqueza de su enfoque basado en la recuperación de una parte de la memoria oral de ancianos afromontevideanos».

Con excepción de las investigaciones de Lino Suárez Peña, no fueron pocos los autores que para referir a esta población privilegiaron el estudio del *candombe* como hecho cultural que resultaba indefectiblemente asociado a la misma¹¹. A ello ya se habían ceñido las obras de Vicente Rossi que referían a «los orígenes del tango y otros aportes al folklore rioplatense» (1926), que posteriormente fueron descartadas por presentar un tipo de etnocentrismo ya algo inusual a la época¹². Se trató, en todos los casos mencionados, de los alcances locales de las perspectivas previas a los trabajos de Herskovits de 1954 (Frigerio, 2000)¹³, pero también previas al contacto con los postulados que Fernando Ortiz realizara desde Cuba (1940) y que actualmente se han convertido en referencia indiscutida de los análisis en perspectiva *transcultural*.

Si bien cumplieron estas obras iniciales con ser pioneras, algunas de ellas fueron también las que lograron sedimentar representaciones sociales donde el «negro» es visto como un ser ingenuo, fiel a los amos a quienes sirve con gracia al son de sus pregones, y cuyo aporte se reduce al *candombe*. Este es a la vez visto como un tipo de ritual cuya función siempre es mencionada como catártica -«para olvidar las penas de la esclavitud y las añoranzas de su tierra natal» (Frigerio, 2000, p. 76-77)-, y cuyo tiempo siempre remite a un pasado remoto, pues se lo ubica como una expresión que estaría en vías de extinción -al igual que su población-. Dos décadas después, y aun reivindicándolo, el mismo Lauro Ayestarán (1967)¹⁴ no logrará desde la musicología revertir esta noción pues seguirá ubicando en el *candombe* los antecedentes ya en desuso de las «comparsas lubolas» del siglo XX¹⁵. Para entonces, la «alegría incontenible» (Rossi, 1958 [1926], p. 105, en Frigerio, 2000, p. 77), la tristeza perenne, o el «salvajismo» asociado a los «negros», tuvo aún continuidad en las obras de Rubén Carámbula (1952) y Antonio Plácido (1966), que también se refirieron al *candombe* y al rol de los «negros» en el carnaval desde una perspectiva que hizo gozar de buena salud a este tipo de imagen grotesca, sumisa y obediente de los afrodescendientes uruguayos.

¹¹ En mi tesis de maestría, he preferido entender al *candombe* como un *campo social transnacional*, con la clara intención de no reducir al *candombe* a un ritmo o a la *performance* sonora danzaria.

¹² Cosa de Negros (Rossi, 1926) resultó refutado por Arthur Ramos (1946), como señalan Frigerio (2000), y Gortázar (2003).

¹³ *Les bases de L'Anthropologie Culturelle* (Paris, 1954) de Melville Herskovits, o *Etnología de América* de Walter Krickeberg (México, 1946) y *Antropología cultural* (México, 1947) de Robert Lowie, fueron materiales abundantemente citados con *posterioridad* a estos primeros trabajos. Asimismo, Arthur Ramos y Fernando Ortiz.

¹⁴ En *El folklore musical uruguayo*, publicado en Montevideo en 1967, se reúnen obras de Lauro Ayestarán realizadas entre 1944 y 1963 en el semanario *El Día*, de Montevideo, Uruguay.

¹⁵ Si bien este proceso de transformación en el *candombe* tuvo asidero, es más que notorio que no ha desaparecido toda forma de expresión del mismo dada por fuera del circuito de «comparsas» de carnaval, aunque estas predominen. Hemos de tener en cuenta que Lauro Ayestarán fue coetáneo al proceso de ingreso del *candombe* en la dinámica carnavalesca (coronada en 1956 con la oficialización del «Desfile de Llamadas»), de *ali* que diversos revisionistas hayan estimado en este tipo de imagen «congelada» del *candombe* su decadencia -en favor de las comparsas (Ayestarán, 1967)-. Reid Andrews (2011) explica este proceso.

En este marco paradigmático, folkloristas como Ildefonso Pereda Valdés, entre 1937 y 1957, poco pudieron significar una alternativa a esta tendencia pues, en tanto investigador autodidacta, el también partirá de los estudios literarios refiriendo a la poesía «negra» americana, para arrojar estudios de mayor referencia bibliográfica y/o metodología científica hacia el final de su labor. Es entonces cuando se hace notorio el paso de la retórica *negrista* a un tipo de reivindicación que coloca en el centro el aporte de los «afrouuguayos» a la Nación. Esto no quita su pertenencia a la comunidad de escritores integrada por Pedro Figari¹⁶ -desde la literatura y la pintura-, y otros folkloristas nacionales e internacionales que en nombre de las «tradiciones locales» supieron generar un proceso de revisión histórica que alcanzó a toda América Latina. Tras estos procesos, algunas de las identidades nacionales obtendrán (o no) su revisión.

En el caso uruguayo, es en dicho marco que, entre 1925 y 1930 en que se celebran ambos centenarios de sus independencias¹⁷, se consiguen la Ley N° 9814 y la Ley 9822¹⁸. La primera de estas leyes ordena rendir honores a los restos del soldado afrouuguayo Manuel Antonio Ledesma (el supuesto Ansina, esclavo colaborador del prócer uruguayo Gervasio Artigas). La segunda es la que dispone la colocación de sus restos en el Panteón Nacional con la declaración del día 18 de mayo como feriado en su honor. Considero alcanzado en este país este tipo de revisionismo con la inauguración del monumento a este esclavo (Ansina) «con el que se pretende homenajear a toda la comunidad negra» (Gartázar, 2005, p. 64-65), aunque la cuestión indígena quede pendiente hasta la actualidad. También la publicación de *Negros esclavos y negros libres. Esquema de una sociedad esclavista y aporte del negro en nuestra formación nacional* de Pereda Valdés (1941), marca un hito al ser primera publicación referida al tema que cuenta con apoyo estatal.

¹⁶ Más reconocido por sus pinturas referidas a escenas de candombe, Pedro Figari produjo también una vasta obra literaria sobre todo de cuentos, mediante los cuales representa a los afrodescendientes de su Uruguay natal. Según Gartázar (2005), Figari se formó en el movimiento vanguardista rioplatense en Buenos Aires, a donde se traslada en 1921. Ahí toma contacto con los estándares del criollismo -de la mano de Ricardo Güiraldes, o Victoria Ocampo-, y su tipo de discurso de reivindicación plebeya más bien pintoresquista. Su viaje a París en época de las vanguardias historicistas (1925-1930) también posibilitó su gusto por los particularismos culturales y el nacionalismo, y sobre todo por «las tradiciones locales». En este sentido, puede su trabajo tener mucho más en común con los primeros escritos de los folkloristas, como Pereda Valdés, que con la narrativa de los afrouuguayos de la época (como Lino Suárez Peña).

¹⁷ Uruguay se independiza del Brasil en 1825, país que lo había invadido en 1816 y anexado en 1821 bajo el nombre de «Provincia Cixplatina». Pasa así a integrarse como «Provincia Oriental» a las Provincias Unidas del Río de la Plata con su bandera original (artiguista) tricolor (celestes, blanca y punzó). Su independencia del Brasil, de todos modos, fue reconocida en 1828, tras el arbitraje inglés en Río de Janeiro. La aplicación de su primera constitución y la designación de un primer presidente, solo se hará efectiva recién en 1830. Para el partido colorado esta fecha es la recordatoria, pues Fructuoso Rivera -su primer presidente- fue el fundador de este partido. Contrariamente, para el partido blanco, la fecha celebratoria es 1825. Por esta razón bipartidista, el centenario, por ejemplo, se celebró en ambos años.

¹⁸ Ambas leyes datan de 1939.

Este período «reivindicativo» al que dedico este apartado, se encuentra en sintonía con el *ciclo de política racial* que Lao Montes (2010, p. 290) concibe como de «consolidación de los movimientos políticos, culturales e intelectuales negros en todo el Atlántico» (1914 a 1945). Han sido parte de esta reemergencia el Renacimiento de Harlem en EEUU, la aparición de las vanguardias estéticas afrodiaspóricas de Cuba y Brasil, el surgimiento del marxismo negro en las internacionales socialistas, y los inicios del movimiento por la *negritud*. Con excepción a este último, todos los demás movimientos tuvieron su impacto en el Uruguay. Del mismo modo, el panafricanismo y el «cosmopolitismo afro» (Lao Montes, 2010, p. 292), tuvieron su inicio en este período. Por lo tanto, aunque la obra de Pereda Valdés resulte pionera -pues él es quien consigue abrir un espacio «para un relato nacional y una tradición en la que era posible sumar a los africanos y sus descendientes» (Gortázar, 2005)-, la misma es en realidad producto de su época. Su obra sería impensada sin las intensas interacciones que él mantuvo con la intelectualidad latinoamericana, por un lado, y con el activismo letrado afrouruguayo por otro. Su trayectoria, que alcanza también al *ciclo de política racial* siguiente, merece ser detallada en tanto nos brinda la posibilidad de observar estas particularidades, y el *locus* de enunciación que lo diferencia de los intelectuales «de color».

De «negros» a «afrouruguayos»: dinámicas de una intelectualidad interracial y regional

Nacido en Tacuarembó¹⁹ en 1899, Ildefonso Pereda Valdés se recibió de abogado en 1926, tras haber sido electo diputado departamental en 1923. Una vez recibido, se traslada a Buenos Aires por dos años. Allí publica *La guitarra de los negros*, y colabora con la revista *Caras y Caretas*, para luego regresar como profesor al Uruguay para mantener publicaciones en ambas márgenes del Plata. Sus primeros trabajos datan del año 1919²⁰. Entre ellos se destaca *Raza negra* (1929), muy en sintonía con los estudios raciales y con el propio movimiento «negro» del Uruguay agrupado en torno

¹⁹ Por aquel entonces denominado San Fructuoso. Estos datos biográficos son extraídos de Carvalho Neto (1955).

²⁰ Colaboraciones en revistas uruguayas y argentinas.

del periódico *Nuestra Raza* –como más adelante voy a detallar-. En *Cancionero afrouruguayo*, también de 1929, Pereda ya se encuentra, en cambio, claramente

ubicado en los estudios correspondientes con el folklore entendido como ciencia. *Antología de la poesía negra americana* le seguirá en 1936 como una de sus primeras obras publicada en Chile y más dedicadas a la literatura, completando luego *El negro rioplatense y otros ensayos* (1937) y *Línea de color* (1938) -publicada en Chile también- esta serie de sus obras primeras.

Es de destacar la trayectoria de este tipo de escritores que se caracterizaron por una formación académica *ad hoc*, pues asumieron roles y niveles de intercambio regional que hoy resultan algo inéditos. Entre sus otras funciones, Pereda Valdés fue Cónsul *Ad Honorem* de Venezuela (1929), cargo del que fue exonerado (1933)

cuando se opuso al gobierno de José Luis Terra. Realiza entonces su primer viaje a Brasil en 1931, y en 1932 a Chile, y en 1933 es premiado en este país, donde escribe junto a Humberto Allende. En tanto, ya forma parte de la *Confederación de los Trabajadores Intelectuales del Uruguay*. Vuelve a Chile en 1934 a dictar las primeras conferencias sobre música afroamericana. En Montevideo en 1938 integra el *Comité del Instituto de Investigación y Lucha contra el Fascismo, el Racismo y el Antisemitismo*, en 1939 se suma al *Instituto Cultural Uruguayo-Argentino* y al *Instituto Joaquín B. González* (ambos en Buenos Aires), y asimismo a la *Academia de Letras de Río Grande do Sul* (Brasil), al *Instituto Brasileiro de Cultura* (1940) y al grupo *Folklore de las Américas* (EEUU). Recién en 1941 consigue que el Ministerio de Instrucción Pública del Uruguay publique oficialmente *Negros esclavos y negros libres* -que será premiado en 1942-, siendo a partir de ello incluido como miembro en la *Sociedad Brasileira de Antropología y Etnología*, en el *Salón de Artes y Letras del Uruguay*, y en el *Departamento de Folklore del Instituto de Cooperación Universitaria* de Buenos Aires. Asiste entonces, por Ministerio de Instrucción Pública del Uruguay, al *Congreso Afro Americanista* realizado en Haití en 1942 -aportando el ideario que aún presentan los museos de etnografía y folklore-. De regreso de Cuba y EEUU se integra también a la *Unión Cultural Americana* (1943) y a la *Asociación Folklórica Argentina* (1944). En 1945 publica en México *La poesía negra en Cuba y La madre africana*, para la revista *Afroamérica*, y en 1947 será premiado en su país por el *Cancionero popular uruguayo*, donde también será homenajeado por el *Círculo de intelectuales, artistas, periodistas y escritores negros* (1950) dos años después de haberse integrado a la *Sociedad Artiguista* (1948). La *Sociedad Folklórica de Bolivia* y la *Asociación Tucumana de Folklore* contarán en 1951 con su participación, y la *Sociedad de Antropología del Uruguay* lo recibirá como Secretario General en 1952.

Realizando una lectura de toda su obra, puede observarse netamente la influencia de los estudios brasileños de Nina Rodrigues y Arthur Ramos²¹, aunque su trayectoria da cuenta de un campo de referencias mucho mayor, incluso en materia de estudios afroamericanos²².

²¹ *Las culturas negras en el nuevo mundo*, es de 1937, *El folklore negro del Brasil* es de 1935, *O negro brasileiro* de 1940, *Guerra y relaciones de raza* de 1943 también. Todos estos trabajos son citados por Pereda Valdés.

²² En la revisión de su producción que Paulo de Carvalho Neto realiza en 1955, se ubican tanto cuestionamientos metodológicos como epistemológicos, y se delimitan las etapas claramente diferenciadas en su obra que ya hemos detallado: los orígenes autodidactas, la influencia de la antropología brasileña y de los estudios afroamericanos -que ya cuentan con citas bibliográficas y entrevistas a actores sociales-, y el abordaje de las fuentes históricas referidas a la esclavitud y su participación en las guerras hacia los finales de su producción.

Su desempeño inicial fue de similares características a las de los poetas *negristas*, como Vicente Palés Matos en Puerto Rico o Nicolás Guillén en Cuba. Su nivel de acopio de materiales y de interacciones intelectuales es de resaltar porque implicó la circulación de las producciones académicas latinoamericanas hacia la comunidad letrada afrouruguayana. Su vínculo con diversos intelectuales afrodescendientes fue durante décadas sostenido, tal como se observa en su colaboración con el

periódico *Nuestra Raza*²³, o en la publicación de su libro *Raza Negra* por la misma editorial del periódico afrouruguayo *La Vanguardia* (1928, 1929). Observando esto, es notoria la actividad política de los intelectuales orgánicos también.

Entre estos periódicos afrodescendientes que generaban la base del accionar político y social -y que resultan tan estudiados hacia la actualidad-, se destacó el periódico *La Verdad* por haber impulsado en 1931 la primera candidatura a diputado de un afrodescendiente uruguayo en las listas de un partido tradicional de gobierno²⁴. En este mismo escenario también, aún en la década de los años 30, se crea el Partido Autónomo Negro cuyo portavoz pasara a ser -entre febrero de 1936 a enero de 1938- el periódico mensual *Nuestra Raza* (Ferreira Makl, 2003, p. 60). Para nuestra sorpresa, la formación del Partido Autóctono Negro (PAN) surge como iniciativa del abogado afrouruguayo Dr. Salvador Betervide, su colega J. Gares -de fracción izquierda socialista-, y Marcelino Bottaro, a quien hasta aquí habíamos visto publicando solo estudios sobre *candombe*. Marcelino Bottaro²⁵, en cambio, al margen de estos escritos realizados para Inglaterra, parece haberse dedicado más a la escritura política que a «lo cultural». Así lo demuestran sus publicaciones en *Nuestra Raza*, y en *La Propaganda* que cuenta con sus intervenciones desde 1911²⁶. Cierzo es que, como afirma Ferreira Makl (2003, p.20), desde la década de 1930 en el Uruguay «los pensadores afrodescendientes ya se encontraban denunciando la existencia de desigualdades raciales en el mercado de trabajo y la educación entre la población auto declarada negra y blanca». Para entonces, estos temas, escasos escritos los reflejaban.

El apoyo de sectores «blancos» simpatizantes al Partido Autónomo Negro, sin embargo, es fiel reflejo de esta dinámica. Los sectores populares «negros», en cambio, no estuvieron entre sus filas pues necesitaban demostrar lealtades políticas dentro del sistema redistributivo de recursos para conseguir empleo²⁷. Quizás por ello, la obra de Pereda Valdés, haya sido a los intelectuales afrouruguayos, con

²³ El periódico *Nuestra Raza* fue editado de 1930 a 1950 (Ferreira Makl, 2003).

²⁴ Probablemente esto hubiera sido impensado sin la repercusión del ingreso del primer representante «negro» al Congreso de los EEUU, que estaba ocurriendo en paralelo a esta candidatura local.

²⁵ Como mencionan Pereda Valdés (1965, p. 207), Gascue (1980, p.14, 23-24), y Alfaro (1991, p. 145), y también los periódicos de agosto de 1937 y de noviembre de 1947 de *Nuestra Raza* -todos citados por Ferreira (2003, p. 55)-.

²⁶ El primer antecedente de prensa afrodescendiente en el Uruguay data de 1872 (Ferreira Makl, 2003, p. 55). Betervide impulsaba un ideario socialista cooperativista de tipo internacionalista, de cara a las noticias de segregación estadounidense, e intentaba promover una candidatura negra, tras las desavenencias encarnecidas entre terristas y batlistas (ambas fracciones del Partido Colorado).

²⁷ La coyuntura dada por la presidencia de Batlle y Ordóñez favoreció la emergencia de estos nuevos sujetos políticos como «la mujer, el obrero, o la propia comunidad afrouruguaya», que llegaron así para quedarse en la escena nacional (Gortázar, 2005, p. 65). El fracaso fue atribuido a que el sector intelectual pretendió «hacer jugar con sus propias reglas a una comunidad que tenía las propias» (Gascue, 1980, p. 23). Todo ello llevaría a que, a partir de 1940, el PAN derivara en *asociaciones culturalistas letradas* que imitaban las pautas de la clase media «blanca», aunque tarde o temprano estos clubes volverían a entrar en relación con la cultura popular «negra». El *Club Uruguay* (1941) conformado entonces luego derivó en lo que aún hoy es ACSUN *Asociación Cultural y Social del Uruguay Negro*. En parte de él también se desprende luego, con nuevas generaciones izquierdistas, *Organizaciones Mundo Afro*.

quien tan estrechamente se relacionara, de una enorme utilidad para su tiempo, tanto como las acciones de estos intelectuales orgánicos lo hubieron sido para su obra. Aun así, esto no significa que los «científicos» y los «activistas» estuvieran hablando desde idéntica posición. En sus escritos puede ubicarse con claridad la subalternidad de este último sector respecto de la Nación.

Como señala Gortázar (2005), aportándonos un ejemplo, son claras las distancias entre la poética historiográfica representada por Lino Suárez Peña (*La raza negra en el Uruguay. Novela histórica de su paso por la esclavitud*, de 1933), y la historiografía representada por Ildefonso Pereda Valdés (*Negros esclavos y negros libres. Esquema de una sociedad esclavista y aporte del negro en nuestra formación nacional*, de 1941). Lino Suárez Peña, si bien no cuestiona los niveles de democratización contemporáneos de su país, a diferencia de Pereda Valdés, se ocupa de reforzar la idea de la trata esclavista como origen traumático, y también el período de esplendor de la población «negra» dado por lo elevado de su número 1802, sin dejar de lado la preponderancia finalmente también de los acontecimientos relacionados a la abolición (1842) –en cierto desmérito de los acontecimientos independentistas o separatistas de 1811 y 1825, que se encuentran lógicamente incluidos pero no enfatizados-. Pereda Valdés, en cambio, fortalece las fechas épicas del relato nacional y, tal como analiza Gortázar (2005, pp. 74-75), tematiza la relación amo y esclavo desde los ideales de igualdad socialistas o democráticos propios de la sociedad uruguaya que le es contemporánea, y para ello utiliza precisamente la comparación con la trata esclavista en Cuba, Brasil, y otros países en los cuales la misma estuvo dada bajo el régimen de plantaciones –y no de tareas domésticas-. Cae por ello su relato en gran parte en el lugar común del «buen vivir» del esclavo doméstico rioplatense. Alejandro Gortázar rectifica esta posición señalando la cantidad de juicios realizados durante el período colonial que demuestran lo contrario.

Más allá de las razones (racializadas) que hacen pasar a la historia a Pereda Valdés, y no así o no en la misma medida a Suárez Peña, hemos de saber que también del primer autor se encuentran obras poco difundidas, y sub-abordadas en las cuales el tema de la etnicidad y la identidad nacional fueron centrales. Las mismas, nos llaman la atención por cuanto discuten, en total confrontación con la narrativa de nación argentina, el ideal del *blanqueamiento* representado en la figura de Domingo Faustino Sarmiento, contra el ideal multiétnico asociado a la figura de Gervasio Artigas:

Para el negro, para el indio, para el gaucho, para el patricio de la ciudad o del campo, para todos, menos para el español o para el directorio porteño que por lo despótico se parecía al Directorio francés prenapoleónico, o para el portugués ambicioso y rapaz, Artigas era un símbolo indiscutible, era la encarnación de la patria y de la lucha por la libertad [...] El negro sentía el instinto de libertad por el hecho mismo de no conocerla. Y ese instinto y esa

fidelidad característica del africano aclimatado en estas tierras no siempre propicias para su salud, llevaron al negro consciente o inconscientemente a seguirlo voluntariamente o por enganche en sus campañas, porque en Artigas veían el símbolo de la libertad que nunca habían disfrutado [...] Artigas pensó y quiso realizar lo que nunca soñaron hacer en Argentina los dirigentes porteños del Directorio: la distribución de tierras, el cuidado celoso de la libertad y de los derechos humanos, la protección del débil [...] la justicia que no se tuerce ni se invierte y la clemencia para los vencidos, como lo demostró en su famosa frase: «no soy el verdugo del gobierno de Buenos Aires». Los historiadores del siglo XIX, como Isidoro de María que en su *Montevideo antiguo* lo hace en forma circunstancial [...] nada escribieron destacando la participación del negro en la epopeya artiguista o en la Guerra Grande [...] La historia ha dado su *falo* definitivo, y no solo la historia sino también la antropología: las ideas de Artigas alcanzan a través del tiempo mayor estimación y respeto, se han hecho inmortales y actuales, las de Sarmiento, y sus preconcepciones raciales, han pasado al rincón de los cachivaches inservibles. (Pereda Valdés, 1964, p. 2-5)

Esta obra de 1964 denominada *El negro en la epopeya artiguista*, y realizada con motivo del año del Bicentenario del nacimiento de Artigas²⁸, resalta la ruptura de este prócer uruguayo con el gobierno porteño a momentos en que Uruguay y Argentina aún constituían el Virreinato del Río de la Plata. Se contrastan, a su vez, en el discurrir de sus páginas, los idearios nacionales argentino y uruguayo, lo que señala también las diferencias entre intelectuales orientales y porteños²⁹. Pereda Valdés nos deja ver un claro proyecto reivindicativo donde «negros, indios y gauchos» son considerados fundadores de la República oriental del Uruguay, y héroes de las guerras independentistas. Aun así, la «abnegación y el sacrificio» aparecen en su obra, aún de manera reivindicativa, como «las virtudes cardinales de la raza de color» (Pereda Valdés, 1964, p. 16), es decir como cualidades biológicas sustanciales. Recordando a Artigas, Pereda Valdés recuerda al «negro» del Uruguay de manera gloriosa, señalando cuánto ha sido injustamente un «oscuro habitante de las regiones de la historia», tal como lo hubiera sido en sus páginas el «abnegado y último soldado» al que llamaban Ansina. Su mayor acierto, en este sentido, quizás haya sido discutir las afirmaciones de Fernán Silva

²⁸ Gervasio Artigas fue un caudillo oriental que, habiendo enviado representantes a la Asamblea del año XIII realizada en Buenos Aires, resulta rechazado por la elite porteña. Tras ello, deserta del Sitio de Montevideo y es declarado «traidor a la patria» por Buenos Aires. Forma en 1814 la Liga o Unión de los Pueblos Libres, realizando por su intermedio una muy poco usual distribución de las tierras -entre los más desposeídos- de las provincias que la conformaban (Corrientes, Entre Ríos, Córdoba, Misiones, Santa Fe, el actual Uruguay o Banda Oriental entonces, y parte del sur de Brasil). El caudillo falleció finalmente en el exilio en Paraguay. El litoral argentino es aún una zona de influencia artiguista.

²⁹ Esto es, si comparamos su producción y la de Lauro Ayestarán con la obra de la musicología argentina que les fue contemporánea, como es el caso de Carlos Vega.

Valdés cuando refiriendo a Ansina dejara escrito que «cebando mate se metió en la historia»: «no fue solo cebando mate, fue luchando también», corrige Ildefonso Pereda Valdés (1964, p. 16). De esta manera, si bien este intelectual próximo a los grupos letrados «negros» se aparta del imaginario racial que asociaba unívocamente a los mismos con el *candombe*, lo instala en cambio como héroe de la patria no solamente por su participación en las filas del ejército sino –y, sobre todo– por su «fidelidad hacia el amo» que, para fines de esta epopeya, era sinónimo de la patria o el Estado. Solo el activismo afro-uruguayo, muy recientemente, conseguirá revertir este imaginario de «fidelidad» que tiñe el relato artiguista ecuménico, con severas críticas a la figura de Artigas, que pasará a ser visto como el héroe nacional que de todos modos no consiguiera superar el ideario esclavista propio de su tiempo (Oronoz, 2013).

La «llegada» del antropólogo brasileño Carvalho Neto³⁰ a este campo de estudios uruguayos a mediados del siglo XX, marcará un umbral entre el folklore autodidacta y la institucionalización de este como ciencia, y sobre todo entre la misma y el desarrollo de la antropología cultural en el Uruguay. Trabajos posteriores, como los de Carlos Rama (1967), también demuestran dejar atrás las referencias al «negro del Uruguay» en pos de una reivindicación de su pertenencia a la Nación en términos de «afro-uruguayos». Asimismo, su obra, como la de diversos científicos e intelectuales, ya venera a los estudiosos «afro-americanistas de la Cuba Nueva, en persona de su maestro... Don Fernando Ortiz», y/o a Alfred Métraux, Roger Bastide, Melville Herkovitz. Sin embargo, según análisis actuales (Borucki, 2006, p. 315) su falta de estudio de las fuentes primarias no permita convertir a su trabajo en un mayor aporte a la historiografía uruguaya. De la misma manera, los trabajos de Carvalho Neto consiguieron legitimar y dar formato de «ciencia» a la antropología del Uruguay, pero no se apartaron demasiado del folklore. Parte de su obra emerge en paralelo a la reproducción estereotípica que aún mantuvieron autores como Rubén Carámbula, (1995 [1952]).

Al primer período, iniciado por Isidoro De María (1888) y Rossi (1926), y concluido por el primer Pereda Valdés (1941), le sucede entonces esta etapa descripta (1942-1973) en la cual la cultura popular «negra» no pareciera tender a interactuar aún de manera efectiva o articulada con el activismo «negro» letrado y la academia. Aun así, es precisamente en este período que se terminará

³⁰ Carvalho Neto fue un antropólogo brasileño discípulo de Arthur Ramos que marcará una bisagra en materia de estudios folklóricos afrodescendientes en América Latina, precisamente por la influencia de la antropología cultural propia de su época. Profesor de los cursos de Folklore General y del Brasil del Instituto de Cultura Uruguayo-Brasileño, y del mismo modo profesor de Antropología de la Facultad de Humanidades y Ciencias y fundador del Centro de Estudios Folklóricos del Uruguay (CEFU), apostó al estudio sistematizado de las ciencias sociales, el folklore y la antropología, a la intersección entre disciplinas científicas, a la titulación de estudiosos en esta materia, a la aplicación de los estudios e investigaciones, y a la «defensa de la cultura tradicional uruguaya» (Carvalho Neto, 1955, p. 1).

de constituir el *candombe* como un campo de la cultura popular fuertemente asociado al poder económico del carnaval (Andrews, 2011; Ferreira Makl, 1999, 2003, 2013). Intercambios con la Cuba post revolucionaria y con el África con ella alineada, atrajeron en este período mucho más la atención de los sindicalistas «negros» que la posibilidad de una «lucha» en términos de negridad.

Podemos ubicar esta segunda etapa iniciada en 1942 como correspondiente con el *ciclo de política racial* que Lao Montes (2010, p. 293-294) describe como dado entre 1945 y 1975³¹. El mismo se vio caracterizado por las luchas de descolonización de África, la Ley de Derechos Civiles de 1964 en EEUU, y el Congreso de 1968 de La Habana. También los aportes de William Edward Burghardt Du Bois desde el marxismo «negro», y los de Franz Fanon como *Los condenados de la tierra* (1965), caracterizaron a la época. En el caso de Uruguay, lo que en general se observa es el impacto de la revolución cubana (1959) a lo largo de los años 60, sobre todo en el tipo de subjetivación política, pero también en relación a la retroalimentación de la cultura popular «negra» uruguaya con la música afrocubana -proceso del cual quizás el mayor representante haya sido Pedro Ferreira-. Claramente, la literatura de este período (Du Bois) llegará al Uruguay mucho más tarde (Ferreira Makl, 2003). Podemos afirmar, en este sentido, que los efectos de estos *ciclos de política racial*, en el Cono Sur parecieran producirse algunos años más tarde -a modo de «efecto en cadena» desde los países centrales hacia «la periferia»-. En el ciclo siguiente, esto va a revertirse. Será la dictadura cívico militar dada en los años 70 la que discontinuará estas dinámicas, y seguido de ello será el retorno de la democracia que posibilitará el regreso de la cuestión «cultura», aunque ya de la mano de las denominadas «políticas de identidad» (Fraser, 2001).

«Cultura afro» y estudios afrodescendientes del siglo XX al XXI

La dictadura cívico militar desplegada entre 1973 y 1985 en el Uruguay paralizará las producciones académicas, producirá despidos y exilios masivos, y si bien no detendrá el carnaval, le impondrá un régimen de censuras (Parody, 2016a, 2016b). No será sino hasta avanzada la década de los años 80, que el activismo afrouuguayo retome sus instituciones con una importantísima renovación en sus filas, incorporando a los medios de expresión escrita otro tipo de medios masivos, como la emisión radial. Con una retórica ya más referida en términos de «cultura afro» -y contenidos propios de la *negritud* o el marxismo negro-, estos nuevos activistas afrouuguayos³² se desprenderán de las asociaciones culturales legitimadas, presentando un uso político inédito de las herramientas de la cultura popular «negra» (Ferreira

³¹ Sigo a Lao Montes (2010), y a su vez en lo que respecta a Uruguay a Ferreira Makl (2003, 2013).

³² Es el caso de Agapito Carrizo e Isabel Ramírez, y de la emergencia del liderazgo -de entre las filas del comunismo uruguayo- de Romero Rodríguez.

Makl, 2003)³³. Tiene lugar así la conformación de *Organizaciones Mundo Afro*, y toda la tarea por esta organización realizada que es estrechamente acompañada por la academia local (Ferreira Makl, 2013).

La *III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia* acontecida en Durban en 2001 (Ferreira Makl, 2003, 2013), contará entre sus asistentes con los representantes de todos los sectores de este tipo de movimiento articulado. La impronta de esta organización ya había tenido su antecedente en el contra-festejo de los quinientos años de la conquista de América, el 11 de octubre de 1992 en Montevideo, donde «los tambores» protagonizaron un reclamo de corte netamente político³⁴. Ambos acontecimientos se corresponden con el *ciclo de política racial* que Lao Montes ubica entre finales de los años 80 y la actualidad. El mismo se sostiene a partir de Durban, por el avance de la idea de «afrodescendencia» que aún caracteriza a este campo en la contemporaneidad. Destaco estos procesos porque marcarán también una nueva impronta en los estudios que los reflejan.

La musicología uruguaya, en este campo post dictadura, no tendrá sentido sino hasta los trabajos de Goldman ([1997] 2008 a) y Ferreira Makl (1997, 1999, 2008) quienes, luego de Lauro Ayestarán, le volverán a dedicar sus páginas a la música «afrouroguaya»³⁵. Los trabajos de Luis Ferreira Makl partirán de perspectivas afrocéntricas cuando del estudio de la música afrouroguaya se trate. Su formación posterior en antropología social llevó a este investigador, sin embargo, a ampliar esta primera franja de estudios iniciales (1997) en favor del análisis de los procesos culturales y políticos dados en el siglo XX que involucran fuertemente a los afrouroguayos con el Estado, al que ubican como «racista» (2003).

Luis Ferreira Makl es quien acompañará a su vez todos los procesos de *Organizaciones Mundo Afro*, ya en vistas a su formación doctoral en Brasil, sin que su obra haya sido mayormente publicada en el Uruguay. *Los tambores del candombe* (Ferreira Makl, 1997) se publica en Buenos Aires. Sus tesis «Las llamadas de tambores». *Comunidad e Identidad de los afrouroguayos* (1999) y «*Mundo afro*»: *uma história da consciência afro-Uruguia no seu processo de emergência* (2003), asimismo en Brasil. Aunque la cantidad de artículos de su producción circulan

³³ Este tipo de impronta será coetánea a la llevada adelante en Buenos Aires por el *Grupo Cultural Afro*, que se encontraba en interacción con el programa radial uruguayo *Candombe Uno* liderado por Agapito Carrizo y «Chabela» Ramírez. Este tipo de activismo es el que he denominado como *activismo cultural* (Parody, 2016a y 2016b).

³⁴ Todos estos procesos son excelentemente estudiados por Luis Ferreira Makl en su tesis de 2003.

³⁵ Los trabajos de Ayestarán, aquí escasamente detallados, ya habían marcado nitidas diferencias al respecto de los estudios de autodidactas. Con excepción de su obra *La música negra* que es aún de 1953, «los negros uruguayos» pasan sucesivamente a ser por él nombrados en términos de «afrouroguayos», tal como se describió respecto del trabajo de sus coetáneos. El Centro Nacional de Documentación Musical que lleva su nombre en el Uruguay, y que fuera en 2009 fundado por Coritín Aharonián, tiene dispuesta toda su obra, grabaciones y manuscritos para consulta general. Ver: <http://www.cdm.gub.uy>

entre académicos y presentan disponibilidad web, la dificultad editorial genera que la retroalimentación usualmente dada entre producción académica y cultura «negra» letrada se vea disminuida. Es claro, por otro lado, en la actualidad, que el tipo de circulación web de la producción científica a la vez que garantiza el acceso libre redundando en retribuciones al propio circuito académico, en tanto los sectores de cultura popular presentan un uso diferenciado de estas plataformas -que generalmente utilizan para la difusión de sus actividades mediante imágenes-. Tanto la formación como el desempeño académico de Luis Ferreira Makl, dados entre Brasil y Argentina, nos son útiles para corroborar cuán complejo pudo haber sido abordar, aún en los años 90, todo lo relativo a afrodescendencia en el Uruguay.

Con mayor adherencia al tipo de publicación escrita en formato libro -y con su residencia fija en el Uruguay-, emergen también en este período dentro del campo de la musicología los trabajos de Gustavo Goldman³⁶, iniciados con *Salve Baltasar. La fiesta de Reyes en el Barrio Sur de Montevideo* ([1997] 2003)³⁷. A los mismos siguió su investigación sobre la herencia africana en el tango (2008). A diferencia de la impronta antropológica claramente marcada por Ferreira Makl³⁸, Goldman tendrá en sus trabajos de posgrado una tendencia historiográfica, dada su formación en Historia Rioplatense. Él será quien, a su vez, junto a «referentes» afrouruguayos³⁹ de Barrio Sur -barrio donde el autor también reside- redacte la postulación del candombe a la lista representativa del Patrimonio Inmaterial de la Humanidad de UNESCO.

Del mismo tipo de impacto en la región han sido los estudios de George

³⁶ Compositor, guitarrista, licenciado en musicología, y magister en historia rioplatense (UDELAR). Ha participado en diferentes proyectos musicales. Desde 1990 investiga aspectos relativos a la música, cultura y la sociedad «afrorioplatense», y dentro de los estudios históricos sus diversos análisis se encuentran referidos a la sociabilidad urbana afrodescendiente previa a la república, y a la prensa escrita «afromontevideana», entre otros.

³⁷ Libro basado en los trabajos de Ayestarán, Rossi e Ildefonso Pereda Valdés referidos a la celebración histórica del 6 de enero y las prácticas afromontevideanas aledañas -práctica que hoy se ha retomado con base en las políticas de patrimonio-.

³⁸ Sobre todo, influenciada por su formación en Brasilia bajo la dirección de J. J. Carvalho y Rita Segato.

³⁹ Específicamente, junto a Fernando «Lobo» Núñez, que es quien lo postula frente a CRESPIAL / UNESCO en Perú en primera instancia.

Reid Andrews, desde la University of Pittsburgh, dedicados primero al estudio de los afroargentinos de Buenos Aires, y luego a la realidad histórica de los afrobrasileños, para concluir con su estudio sobre los afrouruguayos, y su publicación dedicada a *Afro Latinoamérica (1800-2000)*. Para el caso argentino, su trabajo resultaría un impulso decisivo en relación a la apertura de este tipo de temática desde perspectivas antropológicas e historiográficas que tendrán lugar en las inmediaciones de la reapertura democrática. Aunque los primeros trabajos de campo de George

Reid Andrews en Argentina fueron realizados en dictadura, *Los afroargentinos de Buenos Aires* terminó siendo traducida al español en 1989, habiendo estado su versión original en inglés disponible en 1980. La traducción de *Blackness in*

the White Nation: A History of Afro-Uruguay, se consigue en 2011 -es decir ya entrado el siglo XXI-. A diferencia de ello, *Blacks and Whites in Sao Paulo, Brazil 1888-1988*, de este mismo historiador, tuvo su publicación en inglés en 1991, y posteriormente en portugués en 1998. Todo ello en desmérito de la industria editorial que eventualmente pudo estar dedicada al tema en el Uruguay.

En cuanto a cuestiones metodológicas, tanto Andrews como Ferreira Makl, desde diferentes perspectivas, inauguraron una nueva etapa correspondiente con un tipo de labor científica capaz de incluir al investigador como participante en materia del estudio y la práctica de *performances* afroamericanas. En el caso de Andrews esto se plasmó con su inclusión en la Escuela de percusión de organizaciones *Mundo Afro* en 2002, y en el caso de Ferreira Makl con el grupo *Bantú* durante los años 90⁴⁰. A tales investigaciones, caracterizadas metodológicamente por «participaciones radicales» (Ferreira Makl, 1999) se sucederán las realizadas por antropólogos (sobre todo antropólogas) de nuevas generaciones formadas en el siglo XXI en antropología del cuerpo (Rodríguez, 2010), en estudios de patrimonio intangible (Brena, 2015; Amigo, 2015), o asimismo en antropología social y política (Parody, 2014, 2016a) -en cuyo caso para referir a los afrodescendientes de origen uruguayo *desplazados* hacia Argentina-.

Entre los jóvenes investigadores, Alejandra Guzmán y Victoria Bonanata hacen parte de una construcción académica contemporánea que continúa con este estilo de participación observante o «participación radical» (Ferreira Makl, 1999), abordando desde los estudios de memoria la historia reciente referida a los «conventillos» habitados mayoritariamente por afrouruguayos y derrumbados en Montevideo en plena dictadura. También jóvenes como Martín Iguini darán continuidad al estudio del campo político afrouruguayo abierto por Ferreira Makl, aunque en su caso bajo la impronta y dirección de Nicolás Guigou. Iguini (2017) aborda la construcción de subjetividades de los activistas afrodescendientes pertenecientes al Servicio Trabajo Afirmativo. Como él explica, la preocupación de los propios activistas afrouruguayos una vez reabsorbidos por el Estado en condición de miembros trabajadores que hacen parte del mismo, tomará distintos rumbos a partir del Bicentenario. Entiendo que ya en este período puede hablarse de la configuración del multiculturalismo uruguayo⁴¹.

⁴⁰ Tal fue el caso en Argentina de Alejandro Frigerio también, quien asistía en Buenos Aires, Brasil y EEUU al dictado de clases de capoeira, en tanto realizaba sus investigaciones. Así mismo sus discípulas y tesisistas.

⁴¹ Esto ha sido versus la negación del pluralismo étnico asumido por intelectuales de renombre como Daniel Vidart y Renzo Pi Hugarte. El primero fue un antropólogo autodidacta del círculo de amistades del presidente «Pepe» Mujica -es decir, de su generación-, y el segundo se formó, gracias a la influencia de Darcy Ribeiro, en antropología cultural en la Sorbona (París), habiendo quedado inconclusa su carrera debido a los sucesos de 1968. Luego de publicar a su regreso lo que sería su tesis, *Uruguay indígena*, junto a Daniel Vidart publica en la misma colección *El legado de los inmigrantes*, donde analiza la forma en que los «orientales» se convirtieron en los «uruguayos» mediante la incorporación de varias corrientes inmigratorias. Ambos fueron declarados Ciudadanos Ilustres de Montevideo.

Referidas centralmente a derechos no adquiridos, la discriminación racial, la eficacia (o no) de las políticas de reconocimiento, y los estudios estadísticos y de género, las investigaciones realizadas por *las* y *los* funcionarios afrodescendientes *en* y *con* las herramientas que puede brindar el Estado, comienzan a caracterizar toda una época en la cual este tipo de trabajos se enfocan de perfil a las políticas públicas (MIDES, 2016). No pocas de estas últimas, se encuentran centradas en estadísticas (Santos, 2006; Ramírez, 2013; Ramírez, 2015).

Para cerrar con esta fructuosa etapa quizás solo reste mencionar la propia historiografía afrouruguaya, ya sea en manos de intelectuales orgánicos (Olivera Chirimini & Varese, 2009) o activistas afrouruguayos con formación académica (Montaño, 2009). La misma va a encontrarse nuevamente en relación fluida con el movimiento afrouruguayo, y en clave africanista: *Sudáfrica, entre el apartheid y Nelson Mandela* (1991), *Los afro orientales* (1995), *Umkhonto. Historia del aporte negro-africano a la formación del Uruguay* (1997), son solo algunos de los títulos de Oscar Montaño. Sus trabajos datan de inicios de los años 90, es decir que precedieron a los trabajos de Goldman y Ferreira Makl, teniendo gran repercusión hacia la actualidad en un circuito nada menor de intelectuales orgánicos afrouruguayos⁴².

En conjunción con estos desarrollos, las iniciativas contemporáneas más provechosas

⁴² Es notoriamente dificultoso hallar sus vastos materiales en alguna actual edición. Agradezco por ello a Oscar Montaño, a Gustavo Goldman, a Victoria Bonanata y a Martín Iguini, toda la predisposición para nuestros intercambios. Asimismo, en el campo del activismo, a «Chabela» Ramírez, Beatriz Santos y Susana Andrade. En materia de política patrimonial, a Valentina Brena, «Perico» Gularte y Anibal Pintos -músico con quien me supe desempeñar en carnaval a inicios del milenio-. En lo referido a dictadura en Uruguay, a Ricardo Calzada y Gabriela Rodríguez.

quizás sean las de Adriana Araujo Núñez referidas a las «memorias de los troperos afro-orientales» (2017), y las de Jorge Bustamante (2017) en el interior del Uruguay. Desde el ala más académica, los trabajos historiográficos referidos a la frontera uruguayo brasileña (Palermo, 2013; Chagas, 2008), por mucho superan en cantidad a los referidos a la frontera uruguayo litoraleña -a la zona de influencia

del Río Uruguay-. Los mismos arrojan mayor claridad al respecto de la relación entre esclavitud y trabajo (Borucki, Chagas, Stalla, 2004), y/o prensa «negra» escrita de fines de siglo XVIII y principios de siglo XIX (Acree & Borucki, 2008).

Los esfuerzos, contemporáneos, en este sentido, se pueden estimar tanto dirigidos a la deconstrucción de un *archivo* «oficial» correspondiente con la historia europeizada del Uruguay, como también al fortalecimiento del reconocimiento cultural (Brena, Picún *et al*, 2015). Los avances que comenzará a dirigir Mónica Olaza desde la Facultad de Psicología de la UDELAR son muy recientes, pero notorios a la vez, por tratarse de iniciativas de investigación provenientes de «nuevas» disciplinas que en el siguiente y último apartado corresponde detallar.

Ampliando el canon disciplinar

Las nuevas tendencias en materia de estudios afrodescendientes parecieran presentar tres pilares: los ya comprendidos por el activismo afrouruguayo en su desempeño en la esfera del Estado -y las realizadas por este último como *La población afrouruguaya en el Censo 2011*⁴³-, los desarrollados por la crítica literaria, y los desarrollados más recientemente en el campo de la psicología.

Los trabajos de crítica literaria le deben indudablemente a Alejandro Gortázar sus mayores esfuerzos. Doctor en Letras con desempeño en la Universidad de la República del Uruguay, investiga la literatura de escritores afrodescendientes, su inserción en la literatura nacional y en la diáspora africana, consiguiendo aportar nuevas categorías para su comprensión. Sus libros *El licenciado negro Jacinto Ventura de Molina* (2007) y *Jacinto Ventura de Molina. Antología de manuscritos (1817-1837)* -este último editado en 2008 y realizado en co-autoría con Adriana Pitetta y José Manuel Barrios-, ven ampliado su rango de posibilidades en los trabajos más recientes de Alex Borucki y William Acree⁴⁴ como *Jacinto Ventura de Molina y los caminos de la escritura negra en el Río de la Plata*. Gortázar, quien también analiza las revisiones llevadas adelante en relación a la figura de Ansina -tal como lo hace en *Versiones de Ansina en la ficción uruguaya contemporánea (1993-2001)*, de 2014-, se doctoró en la Universidad de La Plata, Argentina, con su trabajo *Cultura letrada y etnicidad en los manuscritos de Jacinto Ventura de Molina (1817-1840)*. Sus innumerables trabajos -como las producciones realizadas recientemente por muchos de los académicos e intelectuales afrouruguayos hasta aquí mencionados- fueron al presente artículo⁴⁵ de inmensa orientación.

Para finalizar, los trabajos de Olga Picún (2011, 2016), Milita Alfaro (2008), y Mónica Olaza (2008, 2009), por razones que podemos atribuir al género y/o a circuitos académicos y sus dispositivos, presentan realmente una difusión mucho menor que los desarrollados por sus pares (masculinos) coetáneos académicos. Sin embargo, sus producciones son vastas, y sus directrices de trabajo sorprendentes. Picún ha estado más fuertemente convocada por las áreas correspondientes con la política cultural (Picún, *et al.* 2015). Milita Alfaro, por su parte, completará una serie de investigaciones que originalmente referían a historiografía del carnaval, con el trabajo iconográfico que escribiera junto a José Cozzo (2008) y que refiere a las memorias del «conventillo Medio Mundo» de Barrio Sur. Muy a pesar de que no resulte este tipo de trabajo

⁴³ Fascículo II del Atlas sociodemográfico y de la desigualdad del Uruguay, presentado en 2015 en Montevideo.

⁴⁴ De pertenencia, al igual que Alex Borucki (graduado 2002 en Ciencias Históricas de la UDELAR), a la academia norteamericana, en su caso a la Universidad de San Diego, como Bourucki a la Universidad de California.

⁴⁵ El mismo, sería sin dudas más fructífero en interacción con los trabajos de Eduardo de León: *Estado del debate social, cultural y científico de la cuestión «afro» en el Uruguay*, ponencia presentada el GT62 Memorias afro e indígenas, Jornadas Académicas FHCE, UDELAR, en octubre del presente año.

referenciado como investigación «científica», es un claro ejemplo de innovación en materia de metodología pues privilegia la historia oral y el archivo socio-comunitario. Por otra parte, la edición en formato de libro fotográfico de este tipo de investigación, facilita el acceso y la circulación de la información relevada entre los diversos sectores, al punto de haber podido resultar discutida esta publicación espontáneamente entre los propios actores participantes en Barrio Sur. Esto no califica ni descalifica la labor de Olaza y Cozzo, sino que fortalece los circuitos de producción, difusión y circulación de las investigaciones correspondientes en favor de la participación de los afrodescendientes de sectores populares en este tipo de estudios dados en el Uruguay.

Más allá de sus trabajos como investigadora, el desempeño último de Mónica Olaza se remite a la dirección de una sorprendente camada de tesis de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República del Uruguay. Bajo su labor, diversos licenciados recientes (Cortazo Costa, 2015; Goldstein, 2015; Vittori Maciera, 2014; Silvera, 2015; Mazaola, 2015 entre otros), se ocuparon de indagar acerca de la incidencia del racismo en la tarea laboral de los afrodescendientes. También se detuvieron en la adopción de tipo interracial, y en las trayectorias educativas de los afrodescendientes, entre otros temas reveladores. Otras tesis también avanzan en otras facultades de esta misma universidad, como es la Facultad de Derecho (Goldstein, 2015), dedicadas al análisis de leyes específicas que refieren a esta población. Marcan por ello estos trabajos un tipo de dirección inédita, no solo en lo que refiere a estudios afrodescendientes en el Uruguay, sino en lo que a las recientes producciones en el Cono Sur se contemplan.

Conclusiones

En el artículo presente me he referido a los estudios afrodescendientes producidos en el Uruguay. Como hemos podido ver en el transcurso del mismo, la necesidad de dar cuenta de la existencia de un acervo cultural identificado con lo «negro» se suscitó en este país en consonancia con las producciones que, desde Cuba, EEUU, y Brasil se venían realizando desde «el folklore como ciencia». Tales trabajos incluyeron tempranamente al Uruguay en el campo de estudios afroamericanos, siendo estos últimos claros antecedentes de lo que hoy son los estudios *afrolatinoamericanos* (Wade, 2000; Reid Andrews, 2007).

La labor de uno de los mayores folkloristas uruguayos -Ildefonso Pereda Valdés-, nos fue útil para observar la alternancia existente entre el activismo letrado afrouruguayo y la academia desde los años 30. También observamos, por medio de su trayectoria, la dinámica regional de los estudios referidos a «culturas negras», y los cambios que en materia de categorías *racializadas* se fueron aplicando hasta mediados de la década de los años 60 en la cual él discutía aún con la idiosincrasia porteña.

Un primer período de estudios, tuvo a los «negros uruguayos» como referencia, dejando luego el paso a la impronta mediante la cual se los comenzara a definir en términos de «afrouuguayos». En función de ello, quiero señalar, cuanto ha estado presente en el Uruguay «la necesidad de insistir en las diferencias culturalmente específicas por encima y en contra de los esfuerzos teóricos y políticos que las borran o las subordinan» (Butler *et al.*, 1992, pp. 108-109). Claramente, dicho trabajo, realizado por una clase letrada (académica y no académica), en pos del reconocimiento y en contra de toda forma de invisibilización, no se acerca tanto a «una representación adecuada en el lenguaje de un grupo pre constituido», como a «la invocación performativa de una identidad para propósitos de resistencia política frente a la amenaza hegemónica de borrado o marginalización» (Butler *et al.*, 1992). Estoy diciendo que «negros» y/o «afrouuguayos» no pre existen como tales a las retóricas que los han constituido, sino que en gran medida son producidos -como sujetos- por ellas.

Arribando al contexto de la post dictadura, es claro cuánto un nuevo tipo de subjetivación política consigue que un movimiento articule a sectores letrados con la cultura popular «negra». Es de este modo que el movimiento «afrouuguayo» consigue revertir en el contexto de Durban su situación geopolítica, siendo entonces el Cono Sur fuente de gran parte de las propuestas que a partir de esta conferencia se pasarán a implementar. La labor de intelectuales orgánicos no ha sido menor para la inserción en la arena del activismo transnacional de este último giro hacia la «afrodescendencia». El análisis aquí realizado puede ayudarnos a explicar bajo qué condiciones se puede asistir a este tipo de proceso: sectores que en pos de la acción política resultan articulados bajo un mismo *de dispositivo discursivo* que se esgrime en contra de una narrativa hegemónica. El carnaval, contrariamente, pareciera permanecer en el campo de los estudios primigenios.

Retomando las perspectivas vertidas en la introducción (Foucault, 2005 [1969]), podríamos afirmar que las condiciones históricas de posibilidad de ciertos enunciados dados hacia los años 30 en Uruguay, a diferencia del caso argentino, consiguieron erosionar un discurso de negación y blanqueamiento. Sin embargo, varios de estos estudios se corresponden con discursos racistas emitidos por una elite dominante (Van Dijk, 1993) donde el «negro» era reducido a un ser infantil, servil, risueño, o exótico. No son pocos los casos en que estos discursos se reproducen en los formatos artísticos de comparsa en la actualidad. Es muy claro ubicar en el carnaval, como espacio privilegiado de la cultura popular «negra» del Uruguay, la eficacia del *archivo colonial*, aun conociendo las posibilidades disruptivas que el ejercicio político de la corporalidad puede otorgar (Rodríguez, 2010). En este sentido, quizás sea insuficiente la noción de *archivo* citada de Foucault (2005 [1969]), sin echar mano de las teorías que ponen en juego al poder en relación con *el sujeto, el cuerpo y la ley* (Butler, 2001).

En tanto formaciones discursivas, los *archivos* atraviesan tanto a actores como a agentes, pero no a todos por igual ni con los mismos efectos. Que los estudios antropológicos recientes que pueden poner en cuestión estas dinámicas no cuenten con la posibilidad de circular siendo publicados y desarrollados en el Uruguay, ha de tener una implicancia directa respecto de las oportunidades que en relación con los afrodescendientes se puedan habilitar. Estos nuevos trabajos quizás puedan iluminar, para el caso uruguayo y el afrolatinoamericano en general, además de mayores posibilidades, aún mejores resultados en términos de la acción de una esfera estatal que en materia de afrodescendencia exceda «lo cultural», tal como ilustra el caso de los más recientes estudios dados en el Uruguay.

Referencias

Acree, W & Borucki, A. (2010). *Jacinto Vera de Molina. Los caminos de la escritura negra en el Río de la Plata*. Madrid: Iberoamericana.

Alfaro, M. & Cozzo, J. (2008). *Medio Mundo. Sur, conventillo y después*. Montevideo: Ed. Medio&Medio.

Amigo, R. (2015). El patrimonio como reparación: la patrimonialización del candombe afroporteño y la respuesta afectiva de sus portadores. En *Estudios afrolatinoamericanos II: Actas de las IV Jornadas del GEALA*, Centro Cultural de la Cooperación, Buenos Aires, 28 de septiembre al 1º de octubre.

Andrews, G. (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Andrews, G. (2007). *Afrolatinoamérica*. Madrid: Iberoamérica.

Andrews, G. (2011). *Negros en la nación blanca: historia de los afroporteños, 1830-2010*. Montevideo: Linardi y Risso.

Ayestarán, L. (1953). *La música en el Uruguay*. Montevideo: SODRE.

Ayestarán, L. (1967). *El folklore musical uruguayo*. Montevideo: Arca.

Bottaro, M. (1934). Rituals and Candombes. En N. Cunard, *Negro*, (pp. 519-522). Londres: E.E. Wishart.

Borucki, A. (2006). Entre el aporte a la identidad nacional y la reivindicación de las minorías. Apuntes sobre los afrodescendientes y la esclavitud en la historiografía uruguayo. En *História Unisinos*, 10(3), 310-320.

Borucki, A., Chagas, K. & Stalla, N. (2009 [2004]). *Esclavitud y trabajo: un estudio sobre los afrodescendientes en la frontera uruguayo (1835-1855)*. Montevideo: Ed. De autor.

Brena Torres, V. (2015). *Saberes y sabores: prácticas y representaciones culinarias de la población afroporteña*. Tesis Final de Grado. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad de la República del Uruguay.

- Briones, C. (2007). Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías. *Tabula Rasa*, 6, 55-83.
- Butler, J., Aronowitz, S., et al. (1992). Discussion. *October*, 61, pp. 108-126.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*. Madrid: Ediciones Cátedra Grupo Anaya.
- Carámbula, R. ([1995] 1952). *El candombe*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Carvalho Neto, P. de (1955). *La obra afro-uruguaya de Ildelfonso Pereda Valdés: ensayo de crítica de antropología cultural*. Montevideo: Centro de Estudios Folklóricos del Uruguay.
- Chagas, K. & Stalla, N. (2009). *Recuperando la memoria: afrodescendientes en la frontera uruguayo brasileña a mediados del siglo XX*. Montevideo: Ediciones del autor.
- Cortazo Costa, L. (2015). *Adopción interracial: la construcción de identidad de afrodescendientes adoptados por padres no afro en el Uruguay*. Tesis de grado. Facultad de Psicología. UDELAR.
- De María, I & Rossi, V. (1968). Cantos y Bailes de Negros de Isidoro de María y Vicente Rossi. Montevideo: Enciclopedia Uruguaya.
- Du Bois, W. (1935). *Black reconstruction: An Essay Toward a History of the Part Which Black Folk Played in the Attempt to Reconstruct Democracy in America, 1860-1880*. New York: Harcourt Brace & Company.
- Ferreira Makl, L. (1997). *Los tambores del candombe*. Buenos Aires: Ediciones Colihue.
- Ferreira Makl, L. (1999). *Las llamadas de tambores. Comunidad e identidad de los afro montevidianos*. (Tesis de Maestría en Antropología Social). Universidad de Brasilia, Brasilia.
- Ferreira Makl, L. (2003) *Mundo Afro: una historia de la conciencia afro uruguaya en su proceso de emergencia*. (Tesis doctoral en Antropología Social). Universidad de Brasilia, Brasilia.
- Ferreira Makl, L. (2013) Desde el arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial, en: Guzmán, F. y Geler, L. *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. (pp. 217-240). Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Foucault, M. (2005 [1969]). *La arqueología del saber*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Frigerio, A. (2000). *Culturas negras en el Cono Sur. Representaciones en conflicto*. Buenos Aires: UCA.
- Goldman, G. (2003 [1997]). *Candombe: ¡Salve Baltasar! La fiesta de reyes en el barrio sur de Montevideo*. Montevideo: Ediciones Perro Andaluz.
- Goldman, G. (2008). *Lucamba: herencia africana en el tango 1870-1890*. Montevideo: Ediciones Perro Andaluz.

- Goldman, G. (2015). *El espacio afro-rioplatense: clubes de afrodescendientes bonaerenses y montevidianos en el último tercio del siglo XIX*. (Tesis de Maestría). UDELAR.
- Goldstein, E. (2015). Normas para favorecer la participación en las áreas educativa y laboral de los afro-descendientes: análisis de la Ley 19122 del 21.08.13 y su Decreto Reglamentario No. 144/14 del 22.05.14. Facultad de Derecho. UDELAR.
- Gortázar, A. (2005). Miradas cruzadas. La emergencia de los discursos sobre el aporte «afro» en el Uruguay (1925-1945), en Ana Frega, Alex Borucki y Arturo Bentancur *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense*. Actas del Seminario realizado en la FHCE los días 8,9 y 10 de octubre. Montevideo: Depto. de publicaciones de la FHCE. 64-71.
- Hall, S. (1995). ¿Qué es «lo negro» en la cultura popular negra? Biblioteca Virtual Universal [<http://www.biblioteca.org.ar/libros/1899.pdf>]. Buenos Aires.
- Hall, S. (2010). El espectáculo del «Otro». En Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, (pp. 419-446). Popayán-Lima-Quito: Envión Editores-IEP- Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar.
- Iguini, M. (2017). Racismo, Movimiento Negro y Campo Político: Una aproximación antropológica a la construcción de subjetividades de los activistas afrodescendientes pertenecientes al Servicio Trabajo Afirmativo. (Tesis de Licenciatura en Antropología Social y Cultural). UDELAR. Montevideo.
- Lao Montes, A. (2010). Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina. En C. Mosquera & A. Lao Montes & C. Rodríguez Garavito (eds) *Debates sobre ciudadanía y políticas raciales en las Américas Negras*, (pp. 281-332). Bogotá: Ed. Universidad del Valle.
- Mazzola, M.N. (2015). *Factores psicosociales de riesgo en trabajadores afrodescendientes*. Tesis de grado. Facultad de Psicología. UDELAR.
- MIDES. (2016). Horizontes críticos sobre afrodescendencia en el Uruguay contemporáneo. Primera Jornada Académica sobre Afrodescendencia. Montevideo: MIDES.
- Montaño, O. (1991). *Sudáfrica, entre el apartheid y Nelson Mandela*. Montevideo: Ediciones Mundo Afro.
- Montaño, O. (1995). *Los afro orientales*. En Luz María Montiel (comp). México: Fondo de Culturas Populares de México.
- Montaño, O. (1996). *Tangó*. Montevideo: Tambora Records.
- Montaño, O. (1997). *Umkhonto. Historia del aporte negro-africano en la formación del Uruguay*. Montevideo: Rosebud.
- Montaño, O. (2001). *Yeninyanya. Historia de los afrouruguayos*. Montevideo: UNICEF/ Mundo Afro.
- Montaño, O. (2005). *Rituales africanos en el Uruguay del siglo XIX, en La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata*. Montevideo: UNESCO.

- Montaño, O. (2009[2001]). Umkhonto II: historia de los afrouruguayos. En *Historia afrouruguaya*. Tomo 1. Montevideo: RLS.
- Olaza, M. (2008). *La cultura afrouruguaya. Una expresión de multiculturalismo emergente de la relación global-local*. Montevideo: UDELAR.
- Olaza, M. (2009). *Ayer y hoy. Afrouruguayos y tradición oral*. Montevideo: Ed. Trilce.
- Olivera Chirimini, T. & Varese, J.A. (2009). *Los candombes de Reyes. Las Llamadas*. Montevideo: Ed. Del Sur & Ed. El Galeón.
- Oronoz, I. (2013) *Rompiendo silencios*. Tomo 1. Montevideo: Ed. Cabildo.
- Ortiz, F. (1940). *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. La Habana: Ed. Jesús Montero.
- Palermo, E. (2013). *Tierra esclavizada, el Norte uruguayo en la primera mitad del siglo XIX*. Montevideo: Tierra Adentro.
- Parody, V. (2014). Música, política y etnicidad: convergencias entre democracia y dictadura en el proceso de relocalización del candombe afrouruguayo en Buenos Aires (1973-2013). *Resonancias*, 18(34), 127-153.
- Parody, V. (2016a). *Candombe «afrouruguayo» en Buenos Aires. Territorio, cultura y política (1974-2014)*. (Tesis de Maestría en Antropología Social y Política). Argentina, FLACSO.
- Parody, V. (2016b). Presencia afrouruguaya en Buenos Aires. Su incidencia sobre las (re)configuraciones políticas, culturales e identitarias afrodescendientes del contexto argentino reciente (1974-2014), *Revista uruguaya de Antropología y Etnografía*. Año I(2), 29-51.
- Parody, V. (2016c). Procesos de comunalización y sociabilidad urbana en las prácticas contemporáneas de candombe (afrouruguayo) en Buenos Aires: perspectivas en clave sociocultural en pos del «decenio de los afrodescendientes», *Trama*, 7(7), 75-90.
- Pereda Valdés, I. (1936). *Antología de la poesía negra americana*. Montevideo: Colección Biblioteca uruguaya de autores. Organización Medina.
- Pereda Valdés, I. (1937). *El negro rioplatense y otros ensayos*. Montevideo: Claudio García y Cia. Editores
- Pereda Valdés, I. (1938). *Línea de color (ensayos afro-americanos)*. Santiago de Chile: Ediciones Ercilla.
- Pereda Valdés, I. (1941). *Negros esclavos y negros libres. Esquema de una sociedad esclavista y aporte del negro en nuestra formación nacional*. Monografía, Universidad de Buenos Aires.
- Pereda Valdés, I. (1964). *El negro en la epopeya artiguista*. Montevideo: Barreiro y Ramos. S.A.
- Pereda Valdés, I. (1965). *El negro en el Uruguay: pasado y presente*. Montevideo: Instituto Histórico y Geográfico del Uruguay.

- Plácido, A. (1966). *Carnaval: evocación de Montevideo en la historia y la tradición*. Montevideo: Ed. Letras.
- Rama, C. (1967). *Los afrouruguayos*. Montevideo: El siglo Ilustrado.
- Ramírez, B. (2015). Las afrodescendientes como sujetas de derecho. En *ALAI América Latina en Movimiento* (Nº 501). Quito: ALAI.
- Ramírez, T. (2013). *Ciudadanía afrodescendiente*. Montevideo: MIDES.
- Rodríguez, R. (2006). *Mbundo malungo a munde: historia del movimiento afrouruguayo y sus alternativas de desarrollo*. Montevideo: Ed. Mundo Afro.
- Rodríguez, M. (2010) Representando mi raza. En Silvia Citro (comp) *Cuerpos plurales. Ensayos antropológicos de y desde los cuerpos* (pp. 277-298). Buenos Aires: Biblos, Colección Culturalia.
- Santos, B. y Porzecanski, T. (2006). *Historias de exclusión: afrodescendientes en el Uruguay*. Montevideo: Linardi y Risso.
- Silvera, I. (2015). *Factores que inciden en la desafiliación universitaria afrodescendiente*. Tesis final de Grado. Facultad de Psicología. UDELAR.
- Spivak, G. (1987). *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York: Methuen.
- Suárez Peña, L. (1924). *Apuntes y datos referentes a la raza negra en los comienzos de su vida en esta parte del Plata*. Montevideo: Museo Histórico Nacional. Biblioteca Pablo Blanco Acevedo.
- Suárez Peña, L. (1933). *La raza negra en el Uruguay. Novela histórica de su paso por la esclavitud*. Montevideo: Museo Histórico Nacional. Biblioteca Pablo Blanco Acevedo.
- Vega, C. (1936). *Danzas y canciones argentinas: teorías e investigaciones*. Buenos Aires: Ricordi.
- Vittori Maciera, A. (2014). *La discriminación interiorizada: influencia del racismo en la imagen de sí mismo y (auto) exclusión*. (Trabajo Final de Grado). Facultad de Psicología. UDELAR.
- Wade, P. (2000). *Raza y etnicidad en Latinoamérica*. Quito: Abya Yala.