

Políticas públicas y cultura política. Reflexiones posibles para des-naturalizar prejuicios, estereotipos y racismo

Mónica Olaza*

Discusión

En una de las entrevistas realizadas en Uruguay en el año 2008 sobre tradición oral, un periodista afrodescendiente comentó: “Cuando sacás el tema de la discriminación, sentís el ruido de la silla, y carraspea todo el mundo” (Olaza, 2009). Agregaría, porque me ha pasado, que te miran como diciendo ¿de qué me estás hablando? De forma análoga a lo que plantea Frigerio (2008) para la Argentina, en Uruguay hablar de raza parecería innecesario, porque ante la posible categorización racial de los individuos surgiría la pregunta ¿cuál sería la importancia de que fueran negros o no? Esto bien podría verse como un rasgo positivo, más aun pensando en los niveles de integración de la sociedad uruguaya. Pero la evidencia demuestra la incidencia desfavorable de la variable raza-etnia para la población afrouruguaya y originaria en sus condiciones materiales de vida y producción de subjetividad.

También en Uruguay los rostros de los pobres, marginados o excluidos en general pertenecen o se asocian con estos fenotipos. Aquí, la categorización racial ocultada y no nombrada cobra sentido y demuestra que en forma latente la categorización racial está operando.

Frigerio (ibídem) plantea que, contrariamente al caso norteamericano, en la Argentina el principal discurso para explicar las desigualdades sociales ha sido la clase, pero la raza opera en las interacciones con y valoraciones de otros individuos. Uruguay se asemeja bastante a esa realidad de prejuicios invisibilizados. Según Foster (2001), en Uruguay el racismo no se reconoce como componente social, solo se lo admite en conductas individuales (Olaza, 2010).

Esto puede indicar el grado de naturalización del tema tanto a nivel racional como vivencial. Porque el racismo se piensa y se actúa. Es un tema que incomoda y –como diría Goffman– precisamente por eso hay que tratarlo y a nuestro juicio im-

* Mónica Olaza es uruguaya y candidata a Doctora en Ciencias Sociales, opción Sociología por la FCS/Udelar.

pugnarlo. Además, como afirma Aronson (1992) hay una parte en la conducta que se produce sin tener conciencia de ella y para la mayoría de las personas el prejuicio es demasiado coherente con su conducta cotidiana y recibe apoyo y estímulo de las otras personas.

La naturalización del racismo, su aprendizaje requerirían de una intervención desde políticas culturales estatales con el fin de concientizar y problematizar su discurso y puesta en escena en las acciones de la vida cotidiana, tanto desde lo racional como desde la emoción. Stravrakakis (2010) citando a Seshadri-Crooks hace referencia a que se han vuelto frecuentes frases como “la raza es una construcción” o “la raza no existe”. Sin embargo, la raza conserva vigencia porque integra el sentido común. En Uruguay, por ejemplo, hay formas de decir: “trabajé como un/a negro/a”, e insultos como este “negro sucio” o “negro de mierda” no necesariamente dirigidos hacia una persona negra, pero sí asociados a la delincuencia de los pobres, al consumo de pasta base o asuntos similares. Probable y generalmente, quien emite estos dichos o insultos no está pensando directamente en maltratar a personas negras o afros. No obstante, lo está haciendo de una forma pre-consciente, naturalizada, automática, heredada por generaciones y cristalizada en el imaginario colectivo. El del famoso jugador de fútbol de la selección nacional uruguaya Luis Suárez, en su respuesta al insulto del también afamado jugador Patrice Evra con otro insulto hacia su afrodescendencia –además de constituir un problema de “cancha” entre equipos con historia de rivalidades como es el United Manchester y Liverpool– fue, evidentemente un episodio entre discriminados con epicentro en un país colonial, bien representativo del mundo actual. Con categorías creadas por “otros” de las categorías “negro” y “sudaca” y de sus significados y sentidos. El insulto de Suárez “negro puto” a nuestro juicio admite como un posible análisis la escucha de esa frase bastante usada por otros uruguayos hacia otro, afro o no, tal como describimos antes. Por esto nos preguntamos: ¿qué porcentaje de acto consciente y racional hay en este episodio con rasgos xenófobos y racistas y cuánto hay de historias de sedimentación de significantes, significados, sentidos conferidos, automatizados, naturalizados y actuados con sentimiento y emoción corporal? Sin temor a equivocarnos para el caso de Suárez, sin haber indagado en su historia personal, familiar, departamental y barrial podríamos aseverar que este episodio racista fue un síntoma, un emergente del malestar racial en Uruguay. Porque se expresó en el lenguaje cotidiano que puede utilizar de forma automática cualquier uruguayo, sin distinción de clase, sexo, ocupación, nivel de instrucción, zona de residencia, etc., incorporando en la segunda parte del insulto el rasgo machista de una forma de discriminación conexas. Aquí pueden ser útiles los comentarios e interrogantes de Stravrakakis (2010) en cuanto a que lo importante no es tanto cómo surgen las ideas de nacionalismo sino cómo se mantienen, cuestión que sirve para pensar la fijeza del racismo. Desde el psicoanálisis, ella propone preguntarse sobre cuál es el factor que explica el carácter penetrante, la fijeza a largo plazo de ciertas identificaciones (ibidem: 220). Como otro aporte la autora plantea una mirada que incorpore el aspecto de los lazos libidinales afectivos analizados por Freud y la experimentación de lo que Lacan denominó *jouissance*, incorporando así las paradojas de una incesante búsqueda de goce. ¿Tendrá el racismo elementos que remitan el alcance siempre parcial de algún goce perdido?

El tema de la naturalización del racismo que nos inquieta e interpela forma parte de uno de los aspectos que está en contra de la diversidad. En el transcurso del trabajo de campo aludido al principio sin mencionar por nuestra parte el tópico racismo, fue recurrente de forma tal que en el trabajo sobre tradición oral, a los efectos del análisis, se creó la categoría de tradiciones negativas que tenían que ver con esas vivencias y representaciones que de distintas formas pasaban de una generación a otra. A través de la exigencia de ser mejores, llevar la túnica más blanca a la escuela, demostrar en las aulas que la piel oscura no constituye obstáculos que dificulten el aprendizaje, ser doblemente mejores. Los relatos hablan de sufrimiento, repetición, de prejuicios, de identidades estereotipadas, estigmatizadas, de ciudadanía, pero también hablan de transformación, de historicidad, de valoración, que indican el carácter relacional del racismo porque cada relato habla de sí visto por el otro. El punto primordial es que hacen referencia a "otro" que integra la sociedad uruguaya en distintos momentos históricos y es en ese otro donde quisiéramos poner hoy la cuestión. Es fundamentalmente a través una mirada cuestionadora al mundo blanco, por llamarlo de alguna forma, desde donde se podría comenzar a problematizar para desnaturalizar el racismo porque, parafraseando a Fanon, el negro nunca fue tan negro como desde que fue dominado por el blanco. Esta frase de Fanon permite situar históricamente al racismo como un hecho social empleado en un sistema de explotación, de dominación, y con un discurso hegemónico especialmente pensado para justificar y perpetuar la invasión, explotación y el dominio. Hablar de racismo exige la presencia de la idea de un vínculo entre los atributos o el patrimonio "físico, genético o biológico" de un individuo o de un grupo y sus caracteres intelectuales y morales (Wierviorka, 1992).

Al día de hoy es innegable que los orígenes de la cuestión racial latinoamericana provienen de la época de su conquista y colonización. En las repúblicas del siglo XIX subsisten las categorizaciones raciales a las que se incorporan criterios de pertenencia de clase social (Cepal, 2005). Criterios y formas diferenciadas según el país, que perduraron en el transcurso del siglo XX, hasta el actual. *Racialización de las relaciones* de clase que está presente en los mapeos de niveles de vida, en los que las poblaciones originarias y negras continúan en la base de la pirámide, o en zonas cercanas a la misma. Por esto, si bien las diferencias entre una sociedad y otra son notables en composición demográfica, espacio territorial, culturas, composición étnica, comparten un pasado histórico y procesos de integración social desde la asimilación cultural que consideró positivos los valores de la cultura colonizadora europea y relegó la cultura mestiza (Olaza, 2010).

Siguiendo a varios autores, entre ellos Hall y Van Dijk, el racismo académico del siglo XIX elaboró las justificaciones que legitimaron esa dominación racial que se sumó a la explotación de clase. Primero, instalando la idea de subespecies en lo que denominaron la raza humana. Esto permitió subdividir y justificó una supuesta supremacía basada en condiciones climáticas, diferentes grados de desarrollo, cuando no en una biología diferenciada que habilitaba a diferentes aprendizajes. Como expresara el poeta haitiano Depestre: "El color se convirtió en un obstáculo infranqueable entre el ser genérico del negro antillano y su realización en la historia. Mientras que la alienación del trabajador blanco en la sociedad capitalista está ligada a la trama económica y social del trabajo, la alienación del negro penetraba en las más íntimas estructuras de su personalidad" (1995: 233). En la actualidad las consecuencias de la esclavitud en las

subjetividades de los hombres y mujeres negras han sido reconocidas desde organizaciones como la propia CEPAL.

Pero lo más llamativo no es que haya sucedido, que también lo es, sino que esas marcas se perpetúen en la medida en que se conserva el estereotipo fundante, basado en consideraciones negativas acerca de la población afrodescendiente, lo que motivó en sus integrantes la subestimación de sí mismos, de sus capacidades, y el deterioro de su identidad. Estos significados culturales se difundieron y plasmaron en el entramado de relaciones sociales y en la vida cotidiana, especialmente en las vivencias de la población afrodescendiente. Esos significados surgidos del sentido de las formaciones discursivas se transforman en prácticas constructoras, articuladoras y organizadoras de relaciones e identidades sociales inscriptas en códigos discriminatorios que asignan valor negativo a la diferencia. Para observadores no atraídos por esta problemática, puede pasar inadvertido el constructo socio-cultural de este proceso de la negritud. En apariencia sustentado por distintivos de carácter físico, hunde sus raíces en actitudes descalificativas hacia el otro, diferente, en estrecha relación con códigos racistas. La población afrodescendiente quedó asimilada desde su condición histórica de esclava y esta perdura en la actualidad, en los imaginarios individuales y colectivos. En ese sentido el presente contiene las señales del pasado, reveladas no por la antigua marca corporal, sino por el carácter simbólico de aquel pasado que aun lejano, pesa en las historias biográficas del colectivo y se hace visible a través de su calidad de vida.

En el transcurso de la formación del Estado uruguayo, los integrantes de aquellos sectores pertenecientes a la cultura hegemónica blanca que detentaban el ejercicio del poder promovieron un lugar marginal a otras culturas. Entre ellas, la afrodescendiente. Situación que no cambió con respecto a sus descendientes, aun habiendo sido abolida la esclavitud.

La historia social de la población afrodescendiente en Uruguay es similar a la de sus pares en otras partes del mundo. No obstante, podemos advertir ciertos rasgos peculiares, ya sea por las naciones de las que provino, así como por las características de la sociedad uruguaya y por el número de integrantes de esta minoría, comparativamente menor en relación con otras realidades latinoamericanas o de Estados Unidos.

Esto dio como resultado una aparente integración social sin discriminaciones étnico-raciales, con una asimilación progresiva desde la cultura blanca dominante occidental, en una sociedad aparentemente igualitaria que permite a sus integrantes el mismo acceso a oportunidades. Sin embargo, los afrodescendientes portadores de una cultura híbrida por su relación con, y en contra de la de cultura dominante, mantuvieron aun con sincretismo, patrones culturales propios. Estos últimos han sido parte de los motivos que llevaron a los afrodescendientes a una nueva organización con características de reivindicación política desde la década de 1980. La práctica del candombe por población no afro constituyó uno de los elementos de disputa que reavivó la emergencia del conflicto cultural y social latente por décadas (Olaza, 2008).

Siguiendo a Grimson, una de las características del espacio estatal nacional es viabilizar las controversias entre actores y grupos sociales en relaciones de diálogo y conflicto por sentidos, significados, símbolos. En ese aspecto el espacio estatal "implica una economía política de producción de identificaciones" (Grimson, 2011: 179). Para el autor, la antropología habría averiguado con mucho desagrado que las políticas públi-

cas no están incorporando en forma adecuada el relativismo y que el des-conocimiento de la diferencia es imperdonable para la aplicación de cualquier política, sea esta en salud, educación, vivienda u otras. Conjuntamente a su no desconocimiento es necesario considerar las diferencias de forma situada, ya que la abstracción puede llevar a creer que no están basadas en desigualdades o dar lugar a la creencia en un modelo único de multiculturalidad o incluso folclorizar la diferencia volviendo exótica la alteridad. Eso sí, ni racismo ni fundamentalismo cultural, ambos justifican la dominación del otro. El primero basado en una supuesta superioridad racial y el segundo en una supuesta superioridad cultural. El peligro de este último estaría en que se presenta como defensor de la diversidad. Diversidad que se enriquecería como proceso abierto y como proceso político, como una apuesta a la imaginación social que haga posible aprobar la articulación de las reafirmaciones y las exploraciones de la diferencia con las ilusiones de la igualdad (ibídem: 87).

Un papel para el Estado sería, como plantea Segato, la posibilidad de restablecer a los pueblos su fuero interno y la trama de su historia, expropiada por el proceso colonial y por el orden de la colonial/modernidad y, al mismo tiempo, promover la circulación del discurso igualitario de la modernidad en la vida comunitaria (ibídem: 29) Como marco de esas disputas, es útil la noción de configuración cultural que propone Grimson como "sutura, constantemente reconstruida, de las heterogeneidades inestables pero sedimentadas" (ibídem: 194). La sutura se (in) modifica a través de los resultados de la disputa de alteridades por transformar o no, desigualdades de poder.

¿Desde dónde?

Una posible interpretación es desde el poscolonialismo no como fin del colonialismo sino como indicador de las confluencias entre colonialismo, imperialismo y nacionalismo en que se reproducen colonialidades hoy, en las relaciones glocuales de dominación que se reproducen no únicamente en los antiguos países colonizados, sino en aquellos colonizadores receptores de diásporas migrantes procedentes de las antiguas colonias (Eskalera Karakola, 2004: 13-14, citado en Bidaseca, 2010).

Otra interpretación posible que no excluye la anterior es desde la noción de interculturalidad que al registrar la interacción de los grupos entiende las relaciones entre estos como una parte constitutiva de los mismos e históricamente situada (Grimson, 2011).

Acordamos con Grimson (2011) en que la cultura no es ni un "anexo" ni "una esfera interesante", es un entramado en el que se pugna por las posibilidades de transformación. La pugna contiene disputas por desigualdades y por su legitimación. De ese modo el análisis cultural debería realizarse con el análisis de acontecimientos, hechos y procesos sociales y políticos en el que los agentes se sitúan de maneras diferentes respecto del poder y tienen intenciones distintas.

Otro punto importante nos parece que está en las observaciones que realiza Nun (2011) sobre las nociones de igualdad en Estados Unidos y Europa y muy especialmente su propuesta de preguntarnos, ya no tanto por la igualdad sino por la des-igualdad. Punto de partida útil para pensar la diversidad o heterogeneidad. Según Nun, la igualdad ha sido emparentada desde el liberalismo con la uniformidad. Por eso propone partir del concepto de desigualdad para el logro de la igualdad. Presenta la forma disímil de entender la desigualdad en Europa y Estados Unidos y las consecuencias sociales

que esto acarrea, tanto para el individuo aislado como para sus relaciones al interior de la organización social. El modelo europeo entendió la desigualdad como diferencia con respecto a una posición social dada, mientras que en Estados Unidos la desigualdad se concibió como diferencias en las oportunidades. El unir la desigualdad a las oportunidades apela a una concepción más solitaria del individuo que debe buscar sus propias oportunidades, en lugar de ser una invitación a luchar con el otro, semejante, como sucedería en el caso de una desigualdad unida a la posición social como es el caso europeo. La igualdad de posiciones se presenta en este análisis citando a Dubet, como más proclive a considerar a la comunidad en contrapartida de la igualdad de oportunidades. No obstante, ambos modelos se han visto debilitados.

Para Nun en los últimos veinte años la tendencia de las respuestas dadas en las encuestas sobre la desigualdad aparece ligada a la discriminación en las diferencias de género, etnia y a los problemas de la emigración. Actualmente, las movilizaciones de indignados vuelven a traer reclamos de carácter económico relacionados con la injusticia social y a la desigualdad económica.

Nos preguntamos cómo entender actualmente la desigualdad económica, primero porque los problemas de género, etnia e inmigración encierran desigualdades económicas muchas veces producto de una aplicación de largos períodos de explotación, como es el caso del trabajo esclavo y puede ser el de la emigración actual, del trabajo doméstico no remunerado, del doble trabajo femenino, pero también cuestionan desigualdades culturales y contribuyen a descubrir justificaciones de la explotación de carácter cultural como es el racismo, sexismo y la xenofobia y están territorializadas. Asimismo, Nun señala que en el escenario latinoamericano resalta la emergencia de los modos de vida de las comunidades indígenas y afrodescendientes como espejos alternativos sobre cómo mirar la relación hombre-naturaleza. Pero debido a la propia diversidad latinoamericana sería conveniente analizar la desigualdad en terrenos concretos y propone, por ejemplo, los regionales.

Con acierto Quintero Rivera señala: "Aunque 'el respeto' a la diversidad sea ya un elemento importante del *political correctness* hoy, su celebración no forma parte aún de la estructura de sentimiento de esta época (2011: 1). Asimismo, el mismo autor destaca que la identidad y las diferencias no son solo conceptos sobre los cuales se elabora un pensamiento, sino conjuntos emocionales a través de los cuales se desarrollan formas humanas de relacionarse: identidad y diferencia son simultáneamente conceptos y sentimientos" (ibídem). Entonces, parecería que habría que dar un paso más y pasar del respeto a la celebración.

En este sentido pensar teorías alternativas desde culturas de alternativa y resistencia como las indígenas y afroamericanas puede ser una opción posible para reinventar cultura política y políticas culturales. A propósito de los trabajos que contribuyen a reflexionar desde estas perspectivas, Quijano (1999: 34) se refiere al trabajo de Quintero (1998) así: "el ritmo contra el sufrimiento era el más poderoso descubrimiento de los 'negros' en América. [En ese mismo espacio] pasado el tiempo de la esclavitud, el ritmo pudo ser también liberado". Quijano se refiere, además, a que el ritmo sumó a sus funciones contra la dominación/explotación/discriminación las de sostén y emisario de sentimientos de alegría y tristeza en que el cuerpo adquiere un papel fundamental puesto en juego en forma permanente también como blanco de la explotación y dominación.

Quintero (1998) manifiesta: “la alegría en la salsa es sobre todo una perspectiva, pues muchas composiciones salseras abordan temas muy tristes; una tristeza que dicha perspectiva pretende transformar en energía rehabilitadora de la vida, a través de la sonoridad y del baile” (:39). Siguiendo al autor, entre los pueblos esclavizados la comunicación se establecía más a través de los cuerpos, los toques de tambor, ya que los esclavistas con intención de dificultarles lo más posible la comunicación a través de la palabra los agrupaban a partir de la mezcla de sus variadas lenguas.

Una “heterogeneidad dialógica” como “proceso en tensión”, “descentrada” y comunitaria. Más que impugnación hacia la cultura moderna occidental el mundo afroamericano presentó alternativas, por ejemplo, “espacializó una estructura sentimental alternativa. Este tipo de alternativas indirectamente vendrían a representar brechas democratizantes anticoloniales en el terreno de la hegemonía” (Quintero, 1998: 57). Al decir del mismo autor, constituyeron formas propias de expresar sonidos en coincidencia con una forma también propia de darle sentido a la ciudadanía. En definitiva dirá Quintero (ibídem) “‘las mulatas’ músicas afroamericanas resistieron la tentación –y la presión– *civilizatoria* de *sistematizar*, la manera ‘occidental’, su métrica, su ordenación temporal sucesiva” (:59). Como las llama el autor, las “músicas mulatas” afroamericanas han sido una de las más importantes expresiones que permitieron demostrar el valor de lo heterogéneo a un Occidente moderno apegado a un solo principio rector de la economía, la religión, la ciencia, “la espina dorsal de nuestra biología”.

El baile y los géneros musicales afroamericanos despliegan su arte a través de una creación estética comunicativa, caracterizada por la presencia de un humanismo ecológico, que, como la naturaleza, está en permanente tensión entre fuerzas heterogéneas y donde lo individual no queda confundido en la totalidad colectiva pero cobra sentido solo a partir de la misma (Quintero Rivera, 2011).

Es necesario declarar que son muy importantes las medidas y las acciones tendientes a la *reparación*, utilizando el mismo término que el movimiento negro en sus encuentros internacionales. En ese sentido estamos investigando desde el proyecto de doctorado sobre racismo y acciones afirmativas, pero lo que nos ocupa aquí no es menor. En la medida en que el racismo es un hecho social total hay que abordarlo desde todos los espacios posibles y nos parece imprescindible que los estados puedan pensar sus políticas públicas desde enfoques epistemológicos dialécticos, complejos y que busquen poner en práctica mecanismos que promuevan la transformación de ese hecho social sedimentado y cristalizado, como es el racismo, porque esto trabajará no solo en su detrimento sino en el incremento de mecanismos que consideren seriamente la diversidad. Hecha esta aclaración, haremos una muy breve referencia al caso uruguayo.

El papel del Estado uruguayo ante la desigualdad étnico-racial

En oportunidad de relevar información durante una consultoría realizada para el Ministerio de Desarrollo Social de Uruguay (2011-2012), la información revela que es a comienzos del siglo XXI que el Estado uruguayo muestra sensibilidad ante la visibilización de la situación de vulnerabilidad de la población afrodescendiente. En este sentido, entre los años 2003 y 2011 se formulan y aprueban una serie de leyes tendientes a la atención de diferentes formas de racismo y de protección de la cultura afrodescendien-

te, como, por ejemplo, la Ley que declaró el 3 de diciembre como el Día del Candombe, la Cultura Afrodescendiente y la Equidad Racial. Por estos mismos años una resolución municipal y dos resoluciones ministeriales incorporan la temática étnico-racial y en 2005 se crearon los denominados mecanismos de equidad racial (MER). En el transcurso de dicho período se comienzan a implementar, además, planes y programas que dentro del enfoque universal comienzan a considerar la diversidad, entre ellas la étnico-racial.

Para arribar a estas resoluciones parecen haber sido decisivos la acción del movimiento negro uruguayo, la producción de información estadística que incluyó la variable raza-etnia en las Encuestas de Hogares del Instituto Nacional de Estadística y las observaciones realizadas por diferentes instituciones internacionales a las que Uruguay ha dado su adhesión, tales como la Comisión de Derechos Humanos de OEA, el Protocolo de San Salvador y la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, CERD.

En materia legal se avanzó, pero comparativamente con otros países de la región Uruguay no se declara multicultural en su Constitución. Con excepción de la Ley 18.059 que declaró el 3 de diciembre Día Nacional del Candombe, la Cultura Afrouuguayana y la Equidad Racial, todavía no ha hecho un reconocimiento histórico de los aportes afrodescendientes a la cultura e identidad nacional y de su contribución a la economía nacional en tanto personas esclavizadas, tendiente a reparar una situación que está estrechamente relacionada con el estado de vulnerabilidad actual de gran parte de este colectivo.

Cabe agregar que en estos días –agosto de 2013– el Parlamento Nacional aprobó el “Proyecto de Ley Afrodescendientes de diciembre de 2011. Normas para favorecer su participación en las áreas educativa y laboral. XLVIIa Legislatura”. El proyecto fue presentado por el diputado de Compromiso Frenteamplista, Felipe Carballo.

En relación a la institucionalidad, no existe una institución específica para los asuntos étnicos, como en el caso de Brasil, que concentre las políticas destinadas a la transversalización de la variable étnico-racial.

Por otra parte, de los mecanismos de equidad racial creados en 2005 se mantienen los que funcionan en el Ministerio de Educación y Cultura y en el Ministerio de Desarrollo Social, además de la Unidad Temática por los Derechos de los Afrodescendientes de la Intendencia de Montevideo y la creación en 2011 de uno en el Ministerio de Relaciones Exteriores. Estos mecanismos están generalmente adscriptos a otros sectores, con dificultades presupuestales y escasos recursos humanos. Resulta difícil, por tanto, que desempeñen apropiadamente sus funciones, a lo que se agregan los lentos tiempos del Estado y los ausentes o muy bajos conocimiento y sensibilidad de las diferentes secciones, para considerar la necesaria transversalización de la variable étnico-racial, a pesar de las resoluciones existentes y del aumento de la capacitación en varias dependencias estatales.

Hay varios planes y programas en marcha cuyo límite general es el año 2015, en vivienda, educación, género y experiencias laborales para jóvenes. En el caso del Departamento de Mujeres Afrodescendientes que funciona en el Ministerio de Desarrollo Social se presentan indicadores de avance y productos. De acuerdo con las respuestas brindadas por cada mecanismo, todavía no se conoce el impacto de los planes y programas en la población objetivo de los mismos.

A consecuencia de que diferentes estudios manifiestan que el trabajo, la educación y la salud son tres de los problemas cruciales que afectan a la población afrodescendiente, llama la atención que no existan mecanismos de equidad ni en el Ministerio de Trabajo ni en el Ministerio de Salud Pública, aunque este último cuenta con líneas de trabajo.

Parece razonable, además de valorar los progresos alcanzados, considerar la necesidad de profundizar en políticas que atiendan las necesidades y derechos de este colectivo. Resulta imprescindible pensar y desarrollar políticas específicas para enfrentar la alta incidencia de la pobreza, mejorar el funcionamiento de los mecanismos de equidad existentes, generar nuevos en aquellas áreas más sensibles para esta población o crear una institución dedicada específicamente a los asuntos étnico-raciales, con mayor independencia, presupuesto propio y que transversalice la variable étnico-racial a nivel nacional, evaluar las repercusiones de los planes y programas hasta ahora aplicados, tanto en sus consecuencias objetivas y subjetivas, a través de indicadores específicos, como recabando la opinión de la población beneficiaria. Verificar si se cumplen efectivamente las leyes destinadas a atender situaciones de discriminación, si se conoce la ley, si se realizan denuncias al respecto y estas son debidamente encauzadas. De esta forma se estarían integrando las últimas sugerencias y recomendaciones efectuadas por la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (CERD, 2011).

Es una tarea compleja y requiere de tiempo pero hay que emprenderla, a nuestro parecer, con equipos interdisciplinarios, integrantes de la sociedad civil, integrantes del Estado y pensar en acciones que apelen no solamente a trabajar con el conocimiento y la razón sino que incorporen otro tipo de trabajos que, a través de la sensibilización apunten también a aspectos no racionales y abran el tema a funcionarios del Estado, centros de enseñanza, medios de comunicación, municipios, parlamento nacional, partidos políticos, etcétera.

Reflexiones finales

Este trabajo se propuso aportar a la interrogación, argumentación y reflexión sobre la necesidad de indagar acerca de formas que promuevan la transformación de la cultura sedimentada en años de historia de hegemonía de una cultura blanca europeizada que subalternizó las culturas indígenas y afrodescendientes. No se trata de elegir entre unas u otras ni de contraponerlas al estilo bueno o malo, sino de fomentar una interculturalidad que procure aprovechar lo históricamente considerado mejor según la contingencia situada de quienes participen en la elaboración de estos procesos en los diferentes estados latinoamericanos. Porque son los estados los mejor capacitados para proporcionar esos espacios de interlocución para las luchas de poder entre sectores y grupos sociales en la disputa por la hegemonía de significantes, significados y sentidos culturales.

Otro de los puntos sobre el que hemos intentado reflexionar es el trabajo para des-naturalizar y cuestionar tópicos como el racismo, el papel de las políticas públicas para ello y el desafío de cuestionar las bases del sentido común sobre las que están formuladas las políticas culturales. Es decir, qué cultura política encubren.

Una de las ideas principales es la necesidad de pensar, en equipos interdisciplina-

rios, políticas culturales desde una cultura política que considere lo emotivo junto a lo racional y no como opuesto. Desde algún lugar es aprender de las culturas afrocéntricas en la medida en que estas han sabido crear, re-crear y mantener –no sin obstáculos, con mucha imaginación y creatividad– el vínculo inseparable entre la emoción y la razón, entre teoría y acción.

En mayor o menor medida los estados latinoamericanos tienen una deuda histórica con las poblaciones originarias y afros. A nuestro juicio esa reparación debería ir en varios sentidos, desde medidas que restrinjan las desigualdades socio-económicas, como plantea Fraser la redistribución, el reconocimiento, hasta incorporar la representación (Cachón, 2009), pero tomando en cuenta las culturas e identidades de aquellos a quienes está dirigido el derecho como de quienes desde el Estado lo promueven.

Como se presentó brevemente, en Uruguay se viene avanzando en el combate hacia algunas formas de racismo. Sin embargo, en la vida cotidiana de los uruguayos este continúa en prácticas, representaciones y discursos. Es un racismo irreflexivo, establecido culturalmente y que no llega a ser reconocido. Segato (2006) lo señala como el habitual en nuestro continente, que se presenta de manera inocente y bienintencionada. Es, por el contrario, la modalidad de racismo que más víctimas cobra en la convivencia diaria. Para combatirlo proponemos pensar políticas públicas que lo traten como hecho total y desde una epistemología que incorpore a algunas ideas del pensamiento occidental enfoques teóricos, experiencias y prácticas de otras cosmovisiones, como pueden ser las indígenas y algunos ejemplos aquí mencionados en relación con la afrocentralidad. Una nueva forma en la que los sentimientos, lo inconsciente y el cuerpo no estén ajenos y disociados de la razón.

Bibliografía

Anzaldúa, Gloria (1999), "La conciencia de la mestiza", en *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, San Francisco, publicado por Aunt Lute Book.

Arias, Julio y Eduardo Restrepo (2010), "Historizando raza: propuestas conceptuales y metodológicas", *Crítica y Emancipación*, año II, N° 3 (45-64), primer semestre.

Arocena, Felipe, Sebastián Aguiar (2007), *Multiculturalismo en Uruguay*, Montevideo, Trilce.

——— (2004), "Multiculturalismo, mestizaje y nacionalidad. Un estudio comparado sobre Brasil, Bolivia y Perú", en *El Uruguay desde la Sociología IV*, Montevideo, FCS.

Aronson, Elliot (1992), *El animal social. Introducción a la psicología social*, Madrid, Alianza.

Bidaseca, Karina (2010), "Mujeres blancas buscando salvar a las mujeres color café de los hombres blancos y color café", en Bidaseca, Karina, *Perturbando el texto colonial. Los Estudios Poscoloniales en América Latina*, Buenos Aires, Editorial SB.

Cachón, Lorenzo (2009), "En la 'España inmigrante': entre la fragilidad de los inmigrantes y las políticas de integración", en *Papeles del CEIC # 45*, España.

Caetano, Gerardo y Roger Geymonat (1997), *La secularización uruguaya (1859-1919). Catolicismo y privatización de lo religioso*, Montevideo, Taurus.

CEPAL (2005), "Los pueblos indígenas de Bolivia: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001", Documentos de Proyectos, Santiago de Chile.

Curiel, Ochy (2003), "Identidades esencialistas o construcción de identidades políticas: el dilema de las feministas negras", en *Mujeres desencadenantes. Los Estudios de Género en la República Dominicana al inicio del tercer Milenio*, Santo Domingo, INTEC.

De Carvalho, José Jorge (1999), "Estéticas de la opacidad y la transparencia. Música, mito y ritual en el culto shangó y en la tradición erudita occidental", en Cruces, Francisco (coord.), *El Sonido de la Cultura, Textos de Antropología de la Música*, número especial de revista *Antropología* (Madrid), pp. 59-90.

Depestre, René (1995), "Problemas de la identidad del hombre negro en las literaturas antillanas", Vol. I (pp. 229-241), en Zea, Leopoldo (comp.), *Fuentes de la Cultura Latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica (Colección Tierra Firme).

Ferreira, Luis (1997), *Los Tambores del Candombe*, Montevideo, Colihue-Sepé.

——— (2003), *El movimiento negro en Uruguay (1988-1998). Una versión posible*, Montevideo, Ediciones étnicas-Mundo Afro.

Foster, Jill (2001), "El Racismo y la Reproducción de la Pobreza entre los Afrouruguayos", Montevideo, CLAEH.

Fraser, Nancy (2001), "Redistribución, reconocimiento y participación: hacia un concepto integrado de justicia", en *Informe mundial sobre la cultura. Diversidad cultural, conflicto y pluralismo*, Madrid, Unesco.

Frigerio, Alejandro (2008), "Cómo los porteños se volvieron blancos: Raza y clase en Buenos Aires", en Goldman, Gustavo (comp.), *Cultura y sociedad afro-rioplatense*, Montevideo, Perro Andaluz Ediciones.

Grimson, Alejandro (2011a), *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, Introducción y Capítulo 5.

——— (2011b), "Dialéctica del culturalismo", en *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*, Buenos Aires, Siglo XXI editores, pp. 53-90.

Hall, Stuart (2010) [1997], "El espectáculo del 'Otro'", en Stuart Hall, *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Popayán-Lima-Quito, Enviñón Editores-IEP-Instituto Pensar-Universidad Andina Simón Bolívar, pp. 419-446.

hooks, bell (2004), "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", en *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Madrid, Traficantes de Sueños.

Nun, José (2011), "Ponencia presentada en el Encuentro Políticas Culturales para una mayor igualdad", Buenos Aires, 10 de noviembre, IDAES/UNSAM-F. Boll.

Olaza, Mónica (2008), *La cultura afro uruguaya. Una expresión de multiculturalismo emergente de la relación global-local*, Montevideo, Biblioteca Plural.

——— (2009), *Ayer y hoy. Afrouruguayos y tradición oral*, Montevideo, Trilce.

——— (2010), "Racismo y Acciones Políticas Afirmativas en Uruguay. Caso: Afrodescendiente", Proyecto de doctorado en curso, Montevideo, Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología, Universidad de la República, Montevideo.

——— (2012a), *Rompecabezas. Racismo "a la uruguaya". Relatos afrouruguayos*, Montevideo, Psicolibros.

——— (2012b), Consultoría sobre "Transversalización de la dimensión raza-etnia en los programas y políticas Sociales del Ministerio de Desarrollo Social". Con la participación de la antropóloga social Selene Cheroni y el sociólogo Jorge Barceló.

Quijano, Aníbal (1999), "Fiesta y poder en el Caribe. Notas a propósito de los aná-

lisis de Ángel Quintero", Reseña de *¡Salsa, sabor y control!* para el periódico de la Universidad de Puerto Rico, Diálogo.

Quintero Rivera, Ángel (1998), *¡Salsa, sabor y control! Sociología de la música "tropical"*, México, Siglo XXI editores, pp. 182-188 y 192-200. Fragmentos de la sección final del capítulo 2 ("De 'El Pablo Pueblo' a 'La Maestra Vida': Mito, historia y cotidianidad en la expresión salsera").

——— (2011), "Las prácticas descentradas afro-caribeñas de elaboración estética y su celebración y fomento de la heterogeneidad", Ponencia para el Encuentro del GT de CLACSO sobre *Cultura y Poder* celebrado en México DF, del 30 de septiembre al 1 de octubre.

Richard, Nelly (2009), "La crítica feminista como modelo de crítica cultural", en *Debate Feminista*, año 20, Vol. 40. http://www.debatefeminista.com/descargas.php?archivo=lacrit1226.pdf&id_articulo=1226.

Segato, Rita (2006), "Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales," Serie *Antropología 404*, Brasilia.

——— (2011), "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial", en Bidaseca, K. y Vázquez, V. (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires, Ed. Godot.

Sucasez, Daniel (2002), "La importancia de la captación y desagregación de datos", en *Etnicidad y Cultura, Implementación de las Resoluciones de Durban*, Montevideo, Ediciones Mundo Afro, ISFA, Alianza Latin America Caribe.

Stravrakakis, Yannis (2010), *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, capítulos 4, 5, 6, 7.

Trouillot, Michel-Rolph (2010) [2003], "Adieu, cultura: surge un nuevo deber", en *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Popayán, Ceso-Universidad del Cauca.

Van Dijk, Teun A. (2007), *Racismo y discurso en América Latina*, Barcelona, Gedisa.

Wieviorka, Michel (1992), *El espacio del racismo*, Barcelona, Paidós, 120.