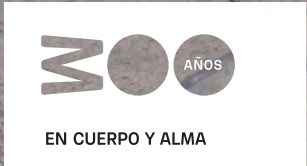




# Desde los márgenes

## Sangre, pulso y resistencia





Desde,  
los márgenes

Sangre, pulso  
y resistencia



Intendencia  
Montevideo



asm

ARCHIVO  
SOCIEDADES  
EN MOVIMIENTO

**Intendencia de Montevideo:** Carolina Cosse

---

**Secretaría general:** Olga Otegui

---

**Asesoría de Desarrollo Municipal y Participación:** Federico Graña

---

**Departamento de Cultura:** María Inés Obaldía

---

**Equipo 300 años de Montevideo:** Ana Acosta, Mauricio Bruno, Ximena Caporale, Ana De Rogatis, Natalia Díaz, Leonardo Fossatti, Rodrigo Mesa, Soledad Moreira, Miguel Pereira, Lía Perez, Leonardo Pintos, Jeaninne Vera

---

**Coordinación académica:** Diego Sempol (Archivo Sociedades en Movimiento, Universidad de la República)

---

**Corrección y diagramación:** Nairí Aharonián Paraskevaídis

---

ISBN: 978-9974-906-48-8

© Les autores, 2024

© Las y los fotógrafos, 2024

© Intendencia de Montevideo, 2024

---

**Imagen de portada:** Mujeres de las organizaciones afro de la región en el marco de la visita de Angela Davis a Montevideo, marzo de 2019. Fotografía de Nairí Aharonián Paraskevaídis.

---

# Contenido

Prefacio	
<b>Diego Sempol</b> .....	<b>6</b>
Arqueología de la esclavitud. El caserío de la Real Compañía de Filipinas, un centro esclavista en Montevideo colonial	
<b>Camilo Collazo</b> .....	<b>8</b>
Las lavanderas de Montevideo	
<b>Mónica Gallulo</b> .....	<b>30</b>
Transgresiones afro Uruguayas/os	
<b>Beatriz Ramírez Abella</b> .....	<b>38</b>
Negritud y feminismo en los ochenta. Una aproximación al pasado reciente del movimiento feminista negro afro Uruguayo	
<b>Fernanda Olivar Rodríguez</b> .....	<b>50</b>

# Prefacio

Diego Sempol

Llegaron a estas tierras bajo el yugo del látigo y a pura violencia, enfrentando su deshumanización y la mercantilización de sus cuerpos y su trabajo. No importó su edad ni su género, todos fueron sometidos a la esclavitud o a diferentes formas de servidumbre. Hoy sabemos lo problemáticas que fueron aquellas visiones que dulcificaban la experiencia de la esclavitud en nuestro territorio y minimizaban su crueldad y brutalidad.

La desigualdad en América Latina y en Uruguay estuvo —y está— siempre racializada, pese a la vieja y miope retórica de algunas izquierdas que siguen apostando aún en forma excluyente a la categoría de clase social para pensar la inequidad y todas sus derivas complejas.

La presencia de lo afro marcó a fuego nuestra cultura y nuestra historia. Su lucha enfrentó el racismo, la desigualdad, la pobreza, la exclusión, la exotización y la apropiación, y apostó a la desobediencia, a la solidaridad y a la politización.

En este volumen no fue posible abordar tantos años de luchas y de resistencias, pero se buscó asumir algunos de los problemas o asuntos emergentes de los últimos años. Por ello, abre con dos textos que abordan la recuperación actual de lugares de memoria del período esclavista y del siglo XIX, a efectos de abordar los desafíos que enfrentan la formación, el reconocimiento y la gestión de espacios de este tipo. Complementando este asunto, los dos textos restantes se adentran por completo en el siglo XX y, al calor de la ola feminista actual y de su diálogo con lo afro, buscan explorar el cruce entre género y etnia-raza para visualizar figuras, gestos y luchas que el androcentrismo y los acercamientos más tradicionales han dejado siempre de lado.

Pensar nuestro país desde una perspectiva étnico-racial tensiona las narrativas de la excepcionalidad y la medida uruguaya, y nos enfrenta a un espejo que nos devuelve una imagen cargado de prejuicios, exclusiones y desafíos aún pendientes.

# Arqueología de la esclavitud.

El caserío de la Real Compañía  
de Filipinas, un centro esclavista  
en Montevideo colonial

Camilo Collazo

En este trabajo se analizan, desde el sitio arqueológico Caserío de la Real Compañía de Filipinas, algunos aspectos del pasado esclavista de la ciudad de Montevideo, desde algunos de los resultados de mi investigación para la Maestría en Ciencias Humanas, desarrollada entre 2018 y 2022. Desde la perspectiva de la Arqueología de la esclavitud, se

busca conocer las características del régimen esclavista para visibilizar y materializar el modo de vida de las personas esclavizadas en Montevideo, para lo que el apoyo de las organizaciones sociales fue fundamental, tanto en el origen como en la ejecución de la investigación.

## Contexto de las investigaciones arqueológicas

La investigación del Caserío de la Real Compañía de Filipinas (CRCF) busca visibilizar y conocer las características materiales del régimen esclavista en Montevideo. A partir del estudio del sitio arqueológico donde se encerró, curó y comercializó a personas originarias de África durante finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, se busca evidenciar las dimensiones del tráfico de esclavizados y su impacto en la configuración de la población uruguaya.

A partir del análisis de la arqueología histórica sobre fuentes documentales y registros materiales, se pueden conocer los fenómenos sociales del pasado colonial de la ciudad. Por su parte, surgida al impulso de las demandas de derechos de la población afro en los sesenta en EE. UU. (Singleton, 1995), la Arqueología de la esclavitud pone su foco en conocer las características de vida de las poblaciones esclavizadas en América. La dimensión sistémica y global viene del aporte

de la perspectiva crítica, de quienes buscan conocer las evidencias materiales del tráfico transatlántico de personas y sus repercusiones en el surgimiento del capitalismo (Leone *et al.*, 1987; Martínez Peria, 2022). A su vez, el estudio del registro funerario es un elemento central para conocer las esferas sociales y culturales de los vivos y para comprender las complejidades estructurales de las sociedades (Binford, 1971; López Mazz, 2023); mediante el estudio de los sepulcros se puede identificar la persona social de los muertos (Saxe, 1970), y el estudio del régimen de apropiación (conservar/desechar) y del régimen de visibilidad (mostrar/ocultar) permite identificar los tratamientos sobre los cuerpos y conocer su consideración como *personas* o *cosas* (Anstett, 2023).

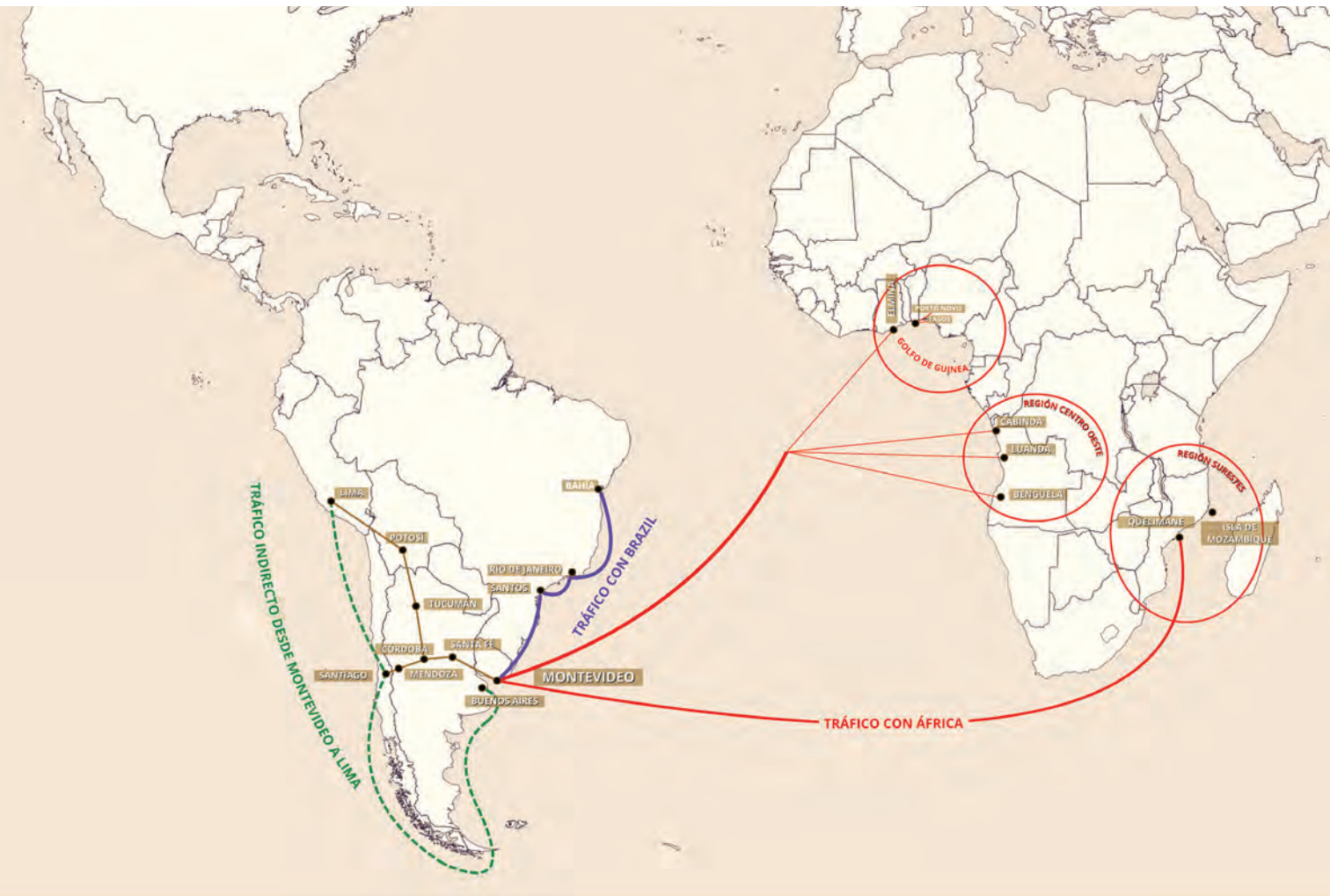
En América, las investigaciones desde estas perspectivas se desarrollaron inicialmente en EE. UU., donde se estudiaron las culturas materiales y se definió a la cerámica colonoware como un producto fabricado por poblaciones afrodescendientes en el que se expresa el sincretismo de América. Algunos de los artefactos identitarios son las caracterizadas como pipas de terracota que presentan motivos sincréticos (Singleton, 1995). Se han analizado plantaciones, lugares

de resistencia a la esclavitud, los barcos esclavistas y cementerios de esclavizados, como en Nueva York o Washington D. C., para comprender la vida cotidiana de las y los esclavizados en diferentes contextos sociales (Heilen y Molina, 2009; Downer, 2015; Webster, 2023).

Entre las investigaciones de América del Sur, Brasil presenta la mayor diversificación de escenarios investigados: allí se han estudiado plantaciones en diversos estados, sitios de resistencia como quilombos, el muelle de Valongo<sup>1</sup> en Río de Janeiro o cementerios, así como la cultura material hallada en los distintos sitios (Funari, 1991, 1998; Machado, 2006; Pereira, 2006; Lima Andrade *et al.*, 2014; Lima Andrade, 2020). En Argentina, los trabajos incluyen centros de encierro y comercialización de esclavizados en Buenos Aires; el hallazgo de sitios arqueológicos con cultura material caracterizada como producida por esclavizados en Santa Fe La Vieja, y los estudios en ciudad de Tucumán y en estancias jesuíticas de Córdoba (Schávelzon, 2003, 2013; Ceruti, 2012; Goldberg, 2012). En Colombia, Venezuela y Ecuador, los estudios son incipientes y se centran en conocer las características de las haciendas, los palenques y las edificaciones construidas

---

<sup>1</sup> Declarado Patrimonio Mundial de la Unesco.



Rutas comerciales de esclavizados establecidas desde Montevideo y el Río de la Plata con África, Brasil y América meridional.

en los diferentes sitios, y también se han hecho análisis para identificar la influencia de los diferentes grupos amerindios, africanos y europeos en la cultura material (Herrera, 2014; Suaza, 2015; Balanzátegui y Morales, 2016; Mantilla Oliveros, 2016).

En Uruguay, los estudios se han centrado en conocer la ubicación del CRCF, en el hallazgo de vestigios materiales y en su restauración y puesta en valor. Otra línea de investigación se desarrolla en localidades rurales, y se ha centrado en localizar los vestigios materiales del Oratorio de los Correa. Este establecimiento ganadero de 116.000 ha, fundado por el portugués Juan Faustino Correa, fue la principal estancia en utilizar mano de obra esclavizada de la región sureste de Uruguay. En los diferentes cascos de estancia, concentró más de cien esclavizados (Bracco Boksar y López Mazz, 2014; López Mazz *et al.*, 2020; Collazo Maceira, 2022).

Esta línea de investigación tiene gran relevancia en la medida en que la presencia de esclavizados africanos fue significativa durante la época colonial. Junto con la fundación de Montevideo, se produjo el desarrollo del comercio de esclavizados para la introducción de mano de obra. Mediante sucesivas decisiones administrativas y

comerciales la corona española benefició a los comerciantes locales para el ingreso y tráfico de personas originarias de África en el Virreinato del Río de la Plata. Entre 1789 y 1812, Montevideo actuó como intermediaria entre el tráfico transatlántico y América meridional. Las principales rutas marítimas establecidas con el Río de la Plata fueron dos: en primer lugar, las conexiones controladas por los portugueses con puertos brasileros principalmente con ciudades como Río de Janeiro y Salvador de Bahía, y otras en menor escala. En segundo lugar, las rutas directas establecidas con África controladas por españoles, especialmente con ciudades de regiones como Centro-oeste (Luanda, Benguela, Loango, entre otras), Golfo de Biafra (Elmina y Río Cross), y el Sureste del continente (isla de Mozambique, Quelimane, isla Mauricio). Una vez en Montevideo, los esclavizados eran comercializados en ciudades hispanoamericanas como Buenos Aires, Córdoba, Mendoza, Santiago de Chile, Alto Perú (Potosí), Lima, entre otras por medio de vías terrestres o marítimas (Bentacur, 1997; Montaña, 2001; Borucki, 2011, 2017, 2021).

Esta organización comercial da cuenta de la presencia forzada de población afrodescendiente desde la fundación de Montevideo. Así, en 1728 fue visto Joseph Burgues con un

esclavizado de nombre Gregorio; en 1741 se le otorgó el *asiento*<sup>2</sup> a Thomas Navarro por el régimen español para consolidar el ingreso de esclavos, y en 1743 ingresaron dos barcos esclavistas franceses (Scheuss, 1958). En 1787 el Cabildo de Montevideo adjudicó a la Real Compañía de Filipinas (RCF) terrenos para construir el caserío y encerrar, curar y enterrar los esclavizados desembarcados. De esta forma, la ciudad fue preparada para aumentar su flujo de cautivos y consolidar su posición como nudo del tráfico de esclavizados entre África y América meridional. En 1789, se le otorgó a Montevideo el monopolio del ingreso de esclavizados en el Virreinato del Río de la Plata, un beneficio comercial que se renovó en 1791, 1797, 1803 y 1809 (Isola, 1975).

Entre 1585 y 1835, cerca de doscientos mil esclavizados africanos ingresaron por los puertos del Río de la Plata (Borucki, 2021), y, entre 1777 y 1812, lo hicieron cerca de setenta mil personas esclavizadas (Borucki, 2011), y el período de funcionamiento del CRCF fue uno de los picos en el flujo del tráfico transatlántico de esclavizados en el Río de la Plata. Montaña (2001) estimó en sesenta mil esclavizados desembarcados en el puerto de Montevideo durante la implementación del régimen esclavista, introducidos mediante 550 buques (Montaña, 2001, p 18).<sup>3</sup>

- 
- 2 Era una licencia emitida por la Corona española en formato documento que habilitaba a comerciantes o compañías a tener el control (monopólico) sobre una ruta comercial o producto determinado.
  - 3 Los principales esclavistas en el Río de la Plata fueron Francisco Antonio Maciel (tráfico con África), Tomás Antonio Romero (vínculo con Brasil), Nicolas de Acha (vínculo con Brasil), Manuel Pereyra, Manuel Cayetano Pacheco, conde de Liniers, Manuel de Aguirre (monopolio desde 1809 del tráfico con Perú), Martín de Sarratea (vínculo con Brasil), Francisco Joanicó, Luis Godefroy, Antonio San Vicente, Mateo Magariños (el rey chiquito), Cristóbal Salvañach, Pascual Parodi, Pedro Francisco de Berro, Joaquín de Chopitea, Manuel Costa y Texidor, Juan Vidal y Batlla, Carlos Camuso, Antonio Massini, José Batlle y Carreó, Roque Antonio Gómez, José de Errazquin, José Gestal, Lucas J. Obes, Francisco García de Zúñiga, José Echenique y Manuel García Bustamante, Rafael María Camuso, Feliz Saint de la Maza; Thomas Navarro, Tomás A. Romero, Santiago Liniers, Juan Antonio Lezica, Luis M. Millán, Manuel Cipriano de Melo, Miguel Antonio Vilardebó, Bartolomé Bianqui, Juan Antonio Martínez, Manuel Diago, Pedro Duval, José Ramón Milá de la Roca, Gabriel Vicente Riobo, Alexandro de la Cruz, Joseph de María, Martín de Alzaga, Felipe Vidal, Joseph Ferreyra, Zacarias Pereira, Juan Durán, Joseph Santos, Casimiro Francisco de Necochea, José de Osandabaras, Juan de Silva Cordeyro, Ventura Miguel Marcó del Pont, Joseph Yackson Maló, Tomás de Balenzategui, Manuel de Palos, Pablo Álvarez, Domingo Belgrano Pérez, Diego Cantero, Ildefonso García, Joaquín de la Iglesia (Montaña 2001, pp. 22-23).

# El Caserío de la Real Compañía de Filipinas

El CRCF funcionó entre 1788 y 1812 como centro de encierro y *curación* de personas esclavizadas para su posterior comercialización en el ámbito local y en América meridional (Petit Muñoz, Narancio y Traibel, 1947). Denominado actualmente Caserío de los Negros, el sitio ha adquirido valor simbólico para la población uruguaya.

El desarrollo urbano borró las marcas de la esclavitud y de la violencia sobre la que se construyó la nacionalidad. Así, también quedó en el olvido este lugar —y sus sentidos—, invisibilizado desde comienzos del siglo XX hasta que fue ubicado en el barrio Capurro e investigado arqueológicamente y puesta en valor sus restos materiales desde el punto de vista patrimonial.

Luego de que su destrucción de sus edificaciones se anunciara en la revista *Rojo y Blanco* en 1902. En el marco de la política higienista desarrollada por la Junta Económica Administrativa de Montevideo, se definió la destrucción de los últimos vestigios del Caserío de los Negros y consagrar su olvido. Estos hechos evidencian el interés de

las autoridades por comenzar un nuevo siglo con la invisibilización de un pasado doloroso para la sociedad.

En 1998, durante la intendencia del arquitecto Mariano Arana, el Gobierno departamental mostró interés por conocer su localización precisa y, para fundamentar su búsqueda, se lo declaró Bien de Interés Departamental. Luego, investigaciones de 2004 definieron una posible área de ubicación de vestigios en la actual planta de ALUR-ANCAP (Curbelo y Onega, 2005), y más adelante, trabajos en el puerto de Montevideo aproximaron la localización del Caserío de los Negros cerca del padrón 56.536, donde se ubican en la actualidad la Escuela pública n.º 47 y el Jardín público n.º 237, a partir de las observaciones del plano de la Comisión Topográfica de 1838 (Bracco Boksar, 2008; Bracco Boksar y López Mazz, 2014).

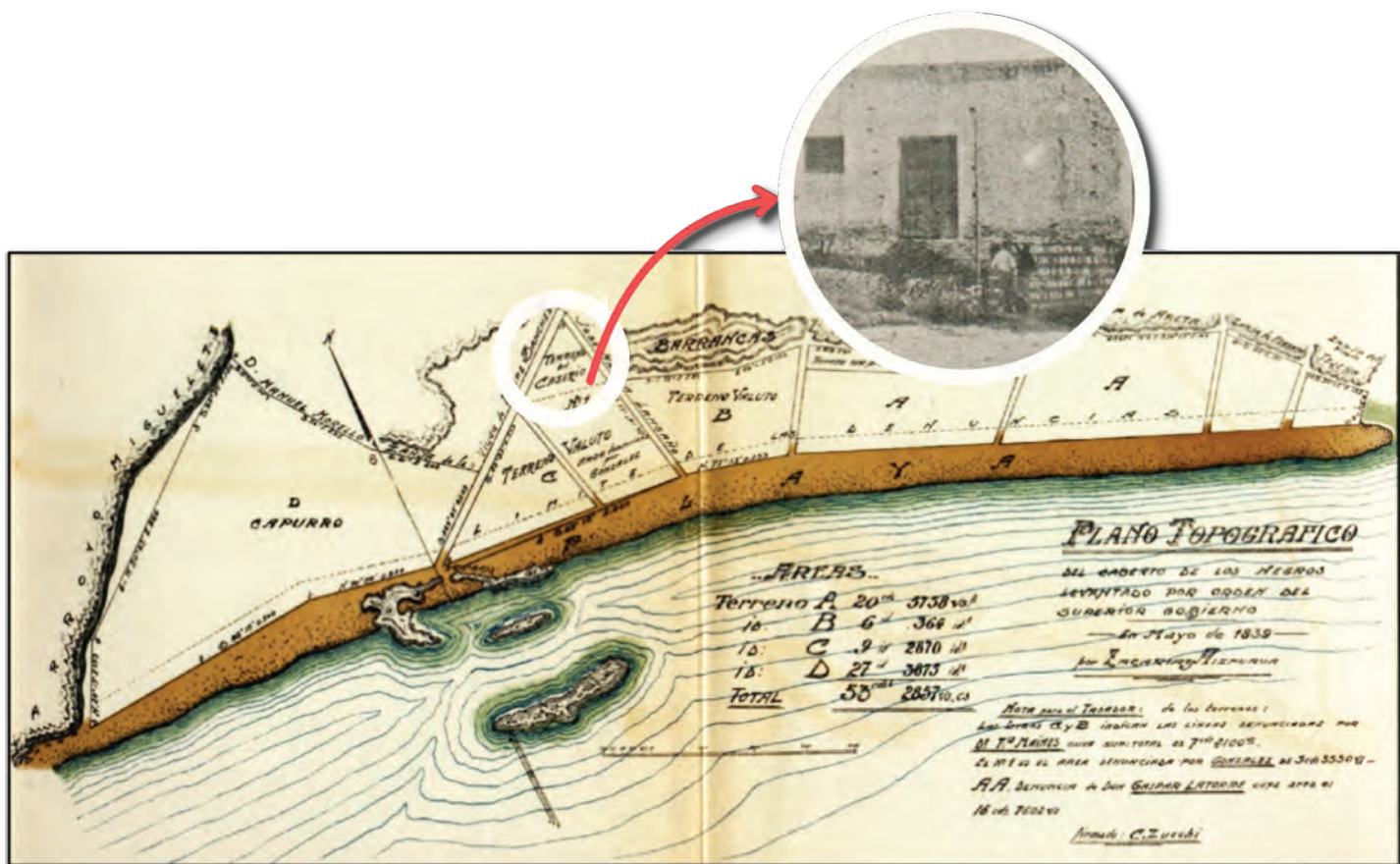
La discusión sobre la ubicación del sitio arqueológico CRCF continuó cuando, en 2014, se intervino arqueológicamente la escuela. Durante ese trabajo, se restauraron sectores del muro perimetral y se llevaron a cabo

excavaciones arqueológicas en sus patios interiores. Asimismo, se definió una tipología muraria, cuya similitud y asociación con el muro de la foto de la página 11, fue insumo para ubicar al establecimiento esclavista. Además, el acceso a los títulos de propiedad del centro educativo permitió conocer la denominación de los terrenos cuando fueron donados al Estado: en ellos, el padrón era señalado en el siglo XIX como lugar donde se había ubicado el Caserío de los Negros (Bracco Boksar y López Mazz, 2014; Collazo Maceira y López Mazz, 2025).

En 2018, en el marco del convenio entre la IM y la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (FHCE) de la Universidad de la República para la reforma del parque Capurro, se hizo un estudio de impacto con el objetivo de valorizar e investigar los restos del CRCF. En esta oportunidad, se intervino el sector sur del muro perimetral. Los trabajos incluyeron sondeos, excavaciones arqueológicas, y la restauración de cinco sectores del muro y su puesta en valor. Como resultado de los trabajos, se amplió el área de extensión del CRCF y se incluyeron cuatro padrones privados (56.537, 56.538, 56.539, 56.540) en el área intramuros del Caserío de los Negros. Se definió además la *localidad arqueológica* Caserío de los Negros, donde se incluye la infraestructura asociada al funcionamiento

del establecimiento fuera de los muros (Collazo Maceira, 2022).

A medida que las investigaciones avanzaban, el sitio arqueológico CRCF acumuló valor simbólico. En 2012, la Unesco lo declaró Lugar de Memoria en el marco del proyecto de La Ruta del Esclavo (Unesco, 2012). En 2013, mediante la Resolución 579/013, el padrón 56.536 fue declarado Monumento Histórico Nacional (Ley 14.040) por la Comisión Nacional del Patrimonio Cultural (Bracco Boksar y López Mazz, 2014). En 2022, fue declarado Sitio de Memoria Histórica (Ley 19.641) por Resolución n.º 48 de la Comisión Nacional Honoraria de Sitios de Memoria de la Institución Nacional de los Derechos Humanos (Collazo Maceira, 2022).



Se señala con un círculo blanco el lugar indicado en el plano de 1839 de la Comisión Topográfica como «Terrenos del Caserío», actual manzana limitada por las calles Juan María Gutiérrez, Capurro y el Parque Capurro (Bracco Boksar y López Mazz, 2014).

# Vestigios materiales del Caserío de los Negros

Desde el punto de vista arqueológico, la localidad Caserío de los Negros se integra por un área intramuros caracterizadas por Isidoro de María (1957, p. 263) y por sectores extramuros, integrados por infraestructura asociada al funcionamiento del establecimiento esclavista y posiblemente áreas habitadas por población originaria de África (Collazo Maceira, 2022).

El área intramuros fue descrita en el acta constitutiva del CRCF el 31 de octubre de 1787. En ella se señala que el caserío debía ser construido en un área ventilada y alejada de la ciudad amurallada para evitar la propagación de enfermedades, un lugar donde retener a los cautivos recién desembarcados en el puerto de Montevideo y valorizados por una ciudad necesitada de mano de obra. En esa misma acta también se indica el destino de los esclavizados muertos, y se señala que debían ser enterrados en el lugar (De María, 1957; Schiaffino, 1927, 1937; Martínez Montero, 1941).

Una descripción registrada por De María (1957, p. 263) anterior a 1816 señala al CRCF con una dimensión de una manzana

bajo muro, en cuyo centro hay cinco piezas edificadas con techo de teja, dos grandes almacenes de veinte varas de largo y una cocina con azotea. Por su parte, el Cabildo registra en 1816 las condiciones de las edificaciones y constata su deterioro. Señala el faltante de ocho puertas, de ladrillos del muro y construcciones y de cuarenta ventanas con sus marcos en las piezas con azotea; piezas destechadas y la ausencia del portón principal (De María, 1957, p. 263).

Las excavaciones de 2012 hallaron cimentación de edificaciones y un aljibe en la Escuela n.º 47 (Bracco Boksar y López Mazz, 2014). En las intervenciones arqueológicas de 2018 en el sector exterior del muro del CRCF, se hallaron en el límite entre el Jardín n.º 237 y el parque Capurro fragmentos de utensilios coloniales y muros, y se restauraron cinco sectores del muro perimetral sur. La ejecución de doce trincheras y cinco excavaciones en área abierta permitió encontrar depósitos residuales definidos como arcilla-limosa suelta. En ellos se hallaron objetos caracterizados como fragmentos de artefactos coloniales, angulosos y sin rodamiento en un depósito residual, es

decir una acumulación de desechos «basura» colonial asociados a la vida cotidiana del CRCF (Collazo Maceira, 2022).

Los fragmentos de objetos hallados permitieron definir las actividades y funciones sociales vinculadas al presidio y lazareto<sup>4</sup> que se desarrollaron en el sitio. Así, fragmentos de vidrio, loza, cerámica pintada a mano, pipas de caolín<sup>5</sup> dan cuenta de la alimentación del sitio; los restos dentarios de caballo, mula; artefactos de hierro como herraduras de caballo o herrajes aportan datos sobre el transporte utilizado; los botellones de gress hablan del almacenado de productos; y el diente de felino grande de las características del ecosistema donde se construyó el asentamiento esclavista (Collazo Maceira, 2022).

La infraestructura extramuros se integra por una batería de artillería defensiva con un cuartelillo del Cuerpo de Dragones junto al CRCF; una explanada de embarque y desembarque sobre la línea de costa; un área de enterramientos; los caminos que conectaban al caserío con la costa, la ciudad

de Montevideo y los establecimientos productivos ubicados en los márgenes del arroyo Miguelete, como el molino y el saladero de Maciel (Schiaffino, 1937; Borucki, 2021; Collazo Maceira, 2022; Collazo Maceira y López Mazz, 2025).

Las investigaciones que se desarrollaron en 2024 en el marco del proyecto Intervenciones Arqueológicas del Sitio de Memoria Caserío de los Negros<sup>6, 7</sup> se propusieron continuar el trabajo sobre el hallazgo de vestigios materiales del CRCF, en los sectores intramuros y en la localidad extramuros. Mediante la prospección arqueológica se abordaron la plaza Senzala y el padrón 56.537. Como resultado se hallaron una estructura asociada al derrumbe de una edificación; un piso de ocupación de ladrillo con argamasa de cal, arena y fragmentos de conchillas, fragmentos de artefactos, y restos óseos humanos identificados primariamente como de origen africano (Collazo, Nadal y López Mazz, 2024). Este último hallazgo es único para la arqueología nacional y permite ampliar el conocimiento sobre nuestro pasado esclavista.

- 
- 4 Establecimiento sanitario donde personas enfermas son aisladas para su recuperación y evitar la propagación de enfermedades.
  - 5 Es una arcilla blanca utilizada para la fabricación de utensilios cotidianos como pipas para fumar.
  - 6 Comisión Administrativa del Poder Legislativo. Licitación Abreviada 6/2024. Institución Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo. Expediente 2024-1-38-0000053.
  - 7 Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación. Expediente 2024-11-0008-0036.

# Vestigios materiales de la economía esclavista en Montevideo colonial

Para identificar vestigios materiales es necesario conocer el desarrollo de los principales sectores de la economía que utilizaban mano de obra esclavizada y la ubicación geográfica de los establecimientos productivos.

Montevideo se caracterizaba en el siglo XVIII por ser un centro urbano fortificado, con puerto y con un área rural próxima. La mano de obra esclavizada se concentraba en el comercio de importación y de exportación portuaria, en el desarrollo de la ganadería y en la consolidación de la industria ganadero-saladeril para la producción de cueros, tasajo, grasa, velas y sebo. Las charqueadas, los mataderos o saladeros y los molinos se ubicaban en los márgenes de la ciudad sobre cursos fluviales. Sala de Touron, De la Torre y Rodríguez (1967) los consideran semiindustrias o productoras de semimanufacturas por su baja concentración de trabajadores, una división primaria de tareas, su bajo requerimiento técnico y la utilización de personas esclavizadas como principal fuerza de producción.

Para los siglos XVIII y XIX se caracterizan dos momentos para este sector de la economía matadero-saladeril. El primero de ellos, asociado al período colonial, durante el que los mataderos y saladeros —aún establecimientos rudimentarios para procesar ganado vacuno— fundados por los primeros colonos españoles. El segundo período, que inicia con la independencia, estuvo vinculado a la segunda oleada de inmigrantes europeos, cuyos orígenes están en Inglaterra o Francia, quienes compraron y construyeron nuevos establecimientos con la aplicación de diferentes métodos y tecnologías. El padrón de esclavizados de 1841 comprueba la concentración de esclavos junto a los saladeros, y el Cerro fue uno de los sitios donde se desarrollaron y demandaron mayor mano de obra la semi-industria saladeril (Thul Charbonnier, 2014).

Algunos de estos establecimientos de Montevideo se ubicaron en las inmediaciones del arroyo Manga, como el de Lorenzo de Ulivarri, hacia mediados del siglo XVIII, o los de José Ramón Milá de la Roca, destacado

PLANO TOPOGRAFICO  
de la ciudad y cercanias de  
**MONTEVIDEO**

En el que se demuestran las posesiones de las  
povos de la plaza y las del general salader  
Exantado por el Agrimensor.

D. PEDRO PICO

1695

Una manzana de la plaza  
Es una manzana de la plaza  
Es una manzana de la plaza  
Es una manzana de la plaza



Ubicación de algunos saladeros en Montevideo colonial. Plano elaborado por el agrimensor D. Pedro Pico. Archivo Histórico de Montevideo, Índice Fotográfico 1992.

como traficante directo de esclavizados desde África, de los que uno estaba en las inmediaciones del arroyo Miguelete y al que luego le vendió a Francisco Antonio Maciel (Sala de Touron, De la Torre y Rodríguez, 1967; Barrios Pintos, 1968; Bentancur, 1997; Montaña, 2001; Thul Charbonnier, 2014).<sup>8</sup>

Luego de la independencia, la semiindustria se desarrolló ampliamente. Así, en los márgenes de la ciudad, en 1837 fueron contabilizados 31 saladeros y, para 1842, eran 37. A partir del decreto gubernamental de 1836, y en el marco del segundo momento de la industria, marcado por la incorporación de tecnologías y nuevos actores, las inmediaciones del arroyo Pantanoso se destinaron al establecimiento de los saladeros. En 1843 se ampliaron los terrenos del saladero perteneciente a Stanley Black y Cía., ubicados en el Cerro, y entre los emprendimientos que se desarrollaron a partir de este momento se destacan los saladeros de Samuel Fisher Lafone (1844), quien le compró a Andrés

Cavaillon y Francisco Joanicó los terrenos ubicados en Rincón de la Teja, al este de la desembocadura del arroyo Pantanoso. En un censo realizado hacia 1852, se detalló a la localidad del Cerro como el sitio donde estaban cuatro saladeros, cuyos propietarios eran Henrique Jones, Pablo Duplessis y Pauleti (tenía jabonería y velería), Manuel Gonzalves y Tomás Tomkinson. El crecimiento de la instalación de industrias saladeras se constata hacia 1873, cuando se evidencia la presencia de nueve saladeros, propiedad de R. Gómez, Jaime Cibils (quien fundó el saladero en Puntas de Lobos, junto con Félix Buxareo), Pedro Piñeyrúa, Tomás Tomkinson, Luis J. Anaya, Apestegui, Correa, Lemos y Cía., y Buther y Martín. Hacia 1897 se construyó en el Cerro, sobre la costa del arroyo Pantanoso, el saladero Santa Rosa, propiedad de Rosaura Tabárez y, junto a él, hacia el norte, se instaló el saladero de Paulet. Al mismo tiempo, hacia el norte del Pantanoso se encontraban los saladeros pertenecientes a Machado y a Viñas (Barrios Pintos, 1968), así como hacia

---

8 Además, en la semiindustria estaban José Ramírez, Mateo Magariños (estanciero con un saladero en Malvín), Francisco de Medina, José de Silva (representante de la RCF, denunciante de tierras, comerciante y propietario de un saladero sobre el arroyo Pocitos), Miguel Antonio Vilardebó (en 1804 se instala en el Cerro), Miguel Zamora (quien poseía en su establecimiento 49 esclavizados), Pedro de Casavalle (yerno de Manuel de Vázquez, abastecedor de la marina, propietario de tierras y ganadero), Juan José Durán (estanciero y albacea testamentario del latifundista Miguel I. de la Quadra), Manuel Pérez, Margarita Viana, Juan Ignacio Martínez, Juan Francisco Martínez, Juan José Seco, Antonio Pereira, Juan Balbín González de Vallejo (tuvo su saladero en la zona de Malvín), Joaquín de Chopitea, Juan de Arce, Juan Trápani, Matías Tort (instala un establecimiento en Puntas Carretas), Agustín Sierra y Miguel Ryan (Sala de Touron, De la Torre y Rodríguez, 1967; Barrios Pintos, 1968; Bentancur, 1997; Montaña, 2001; Thul Charbonnier, 2014).

la zona de Punta Yeguas tenía uno de sus dos saladeros (el otro en Piedras Blancas) Juan María Pérez (Barrios Pintos, 1968).

De esta forma, podemos confirmar cómo la industria saladero-ganaderil comienza su acumulación primaria de riqueza a partir de la mano de obra esclava. Aunque fueron empleados peones libres para la producción, los saladeristas eran probablemente los principales poseedores de esclavizados de la ciudad. Al mismo tiempo, estos trabajadores estaban capacitados para cumplir funciones como soldados, y así tuvieron que hacerlo

en los diferentes ejércitos de ese momento histórico (Thul Charbonnier, 2014, p. 58).

La mano de obra esclavizada también fue utilizada por otras semiindustrias, como barracas donde se almacenaba los cueros, entre las que se destacan las pertenecientes a Juan Pedro de Aguirre, Manuel Diago, Miguel A. Vilardebó, Pedro F. Berro y Juan P. García de Zúñiga (quien, al morir, contabilizaba 207 esclavizados); molinos y panaderías, de las que la más importante era de Mateo Magariños, quien se la vendió a José Batlle y Carreó y que contabilizaba cuarenta esclavizados (Sala de Touron, De la Torre y Rodríguez, 1967).

# Restauración patrimonial, puesta en valor y participación social en el Sitio de Memoria histórica Caserío de los Negros

En el actual límite entre el Jardín público n.º 237 y el parque Capurro por la calle Juan María Gutiérrez, en el barrio Capurro de Montevideo se ubica el lugar donde se restauró el sector sur del muro perimetral del Caserío de los Negros en 2018. La restauración del muro fue una herramienta para visibilizar el pasado esclavista del lugar y también de Montevideo. En 2018, luego de las excavaciones hechas, cinco sectores del muro perimetral sur (de 124,77 m de largo total y de 24,8 m cada uno) quedaron expuestos. En estos sectores se identificaron dos problemas que afectaban su integridad: la pérdida de la verticalidad, y su derrumbe, y la erosión natural y antrópica de los mampuestos y cementantes. Los sectores tenían riesgo de derrumbe si no se reforzaba la estructura de sostén, lo que ponía en riesgo la verticalidad, mientras la erosión de los mampuestos y la pérdida de los productos

cementantes ponían en riesgo la integridad de los vestigios patrimoniales. Las intervenciones se hicieron con el asesoramiento para la definición de los materiales y las obras de albañilería a realizar por las arquitectas restauradoras Graciela Valetta.

Para solucionar los problemas asociados a la verticalidad del muro se construyeron pilares de hierro y hormigón y se insertaron estribos de hierro en el muro. La erosión de los cementantes originales de cal y arena por un lado, y tierra romana por el otro se solucionó recreando los morteros originales e incorporando Sika Top Modul con el objetivo de mejorar la adherencia a los mampuestos. Una vez recreados los dos tipos de cementantes y reforzados con Sika Top Modul, se introdujo el cementante correspondiente entre los ladrillos del muro (Collazo Maceira, 2022; Collazo y López Mazz, 2025).

Las intervenciones respetaron la estructura original del muro, caracterizado por la sucesión de ladrillos horizontales unidos por argamasa de cal y arena, y por ladrillos verticales unidos por tierra romana. El muro tiene pilares de 60 × 60 cm cada 3,5 m, y las dimensiones de los ladrillos asociados al CRCF oscilaron entre 17-19 × 34-37 × 4 cm. Estos trabajos buscaron generar un soporte material para la generación de un circuito de memoria, fueron identificados eventos constructivos y destructivos del muro.

La puesta en valor del muro se complementó con la colocación de una placa en recuerdo de las personas esclavizadas de parte de la organización afrobandista Atabaque. Estas acciones buscan revertir lo que Eugenia Allier Montaño (2008) señala como lugares de amnesia, por la intención de la sociedad de olvidar lo que allí sucedió.

La declaración de Sitio de Memoria significó la formación de un espacio de gestión en torno a la Comisión de Sitio del Caserío de los Negros, una organización que coordina actividades y proyectos para visibilizarlo. Vecinos, organizaciones afro (Mundo Afro, Atabaque, Nzinga, Casa de la Cultura Afrouruguaya, la Red de Sitios de Memoria, Volver a mi barrio, entre otras) e instituciones públicas (Municipio C, Museo de la Memoria,

Secretaría Étnico-Racial y Poblaciones Migrantes de la IM, Unidad de Patrimonio de la IM, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación y Facultad de Artes de la Udelar, entre otros organismos) se reúnen cada quince días para construir el Circuito de Memoria en torno al CRCF y para analizar mecanismos para visibilizar el pasado esclavista en Montevideo. Se busca generar un recorrido virtual y en terreno que permita visibilizar los vestigios materiales y transmitir información sobre los hechos allí ocurridos, como sucede con el muelle de Valongo en Río de Janeiro, Brasil (Leitão Pinheiro, 2019).

El proyecto presentado a los Fondos Concursables de la Institución Nacional de Derechos Humanos y Defensoría del Pueblo por Mundo Afro y a la Comisión del Sitio de Memoria, junto con la ejecución por técnicos del Museo de la Memoria de la Intendencia de Montevideo y de la FHCE de la Udelar es evidencia de los beneficios de la arqueología colaborativa. El uso de diferentes herramientas desarrolladas por organismos y personas para ejecutar proyectos específicos ha posibilitado hallar nuevos vestigios del sitio CRCF y generar materiales de difusión para su visibilización en el marco del tráfico transatlántico de personas.



Placas de hierro donde referencia al Caserío de los Negros.  
Detrás, el muro perimetral del CRCF (Collazo Maceira, 2022).

Mediante este proyecto, se ha diseñado un sitio web Caserío de los Negros,<sup>9</sup> y también se instalarán en 2025 tres carteles fijos informativos para generar un circuito de memoria a cielo abierto distribuidos en diferentes lugares de la localidad arqueológica Caserío de los Negros. Además, se organizaron charlas, actividades y se elaboraron folletos para distribuir entre visitantes y vecinos del barrio Capurro, con el objetivo visibilizar la ubicación del Sitio de Memoria.

Se proyecta un espacio cerrado de interpretación de las consecuencias del tráfico transatlántico de personas en América desde los inicios de la colonización europea y sus resultados en la sociedad contemporánea, como un mecanismo de vincular a Montevideo en su contexto geográfico regional, continental y atlántico.

De esta forma, la arqueología de la esclavitud permite conocer el pasado de una población marginalizada e invisibilizada de nuestra historia nacional. Mediante el desarrollo de la arqueología colaborativa y el accionar de las organizaciones sociales se logra poner en valor un lugar olvidado por la sociedad. Este sitio de memoria interpela y denuncia crímenes de lesa humanidad allí ocurridos durante los veinticuatro años del período colonial (1788-1812), así como nos recuerda los procesos de deshumanización y sometimiento en los que se fundó nuestro estado nación. En definitiva, la arqueología confirma su utilidad social para la construcción de política de memoria, y evidencia la necesidad de una reparación histórica para la población afrouruguaya.

---

9 <https://caseriodelosnegros.org/>

# Referencias

- Anstett, E. (2023). Del desecho a la reliquia. Los antropólogos sociales enfrentados al estatuto cambiante de los restos humanos. En J. M. López Mazz y E. Anstett (Eds.), *Restos óseos humanos: ¿cosas o personas?* (pp. 17-28). Montevideo: Universidad de la República.
- Allier Montaño, E. (2008). Lugar de memoria: ¿un concepto para el análisis de las luchas memoriales? El caso de Uruguay y su pasado reciente. *Cuadernos del CLAEH*, (96-97), 87-109.
- Balanzátegui, D., y Morales, A. M. (2016). Collaborative Afro-descendant Archaeology and Anthropology in La Concepcion, Ecuador. *Intellectual property issues in Cultural Heritage: theory, practice, policy, ethics*. Recuperado de <https://www.sfu.ca/ipinch/outputs/blog/afro-descendant-archaeology-ecuador/>
- Barrios Pintos, A. (1968). *Montevideo. Los barrios*. Tomos I y II. Colección Nuestra Tierra, 8. Montevideo: Nuestra Tierra.
- Bentacur, A. (1997). *El puerto colonial de Montevideo. Guerras y apertura comercial: tres lustros de crecimiento económico 1791-1806*. Tomo I. Montevideo: FHCE, Universidad de la República.
- Binford, L. (1971). Mortuary Practices: Their Study and Their Potential. En *Approaches to the social dimensions of mortuary practices* (pp. 6-29). Cambridge: Cambridge University Press.
- Borucki, A. (2011). The Slave Trade to the Río de la Plata, 1777-1812: Trans-Imperial Networks and Atlantic Warfare. *Colonial Latin American Review*, 20(1), 81-107.
- (2017). La base de la población negra del Río de la Plata, 1777-1839. En *De compañeros de barco a camaradas de armas: identidades negras en el Río de la Plata 1760-1860* (pp. 39-79). Buenos Aires: Prometeo.
- (2021). African Experiences in the slave routes to the Rio de la Plata during the Viceregal Era. En A. Borucki, V. L. Grieco y F. Prado (Eds.), *The Rio de la Plata from Colony to Nations* (pp. 133-154). Londres: Palgrave Macmillan.
- Borucki, A., Eltis, D., y Wheat, D. (2020). *From the Galleons to the Highlands*. Albuquerque: Universidad de Nuevo México.
- Bracco Boksar, R. (2008). *Observaciones sobre la ubicación del Caserío de Filipinas o de los Negros. En Proyecto Parque temático, trabajo y energía*. Montevideo: ANCAP-IMM.
- Bracco Boksar, R., y López Mazz, J. M. (2012). *Esclavitud y afro descendientes en Uruguay. Una mirada desde la antropología*. Montevideo: Unesco-Universidad de la República.
- (2014). El Caserío de Filipinas de Montevideo. *Revista de Arqueología Argentina y Latinoamericana*, 8(2), 35-61.
- Ceruti, C. (2012). Esclavos negros en Santa Fe la Vieja. *Anuario de Arqueología*, 4, 29-37.
- Collazo Maceira, C. (2022). *Investigación arqueológica y gestión patrimonial del Caserío de la Real Compañía de Filipinas*. [mimeo]. Montevideo: FHCE, Universidad de la República.
- Collazo Maceira, C., y López Mazz, J. M. (2025). Arqueología y patrimonio en el Caserío de la Real Compañía de Filipinas (Capurro, Montevideo). *Estudios Históricos*, xvii (33). En imprenta.
- Collazo Maceira, C., Nadal, O., y López Mazz, J. M. (2024). Proyecto: Intervenciones arqueológicas en el sitio de memoria Caserío de los Negros. Informe final de trabajos de campo. Diciembre. Comisión del Patrimonio Cultural de la Nación: Expediente n.º 2024-11-0008-0036.
- Curbelo, C., y Onega, E. (2005). El Caserío de los Negros. investigación arqueológica del contacto afro-americano. En A. Bentacur, A. Borucki y A. Frega (Comps.), *Estudios sobre la cultura afro-rioplatense. Historia y presente*. Primera entrega de las Actas del seminario realizado en FHCE los días 8, 9 y 10 de 2003. Tomo II. Montevideo: FHCE, Universidad de la República.
- De María, I. (1957). *Montevideo antiguo. Tradiciones y Recuerdos*. Tomos I y II. Montevideo: Ministerio de Educación y Cultura, Biblioteca Artigas, 24, libro tercero.

- Downer, J. A. (2015). *The slave cemetery at George Washington's mount Vernon and the cultural landscapes of the enslaved* (Tesis de Maestría, The George Washington University). Recuperado de <https://scholarspace.library.gwu.edu/etd/gm80hv49r>
- Funari, P. P. (1991). A Arqueologia e a cultura africana nas Américas. *Estudos Ibero-Americanos*, 17(2), 61-71.
- (1998). O estudo arqueológico de Palmares e a sociedade brasileira. *Revista do Centro de Estudos Africanos*, 20-21, 93-103.
- Funari, P. P., y Vieira de Carvalho, A. (2005). O patrimônio em uma perspectiva crítica: o caso do Quilombo dos Palmares. *Dialogos*, 9(1), 33-47.
- Funari, P. P., y L. Menezes Ferreira (2016). Historical archaeology outlook: A Latin American perspective. *Historical Archaeology*, 50(3), 100-110.
- Goldberg, M. (2012). Plaza San Martín y Parque Lezama. En Unesco, *Huellas e identidades. Sitios de Memoria y culturas vivas de los afrodescendientes en Argentina, Paraguay y Uruguay* (tomo I, pp. 30-37). Montevideo: Unesco.
- Heilen M., y Molina, M. (2009). *The New York african burial ground. Aneathing the african presence in Colonial New York*. Washington D. C.: Howard University Press.
- Herrera Malatesta, E. (2014). Notas para una arqueología de la presencia africana en Venezuela. Primera aproximación a una reflexión teórica-metodológica. *Nuestro Sur*, 5(8), 59-71.
- Isola, E. (1975). *La esclavitud en el Uruguay. Desde sus comienzos hasta su extinción (1743-1852)*. Montevideo: Comisión Nacional de Homenaje de 1825.
- Leitão Pinheiro, M. (2019). Com "os nossos ancestrais": luta e gramática no reconhecimento de lugar de remanescentes humanos no Rio de Janeiro. *Século XXI, Revista de Ciências Sociais*, 9(2), 446-480.
- Leone, M. P., Potter, P. B., Shackel, P. A., Blakey, M. L., Bradley, R., Durrans, B., Gero, J. M., Grigoriev, G. P., Hodder, I., Lanata, J. L., Levy, T. E., Silberman, N. A., Paynter, R., Rivera, M. A., y Wylie, A. (1987). Toward a Critical Archaeology. *Current Anthropology*, 28(3), 283-302.
- Lima Andrade, T. (2020). Valongo: An uncomfortable legacy. *Current Anthropology*, 61(522). <https://doi.org/10.1086/709820>
- Lima Andrade, T., Torres De Souza M. A., y Malerba Sene, G. (2014). Weaving the Second Skin: Protection Against Evil Among the Valongo Slaves in Nineteenth-century Rio de Janeiro. *Journal of African Diaspora Archaeology & Heritage*, 3(2), 103-136.
- López Mazz, J. M. (2023). Accidente funerario y gestión de restos óseos en el Cementerio Central de Montevideo. En J. M. López Mazz y E. Anstett (Eds.), *Restos óseos humanos: ¿cosas o personas?* (pp. 183-204). Montevideo: Universidad de la República.
- López Mazz, J., Marín, C. A., Dabezies, J. M., y Tejerizo, C. (2020). Arqueología de la esclavitud africana en la frontera uruguayo-brasileña: el caso de la Estancia de los Correa (Rocha, Uruguay). *Arqueología*, 26(2), 181-201.
- Machado, L. Ch. (2006). Sitio Cemitério dos pretos novos: análise biocultural. Interpretando os ossos e os dentes humanos. *Boletín do Instituto de Arqueologia Brasileira*, 12, 1-24. Recuperado de [http://www.pretosnovos.com.br/dropbox/textos/Arqueologia\\_an%C3%AAlise\\_biocultural\\_1996\\_2006.pdf](http://www.pretosnovos.com.br/dropbox/textos/Arqueologia_an%C3%AAlise_biocultural_1996_2006.pdf)
- Mantilla Oliveros, J. C. (2016). Arqueología y comunidades negras en América del Sur. Problemas y Perspectivas. *Vestigios. Revista Latino-Americana de Arqueología Histórica*, 10(1), 2316-9699
- Martínez Montero, H. (1941). La Esclavitud en el Uruguay. (Contribución a su estudio histórico-social). capítulo III. En *Revista Nacional de literatura, arte y ciencia, setiembre de 1941*, IV(45).
- Martínez Peria, J. F. (2022). Estudio Preliminar. El pensamiento y la praxis anticolonial y panafricanista de George Padmore. En J. F. Martínez Peria (Comp.), *Vida y lucha de los trabajadores negros. Y otros textos de crítica anticolonial y panafricana*. Buenos Aires: Prometeo.
- Montaño, Ó. (2001). *Yeninyanya (Umkhonto II): Historia de los afrouruguayos*. Montevideo: Mundo Afro.
- Pereira, J. C. (2006). *À flor da terra: o cemitério dos Pretos Novos no Rio de Janeiro* (Tesis de maestría en Historia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro).
- Petit Muñoz, E., Narancio, E. M., y Traibel, J. M. (1947). *La Condición Jurídica, Social, Económica y Política de los negros durante el coloniaje en la Banda Oriental*. Vol. 1. Montevideo: Talleres Gráficos 33.

- Sala de Touron, L., De la Torre, N., y Rodríguez, J. (1967). *Estructura económico-social de la colonia*. Montevideo: Ediciones Pueblos Unidos.
- Saxe, A. (1970). *Social Dimensions of Mortuary Practices* (Tesis doctoral, University of Michigan).
- Schávelzon, D. (2003). *Buenos Aires Negra: arqueología de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé.
- (2013). De cerveza y esclavos en Buenos Aires: el mercado negrero de retiro debajo de la fábrica Bieckert. *Revista Teoría y Práctica de la Arqueología Histórica Latinoamericana*, 2, 37-47.
- Schiaffino, R. (1927). *Historia de la Medicina en el Uruguay*. Tomo I. Montevideo: El Siglo Ilustrado.
- (1937). *Historia de la Medicina en el Uruguay*. Tomo II. Montevideo: El Siglo Ilustrado.
- Singleton, Th. (1995). The Archaeology of Slavery in north America. *Annual Review of Anthropology*, 24, 119-140.
- Scheuss de Studer, E. (1958). *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires: Eudeba.
- Suaza, M. A. (2015). Archaeology of Slavery in the Province of Neiva, Colombia. En P. P. Funari y C. Orser Jr. (Eds.), *Current Perspectives on the Archaeology of African slavery in Latinamerica* (pp. 23-44). Nueva York: Springer.
- Thul Charbonnier, F. (2014). *Coerción y relaciones de trabajo en el Montevideo independiente: 1829-1842* (Tesis de maestría, Universidad de la República).
- Webster, J. (2023). *Materializing the middle passage. A Historical Archaeology of British Slave Shipping 1680-1807*. Oxford: Oxford University Press.

# Las lavanderas de Montevideo

Mónica Gallulo

Montevideo surgió como resultado de las pujas coloniales entre los imperios español y portugués. Fundada hace tres siglos, recibió el influjo de colonos venidos de Buenos Aires y de las islas Canarias. A su vez, fueron llegando al puerto de Montevideo hombres y mujeres africanas esclavizadas como consecuencia de la trata transatlántica de personas. Esta ciudad tenía el principal puerto esclavista de la región y se beneficiaba con el vil comercio humano vendiendo a otras zonas o a su interior entre sus pobladores. A diferencia de lo que ocurría en Brasil, el Caribe o Estados Unidos, donde grandes plantaciones demandaban enormes cantidades de mano de obra esclava, quienes se quedaron en nuestras tierras fueron destinadas principalmente al servicio doméstico, a trabajos ambulantes y a la dura industria del tasajo.

Las esclavizadas [...] tenían como parte de sus tareas la preparación de la comida de los miembros de la casa y de los trabajadores, así como la crianza, el cuidado y la alimentación de los niños y las niñas. Además del trabajo dentro del hogar del amo, las recién paridas eran conchabadas para cumplir con el rol de «amas de leche», así como el de lavanderas y

vendedoras ambulantes de alimentos (Chagas y Stalla 2020, pp. 196-197).

El oficio de las lavanderas estuvo presente desde los primeros años de la colonia, ya que eran las mujeres afro y afrodescendientes las principales responsables del lavado de ropa para amos y patrones. Esta tarea se llevaba a cabo en las afueras de la ciudad amurallada. Al respecto, Isidoro de María (1957) expresa a través de sus crónicas que

Desde que se abrían los portones de la ciudad, salían en grupos las pobres negras lavanderas, con el atado de ropa en la cabeza, a que agregaban muchas veces la consabida batea, al lavadero de la Estanzuela y los pozos de la Aguada, al lavado de las ropas, teniendo buen cuidado de emprender el regreso antes de puesto el sol, hora en que se cerraban los portones (p. 74).

De acuerdo con los registros pictóricos del siglo XIX, portaban sobre su cabeza una tabla de lavar con el atado de ropa, aguantado con una mano y en la otra, una pava. En la litografía de Bacle<sup>1</sup> en la que ilustra a una lavandera, la mujer va fumando una pipa, un elemento que no aparece

1 Al final de 1828, C. H. Bacle, nacido en Suiza en 1794, llega a Buenos Aires e instala un taller de litografía donde hace grabados dibujados por él junto a su esposa y por otros artistas que lo secundaron. En 1833 publica una serie de láminas que titula *Trages y Costumbres de la Provincia de Buenos Aires*, donde aparece la lavandera negra que vuelve del río con su batea de madera y su atado de ropa sobre la cabeza, y en una mano la pava para tomar mate sobre las toscas, a la orilla del agua.



*Lavandera*, de Benoît Henri Darondeau 1836.  
Acuarela y lápiz grafito sobre papel, 17,80 × 12 cm. Cabildo de Montevideo. Tomado de <https://autores.uobra/8715>

en la acuarela de Darondeau sobre el mismo oficio y que parece estar basada en el dibujo de Bacle.

A finales del siglo XVIII, aparecen crónicas de este fenómeno cultural cuando unos *tíos* negros, abrieron en el paraje La Estanzuela —situado en el actual Parque Rodó y a pocos metros de la playa Ramírez— pozos manantiales para que fueran usados para lavar ropa. Estos emprendedores vieron una oportunidad de negocio, ya que le cobraban a cada lavandera por el uso de esas aguas. Las que lavaban todos los días pagaban entre cinco y seis reales mensuales —moneda clásica de la corona española, acuñada en plata—, en tanto que las que iban una o dos veces por semana abonaban uno o dos (De María 1957).

Isidoro de María relata en «La Estanzuela» —una de las crónicas de su *Montevideo Antiguo*— los vaivenes de este novel emprendimiento, a través de las décadas y hasta pasada la revolución artiguista. Varios fueron los empresarios criollos que quisieron hacerse de este rentable negocio, que se basaba en la necesidad de confort de las amas de las mujeres esclavizadas y en el esfuerzo inagotable de las tías congas, benguelas y mozambiques, que atravesaban médanos, zanjas, barrancos y cañadas, con sus atados de ropa sobre la cabeza (De María, 1957).

Los *tíos* fueron desplazados de La Estanzuela por cuestiones de *bien general*, cuando Manuel Pagola ofreció arrendarle el predio al Cabildo de Montevideo y mejorarlo hasta convertirlo en una alameda para el paseo público, además de brindarles a las lavanderas un espacio adecuado para sus labores. Los abusos y tretas que cometían los *tíos* no habían pasado desapercibidos y fueron desplazados de La Estanzuela por cuestiones de bien general. Manuel Pagola ofreció arrendarle el predio al Cabildo de Montevideo

y mejorarlo hasta convertirlo en una alameda para el paseo público, además de brindarle a las lavanderas un espacio adecuado para sus labores. Los *tíos* no se dieron por vencidos al ser expulsados y llevaron su emprendimiento a otros lugares. Es así como se abrieron nuevos pozos en La Aguada, Arroyo Seco y en el arroyo De los Pocitos —que era la denominación que tenía un arroyo que atravesaba el Cordón y no el que tuvo el mismo nombre, luego, en el actual barrio Pocitos— (De María, 1957).

Ese primer periplo desemboca con don Manuel Menéndez, un criollo apodado por las lavanderas como el *Patrón Viejo*, haciéndose del control de dieciséis pozos y de cuatrocientas noventa y dos piedras para lavar, para el regocijo de las *tías*, a quienes la crónica de De María (1957) reconoce como un *gremio lavanderil*.

El lavado de ropa por parte de las empleadas domésticas sobrevivió a la abolición de la esclavitud y comenzó a incluir no solo a mujeres afrodescendientes liberas, sino también a criollas, indígenas e italianas —luego de sucesivas oleadas de inmigrantes—. Las lavanderas formaron parte de los primeros pobladores del pueblo Nuestra Señora de los Pocitos, inaugurado oficialmente el 5 de mayo de 1886, pero proyectado desde 1868. Los límites de ese pueblo, según planos de la época, se establecieron de la siguiente manera:

al este el arroyo de Los Pocitos; al sur la calle de la Masonería, actual Rambla Perú y el Río de la Plata; al oeste por la calle Cristóbal Colón, actual José Martí; y al norte por la calle Del Puente, hoy 26 de Marzo (Varese, 2011, p. 22).

Un pequeño curso de agua que nacía en las inmediaciones del actual Parque Batlle descendía hasta el cruce de las calles 26 de Marzo (llamada antes Del Puente) y Lorenzo Pérez, desde donde



Placa ubicada en la plazuela De las Lavanderas en el barrio La Mondiola.



Lavanderas en el arroyo De los Pocitos. C18f175.  
Tomada de <https://picryl.com/amp/media/c18f175lavanderas-de-arroyo-de-los-pocitos-a2639d>

continuaba hasta desembocar en el Río de la Plata, a la altura de la calle Buxareo (Varese, 2011). Este arroyo era conocido como De Silva (por el saladero de ese propietario que estaba en la zona) y marcaba el límite entre Pocitos y los arrabales al este, que luego tomaron el nombre de La Mondiola. A sus orillas llegaban las lavanderas para lavar en los pozos.

Con la expansión de la ciudad y su explosión demográfica pasada la segunda mitad del siglo XIX, el desecho de las aguas servidas por parte de los lavaderos ocasionó conflictos sociales que tenían que ver con la salud de los pobladores de la zona. La intervención del Estado se hizo presente a través de la Comisión de Salubridad Pública, que le llamó la atención a la Junta de Higiene Pública en julio de 1860, y elaboró disposiciones para evitar las enfermedades que ocasionaría la mezcla del lavado de ropas. Hospitales, casas de sanidad, lazaretos y buques con cuarentena no debían mezclar sus lavados con los de las familias de la ciudad. Se buscó evitar así la contaminación de las aguas con las de desecho jabonosas que llegaban a las playas Ramírez y Pocitos (Comisión de Salubridad Pública, 1860, pp. 15-19). En 1902, las crónicas de la revista *Rajo y Blanco* (1902) dan cuenta de un «semiconflicto entre la Municipalidad y los lavaderos de ambos sexos», que trabajan en los Pocitos, en lo que era el lavadero conocido como la Gran Ensenada. Las disposiciones del director de Salubridad, el doctor Miguel Lapeyre, sobre el sitio donde se debían arrojar las aguas finales del lavado, traían aparejadas multas y prisiones que perjudicaban económicamente a quienes desempeñaban

la tarea del lavado de la ropa. Esto derivó en una huelga en la que las mujeres participaron políticamente en defensa de su trabajo, por lo que fueron recordadas con una placa en la plazuela De las Lavanderas (en Buxareo y camino De los Hormigueros) del barrio La Mondiola, en la zona denominada El Hormiguero. Ya para esta época hay registros fotográficos de las lavanderas<sup>2</sup> en sus quehaceres y en su entorno que dan cuenta de su dura vida. Se aprecia una labor colectiva y de socialización en la que las infancias acompañaban la actividad. Visibilizan su papel como trabajadoras y al cuidado de niñas y niños. Para su movilidad se servían de caballos para acarrear grandes volúmenes de ropa sucia, ya que la familia tipo del Uruguay del novecientos se conformaba por una pareja con un promedio de seis hijos (Pellegrino *et al.*, 2008). Llegaron a la zona de los arroyos Miguelete, Pocitos y Malvín en busca de agua limpia con la que ganarse la vida y el sustento de su prole. Así lo retrató, en este último caso, el pintor Pedro Figari, en su óleo *Las Lavanderas*, de 1920.

Con el entubamiento de los arroyos de La Estanzuela (en 1911) y De los Pocitos (en 1930), la modalidad del lavado fue cambiando y la labor pasó a desarrollarse en las propias viviendas de las lavanderas, mujeres de bajos recursos, muchas de ellas afrodescendientes, inquilinas de conventillos donde el patio común era el espacio de su trabajo. La escasa remuneración económica no compensaba tan imprescindible oficio. A mediados del siglo XX, la llegada de las máquinas de lavar y su posterior expansión masiva a los hogares

---

2 Realizadas por Jesús Cubela fotógrafo español, nacido en 1866 en Galicia. Relacionado con revistas ilustradas como *Rajo y Blanco* y *La Alborada de Uruguay*, sus fotografías se publicaron en la prensa de la época y en formato de postales y estereografías.

hizo que la tarea de lavar la ropa a mano fuera perdiendo vigencia y relevancia a nivel social.

Para cerrar, resulta relevante reafirmar tan loable labor que desde los inicios de la ciudad de Montevideo fue desempeñada por mujeres africanas esclavizadas, que tuvieron que ser fuertes y valientes para afrontar la dura tarea que requería desplazarse a zonas alejadas de donde

vivían en busca de agua. Desarrollaron técnicas de lavado y usaron sus propios recursos para la limpieza de las ropas y con el tiempo supieron lidiar con el negocio lavanderil y luchar por sus derechos laborales a comienzos del siglo XX: empoderadas, fuertes y resilientes para lograr ingresos económicos que les permitieran subsistir y sostener a sus familias.

## Referencias

- Chagas, K., y Stalla, N. (2020). Vida cotidiana, sociabilidad y expresiones culturales de la población afrodescendiente (siglos XVIII a XXI). En A. Frega, N. Duffau, K. Chagas y N. Stalla (Coords.), *Historia de la población africana y afrodescendiente en Uruguay* (pp. 191-269). Montevideo: MIDES-FHCE, Universidad de la República.
- Comisión de Salubridad Pública (1860). «Lavaderos Públicos.» Montevideo.
- De María, I. (1957). *Montevideo Antiguo. Tradiciones y recuerdos*. Tomos I y II. Montevideo: Ministerio de Instrucción Pública y Previsión Social.
- El Arcón de la Historia Argentina (2019, agosto 13). *El Arcón de la Historia Argentina*. Cronología Histórica Argentina (1492-1930). En *El Arcón de la Historia Argentina*. Recuperado de <https://elarcondelahistoria.com/las-laminas-de-bacle-1828/>
- Pellegrino, A., Cabella, W., Paredes, M., Pollero, R., y Varela Petito, C. (2008). De una transición a otra: la dinámica demográfica del Uruguay en el siglo XX. En *El Uruguay del siglo XX. La sociedad* (pp. 11-43). Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.
- Rojo y Blanco. «El conflicto lavanderil.» Rojo y Blanco, 05 de Julio de 1902: 9-10.
- Varese, J. A. (2011). *Pocitos. Fotografías e historias*. Montevideo: Ediciones de la Banda Oriental.



Preparando la carga para la ciudad. Una lavandera. 1902. Revista *Rojo y Blanco*.

# Transgresiones afrouuguayas/os

Beatriz Ramírez Abella

La trasgresión se define como el comportamiento que implica desobedecer, infringir o no cumplir con los mandatos.

La emancipación y la transgresión son parte de un mismo sentido. La transgresión es la fase inicial de toda forma de emancipación. Una es constitutiva a la otra.

El patriarcado, en tanto sistema, dotó de poder y de privilegios a los varones, cuya dominación estuvo asentada en la asignación a lugares subordinados de mujeres, esclavos y niños y niñas, para quienes establecieron a través de costumbres, mandatos y leyes un lugar secundario. Así, fueron objeto y mercancía, eslabones de una cadena hegemónica que se inicia en la célula primaria de la sociedad —la familia— para, luego, ir avanzando en los distintos espacios de socialización, donde se les negó el acceso a la participación de los derechos elementales sujetos a conveniencia de los poderosos, con la finalidad de sostener su propio *statu quo*.

Los varones sostuvieron sus privilegios y muchas mujeres fueron funcionales a un sistema que se ocupó de someterlas y convertirlas en vehículos de su dominación en una ingeniería sofisticada y perversa. Así opera el poder.

En todo orden social la opresión se enfrenta a la libertad, en una tensión constante, en la que surgen figuras que contravienen el orden establecido. Eso ha sido, es y será parte de un proceso que ha atravesado todas las épocas.

La necesidad del ser tiene en la libertad un valor constitutivo a les humanas, que comienza siendo individual para luego tornarse colectiva. Se van escalonando en una marea de forma instituyente transformando la realidad con las otras y los otros. Esa primera fase es emanentemente individual, encarnada en personas que transgreden y van al encuentro de otras y otros, dando pasos hacia lo colectivo, y surgen así los movimientos sociales, culturales políticos y espirituales de todo orden.

Estos despertares particulares de conciencia van emergiendo, en distintos contextos, y son resistidos, condenados, hostilizados, ya que interpelan a quienes detentan el poder.

Las distintas formas en las que la opresión se expresa encuentra del lado de las y los oprimidos a unos alguienes que rompen, transgreden, trascienden el contexto de opresión en el que se encuentran, para volverse voz y sentir de muchas y muchos.

Sin dudas, han pagado —y pagan— precios muy altos, con sus propias vidas, exilios y condena social. Padecen hostigamiento, descalificación, aislamiento, y transitan un camino donde la pena, la humillación, el dolor y la tristeza son la moneda de cambio para quienes, con orgullo, irreverencia y alta dignidad no se han permitido renunciar a sus convicciones, sus sentires más íntimos y personales.

Siempre hubo quienes estuvieron dispuestos a pagar el precio de la libertad de ser.

Para las personas afrodescendientes, el proceso esclavista es un ejemplo extremo que determinó un lugar donde la cosificación como objeto de mercancía implicó su deshumanización. Transgredir los mandatos imperantes se convirtió en una necesidad de sobrevivencia, y la resistencia y la resiliencia tuvieron diferentes expresiones, y en cada fase de los distintos contextos históricos vamos a encontrar a quienes trasgredieron los mandatos sociales como a quienes encontraron en la asimilación y la adaptación una forma de poder vivir tan brutal régimen.

Así, en el proceso colonial, a las fugas se le sumaron formas camufladas de liberación. Ese período muestra a las mujeres africanas y afrodescendientes transgrediendo permanentemente. No es cierto que fueran muchas

en número, sino que fueron individualidades que se convirtieron en referencia para sus colectivos, así como en una importante amenaza, por lo que se buscaba identificarlas, en muchas ocasiones utilizando a sus propias congéneres para encontrarlas e infligirles crueles castigos en modo ejemplificante.

El miedo fue la herramienta más eficaz. Siempre el opresor ha utilizado el miedo para someter. pero también ha usado la *falsa protección*, y el convencimiento de los oprimidos de su condición de no pensantes, su descalificación en tanto incapacitados para desenvolverse con independencia, desde el paradigma civilización contra barbarie, como un aparato altamente sofisticado que permitió someter a los pueblos africanos y originarios del continente americano. El llamado *epistemicidio* fue la mejor herramienta que utilizó el sistema racista para incapacitar a los pueblos afro y originarios para someterlos durante siglos.

Desconocer su saber diferente, negándolo en términos de conocimiento, es un lastre difícil de deconstruir.

La caracterización de estas poblaciones portó el subvalor individual y colectivo. Tanto los constructos raciales como los de género fueron situados en la casilla de lo *anormal*, lo desviado, lo débil, lo feo, lo sucio, lo malo,

lo no desarrollado. Su cosificación estuvo sustentada en la negación del ser y en *carecer* de atributos *aceptables*, y así se las instituyó como la contracara de *lo respetable*, para ubicarlas en lo subalterno.

La justificación a la subalternidad se sustenta en una ideología construida desde diferencias que se fundamentan y construyen basándose falsamente en características biológicas que inducen a una calificación inferiorizante e incapacitante y que, por tanto, naturaliza

lo *desigual*. En término de lo colectivo, el epistemicidio será la base central de la supremacía racial y de género, en tanto fueron colectivos inhabilitados, calificados de carentes de raciocinio y, por tanto, de conocimiento.

Así, ese *otro* conocimiento perdió legitimidad y fue fuente de persecución y de condena, y su preservación no tuvo otra opción que mantenerse oculta.

## Transgresión y racismo

La persistencia y la mutación del racismo y el sexismo aunó una compleja trama de distintas opresiones sobre el cuerpo de las mujeres y hombres afro que se construyeron de distinta forma.

Las expresiones extremas de opresión dieron como resultado el inaccesso a la estructura de oportunidades. La pobreza es el resultado de la intersección entre las formas de discriminación por raza y género. Nos ocuparemos en este texto de las mujeres afro,

no porque no entendamos necesario analizar la construcción masculina genérica, sino que simplemente vamos a priorizar, por razones estratégicas, pararnos desde la intersección en tanto variable, pero también como el paradigma emancipatorio del feminismo negro.

Serán los diferentes contextos y las distintas coyunturas socioeconómicas que podrán reflejar cuales fueron las estrategias de resistencia y resiliencia de las mujeres afro.

# Las mujeres afro en mi contexto cercano los sesenta

## Con sol y con luna

En el día sus cuerpos cosificados en tanto esclavas modernas aún mantenían el subvalor de la esclavitud.

En el imaginario social, la servidumbre heredaba su condición de no pensante, brazo ejecutor de las órdenes de quienes sí tenían la calificación para el mando.

La relación amo y ama y esclava se había extendido como parte de una forma de vinculación difícil de romper en el imaginario social, que persiste hasta nuestros días

La formas de transgresión tuvieron distintas formas. Hubo quienes fueron rebeldía, pero también fueron transgresoras quienes preservaron calladamente, en formas ocultas y silenciosas, para guardar sus conocimientos,

sus culturas espirituales, transmitiéndolos como sacerdotizas, sanadoras, terapeutas, ocultas, y contradictoriamente visibles, para una sociedad hipócrita que de laicismo tiene poco y en la que las *macumberas* fueron parte del ocultismo de los uruguayas. Así, «Yo no creo, pero que las hay las hay» es una frase común que da cuenta de una forma de pensar imperante de esa época sobre *las brujas*.

La cultura afrouruguaya fue un reservorio de todas las expresiones de origen africano, disfrazadas, pero vigentes: curanderas, cantantes, bailarinas, escritoras, músicas se entremezclaban y todas transitaban el mismo recorrido, ocultas, omitidas, padeciendo una sociedad que las condenaba en su condición de *negras*.

# La luna. El mundo oculto

## El carnaval y sus divas

Para la sociedad uruguaya, el carnaval fue un escenario para figuras que se volvieron icónicas. Aparece como el espacio que le dio prestigio y legitimidad a hombres y mujeres afrodescendientes. Sin embargo, allí también se escondían otras opresiones y formas de explotación, de burlas y de humillaciones,

Las mujeres, junto a las disidencias, eran las más vulneradas y desprotegidas. Por ejemplo, *negras* y *putos* pasaron a estar en la base de la pirámide social de las comparsas.

Las más variadas formas de vinculación surgían, desde las alianzas y protecciones, que se plasmaron en un «acogimiento» en los hogares de las divas para quienes eran expulsados por sus familias por su orientación sexual

En otras ocasiones, se reproducía la explotación y la prostitución de esos jóvenes y chicas que, a cambio de refugio, se entregaban a los desmanes de quienes pagaban por saciar sus deseos más oscuros.

Hace poco, un connotado militante de la diversidad se refirió a los barrios Palermo

y Sur como *el Stonewall de Uruguay*, una expresión que comparto absolutamente.

Fueron los conventillos y las familias afro quienes acogieron a figuras que luego se convirtieron en *partenaires*, coreógrafos, y más adelante, empresarios, creativos, que definieron el mundo de la comparsa y la cultura afrouruguaya. Así se vivía en los quilombos urbanos, donde *los diversos* se encontraban desde los márgenes sociales, culturales y políticos, donde se potenciaron y fortalecieron

El mundo de la noche y del carnaval se convirtió en un espacio de relevancia y en él surgieron las *divas* y *divos*, artífices de muchos cambios.

Durante el día, la sobrevivencia a la pobreza acuciante, que no daba tregua y en la que se encontraban como iguales, las mujeres afrodescendientes encontraban en el trabajo doméstico la respuesta a sus necesidades básicas. A su vez, gays y travestis recurrían a la prostitución y, en el mejor de los casos, a la costura, para sobrevivir.

En los conventillos, las ollas compartidas los encontraba como respuesta comunitaria a sus necesidades.

Al final de sus días, se cuidaron y se protegieron. Cuando llegaron al ocaso de sus vidas,

sus casas acogieron a muchos de quienes fueron estrellas y figuras de renombre, pero que terminaron careciendo de protección estatal y familiar.

## Montevideo y sus noches

Fuera del carnaval, Montevideo mostraba en sus las noches el brillo. Las *plumas* y *lentejuelas*, imitaciones de las grandes salas de teatros y de los cabarets de la época, fueron ofreciendo un lugar para que mujeres y varones afrodescendientes se encontraran entre el arte y la prostitución.

Las escuelas de samba traían desde Brasil música que no distaba mucho de la realidad fronteriza de un pueblo con el que

compartían las similitudes de un pasado común, la esclavitud. Las mezclas venían del territorio y de familias que traían su historia musicalizada, marcada por los mismos dolores y alegrías de quienes habían nacido en este país.

Finalmente, era una cuestión común. Solo nos diferenciaba *dónde acalló el barco*, como parafraseaba un activista afrouruguayo.

## Las mujeres del candombe

En su libro *Raza, género y clase*, Angela Davis levanta una categoría que me fue muy útil por cercanía generacional y contexto: *las mujeres del blues*.

En un artículo que escribí hace un tiempo, tomé esa categoría y la extrapolé a las mujeres del candombe, recuperando parte de mi

infancia en mujeres con las que tuve cercanía familiar, territorial o cultural; mujeres comunes, nacidas entre los veinte y los treinta del siglo XX, que fueron mis referencias.

Las vi, las escuché. Transitaban sus vidas cerca de mi vida, de mi familia, de mi barrio. Conocí sus historias, sus amores y

desamores, sus alegrías, sus dolores. Observé el dedo acusador de la sociedad blanca, como también la condena y la hostilidad de la sociedad negra.

Siento aún en mis oídos sus risas altisonantes. También los comentarios condenatorios y contradictorios, los amaban y los enjuiciaban. Pagaron con altivez y con dignidad.

Finalmente, todos ellos interpelaban a todos en tanto sociedad. Todas ellas y ellos fueron un grito de Libertad.

Estas mujeres eran osadas, desafiantes; se sentían hermosas en su negritud, y aún en sus contradicciones estéticas propias del mundo dominante, sostenían su belleza africana, su orgullo identitario.

Sus cuerpos guardaban todavía recuerdos del tiempo de la esclavitud y de la colonia, y su lenguaje tenía costumbres que el imaginario de una sociedad que mantenía oculta y residual parte de su ancestralidad en conocimientos, valores y prácticas.

Sus cuerpos fueron su primer territorio de lucha y, aun perdiendo, ganaban.

Portaban cuerpos atractivos, vestían particularmente a la noche, con zapatos y botas de más de doce centímetros de taco, con altos

moños, con extensiones de trenzas o colas de caballo, pelucas, maquillaje que resaltaba sus ojos delineados, con bases faciales acordes a su tez (que conseguían con mucha dificultad) con capas elegantes adquiridas en tiendas de segunda mano, que exaltaban su belleza.

Durante el día su vestimenta era sencilla, de amas de casa o empleadas domésticas. El pañuelo era parte de su indumentaria, y tapaba su cabellera de motas, que no exhibían como parte de una *vergüenza* por su condición racial

Los intercambios y las adquisiciones, sobre todo con Brasil, para *superar* las dificultades con *las motas* eran frecuentes en la preocupación de las mujeres afro. Los laciados, primero caseros con peines y tijeras calentadas en el fuego, aceites y vaselinas, se usaban para facilitar el cuidado del cabello. Para las niñas y las viejas el trenzado era obligatorio. Luego surgieron el laciado con químicos y el uso de pelucas, con las extensiones como parte de una estética que se mimetizaba con la estética caucásica.

Sobre mediados de los setenta, comenzó un proceso de afirmación identitaria basado en el concepto de la negritud como fuente de orgullo. Este fue un vuelco que le dio un sentido de fortaleza a las mujeres afro, que se tradujo en una nueva estética de pelucas,

maquillajes y vestimenta afro (turbantes tónicas, pelucas y extensiones de notas y trenzas), que resurgieron en la estética pero también en otros aspectos, e impulsaron un giro en el arte, la música y la danza hacia el encuentro con sus raíces.

Así, los ojos comenzaron a girar hacia el continente madre: África.

Estas mujeres, portadoras de esa corriente que expresaba en el arte, fueron las protagonistas de un cambio transgresor frente a un mundo occidental impuesto con el que ya no se identificaban.

Ese mundo se traducía en las comparsas de carnaval, donde las mujeres afro y las disidencias de varones gay eran sus portadores, y en las que estos últimos, desde sus lugares de dueños de comparsas, impulsaron también esos cambios.

Así, Pirulo, José de Lima y Kanela, Hugo Lambach, Roberto Lencina, Zulú, Héctor Amorín fueron *los partennaires* que se convirtieron en los precursores de un nuevo tiempo, junto a las vedettes Martha Gularte, Rosa Luna, en los ochenta; Alba Moreno, Lourdes de Marco, entre otras, o las cantantes Carmen Abella, Lágrima Ríos, Esther Fernández, y las destacadas bailarinas La Negra Johnson, Beba Piris, o

cantantes y escritoras como Luisa Acosta y sus hermanas y hermanos, que las sucederán en los ochenta, y Lola Acosta o Tina Ferreira. Ellas fueron las mujeres del candombe que asumieron el papel de transgredir social y culturalmente una sociedad negra que se vio reflejada en sus expresiones más auténticas.

Merecen un capítulo aparte las bailarinas, quienes ocuparon el lugar último y menos calificado en varias de las comparsas más reconocidas. Se las denominaba *las negras*, dando cuenta el lugar que ocupaban en el imaginario interno de la cultura afro. Ingresaban siendo jóvenes, con su belleza y talento inigualables, llevadas por su gran pasión por el candombe.

*Las punteras* ocupaban un rango de liderazgo que las destacaba. Charo Delgado, La Chilindrina, Ana Collins, La Lola fueron las precursoras, y Mirta Zúñiga, Isabel Correa, entre muchas, fueron destacadas bailarinas de las comparsas. Ese lugar de subalternidad fue transformado por mujeres que las sucedieron convirtiéndose en guardianas y protectoras de un legado a resguardar, como Virginia Carrizo o Jenny Rocha, quienes asumieron un nuevo rol de trasmisión cuidadosa y exigente de la danza candombe, hasta convertirse en docentes y transmisoras de la cultura afro.

Las mamás viejas tuvieron un importante prestigio, ya que ocupaban el papel de las ancestras, y también en este grupo se diferenciaban en distintas formas de expresar su danza, desde la más tradicional y clásica, como doña Martiarena hasta la Coca Casal, que expresaban en los ochenta una nueva forma de danza que transgredía formas más clásicas.

Ellas y ellos vivieron sus días y sus noches, en mundos divididos donde se permitieron, con altos costos, trascender el mundo hegemónico.

En el ocaso de sus vidas cumplieron un importante papel social, comprometiéndose con las luchas de nuestra generación, con quienes asumimos la lucha política con las bases identitarias que nos prodigaron. Lágrima Ríos presidió Mundo Afro; Martha Gularte llegaba a nuestra organización; Rosa Luna y Carmen Abella fueron las dos primeras firmantes contra el Apartheid y por la liberación de Nelson Mandela; Adriana la Palma nos apoyaba cuando estábamos en el proceso de construcción de la cooperativa Ufama al Sur.

Se acercaron y se comprometieron con nuestras organizaciones (como con Mundo Afro en 1988) y se convirtieron en figuras

emblemáticas, portadoras de un nuevo tiempo de demandas y reivindicaciones.

Tuvimos la deferencia y el respeto de reconocerlas en vida, con premiaciones, homenajes y lugares de destaque, porque fueron sin duda alguna referencias para todos nosotros.

Fueron precursoras para el feminismo afro, referencia identitaria que nos nutrió y nos permitió dar pasos en un camino complejo, pero entendiendo que la emancipación sin la transgresión no es posible.

Las teorías y miradas críticas no son las mismas en los distintos contextos, pero sin duda deben componer la autenticidad, identidad y capacidad de construir mundos que sean garantes de igualdad y exclusión.

El arte y la cultura son expresiones genuinas de las luchas pacíficas y espirituales de nuestros pueblos.

Gracias, mujeres y disidencias del candombe. Han sido faro para las que nos tocó continuar.

Y merecen un reconocimiento especial quienes continuaron con su lucha inclaudicable, portadoras de la voz de tantas, como Chabela Ramírez, quien, en un acto de transgresión único, se metió en el núcleo duro de la masculinidad del candombe: los tambores, y

subió al Teatro de Verano en los ochenta con tres mujeres afro a tocar el tambor. Vilma Carrizo, Claudia Trapani y Alicia García la acompañaron en tan intrépida incursión.

Las cantantes fueron y son parte de esos momentos de transformación y cambio, como Charo Martínez, Ángela Álvez, pero merecen un especial recuerdo quienes trascendieron,

las nunca olvidadas Tita Arregui y Adriana La Palma y Mónica Ramos.

Asimismo, bailarines, pintores, escritores de la danza candombe le dieron un vuelco de trasgresión y preservación, como Ernesto Costa Robledo o Daniel Bera Martínez.

A ellos nuestro eterno reconocimiento.

**Me permito dedicarle este texto a las tres grandes transgresoras de mi vida: mi mami Gladys Abella, quien marcó nuestra independencia y autonomía desde siempre; a mi Titi, la gran Carmen Abella, y a mi herma Chabela Ramírez, sin quien mi emancipación no hubiera sido posible. Las reverencio, les agradezco y las amo.**



Entrega del título de Doctora Honoris Causa a Angela Davis en la explanada de la Universidad de la República, marzo de 2019.  
Fotografía de Nairí Aharonián Paraskevaídis.

# Negritud y feminismo en los ochenta.

Una aproximación al pasado reciente  
del movimiento  
feminista negro afrouruguayo

Fernanda Olivar Rodríguez

# Introducción

En este artículo centraré la mirada en los caminos recorridos por mujeres negras en su búsqueda identitaria, política y social que, en sus convergencias y divergencias, se encontraron y reconocieron feministas y negras, y comenzaron así un camino de construcción, de reparación, en búsqueda de equidad, que llega hasta nuestros días.

Lo que aquí se presenta es parte de una investigación en curso y pretende profundizar en aspectos recogidos y analizados con anterioridad con el objetivo de aportar a la comprensión del proceso de consolidación del movimiento feminista negro en Uruguay.<sup>1</sup> Motiva esta investigación la ausencia de sistematizaciones sobre la historia del movimiento de mujeres negras afrodescendientes a pesar de la intensa actividad militante y política que han desarrollado en múltiples áreas en el transcurso del último siglo.

Las escrituras sobre los procesos de asociativismo y de organización de las mujeres negras en Uruguay comienzan a comienzos del siglo XX en el marco del movimiento negro organizado en torno a órganos de prensa como *Nuestra Raza*,<sup>2</sup> cuyo equipo editorial compuesto casi exclusivamente por hombres relegaba a las mujeres a lugares secundarios a pesar de que ellas también era escritoras, periodistas y profesionales como sus pares masculinos. María Esperanza Barrios, Iris Cabral, Maruja Pereyra, entre otras, no solo coordinaban y editaban secciones de la revista, sino que además lideraban organizaciones de mujeres nucleadas alrededor de este órgano de la colectividad como el Comité por la Paz y contra la Guerra y el Fascismo.

El movimiento de mujeres negras se caracteriza en Uruguay, como en el mundo, por ser un movimiento de base, comunitario, por lo que este período organizativo impulsado por

---

1 Véase Olivar Rodríguez (2024).

2 Periódico fundado en 1917 por Pilar Barrios, Esperanza Barrios, Elemo Cabral y Ventura Barrios en la ciudad de San Carlos, departamento de Maldonado. El denominado «órgano de la colectividad de color» tuvo dos períodos de actividad: entre 1917 y 1931 y desde 1933 hasta 1948.

mujeres ligadas a la intelectualidad negra<sup>3</sup> de la época nos lleva a preguntarnos: ¿Quiénes eran las mujeres que acompañaban a estas profesionales en las organizaciones y comités? ¿Por qué sus nombres no se guardan en la memoria? ¿Qué significó para la comunidad negra uruguaya la aparición de estos espacios de lucha?

Los registros sobre el proceso de las mujeres negras organizadas siguen con la fundación de Asociación Cultural y Social Uruguay Negro (Acsun) en 1941, y específicamente con la presidencia de Amanda Rorra a partir de la década del sesenta, y luego parece haber un salto en el tiempo que nos lleva a la década del noventa con el surgimiento de Organizaciones Mundo Afro, cuya historia marca el devenir del movimiento afrofeminista actual y, por ende, de las memorias más difundidas.

¿Qué sucedió en estos treinta años de historia sin registrar? ¿Qué procesos desconocemos a causa de esta discontinuidad histórica? ¿Qué organizaciones perviven en la memoria? ¿Qué individualidades se

recuerdan? ¿Qué implica recordar y elaborar esas memorias a nivel colectivo?

Esas historias aún no contadas que parecen haber perdido quién las encarnara y pudiera transmitir las son piezas faltantes de una memoria por reconstruir, tarea que nos hemos puesto al hombro muchas de nosotras, las *militantes jóvenes*, con la guía y la compañía de las *militantes viejas*, que mucho han caminado, y sobre cuyos protagónicos pasos poco se ha escrito. El relato histórico producido hasta el momento ensalza narrativas hegemónicas en las que prevalecen puntos de vista androcéntricos, sosteniendo así una memoria parcial y sexista en las producciones escritas que se ven tensionadas cuando entran en diálogo con las memorias orales, desde las que surgen relatos, anécdotas, personajes, datos de realidades contrastables muchas veces bien conocidas dentro de la comunidad, pero que no han sido hiladas como parte de esta historia.

Las cinco mujeres negras entrevistadas plantean que no se consideraban *feministas*

---

3 Es relevante revisar este concepto, ya que aparece íntimamente relacionado con el surgimiento de las clases medias negras de comienzos del siglo XX, lo que en la literatura eurocentrada propició la denominación de *burguesías negras* a esta minoría dentro de la población negra de la época. ¿Es posible pensar en una burguesía negra o en elites negras cuando sabemos que la trayectoria de vida de estas figuras apenas parece despegarse de las condiciones de la mayoría de la población? Una reflexión sobre esto se ofrece en un texto de mi autoría aún inédito titulado *Clubes sociales, asociativismo y organización en búsqueda de la equidad racial en Uruguay* de pronta publicación por la editorial Dandara de Brasil.

*negras* en la década del ochenta, sino mujeres que se reconocían negras, todas con trayectorias políticas diferentes, y que fue en el movimiento de mujeres donde se encontraron y comenzaron a tejer la trama de *ennegrecer* sus pasos. Estas mujeres, que hoy tienen entre 65 y 81 años, historias de vida muy distintas, con recorridos diferentes en las militancias, convergieron en el feminismo de esta década atravesadas por un solo denominador común: la identidad étnico-racial. El análisis que aquí

se comparte recoge vivencias, memorias y experiencias a través de la aproximación biográfica que hasta que se les pidió entrevistarlas no dimensionaban que sus historias pudieran ser valiosas para el colectivo y el movimiento actual. Por esto, y por ser un trabajo en proceso, las identidades de estas mujeres serán resguardadas bajo seudónimos y sonarán en el texto como una voz coral en sintonía con la forma en que hemos venido tejiendo la reconstrucción de estas memorias.

## ¿Quiénes son estas mujeres? Sus orígenes y contextos

Estela es una mujer negra de 73 años de edad, que disimula bajo una increíble vitalidad y una lucidez que despliega en su profuso hablar. Nacida y criada en el Prado en Montevideo, vive en Belvedere y activa en el Centro Comunal Zonal del Cerro. Recuerda su infancia y su juventud con cariño, aun cuando trae de su memoria episodios complejos de su historia. Mira a los ojos e invita en su verborragia a prestar atención a los detalles, oscila entre períodos sin perder el hilo del mensaje. El oficio de maestra se le

cuela por los poros y desarrolla cada idea de una manera cautivante.

Yo me crié en una familia en la que leer era fundamental. Mis padres trabajaron siempre los dos, trabajaban juntos en una casa de familia donde mamá era la cocinera y la ama de llaves y mi padre, el chofer, el mayordomo. ¡Cómo escribía mi papá! Tenía una letra bien formadita, letra perfecta, ¿viste? Y sabía pila de mecánica, pero también porque él se había autoformado. Mamá se compraba todas las revistas de costura, de labores,

y leía. Mi padre se leía todos los diarios y la revista de *Mecánica popular* que venían semanalmente.

A mí me tocaba *Be chiquer*, que era una revista como *Charoná*, pero de la editorial Abriles de Buenos Aires, de formato medio grande, así, y tenía historietas y material para escuelas.

Nosotros vivíamos ahí, en la casa del Prado, en un predio enorme, y en el fondo estaba la casa donde vivíamos nosotros. La lectura y el informativo siempre estuvieron.

La casa que la vio nacer estaba en el predio de la *casa grande*, hogar de una familia acomodada donde terminó viviendo sola la madre de familia una vez que enviudó y que sus hijos se casaron. A pesar de esto, Estela recuerda que la señora tenía un numeroso personal en el que, además de sus padres había una mucama de comedor, una mucama de servicios que limpiaba y ordenaba y un jardinero, entre otros con tareas puntuales. Todas eran personas blancas, y ella y su familia eran las únicas afrodescendientes. «Todos trabajaban bien, en regla», puntualiza.

La mamá de Estela se fue a esa casa a trabajar *cama adentro* con 10 años de edad, una vez que la abuela quedó viuda y con cinco hijos a cargo. Dejó la escuela, pero tuvo formación y estudió cocina, porque la gente de la casa la formó. Salía un día a la semana, y también los domingos. Uno de

esos domingos conoció a su padre. Estela no tiene hermanos, por eso siempre le dijeron *La Nena*. Recuerda haber tenido una vida común. Cuando en temporada la familia de la casa grande salía de vacaciones a la casa de Punta del Este, recuerda que todo el personal iba con ellos, incluyéndola a ella y a sus papás, y que, mientras trabajaban, ella tenía unas buenas vacaciones.

La señora murió en 1972 y a partir de allí vivieron un tiempo en la casa grande y luego compraron un terreno en Belvedere y construyeron la casa donde aún vive Estela.

Estudió Magisterio y, en simultáneo, cursó algún tiempo Psicología con la pretensión de formarse en Psicología infantil, pero *no le dio el cuero* y abandonó. Después de jubilada hizo Filosofía, pero tampoco *le dio el cuero*. A lo largo de su vida hizo teatro y expresión corporal.

No tuvo militancia partidaria. Sin embargo, «desde los tiempos del liceo, siempre estuve en medio del ajo», afirma risueña. Fue delegada de clase de la Coordinadora de Sindicatos de la Enseñanza del Uruguay (CSEU) y luego participó del sindicato de la Asociación de Maestros de Uruguay (Ademu). Recuerda la huelga grande, en la que, con 89 escuelas ocupadas, las clases se brindaban

en clubes de barrio o en casas grandes, y en 1973 formó parte de la huelga de hambre.

Siempre estuvo en la búsqueda de encontrarse con mujeres negras, ya que la participación en algunas asociaciones del movimiento de mujeres de la época no la conformaron. Si bien militaba los derechos de las mujeres, no se llamaba a sí misma *feminista* y aún le cuesta utilizar el término. La participación en grupos de mujeres negras fue su base de acción y lograr el empoderamiento de la mujeres, motor para militar la negritud. Dejó de militar para trabajar en una escuela de teatro.

Tuvo a su hijo a los 36 años, No se casó con su expareja y en la actualidad vive sola.

Verónica tiene 65 años y nació y se crio en la ciudad de Montevideo y criada en Las Piedras, Canelones. Sus abuelos, abuelas, madre y padre, también nacieron y se criaron en la zona urbana de Canelones.

Al hablar de su familia, lo primero que comparte es el recuerdo de las mesas largas los domingos, el vino casero, la cocina a leña y las ollas. Describe a su familia como una que siempre tuvo lo suficiente para vivir

dignamente y no le faltara nada, y también como una familia trabajadora.

Su abuela paterna, ama de casa; la abuela materna murió en el parto cuando tuvo el último par de hijos mellizos: uno vivió y el otro falleció también. Su abuelo paterno trabajaba en la Intendencia de Canelones. El abuelo materno peleó con Aparicio Saravia; era blanco,<sup>4</sup> le decían *El negrito Pintos*, tenía tambo y repartía leche en la ciudad.

Su padre fue empleado público del Ministerio de Transporte y Obras Públicas. Recuerda que estudió en la UTU, tenía una excelente caligrafía y leía mucho. Era hombre de pocas palabras, directo y conciso cuando hablaba. Su madre era la mayor de diez hermanos —pero solo nueve vivos—, fue a la escuela a pesar de que en su época era difícil que las niñas cursaran primaria.

Las recuerda a todas como personas rígidas por cómo se comportaban y se vestían, pero también con sus hijos. Con tesón lograron sobrellevar momentos difíciles de salud y economía y, entre otros logros, construyeron su propia casa.

---

4 Del Partido Nacional.

Activa militante del Frente Amplio (FA) y del movimiento afrouruguayo con reconocida trayectoria local e internacional, durante su vida ha tenido varios cargos y papel destacados, y es una referente para el movimiento afrolatinoamericano y caribeño.

Mi crianza fue de ir a colegio. Estudiar era lo primero para mi madre y mi padre, así como mis abuelos paternos. Éramos dos hijas en mi casa. En los momentos en los que mi madre salía a entregar los trabajos que hacía para London-París, siempre nos cuidaba una vecina. Yo acudía al colegio en horario extendido. Siempre digo que tuve una etapa de niñez muy agradable, padres trabajadores, solidarios, con el sueño de construir su casa, que lograron. Nunca pasé frío o hambre o tuve que salir a trabajar. Ayudaba en las tareas del hogar y, como toda esa generación, bordé carpetas, tejí bufandas, etc. Pero era de las tareas que las mujeres teníamos el mandato que había que saber esas cosas. Mi educación fue en un colegio privado, nunca fui a la escuela pública, solo cursé mis estudios de preparatoria en liceo público. Eso también me marcó una diferencia en los aprendizajes, conductas...

María y Sara son hermanas y oriundas de Melo. María acaba de cumplir 70 años, Sara falleció en 2018 con 71 años luego de una larga enfermedad.

La enfermedad de un primo llevó a la familia toda a Montevideo en busca de una cura y

en esa casa familiar vacía quedaron su padre y madre, donde pudieron asentarse. Ahí nacieron ellas y sus hermanos y hermanas «en domicilio, como se usaba antes», con María Luisa, una partera de la zona.

El papá, oriundo de Melo, trabajaba en almacenes y panaderías. Falleció a los 47 años, en 1955, mismo año en el que nació Ana.

La mamá de ambas era la mayor de seis hermanos y tenía solo nueve años cuando la abuela falleció en el parto de su última tía. A partir de allí, su madre y hermanos fueron redistribuidos en muchas familias tanto en Melo y alrededores como en Montevideo. Doña Marta fue cocinera y niñera de una familia en Melo, donde trabajaba en calidad de *empleada con retiro*. Cuando enviudó se dedicó al oficio de lavandera del parque Zorrilla.

Cursó en la infancia hasta tercer año de primaria en una escuela rural y escribía muy bien. A los 69 años, en el marco de un programa de alfabetización, terminó la escuela, entre 1980 y 1983, en plena dictadura.

En casa, y sobre todo su madre, siempre se las impulsó a ser libres: «éramos pobres y nuestra herencia sería el conocimiento».

María migró a Montevideo en 1975 a estudiar protésica y como hasta 1983 no se abrieron

las clases en el Hospital de Clínicas, decidió hacer otros cursos. Así estudió preescolar y *babysitter* en la Asociación Cristiana Femenina, y prótesis dental en el Instituto Americano. Siempre le gustaron los niños y estas formaciones le sirvieron para trabajar en la casa Paulina Luisi, en el área de infancias, donde volcó su militancia.

Sara es recordada por su hermana María y por su hermana Melba como una persona muy fiel. Se entregaba a sus familiares y amigos de forma total; era una persona entretenida que sabía y hacía muchos chistes; los *chiquilines* se reían mucho con ella, porque Sara era la tía que «les daba permiso para el desorden». Es recordada también como una persona incondicional, de pocas palabras, certera.

Tenía educación secundaria completa y luego se formó en género, en el abordaje de violencias y en salud sexual y reproductiva. Trabajó toda su vida como doméstica y como niñera y haciendo limpiezas. Militó políticamente en el Movimiento 26 de Marzo del FA y participaba del movimiento de mujeres, en el que fue fundadora del Movimiento Paulina Luisi en

los ochenta, primera organización femenina del interior del país y primer movimiento de mujeres de Melo. Al tomar distancia de la organización, las hermanas fundaron un emprendimiento cooperativo en su ciudad natal junto a otras mujeres del barrio que duró cerca de seis años.<sup>5</sup>

Gladys es una mujer de 81 años baja y menuda. Vive sola en un apartamento del barrio La Blanqueada en Montevideo desde hace ya muchos años. Es tímida y reservada, aunque a medida que vamos conversando siento que se abre, confía, y también entrega con sinceridad. Tiene una mirada melancólica acompañada de una actitud contemplativa y de un temple tranquilo. Habla bajito y suena insegura frente algunos acontecimientos: muchos de ellos son dolorosos y le producen una profunda tristeza, otros los ha escondido tanto sin tener con quien compartir que han sido relegados al olvido. Cada tanto hace una pausa en la entrevista para disculparse: «Yo vivo sola y no estoy acostumbrada a hablar con nadie, por eso me cuesta seguir el hilo de las conversaciones, vos disculpame».

---

5 Emprendimiento cooperativo de trabajo Mujeres Unidas Fabricando (MUF). Funcionó desde 1993 hasta 1999. , Elaboraba, vendía y distribuía en sus comienzos salsas y dulces y luego se les sumaron productos de limpieza. Integraban esta cooperativa Sara, María, cuatro mujeres más, y el hijo de una de ellas encargado de la distribución. Tuvieron una cartera de más de doscientos clientes.

Nacida y criada en el mismo barrio en el que hoy, vive recuerda que en sus tiempos en el barrio no había nada: corría un arroyo que pasaba por la esquina de su casa, casa de arena y portland que su mismo abuelo construyó. Recuerda los sonidos y los pregones del lechero, del panadero y del afilador. No había casi calles, se fueron haciendo después.

De familia humilde, su papá era sastre, «muy bueno, y además de los finos». Su abuelo le consiguió trabajo en el Ministerio de Defensa, donde trabajaba primero en la limpieza hasta que, como tenía libreta, empezó a trabajar de chofer y a «hacer las campañas electorales y esas cosas». Su madre hizo la escuela en un colegio de mujeres que su abuelo pagaba con mucho esfuerzo. Allí sufrió frecuentes castigos que si bien eran comunes en un colegio de monjas no se justificaban por la conducta de esa niña, hasta que un día, cuando le quebraron la mano a golpes, y la sacaron del colegio. Su abuelo alegó que de fondo había una cuestión racial.

Describe a su familia como de personas tremendamente rígidas, y recuerda los concejos de los mayores sobre la conducta que había que tener y la insistencia en el estudio como una forma de *jerarquizar la raza*.

Yo era una *niña mujer*, o sea, era niña sí, sanamente, pero con todas las prohibiciones que una mujer tenía. Por ejemplo, éramos seis hermanos, y de los seis hermanos soy melliza con uno y estuvimos en una muy linda armonía de desarrollo y lo que sea hasta los ocho años, cuando, por ser niña mujer me sacaron de la calle. «La saqué de la calle porque ella pasaba jugando a la bolita». Yo me subía a todo porque las niñas eran de quedarse jugando en la casa con las muñecas y yo era... No era hiperactiva, nunca lo fui, pero sí me encantaba participar de cosas diferentes y estar donde nadie me llamaba.

Se casó apenas cumplió la mayoría de edad como una salida rápida de la casa de sus padres y fruto de ese matrimonio, que duró tan solo un año, nació su primera hija. Años más tarde se casaría con el padre de sus otros cuatro hijos e hijas. En su primer matrimonio Gladys sufrió violencia y tuvo que salir de su casa con su bebé en brazos y un bolso de ropa de ambas. Trabajó en una fábrica de plásticos hasta que también sufrió acoso, y su padre le consiguió un trabajo administrativo en Jefatura, que sostendría hasta trabajar en la oficina de su segundo marido. A su segundo matrimonio lo recuerda con cariño, ya que fue tranquilo y armonioso. Siempre quiso estudiar y durante este matrimonio lo logró. Y ese trayecto lo llevaría

a formar parte de UAFRO,<sup>6</sup> donde concentró su activismo.

Yo siempre quise estudiar. Primero estudió mi marido. Fueron años de mucho trabajo. No pude estudiar hasta que él se recibió en 1975 y yo me puse a trabajar con él. En la época en que se recibe yo vuelvo hacer terapia y con el analista resolvimos que eran muy importantes dos cosas: que cumpliera alguna meta que tuviera de joven o de niña y la otra que me fortaleciera en el vínculo con mi marido. Empecé en el 88. Me anoté en Psicología, en el último año de ese plan. Y me recibí en el 97.

Rememorar sus contextos familiares parece ser un punto de partida ineludible para cada una de ellas, que ante la pregunta de cómo llegaron al movimiento de mujeres Comienzan a armar sus respuestas una vez que se sitúan mujeres, negras, en su mayoría de procedencias sociales empobrecidas, algunas incluso muy próximas a situaciones de tutelaje o de semiesclavitud tan propias del contexto pos abolicionista en nuestro territorio.

El contexto familiar muestra una clara sobreprotección de estas mujeres negras expresada en lo que se esperaba de ellas por razón de género, es decir, el mandato

de habitar lo doméstico, como se evidencia en hacerse responsables del cuidado de hermanos, hermanas menores e incluso, muchas veces, de los varones de las familias, incluso tomando sus roles cada vez que ellos no estuvieran presentes, como en el caso de Sara, a quien la muerte de su padre la marcó no solo porque habían sido muy cercanos, sino porque ante su fallecimiento, ella debió asumir la crianza de sus hermanos para que, mientras su madre ingresaba al mundo laboral, ella fuera su apoyo.

Estos mandatos de género se ven fuertemente atravesados por la imbricación signada desde la raza-etnia y la clase, a partir de lo que se pueden visualizar las diferencias en el proceso de socialización de las mujeres negras en comparación con los varones negros, como nos comparte Gladys: «A mí me enloquecen los tambores. Salí dos veces en las llamadas, de grande, pero igual le tuve que pedir permiso a mi papá. Teníamos cincuenta años. Mi hermano mellizo salía a menudo. Él iba y tocaba. Él no tuvo problemas».

«A los hombres se los dejaba ir a hacer cosas de negros» es una afirmación que se escucha

---

6 Universitarias/os, Técnicas/os e Investigadoras/es Afro-Uruguayas/os. Es una organización sin fines de lucro fundada en 2001 que reúne a mujeres y hombres profesionales, técnicos y estudiantes uruguayos de diferentes etnias con objetivos comunes. El 21 de octubre de 2002 adquirió personería jurídica ante el Ministerio de Educación y Cultura.

de todas las mujeres de esta generación en referencia, por ejemplo, a tocar el tambor, a reunirse con otros hombres negros y a llevar adelante ciertas prácticas de la cultura afro, ya que a las mujeres negras aprendían piano y eran educadas para ser *señoritas*, alejándolas de las *cosas de negros*. Las palabras de Estela suenan con cierta impotencia contenida cuando recuerda: «Siempre fui de lo físico, y eso no era lo que se esperaba que aprendiera ni que hiciera como niña. Yo no hice piano, hice guitarra. ¡Hasta en eso fui rebelde!».

Las expectativas impuestas sobre estas *niñas mujeres* desde sus familias develan las estrategias de socialización con las que se buscaba alejarlas de los valores y costumbres de la negritud para encontrar caminos de asimilación a la población blanca nacional.

En este sentido, es necesario considerar que en el Uruguay de la época la presión social por disimular *la mota* y todo signo de negritud era mucha y *se veía feo* el pelo natural. Por ello, la fiesta de quince años

para las mujeres negras representaba un rito muy especial en el que además de dejar de ser niñas para ser *señoritas* se les permitía alisarse el cabello y comenzar a tener cierta autonomía en sus estilos personales. «A los catorce, quince años me alisé el pelo, antes de los quince la norma era que no se permitiera. Después de los quince, las medias transparentes, los taquitos, la ropa de señorita... y ahí sí te podías alisar el pelo», comenta Estela.

En sintonía con las ideas que ocupaban al movimiento de mujeres de aquel entonces, las entrevistadas comprenden que lo doméstico, lo familiar y lo privado en su conjunto tenía entonces (y aún tiene) una potencia heurística para comprender no solo su situación en tanto mujeres sino para leer el mundo en el que estaban inmersas, que les permitió dar cuenta de las inequidades de género por las que transitaban dentro del colectivo y también hacia afuera, comprendiendo así la necesidad de enfocarse en la cuestión de las mujeres negras.

# Ser mujer desde la raza-etnia-clase-género

Ser mujeres negras en la década del ochenta implicaba ser partícipes de un abanico de fenómenos de agitación político-social aun escasamente abordados por las disciplinas dedicadas al pasado reciente de nuestro país. En sus relatos, las mujeres entrevistadas dan cuenta de las dificultades que como jóvenes racializadas debieron atravesar en aquella época convulsa y comienzan sus reflexiones ubicándose desde el contexto familiar, entendiendo este espacio como matrizador de comportamientos, de ideas y hasta de sus deseos más profundos. El ámbito familiar y doméstico será entonces el escenario en que comenzaron a comprender e interrogarse cuáles eran sus lugares dentro de la estructura social; qué se esperaba de ellas en tanto jóvenes negras; qué les estaba permitido y qué les estaba prohibido, y qué relación guardaba la condición de género con la condición racial.

La idea de que lo personal es político adquiere para las mujeres negras un profundo sentido desde el que se habilita a pensar que la condición racial trasciende lo individual y comienza a identificarse como algo estructural vinculado a la experiencia de ser mujer y

negra, generando sentido hacia la conciencia racial que en el recorrido vital de estas mujeres entrevistadas aparece claramente como preocupación.

De la misma forma, se advierte en estos testimonios cómo se interpelan las relaciones familiares que repercuten en las experiencias sexoafectivas de las mujeres entrevistadas. Gladys se refiere a sus dos matrimonios como *escapes* a diferentes situaciones familiares:

A los dieciocho me casé. Iba a cumplir diecinueve cuando nació la nena, además criada siempre adentro de la casa. Tuve dos matrimonios. Con Juanito me casé primero y duró un año más o menos. Viví un calvario con él. Después estaba haciendo los trámites de divorcio y conocí —bueno, en realidad lo conocía desde chiquito— a mi segundo esposo. Un día vino a visitarme y le conté que me estaba divorciando y tenía que sacar el testimonio de divorcio, pero que no sabía cómo hacerlo y me acompañó. Mi mamá me hizo un escándalo cuando volví porque había demorado dos horas, y me dijo «¡No vas a empezar a hacer vida de divorciada ahora!». Yo me agarraba cada disgusto y lloraba... Él se

enteró y me dijo «Che, decime, ¿no te gustaría casarte conmigo? Si vos querés, nos casamos», y le dije que sí, porque era muy difícil mi situación.

Para María y Sara las cosas fueron distintas, ya que su situación familiar lejos de ser expulsiva y asfixiante era contenedora y se les transmitía que debían sentir orgullo por sus elecciones y que quienes se casaran con ellas debían sentirse elegidos. María se casó una vez, Sara no se casó nunca. Además, provienen de una familia con mucho estatus en su ciudad natal: «Dentro de mi familia éramos consideradas, porque de los Betervide era un mito el apellido, uno se lo tomaba sin darle importancia, pero al final era positivo darle un cierto prestigio, al menos intelectualmente, que no es menor». Se puede entrever en estos relatos cómo la situación de clase impactó en sus trayectorias vitales y la cuestión racial no marcó una identidad fija, sino que complejizó el devenir diferencialmente, cuando vemos sus trayectorias en términos de capitales culturales y simbólicos.

Asimismo, las procedencias geográficas de estas mujeres dan cuenta del impacto en la construcción de su identidad y conciencia racial. María recuerda que en Melo el candombe no era popular aunque había

comparsas de samba al estilo uruguayo. Sin embargo, contaban con el emblemático Centro Uruguay,<sup>7</sup> donde entre otras celebraciones estaba la elección de la Reina de la Primavera, en la que las quinceañeras se presentaban en sociedad como candidatas a Reina del Club. En ese contexto, recién a los nueve años ella comenzó a viajar con una tía a Montevideo y se acercó a las llamadas.

En Las Piedras, las expresiones culturales afro tampoco estaban presentes, dice Verónica.

Crecí y viví en un mundo blanco con cultura blanca. En esa época no había tambores en cada esquina. En mi casa se escuchaba música clásica, tango, folclore, es decir, viví un mundo un tanto distinto a muchas otras mujeres negras de la época. También me parece importante resaltar que una cosa es Montevideo y otra el interior del país y que Las Piedras es Canelones, eso que ahora es zona metropolitana en los años setenta y ochenta era el interior del país.

Hoy como ayer es atendible la situación diferencial en que se encuentra la población afro del interior respecto a la capital, y, sin embargo, incluso a Estela y Gladys, que estaban en Montevideo, tampoco les fue posible tener contacto con la cultura afro.

7 El Centro Uruguay de Melo se fundó el 25 de agosto de 1825 como un espacio de convivencia y socialización exclusivo para personas negras en respuesta a la segregación explícita que se vivía en la ciudad y en el país.

# Negritud y feminismo

La conmoción política generada por la dictadura civil-militar en la experiencia de la población negra afrouruguaya es aún un terreno inexplorado por la academia nacional, por los estudios de la historia afrouruguaya, por los feminismos e incluso por los movimientos políticos. Las vivencias de esta época hacen mella en las entrevistadas, que, por unanimidad, afirman haber vivido los estragos de la dictadura, ya sea en carne propia o por medio de familiares detenidos y perseguidos.

A Gladys la llevaron presa ocho veces, porque fue

arrestada porque mi subalterno escribió dos letras fuera del margen, otra vez porque... Eran estupideces siempre, pero como venía siendo todo siempre estaba primera para ascender... la única forma de pararme era meterme uno o dos arrestos o los que pudieran, así es que fui sancionada muchas veces. La primera vez fue horrible porque en esa época estaba recién parida y mi marido se quedaba con los chiquilines y me trajo [al bebé] el primer día para que lo amamantara y eso, pero resulta que hubo una epidemia de diarrea y los hijos de las otras mujeres policías estaban con diarrea y fiebre, y le pedí que no lo trajera. Diez días duraba esto.

Estela recuerda que

En el año 74 me suspendieron de Magisterio. Siempre fue rara esa suspensión. Me acusaron de algo que no había hecho a nivel subversivo y como tenía la imagen de ser rebelde y contestataria, marché. Todo el mundo se levantó en mi defensa, pero la suspensión fue de un año. Estaba en la mitad de la carrera, no podía dar exámenes.

En esa época, que ya era dictadura, cada uno tenía su silla. La mía no tenía la mesita donde apoyar los cuadernos, pero me senté allí porque era mi asiento. Cuando llegó la subdirectora me preguntó

—¿Por qué está sentada en esa silla, Silva?

—Porque es la que me corresponde.

—Acompáñeme.

Y resulta que la parte de arriba del pupitre, la que no estaba, estaba escrita con consignas. Cuando me preguntaron, negué haber sido yo, porque no lo había hecho, no era mi letra. Ese fue el motivo de la suspensión. Todos los compañeros... bueno, compañeras y algún compañero, que eran tres varones... Se armó tremendo quincho. Muchos compañeros fundamentaban por qué ella si había otros y otras con más compromiso que yo. «¿Por qué la señalan a ella?» preguntaban.

En la década del ochenta estas mujeres tenían alrededor de veinte años, todas se recuerdan activas en la búsqueda de información sobre el contexto nacional, muchas prestando atención incluso a lo que sucedía en otras latitudes con la negritud y los movimientos negros, algunas reuniéndose con amigas, otras más recluidas por sus crianzas poco permisivas, recuerdan que lo suyo fue «más bien juntar información» y aprender leyendo lo que les llegaba.

El entendimiento sobre la racialidad surge para estas mujeres de maneras distintas fuertemente influenciadas por sus procesos de crianza y socialización. Estela dice riéndose hoy:

*Por como me criaron no podía verbalizar ni expresar nada, no pasaba por mi cabeza... Lo de la negritud es como que me vino de grande, y después asociando una cosa con la otra. Pensaba en aquel entonces no es un problema de ser más claro o más oscuro, el problema es un problema de clase, yo fundamentaba eso muy seriamente,*

Sin embargo las diferencias se percibían aunque no parecía estar atada una cosa con la otra. Lo de género «era una cosa más natural».

Verónica recuerda:

*Con respecto a ser negra, en mi casa me la recordaban siempre. Era algo de lo*

*que tenía que estar orgullosa y también prevenida, más porque todo se miraba de forma grotesca, burlona y castigadora. No todos los comportamientos permitidos a las niñas blancas yo podía hacer.*

Las formas de transmisión de la negritud en el ámbito familiar marcaron significativamente las conexiones que cada una de ellas tuvieron en primera instancia con las cuestiones raciales generando recorridos diferenciales hacia su reconocimiento identitario y, luego, las estrategias de transmisión de esta conciencia racial en sus propias familias y en particular con sus hijos e hijas, como en el caso de Gladys, quien si bien se casó con un hombre negro, él no estaba preocupado por reconocer su negritud porque «le incomodaba que se estuvieran investigando esas cosas», mientras ella siempre estuvo ávida por profundizar en el tema. «Además, la tranquilidad que te da saber que la cosa funciona igual acá, lamentablemente, ¿no?, Acá o en Centroamérica o en Estados Unidos, porque te das cuenta de que no es culpa nuestra ni de la tribu de la que descendemos. Eso es duro. Yo estas conversaciones siempre las tuve con mis hijos», enfatiza.

A excepción de Gladys, todas se ubican como militantes de izquierda ocupadas por los asuntos de los derechos humanos y la recuperación democrática en el país, que entienden que las igualaban a las feministas

blancas de la época por la urgencia que implicaban. Sin embargo, señalan que muchas veces, en sus recorridos de militancia político-partidaria ocuparon esos espacios desde la incomodidad de «quienes estuvimos en la dictadura en lugares donde no se esperaba ni se quería que estuviéramos», como comenta Verónica.

Destacan de manera unánime que su llegada al movimiento de mujeres las interpeló directamente en sus subjetividades negras de una forma en la que ni siquiera los ámbitos de participación político-partidaria lo habían hecho hasta el momento.

Estela recuerda que en los ochenta llegó al feminismo y al movimiento negro: «Cuando llegué al feminismo y se me fui metiendo en él, no tenía con quien compartir. Nadie en mi círculo familiar, en mi casa, estaba preocupado por ver lo que comenzaba a observar y pensar. El sentimiento fue de soledad, era mi lucha. Yo era la rebelde». Siempre se apoyó en las compañeras de los grupos de mujeres. Siempre fue la única negra y le parecía «que quedaba fuera de lugar hablar de estas cosas en esos espacios, que eran feministas, pero feministas sin color, y después se fueron

tiñendo». En el liceo había una compañera que estaba en Greclu<sup>8</sup> y en algún otro grupo de mujeres y «si una estaba, estábamos todas», y ahí fue que conoció entre otras a Elsa do Prado, con quien compartiría militancia dentro de una organización de mujeres negras llamada Color de Mujer, de la que recuerda a las compañeras Alicia Saura, Ana Ramos, Elsa do Prado, entre otras. Color de mujer fue una organización que

nace por el lado de la baja estima. ¿Por qué si las chiquilinas terminaban el liceo no empezaban la facultad? ¿Por qué si se llegaba a cierto nivel no se seguía? ¿por qué esa baja estima y por dónde? La situación de las mujeres negras preocupaba, llamaba la atención, ocupaba a pensar... Me parecía raro que me preguntaran cómo es que había estudiado, cómo era maestra.

Esta organización convocó un encuentro entre 1980 y 1981. del cual no se encuentran registros. Se juntaban «de boliche o en la casa de alguien, en una plaza, en AEBU<sup>9</sup> y en ADEOM,<sup>10</sup> en la escuela de teatro también».

Con independencia de los caminos políticos recorridos, su llegada a la negritud y el despertar de la conciencia racial significaron en estas mujeres un quiebre tanto con la

8 Grupo de Estudios sobre la condición de la Mujer en el Uruguay.

9 Asociación de Empleados Bancarios del Uruguay.

10 Asociación de Empleados y Obreros Municipales.

perspectiva patriarcal con la que fueron criadas y formadas como con la perspectiva de género bajo la cual leían al mundo y a ellas mismas. Esta ruptura epistémica es vivida como una búsqueda incesante en sus historias de vida y alimentada una vez dentro del movimiento de mujeres por

los intercambios diaspóricos a través de encuentros feministas en muchos de los cuales tendrían una participación destacable, marcando así el inicio de diálogos regionales y globales que ubicarían a la diáspora afrouruguaya y particularmente a las mujeres negras afrouruguayas en el mapa.

## Los intercambios locales y la internacionalización

En esta época aún no había movimientos consolidados y sí personas que impulsaban el feminismo negro, de quienes una fue Sara Inés Betervide. De las primeras mujeres negras en llamarse feministas, oriunda de la ciudad de Melo, departamento de Cerro Largo, territorio que en aquel momento se concebía —como señalan las entrevistadas— como *interior profundo* del país. Afiliada al Partido Socialista, tuvo una importante y significativa participación primero en el movimiento de mujeres Paulina Luisi, donde estableció vínculo estrecho con Beatriz Lovesio, Marta Aguñin, Celita Ecker. Una vez migrada a la ciudad de Canelones entre 2002

y 2003 impulsó la Casa de la Mujer de la Costa en la localidad de Marindia.

Referente indiscutida para las feministas negras, fue nexo interdepartamental entre los feminismos, pues si bien residía y concentraba su actividad de doble militancia en Melo, se formaba en Montevideo para atender a mujeres en situación de violencia área en la que se enfocó durante toda su vida. Desde el movimiento Paulina Luisi —fundado en plena posdictadura, en el contexto del retorno a Uruguay de muchos y muchas coterráneas y en vistas de las necesidades sociales de aquellas épocas con el fin de promover y

trabajar el bienestar de las mujeres— se mantenían vínculos estrechos con organizaciones montevidéanas como PLEMUU y CLAEH. Organizadas por áreas de trabajo presentaron un proyecto para Alemania junto a PLEMUU a través del cual se recibió una donación que les permitió adquirir un espacio físico para funcionar. Allí se estableció una guardería, en tanto el área infancia fue de las más fuertes de esta organización.<sup>11</sup> También les ocupaba el área salud, para la que contrataron un ginecólogo, una partera chilena y a la patóloga Leda Peixe, y donde se atendían asuntos referidos a planificación familiar y se trabajaba con la visión de salud sexual integral.

María recuerda que «dentro de Las Paulinas teníamos un espacio de mujeres negras deconstruyéndonos para construirnos, con lo que teníamos, trabajábamos». Así, esta organización sirvió de soporte para promover la organización de mujeres negras en el territorio nacional. Aun ampliamente recordada hasta nuestros días y merecidamente reconocida su trayectoria, la presencia de Sara Inés y María ,entre otras mujeres negras, en la organización Paulina Luisi parece haber sido insuficiente para lograr racializar las discusiones acerca de la salud

de las mujeres centradas en temas de salud sexual y reproductiva.

Al respecto, Verónica, quien compartió militancia con ambas, reflexiona:

*Hay que mirar los contextos. Los abortos estaban penalizados. Para una mujer negra no era lo mismo que para una blanca. Las condenas sociales, familiares, morales son distintas y en aquella época las condenas eran también distintas. Pero siempre abortamos. Había entonces vidas paralelas: yo veía a mi madre y a mis tías mirando a la sociedad, y otra cosa era dentro de la casa, donde cuidaban de las mujeres cuando una abortaba. El aborto no era un tema central, sino transversal; lo central eran la compleja coyuntura política, la defensa de los derechos de las mujeres trabajadoras, verdadero significado del 8M. Se hablaba en círculos reducidos. Era difícil hablarlo con las feministas blancas. Era un diálogo que se intentaba siempre hacerlo constructivo. Aprendíamos de cosas que no vivíamos, ellas también con nosotras.*

¿Qué conversaciones se promovían localmente a la luz de estas presencias en el movimiento feminista nacional? ¿Con qué interpelaban estas mujeres racializadas al movimiento político del feminismo uruguayo?

---

11 Este espacio promovió la fundación del Centro de Atención a la Infancia y a la Familia (CAIF) «Las Flores», que aún funciona en el barrio Cuchilla de las Flores en Melo y fue impulso para la concreción de otros a lo largo del tiempo.

¿Esas interpelaciones ocluían o habilitaban los intercambios entre feminismos?

Los años ochenta también fueron el escenario en el que germinaron movimientos sociales contestatarios ante los regímenes dictatoriales en América Latina y el Caribe. En Uruguay, surgieron las actuales agrupaciones afrodescendientes a partir de la fundación de Organizaciones Mundo Afro en 1988 y, a finales de esta década, ya en posdictadura, los colectivos que reivindican la identidad charrúa —principalmente la Asociación de Descendientes de la Nación Charrúa (Adench) en 1989 y el Consejo de la Nación Charrúa (Conacha) en 2005 en Montevideo— que, en sus intentos por rescatar la historia de estas poblaciones originarias, promover el reconocimiento de sus identidades racializadas y fortalecer la construcción de estas en tanto sujetas políticas, removieron al imaginario colectivo generando fuertes cuestionamientos y debates sociales sobre el racismo y las desigualdades étnico-raciales, que se consideraban hasta ese momento temas no pertinentes al Uruguay y a su sociedad hiperintegrada.

Estas cuestiones que comenzaban a emerger en el país no estaban alejadas de lo que acontecía en el resto de la región. Al movimiento de las mujeres y a los feminismos les urgía atender la cuestión de los derechos

humanos y el compromiso de transformación social que acabara con la opresión de género. Con estos ideales en común se gestaron los Encuentros Feministas de Latinoamérica y el Caribe (EFLAC), que marcarían una forma de acompañar, unir y aglutinar los rumbos diversos de nuestros movimientos y de los procesos políticos regionales.

Las feministas latinoamericanas buscaron los modos de pensar y actuar de acuerdo a las condiciones específicas de la región, en una apuesta orientada a un «feminismo propio». La idea del «feminismo latinoamericano» se fue forjando y tuvo como principal objetivo establecer la diferencia con el «feminismo del norte» —específicamente con el estadounidense— así como resistir algunas miradas universalizantes que no dieran cuenta de «la realidad» de la región (De Giorgi, 2018, p. 47).

En 1981 se celebró el primer EFLAC en Bogotá, Colombia. Sin embargo, fue recién a partir de 1990, en el V EFLAC, celebrado en San Bernardo, Argentina, cuando se logró participar desde Uruguay, ya que hasta entonces el contexto dictatorial y el encarcelamiento de muchas compañeras imposibilitaron su participación. El año 1985 fue crucial para Uruguay, una vez restaurada la democracia, como plantea Vicenta Camusso al ser entrevistada al respecto:

Si bien en los años ochenta se dieron instancias de debate, de análisis político, que fueron acompañados desde diferentes

vozes de la sociedad civil latinoamericana, el racismo no era un tema abordado desde las organizaciones. Sabíamos que teníamos un gran desafío por delante y en 1990 durante un encuentro feminista, se dan encuentros que son un antes y un después (De Cicco, 2014).

Con este desafío se encontraron en San Bernardo mujeres organizadas e independientes de Brasil, República Dominicana, Haití y Uruguay, y definieron la celebración del 1.º Encuentro de Mujeres Afrolatinas y Afrocaribeñas para el 25 de julio de 1992 en República Dominicana, donde se reunieron alrededor de 400 mujeres de 22 países de Latinoamérica y del Caribe para analizar las secuelas del racismo y el sexismo en la región y articular acciones para combatirlo.

Desde Uruguay participaron de este V EFLAC de 1990 Vicenta Camusso, Sara Inés Betervide y Elsa do Prado. Este encuentro le dio inicio al lazo diaspórico entre mujeres negras de Haití, República Dominicana, Ecuador, Venezuela, Cuba, Costa Rica, Jamaica, Antigua y Barbuda y Brasil, y allí se selló una historia que había comenzado una década atrás en Latinoamérica y el Caribe.

La coordinadora de la delegación fue Vicenta Chavela Camusso, y, específicamente desde Melo, Sara Inés Betervide escribió solicitando financiamiento para viajar, que se consigue desde Italia en 1992. Su hermana María Betervide fue parte de esta comitiva y recuerda que

de ese dinero se resolvió que fuéramos María Pereira y yo. Llevamos material que por la incompatibilidad tecnológica no pudimos compartir. Una vez allí, en Santo Domingo, entendimos cabalmente que pertenecíamos a minorías, estábamos invisibilizadas. La necesidad de rescatar y escribir la historia nuestra y las memorias: estas eran las preocupaciones y compromisos, y con esa propuesta llegamos a Uruguay. En Santo Domingo se festejaban los 500 años de la conquista, ¡y nosotras pertenecemos a los contrafestejos! El año 1992 fue un año particular.<sup>12</sup>

También se fundó allí la Red Afrolatinoamericana, Afrocaribeña y de la Diáspora,<sup>13</sup> que trabaja desde entonces en el empoderamiento y en la formación política de las mujeres promoviendo su organización con incidencia política nacional, regional e internacional. Y también allí se declaró esa fecha como el Día de la Mujer Afrolatinoamericana, Afrocaribeña y de la Diáspora.

12 Otras compañeras presentes en este hito histórico fueron Isabel Chabela Ramírez, Elsa do Prado y Beatriz Ramírez.

13 Para más información: <http://www.mujeresafro.org/>

Estas mujeres volvieron a Uruguay sintiendo la necesidad de aterrizar las discusiones dadas en cuestiones específicas referidas a la condición étnico racial que entendieron no habían sido contempladas allí.

De hecho, la diversidad étnico-racial en el continente no fue contemplada ni mencionada en ese encuentro, como luego afirmó Mara Viveros Vigoya en su conferencia de cierre del XIV EFLAC, celebrado en Montevideo en 2017.<sup>14</sup>

Los encuentros feministas, el surgimiento de la Red de Mujeres Negras y el proceso de Beijing profundizaron también los intercambios entre los feminismos nacionales. Los aprendizajes sobre el racismo y las cuestiones raciales se fueron dando en este marco, en el que figuras como Sergia Galván, dentro de la Red de Mujeres Afro, promovieron estos intercambios regionales. San Bernardo afianzó los lazos con organizaciones brasileras como Geledés y Criola a partir del proceso de Beijing.

La red es recordada en el feminismo uruguayo por incorporar y transversalizar en la agenda de Beijing las distintas temáticas con perspectiva étnico racial.

## Reflexiones finales

Aunque las mujeres que aquí se presentan fueron protagonistas de los primeros pasos del movimiento feminista negro en Uruguay, pertenecieron a una oleada de militantes que

si bien formó parte de organizaciones de la sociedad civil no se integraron a la era del asociativismo actual por diferentes razones personales e ideológicas.

---

<sup>14</sup> Este encuentro se llamó «Diversas pero no dispersas» y fue organizado por Cotidiano Mujer y por el Encuentro de Feministas Diversas. Esta mesa de cierre tuvo como conferencista a la antropóloga afrocolombiana y como moderadora a la activista afrouruguaya Beatriz Ramírez. La conferencia fue transmitida virtualmente y llevó por título «Los feminismos latinoamericanos interpelados e incomodados por el racismo».

Sin excepción, cada una de ellas se sorprendió ante la solicitud de ser entrevistada. Algunas en principio dijeron que no tenían mucho para aportar, otras desconfiaban de su memoria y temían no poder reconstruir coherentemente los hechos, las fechas, los nombres, porque todas están de acuerdo en que «hace mucho tiempo de esto» y que además «hace mucho que me alejé del movimiento», y una sola de las entrevistadas aún está activa políticamente. Sin embargo, todas, desde su multiplicidad de vivencias reconstruyeron un trecho de la historia que es crucial conocer, haciendo énfasis en los mismos nudos de tensión, trayendo a la memoria a las mismas compañeras y analizando el devenir del hoy *feminismo negro* bajo una perspectiva que en sus coincidencias parecen mostrar lo que aún no hemos logrado indagar.

El hecho de que todas las entrevistadas se hayan alejado de sus dobles militancias es llamativo, sobre todo por el momento histórico en que lo hacen justamente cuando los movimientos político-partidarios se abren a la cuestión de género y, en simultáneo, el movimiento negro organizado comienza un camino de consolidación a través de Organizaciones Mundo Afro.

Las activistas negras que se reconocían feministas independientes, como Elsa do

Prado, y la mayoría de las que en esta historia participan, alguna vez *coquetearon* con Mundo Afro sin haber participado activamente allí. En este punto parece haber una escisión ideológica entre las mujeres negras feministas en la que encontramos, por un lado, a las activistas que, provenientes del campo de las izquierdas y sosteniendo una militancia feminista independiente, bregaron por espacios de organización por y para las mujeres negras aunque en estrecho contacto con el movimiento feminista blanco, y, por otro, a las mujeres negras feministas que, a partir de los noventa se encuentran en el movimiento negro mixto y cuyo contacto con el feminismo blanco de la época era sororo mas no estrecho.

Lo cierto es que algunos de estos nombres y los intercambios que las feministas negras independientes tenían con las organizaciones feministas blancas de la época parecen diluirse cuando se reconstruye la genealogía de la actual sociedad civil organizada, por lo que la pregunta que se plantea es a qué se deben estas aparentes interrupciones en la memoria del movimiento feminista afro-uruguayo. ¿Fue este un momento de escisión para el incipiente movimiento feminista negro?

Tan importante como unirse a las demandas de la época fue buscar un espacio común de mujeres negras *para* mujeres negras y

fortalecer los aspectos identitarios desde donde vivir el proceso de *tornarse negras* (Santos, 1983) desarrollando conciencia racial plena y adquiriendo herramientas que les permitieran localizarse psicológica y epistémicamente, lo que habilitó en simultáneo cartografiarse política y socialmente y ampliar sus horizontes de lucha *ennegreciendo* su accionar feminista.

Para honrar la historia de estas mujeres y permanecer en permanente vigilancia acerca

de nuestro proyecto político es necesario que nos interroguemos acerca de qué sucedió en estos treinta años de historia sin registrar, pues hacer caso omiso a las tensiones que generan las posicionalidades de estas mujeres incluso hoy es desaprovechar la posibilidad de entendernos en nuestra totalidad y complejidad, lo que nos deja caminando muy cerca del peligro de la historia única. Por último, ¿cuáles son las continuidades y cuáles las rupturas que la reconstrucción de este período conlleva?

## Referencias

- De Cicco, G. (2014, setiembre 12). Mujeres afrodescendientes organizándose en América Latina. Entrevista a Vicenta Camusso Pintos. En *AWID (Asociación para los Derechos de las Mujeres y el Desarrollo)*. Recuperado de <https://www.awid.org/es/noticias-y-an%C3%A1lisis/mujeres-afrodescendientes-organizandose-en-america-latina>
- De Giorgi, A. L. (2018). Un pensamiento propio: Feminismo desde y para América Latina en la década de 1980. *Travesía*, 20(2), 45-64. Recuperado de [https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2314-27072018000200003&lng=es&tlng=](https://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2314-27072018000200003&lng=es&tlng=)
- Laó-Montes, A. (2020). *Contrapunteos diaspóricos: Cartografías políticas de nuestra Afroamérica*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.
- Olivar Rodríguez, F. (2024). Aquí estoy, aquí he llegado: Soy mujer y vengo a hacer. Feminismos afroargentinos desde un abordaje de generaciones. En L. Martínez Hernández (Coord), *Tejedoras del cambio* (pp. 151-197). Montevideo: Ediciones del Berretín.
- Santos, N. (1983). *Tornar-se negro: as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Río de Janeiro. Edições Graal.

