



**MEMORIAS DE MUJERES AFRODESCENDIENTES Y TERRORISMO DE ESTADO URUGUAYO
(1973-1985)
APORTES HACIA UNA PSICOLOGÍA AFROCENTRADA.**

Keila Almeda Díaz
Universidad de la República
Facultad de Psicología
Ensayo académico
Prof. Karina Boggio
Revisor. Prof. Lorena Funcasta
Diciembre, 2025

Índice

Resumen	3
Introducción	4
Del contexto en dictadura al contexto actual	6
Visibilidad Étnico-Racial	8
Racismo, salud mental e identidad afrodescendiente: hacia un marco integrado	10
Violencia de género: mujeres afrodescendientes.	14
Trauma Psíquico. La herida racial	22
Memorias de mujeres afrodescendientes en el relato de la dictadura (Uruguay, 1973-1985)	27
Conclusión: Identidad como Estrategia de Reparación	30
Referencias bibliográficas	34

Resumen

El siguiente ensayo aborda los efectos psíquicos, sociales y simbólicos sobre las mujeres afro durante terrorismo de Estado uruguayo. Articulando la categoría de trauma racial con los conceptos de memoria colectiva, cuerpo-territorio e interseccionalidad desde una perspectiva afrocentrada y decolonial. El ensayo analiza cómo el racismo estructural y la violencia patriarcal se entrelazan en los procesos de subjetivación de las mujeres afrouruguayas, tanto durante la dictadura como en la actualidad.

Partiendo de la hipótesis que el silenciamiento histórico de las voces afro femeninas constituye una prolongación del trauma colonial y estatal que se ha manifestado en la exclusión de sus narrativas de la memoria nacional.

En diálogo con autoras como Neusa Santos Souza, Ochy Curiel, Rita Segato, Lélia González y Grada Kilomba, el trabajo conceptualiza la herida racial como una marca psíquica y política inscrita en el cuerpo de las mujeres afrodescendientes, resultado de siglos de deshumanización y opresión. Esta herida, sin embargo, también deviene en fuente de resistencia simbólica, expresada en prácticas culturales como el candombe, y las luchas políticas contemporáneas por reconocimiento y justicia racial.

El análisis propone que el terrorismo de Estado (1973-1985) profundizó las desigualdades históricas, reproduciendo la colonialidad del poder a través de la represión de los cuerpos racializados.

Las mujeres afro sufrieron múltiples violencias físicas, sexuales, psicológicas y simbólicas que no fueron reconocidas en los relatos oficiales sobre la dictadura. Frente a ello, el trabajo plantea la necesidad de construir una memoria antirracista y feminista, donde las mujeres afrodescendientes sean reconocidas como sujetos políticos de reparación y justicia.

En términos metodológicos, el ensayo realiza un análisis teórico-crítico basado en fuentes académicas, testimoniales y legislativas, que abarcan el período 1980-2024. Se enfatiza la importancia de releer la historia uruguaya desde una psicología afrocentrada, que sitúe la experiencia racial en el centro del análisis de la salud mental, el trauma y la identidad.

Se concluye que la identidad afrodescendiente opera como estrategia de sanación y resistencia psíquica, transformando el trauma racial en fuerza política y colectiva. Se propone avanzar hacia políticas públicas que reconozcan la especificidad del sufrimiento y la resiliencia de las mujeres afro, incorporando la interseccionalidad como principio ético y político. De este modo, el ensayo invita a repensar la historia reciente de Uruguay desde las voces, cuerpos y memorias que han sido históricamente negadas, proyectando un horizonte de reparación decolonial y emancipación afrodescendiente.

Palabras clave: Psicología Afrocentrada, Salud mental, Terrorismo, Género, Uruguay.

Introducción

Este ensayo corresponde al Trabajo Final de Grado de la Licenciatura en Psicología de la Universidad de la República.

El desarrollo de este trabajo se justifica en tanto la memoria histórica y la revisión de los efectos del terrorismo de Estado durante la última dictadura, constituyen tema de interés académico y social.

Es importante mencionar que durante los años 1970- 1980 se desarrollaba en el país una crisis económica social y política. En donde, las reformas en los modos de producción se enfrentaron a la negativa del gobierno, las cuales se vinculan con estrategias internacionales, que implantaron políticas de ajuste que llevaron al deterioro de la calidad de vida de los ciudadanos.

Considerando estos hechos históricos se destaca la importancia de recuperar las memorias colectivas, construyéndolas y preservándolas como parte del proceso de formación de la identidad y el bienestar psicológico de las comunidades.

Sin embargo, la experiencia específica de las mujeres afrodescendientes durante este período ha recibido una menor atención, a pesar de su relevancia para la comprensión completa de los efectos del régimen dictatorial, y los efectos del racismo en las generaciones posteriores (Ramírez, 2011)

En este marco el siguiente ensayo se centra en la memoria de las mujeres afro, y en cómo el trauma psíquico derivado de este periodo de represión ha moldeado sus vidas, sus identidades, afectado la formación subjetiva de las mismas.

Por lo tanto, el objetivo es abordar esta brecha destacando la importancia del racismo durante el terrorismo de Estado.

El trabajo abordara las memorias de las mujeres afro durante el terrorismo de Estado en Uruguay con el objetivo de abordar una perspectiva que enriquezca la comprensión del impacto del régimen represivo y racista. Estas experiencias no solo reflejan el sufrimiento y la resistencia individual, sino también la manera en que las dimensiones de raza, género y clase interactúan en contextos de violencia política (Segato, 2010)

La literatura existente ha documentado ampliamente la experiencia de las víctimas en general, pero las narrativas específicas de las mujeres afro han sido de cierta forma invisibilizadas. Es entonces que, desde una articulación de determinados autores relevantes, se busca problematizar y analizar estos procesos de invisibilización, desde la descolonialidad la psicología afrocentrada, el feminismo afro, la interseccionalidad atravesada por un eje psicosocial que visibiliza el trauma racial y la construcción de la subjetividad afro.

Para esto se han considerado experiencias locales de estos últimos años, como por ejemplo el proyecto de extensión “Somos las nietas desplazando al olvido. Memorias afrouuguayas sobre el Terrorismo de Estado el cual relata el desplazamiento forzado de la comunidad afro, así como sus consecuencias, a partir de los testimonios de vecinos y vecinas de la comunidad afrouuguayaya” (Centro de Estudios Interdisciplinarios Feministas

[CEIFem], 2022, párr. 5), donde se presentó el audiovisual “Volver a mi barrio”, el cual busca desde las narrativas de los propios protagonistas generar herramientas de reparación social a las familias desplazadas forzosamente entre los años 1973-1985.

En el contexto de las mujeres afro víctimas del terrorismo de Estado se examinará como estas memorias colectivas han sido construidas, preservadas o silenciadas, y como las mismas han influido en la construcción de su identidad y su bienestar psicológico.

Del contexto en dictadura al contexto actual

Durante los años 60, en Uruguay, se registró el comienzo de una marcada crisis económica social y política. "Las reformas estructurales en la producción se enfrentaron a la negativa del gobierno vinculado a estrategias internacionales (las políticas financieras del FMI), que, por el contrario, implantaron políticas de ajuste" (Sapriza, 2009, p.64).

Los trabajadores se opusieron, enfrentándose a las reformas. Ante esto la respuesta del gobierno de Jorge Pacheco Areco fue la implementación de medidas prontas de seguridad, recurso constitucional de excepción (Sapriza, 2009).

Por otro lado, se presentaron

diferentes enfrentamientos que se produjeron entre un gobierno cada vez más violento y arbitrario y amplios sectores del movimiento popular sumado al accionar de la guerrilla urbana llevaron, primero a la militarización de la sociedad y finalmente a la ruptura institucional más grave y dolorosa del siglo que se produjo en 1973" (Sapriza, 2009, p.64)

Determinar con exactitud el inicio de la dictadura en Uruguay presenta complejidades. Aunque se puede afirmar la consolidación de esta forma de gobierno el 27 de junio de 1973, con la disolución de las cámaras parlamentarias y la declaración del Estado de Guerra Interno, evento que marcó el comienzo de un período sombrío en la historia uruguaya, resulta imperativo comprender que este suceso no fue fortuito, sino la

culminación de un proceso gradual del deterioro democrático que se venía gestando anterior a la década de 1970 (Sapriza, 2009).

Este período se caracterizó por la brutalidad, el secuestro, la tortura y la desaparición forzada de más de un centenar de ciudadanos, tanto uruguayos como de otros países del Cono Sur.

Es de público conocimiento que la dictadura uruguaya no constituyó un fenómeno aislado, sino que formó parte de un plan sistemático, conocido como Operación Cóndor, diseñado para implementar un nuevo régimen económico y político en toda América Latina. Dicho plan implicó la coordinación entre las dictaduras militares de la región con el fin de eliminar opositores políticos y suprimir movimientos sociales y populares (Quijano, 2014).

Estos procesos incluyen la creciente militarización del Estado, la represión de movimientos sociales y sindicales, y la restricción progresiva de las libertades civiles. En este sentido, se puede hablar de un "golpe institucional" (Sapriza, 2009, p.65) donde las propias instituciones democráticas fueron socavadas desde dentro, allanando el camino para la toma del poder por parte de los militares. La represión se intensificó notablemente a partir de la declaración del Estado de Guerra Interno en 1972 y la posterior disolución del Parlamento, lo que marcó el fin de la democracia representativa y el establecimiento de un régimen autoritario que se extendería hasta 1985.

La dictadura uruguaya se caracterizó, además, por el deterioro de las condiciones de vida, lo que impactó significativamente en las mujeres haciendo necesarias la implementación de respuestas políticas orientadas a reconocer y visibilizar su papel en la recuperación democrática.

A partir de la apertura democrática, emergieron testimonios de resistencia y memorias del horror; sin embargo, en la construcción de los relatos del período autoritario, predominaron las experiencias de militantes masculinos, dejando a un lado los relatos femeninos (Sapriza, 2009).

En 1989, los acontecimientos relacionados con la represión fueron silenciados, y se decidió que el tema sería retirado de la agenda política. No fue hasta 1996 cuando se

iniciaron marchas masivas denunciando las violaciones a los Derechos Humanos, y un año después un grupo de mujeres ex-presas políticas se encontró con la necesidad de compartir sus experiencias e historias del pasado. Donde más tarde, “convocaron a un concurso de relatos sobre la dictadura” (Sapriza, 2009, p. 66) permitiendo que las mujeres publicaran sus testimonios sobre lo vivido y sentido durante esos años.

Esta convocatoria tuvo una notable respuesta, recibiendo más de 300 testimonios que narraban experiencias de prisión, exilio y desaparición de seres queridos (Sapriza, 2009).

Visibilidad Étnico-Racial

Es importante destacar, la invisibilidad estadística de las poblaciones afrodescendientes ya que presenta “un fenómeno que parte de no captar la variable étnico-racial de manera adecuada en las operaciones que toman o registran datos que se desarrollan en el marco de las funciones del Estado” (Instituto ILEX Acción Jurídica 2023, p. 6).

Esta práctica genera una opacidad significativa en la comprensión de los verdaderos niveles de desigualdad que atraviesan diversos aspectos de la sociedad. Al dificultar la correcta recopilación y el análisis de los datos en registros cruciales (como el nivel de ingresos, el acceso a servicios de salud y la calidad de la educación), se obstaculiza la elaboración de políticas públicas efectivas y la implementación de programas orientados a reducir estas disparidades.

La falta de claridad en estos indicadores esenciales impide una evaluación precisa de la distribución de oportunidades y recursos, lo que además perpetúa ciclos de desventaja y limita el progreso hacia una sociedad más equitativa e inclusiva. Sin una comprensión fidedigna de estas realidades, los esfuerzos por reducir la brecha de desigualdad se vuelven ineficaces, dejando a amplios sectores de la población en una situación de vulnerabilidad y privación.

Desde la perspectiva internacional, se han hecho reclamos en torno a la necesidad de reconocimiento, justicia, y desarrollo de afrodescendientes. Estos han sido concertados a

través de la Conferencia Mundial Contra el Racismo en Durban en el 2001. Sin embargo, la invisibilidad estadística dificulta la implementación de estos acuerdos internacionales.

Tal es así que resultaba inverosímil creer que se estaba trabajando desde otras organizaciones en buscar formas de reparación a los daños ocasionados a la comunidad “no vengas con cuentos porque lamentablemente después de 40 años que vengan a la casa de una vez y se está haciendo un trabajo, un proyecto que dice de volver a casa este que está difícil creer” (Olga Celestino, testimonio en Nuevas miradas al pasado reciente, 2022, 2:28)

Lo que es innegable es que la invisibilización de las personas afrodescendientes impide el reconocimiento y la atención de sus necesidades (ILEX Acción Jurídica, 2023). Esta situación resulta en la promoción de acciones gubernamentales que no se ajustan a la realidad de esta población.

Para lograr visibilidad estadística, es necesario contar con herramientas adecuadas que contemplen la realidad de las personas y comunidades afrodescendientes, así como de otras que enfrentan el racismo estructural (ILEX Acción Jurídica, 2023).

También es importante destacar cómo las nuevas generaciones afro han superado de alguna forma este desconocimiento de derechos, y hoy se interesan en temas que los compromete “hoy por hoy los muchachos los superan es y es muy muy bueno que UdeLaR tome cartas en el asunto, y esto sea expandido y difundido” (Olga Celestino, testimonio en Nuevas miradas al pasado reciente, 2022, 1:53:41)

El racismo, tal como lo describe Jones (2000), es un fenómeno complejo que se manifiesta a través de un racismo internalizado. “Este concepto, no es meramente una cuestión individual, sino un reflejo directo de sistemas de privilegio y valores sociales arraigados que erosionan el sentido de valía personal y crucialmente, socavan la capacidad de acción colectiva” (Jones, 2000, p.1214). La perpetuación de las discriminaciones raciales es un proceso multifacético que se sustenta en la interacción de estos tres niveles: el

individual, el social y el sistémico. Comprender esta interconexión es fundamental para desarrollar enfoques que dignifiquen la afrodescendencia y combatan eficazmente las estructuras discriminatorias.

En esta línea, Quiñones-Rosado (2020) amplía la comprensión del racismo, trascendiendo de una simple ideología a una verdadera "visión del mundo" o un "lente intersubjetivo de la realidad". Este enfoque subraya que el racismo no es una serie de creencias aisladas, sino una percepción profundamente arraigada que moldea la forma en que los individuos y las sociedades interpretan y actúan en el mundo. Así mismo, se enfatiza que esta visión racista está intrínsecamente ligada e institucionalizada dentro de un sistema socioeconómico. Esto implica que las estructuras económicas y sociales no solo reproducen el racismo, sino que también son resultado de una cosmovisión que perpetúa ciclos de desigualdad y opresión. Por lo tanto, cualquier intento de abordar el racismo debe ir más allá de la condena individual y orientarse en la desmantelación de los sistemas y las estructuras que lo sustentan y lo naturalizan en la vida cotidiana.

Racismo, salud mental e identidad afrodescendiente: hacia un marco integrado

La salud mental constituye un componente indispensable del bienestar humano y del derecho a la salud. De acuerdo con la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2013) “es consciente de sus propias capacidades y puede afrontar las tensiones normales de la vida” (OMS, 2018, p. 2) definición que, en el caso de niños y niñas, incorpora dimensiones del desarrollo como la identidad positiva, la regulación de emociones y la aptitud para el aprendizaje y la socialización. En la misma línea, la OMS ha insistido en que no hay salud sin salud mental (OMS, 2018), lo que obliga a que las políticas públicas deban articular, promoción, prevención, diagnóstico, tratamiento y rehabilitación desde un enfoque de derechos humanos.

Este marco impide reducir el malestar psíquico a variables “internas”: el bienestar mental emerge de la intersección entre factores individuales (regulación emocional,

habilidades vinculares) y sociales, culturales, económicos, políticos y ambientales (condiciones laborales, redes de apoyo, acceso a servicios, entornos libres de violencia). En consecuencia, la prevención y la detección oportuna dependen tanto del trabajo clínico como de determinantes sociales sobre los que se deben intervenir.

En sociedades atravesadas por racismo estructural, estos determinantes sociales se configuran como estresores crónicos que deterioran de manera sistemática la salud mental de las poblaciones racializadas, en este caso como afronegras.

El racismo tiene impactos psicológicos significativos. Según Paradies et al (2015), la exposición crónica a la discriminación racial está asociada con un mayor riesgo de ansiedad, depresión, consumo problemático de sustancias y conductas suicidas. De manera complementaria, Williams (2018) plantea que la discriminación racial actúa como un estresor social que opera en múltiples niveles, por ejemplo, el individual, interpersonal e institucional, produciendo “una erosión constante del sentido de pertenencia y de la seguridad ontológica de las personas afrodescendientes” (Williams, 2018, p. 45).

Comprender el impacto psíquico del racismo además requiere de categorías clínicas y culturales que capten su inscripción subjetiva. En esta línea, Santos Souza (1983) introduce la noción de “herida racial” para describir cómo el racismo penetra en la subjetividad, condiciona la autoimagen y modula la forma en que las personas afro se piensan y se sienten en el mundo. En su libro, *Tornar-se negro*, la autora sostiene que el proceso de asumir una identidad afrodescendiente es un acto de resistencia ante los mandatos de blanquitud que buscan negar o subalternizar lo negro.

La herida racial nombra, así, la acumulación histórica de traumas psíquicos y emocionales producidos por la discriminación y la opresión racial, a la vez que abre el camino para una respuesta subjetiva y colectiva.

Esa respuesta puede leerse como resiliencia étnica, la autoidentificación afro opera simultáneamente como estrategia de protección psíquica y como afirmación política y cultural frente al trauma del racismo. La afirmación de la negritud lejos de ser un mero

reconocimiento genealógico funciona como escudo simbólico que fortalece la autoestima, restituye pertenencia y rehace el vínculo con la memoria ancestral.

En contextos de racismo estructural y de forma paradigmática bajo regímenes autoritarios, la visibilización de la identidad afrodescendiente desafía los dispositivos de silenciamiento, reivindica dignidad y humanidad, y convierte la identidad en motor de cambio social y empoderamiento colectivo.

Este encuadre psicosocial dialoga con los marcos normativos y filosóficos que sitúan la salud mental como proceso histórico y relacional.

En Uruguay, la Ley N.º19.529 (2017) de Salud Mental, define la salud mental como, un estado de bienestar en el que la persona reconoce sus capacidades y afronta tensiones en un proceso dinámico atravesado por componentes históricos, socioeconómicos, culturales, biológicos y psicológicos.

En términos filosóficos, Ricoeur (1996) conceptualiza la identidad narrativa como estructura mutable que se reelabora en y por los relatos que el sujeto y la comunidad producen sobre sí mismos. El conocimiento de sí es una interpretación mediada por otros, por el lenguaje y por el mundo; las historias reales o imaginadas se corrigen y reconfiguran en el tiempo, organizando experiencias y dotando de sentido a la acción.

La memoria no es una simple reproducción del pasado, sino una reconstrucción activa que permite “refigurar la identidad narrativa de los sujetos y los pueblos” (Ricoeur, 1996, p. 89) y, el lenguaje no solo comunica, sino que estructura la autoimagen y la imagen del otro habilitando procesos de reconocimiento y también de desconocimiento.

Para la identidad afrodescendiente, esta matriz implica que el “sí mismo” se construye en diálogo con la memoria colectiva, imprescindible para reconstruir el pasado, tanto sus dolores como sus riquezas culturales y proyectar futuros visibles. Las memorias se tejen en familia, comunidad y Estado, y se encarnan en prácticas culturales que sostienen pertenencia y orgullo. En el caso afrouruguayo, el tambor y el candombe emergen como símbolos identitarios de lucha, liberación, tradición y alegría; y coexisten con la preocupación por su apropiación “descontextualizada” por sectores no afro. Olaza, (2009)

destaca el rol de las mujeres como transmisoras de tradición oral, guardianas de relatos, afectos y saberes que amortigua el daño de la herida racial y son guardianas de la continuidad cultural.

El trabajo con la memoria también exige pensar en el olvido. En el plano subjetivo, olvidos y silencios pueden operar como defensas frente a lo traumático, dificultando la reconstrucción de hechos mediante estrategias de evitación “no querer saber” (Rivera, 2014, p. 87) En el plano político, cuando esos silencios protegen la impunidad del poder hegemónico, estamos ante “políticas de olvido” que borran responsabilidades y perpetúan daños (Rivera, 2014, p.90).

La salud mental, entendida de manera integral, requiere por ello condiciones sociales que rompan el círculo entre discriminación, silenciamiento y sufrimientos, acceso igualitario a servicios y entornos seguros, representatividad en los equipos de salud, formación antirracista de profesionales y políticas culturales que reconozcan y protejan los soportes simbólicos de la identidad. En síntesis, un marco integrado para abordar racismo, salud mental e identidad demanda articular tres planos:

- El clínico-subjetivo, que identifica y trata los efectos psíquicos del racismo (Paradies et al., 2015; Williams, 2018)
- El estructural, que interviene sobre determinantes sociales (Viruell-Fuentes et al., 2012; American Psychological Association [APA], 2021)
- El cultural-identitario, que potencia resiliencia étnica y autoidentificación frente a la herida racial (Santos Souza, 1983), sosteniendo tradiciones como el candombe y reconociendo a las mujeres como nodos de transmisión (Olaza, 2008, 2009) y el ético-político, que enfrenta las políticas de olvido con memorias activas, garantizando derechos según la Ley N.º 19.529 y promoviendo prácticas narrativas de reconocimiento (Ley N.º 19.529, 2017; Ricoeur, 1996; Aravena et al., 2017)

Solo la convergencia de estos planos puede transformar la evidencia en cuidado efectivo y justicia social, haciendo de la salud mental un terreno de reparación y dignidad para las comunidades afrodescendientes.

Violencia de género: mujeres afrodescendientes.

La violencia de género hacia las mujeres es una situación que ha sido invisibilizada durante décadas, y aunque se ha avanzado en el ámbito de los derechos humanos aún se requiere de esfuerzos. A su vez, diferentes situaciones culturales y sociales han afectado la vida de las mujeres en los últimos años, incrementando las desigualdades y las relaciones, transformando en consecuencia la violencia dirigida a las mujeres en una problemática con afectación en todo el mundo (Sapriza, 2012).

La violencia, en sus diversas manifestaciones, se arraiga en la intrincada red de estructuras sociales que históricamente han configurado nuestras sociedades. Estas construcciones, fundamentadas en el patriarcado, el sexismo, el racismo, la dominación, la desigualdad, la xenofobia y la discriminación hacia las mujeres, trascienden la mera abstracción para materializarse en patrones de comportamiento, en la reproducción de masculinidades hegemónicas y en una perpetuación cultural que legitima y normaliza la agresión. La confluencia de estas estructuras configura la base, la célula y el armazón elemental de la violencia, tejiendo un entramado que asfixia y vulnera.

Al respecto, Segato (2010), ha aseverado con contundencia que esta situación ha adquirido las dimensiones de una pandemia. Su afirmación no constituye una hipérbole, sino una descripción precisa de una realidad alarmante. Las cifras son irrefutables. Los elevados porcentajes de víctimas mujeres, niñas y adolescentes en América Latina y el Caribe evidencian una crisis humanitaria que no puede ser obviada. Esta realidad, devastadora y omnipresente en la región, encuentra un eco trágico en Uruguay, que no es ajeno a esta dinámica global de violencia. La imperiosa necesidad de abordar estas estructuras subyacentes se erige, así, en una prioridad ineludible para la construcción de sociedades más justas y equitativas.

La Organización de las Naciones Unidas (ONU, 2020) ha revelado que una de cada tres mujeres ha sido víctima de violencia física o sexual en algún momento de su vida, siendo los perpetradores en la mayoría de los casos sus parejas o exparejas. Estos datos, según la ONU, son tan contundentes que permiten equiparar esta problemática a una pandemia, destacando que la violencia de género es responsable de un número de muertes superior al de muchas enfermedades.

En consonancia con esta perspectiva, la Organización Panamericana de la Salud y la Organización Mundial de la Salud (OPS/OMS) han subrayado la gravedad del asunto, catalogando la violencia hacia la mujer, como "un problema de salud global de proporciones epidémicas" (OPS/OMS, 2020, p.23). Esta declaración resalta la necesidad de abordar la violencia de género no solo desde una perspectiva de derechos humanos o criminal, sino también como una crisis de salud pública que requiere una intervención urgente y coordinada a nivel mundial.

Es preciso señalar que, durante el año 2020, en Uruguay, en el contexto del confinamiento impuesto por la iniciativa "quédate en casa", en los primeros meses de la emergencia sanitaria provocada por el COVID-19, se registró un notable aumento de la violencia doméstica e intrafamiliar en sus diversas manifestaciones. Esta situación puso de manifiesto las desigualdades inherentes a las relaciones, evidenciando el sufrimiento de miles de mujeres, niñas y adolescentes en el ámbito privado. Para muchas, el hogar se transformó en el último lugar donde desearían encontrarse (ONU, 2020).

Hooks (1981), propone que, para comprender la génesis de la violencia, es fundamental analizar la interconexión entre lo personal y lo social. Esta perspectiva permite desentrañar las complejas dinámicas de poder y opresión que subyacen a los actos violentos. Un claro indicador de la presencia de una relación de poder desequilibrada, y por ende, potencialmente violenta, es el miedo (Segato, 2013).

Sin embargo, en muchas ocasiones, este sentimiento se experimenta de forma aislada, sin considerar el contexto más amplio en el que se desarrolla. Esta falta de contextualización dificulta la identificación y el abordaje de la violencia, ya que el miedo, por

sí solo, puede interpretarse de diversas maneras. Es crucial, por tanto, ir más allá de la mera manifestación del miedo y profundizar en las estructuras sociales y personales que lo originan, para así poder desvelar la naturaleza opresiva de la relación y sus implicaciones violentas.

En relación con la violencia que afecta a los cuerpos de las mujeres afro, resulta imperativo señalar que el cuerpo constituye un territorio, la génesis que trasciende la materialidad existente. De acuerdo con Foucault (2010), el cuerpo se concibe como un micropoder, inherente a lo individual, que converge con otras estructuras de poder, manifestándose externamente en diversas esferas (social, cultural, entre otras). Esta perspectiva foucaultiana nos habilita para comprender que el cuerpo no es meramente una entidad biológica, sino un ámbito donde se inscriben y se ejercen las relaciones de poder. En el contexto de las mujeres afrodescendientes, la confluencia de raza y género las sitúa en una posición de vulnerabilidad específica, donde la violencia se manifiesta de maneras diversas y complejas.

La violencia perpetrada contra los cuerpos de las mujeres afro tiene sus raíces en una historia de opresión y deshumanización, que se remonta al período de la esclavización. Durante esta época, los cuerpos de las mujeres afro fueron cosificados y empleados como instrumentos de producción, reproducción y gratificación, despojándolas de su autonomía y dignidad. Este legado histórico ha dejado una impronta profunda en la percepción y el tratamiento hacia los cuerpos de las mujeres afro en nuestras sociedades contemporáneas. La violencia que enfrentan no se limita a la esfera física, sino que abarca también las dimensiones simbólica, psicológica y estructural.

La violencia simbólica se patentiza mediante la representación negativa y estereotipada de las mujeres afro en los medios de comunicación y en la cultura popular, perpetuando nociones de inferioridad y exotismo. La violencia psicológica se expresa a través del racismo y la discriminación, que padecen en su cotidianeidad, lo que incide negativamente en su autoestima y bienestar emocional. La violencia estructural se evidencia en la carencia de acceso a recursos y oportunidades, tales como educación de

calidad, empleo digno y atención médica adecuada, lo que las confina a una situación de desventaja y marginalización.

Es fundamental reconocer que la violencia contra las mujeres afro no es homogénea, sino que se ve influenciada por factores como la clase social, la orientación sexual y la ubicación geográfica.

Adicionalmente, resulta crucial enfatizar la relevancia de la resistencia y la agencia de las mujeres afro en la confrontación contra la violencia. A través de movimientos sociales, organizaciones comunitarias y manifestaciones artísticas, las mujeres afrodescendientes han alzado sus voces para denunciar la injusticia y demandar el reconocimiento de sus derechos y su dignidad. En este sentido, el cuerpo no es únicamente un objeto de violencia, sino también un espacio de resistencia y empoderamiento, donde se forjan identidades, se consolidan solidaridades y se lucha por un porvenir más equitativo e igualitario.

Butler (2002) profundiza en la complejidad del cuerpo, trascendiendo una mera concepción biológica. La autora se refiere al cuerpo como "el lugar del deseo, la ira y vulnerabilidad física, aspectos corporales construidas y disciplinadas por la sociedad" (Butler, 2002, p. 73). Esto implica que el cuerpo no es una entidad pasiva, sino un espacio donde se materializan y se inscriben las fuerzas sociales y culturales. El deseo, la ira y la vulnerabilidad, lejos de ser puramente internos, son moldeados y condicionados por las normas, expectativas y estructuras de poder que operan en la sociedad y subrayan cómo las prácticas sociales, desde la moda y la alimentación hasta la educación física y los sistemas de salud, que configuran la forma en que los cuerpos son percibidos, experimentados y regulados. En este sentido, el cuerpo se convierte en un terreno de disputa y negociación, donde se intersecan lo individual y lo colectivo, lo natural y lo cultural.

Por su parte, Foucault (2010), en una línea similar, pero con un énfasis particular en el poder, señala que el "cuerpo es político, atraviesa sensaciones, exposiciones, situaciones de violencia todo el tiempo" (Foucault, 2010, p.88). Para éste, el cuerpo no es simplemente un lienzo sobre el que se proyectan las normas sociales, sino un actor activo en las

relaciones de poder. La politicidad del cuerpo reside en su capacidad de ser objeto y sujeto de control, de resistencia y de transformación. Las "sensaciones" y "exposiciones" del cuerpo son constantemente atravesadas por mecanismos de poder, que buscan regular, normalizar y clasificar los cuerpos.

Esto se manifiesta en prácticas como la vigilancia, la medicalización, la penalización o la categorización de los cuerpos según criterios de género, raza o clase. La mención de "situaciones de violencia" remarca cómo el poder puede ejercerse sobre el cuerpo de manera directa y coercitiva, pero también de forma sutil y simbólica, a través de discursos y representaciones que moldean la percepción y el trato de los cuerpos. En definitiva, tanto Butler como Foucault coinciden en desnaturalizar la concepción del cuerpo, revelando su carácter socialmente construido y políticamente imbuido, y abriendo un camino para analizar las dinámicas de poder que lo atraviesan.

Se puede decir, que las mujeres afro, suelen sufrir en mayor proporción abusos basados en su género con respecto a las mujeres de piel más blanca. Pero también, son revictimizadas con mayor frecuencia por el sistema de justicia, cuando buscan ayuda (DuMonthier et al., 2017).

Es de destacar que, durante décadas, las mujeres no tuvieron derechos, no fueron escuchadas, no tenían voz ni voto, además sus cuerpos eran considerados objetos de propiedad. Por su parte, Olympe de Gouges (1791) autora de la Declaración de los Derechos de la Mujer, el primer documento que refiere a la mujer como sujeto de derechos y no como propiedad, es a su vez antirracista en la lucha de las mujeres para alcanzar la igualdad de sus derechos (como se cita en Montagut, 2016).

El trabajo de Serbin (2008) permite visibilizar la participación histórica de mujeres afro que, desde África y su diáspora, enfrentaron el colonialismo y la esclavitud, reivindicando su poder político y simbólico. Sin embargo, más allá de esta recuperación histórica, es crucial atender a la lectura que propone Caravaca-Fernández (2018), quien concibe el cuerpo de las mujeres afro como un territorio político atravesado por la violencia, pero también por la resistencia. Aun cuando durante siglos fueron deshumanizadas y

reducidas a objetos de explotación, estas mujeres transformaron el dolor en agencia, haciendo de su corporeidad un espacio de memoria y emancipación.

Las adversidades y opresiones registradas durante estos siglos llevaron a las mujeres afrodescendientes a utilizar sus cuerpos como una herramienta fundamental de defensa. Desde la niñez, las mujeres afro se enfrentaron a situaciones de violencia diaria y constante, una violencia inherente a su existencia, simplemente por el cuerpo que habitaban y el color de su piel. Esta realidad las obligó a desarrollar estrategias de supervivencia y lucha, donde el propio cuerpo, a menudo objeto de abuso, se convirtió en el epicentro de su autonomía y desafío frente a la deshumanización. La historia de las mujeres afro es, en gran medida, la historia de cómo sus cuerpos, a pesar de ser esclavizados y violentados, fueron también el escenario de su lucha por la dignidad y la libertad.

Estas barreras para Quijano (2014) obedecen a la colonialidad del poder, materializada en relaciones sociales de explotación y dominación y conflictos económicos, políticos y sociales que moldearon la violencia patriarcal y racista, invisibilizando por mucho tiempo esta situación. "Los movimientos afroamericanos que comenzaron las luchas por los derechos civiles, ciudadanía plena, equidad racial e igualdad en derechos humanos en todo el mundo, surgió en las décadas del sesenta y setenta el feminismo negro" (Jabardo, 2012, p.75), que comenzó a cuestionar la figura universal de la mujer blanca y dio el primer paso para luchar contra esa violencia.

En lo que respecta a la normativa legal de los derechos humanos de la mujer, Uruguay ha experimentado una evolución significativa, atravesando diversas etapas para alinearse con los acuerdos internacionales. En consecuencia, el país se adhiere a los estándares jurídicos internacionales en la defensa de estos derechos humanos, aprobados en la XIV Cumbre Judicial Iberoamericana celebrada en Brasilia en 2008.

Dentro de este marco, según la Ley N.º 19.580 (2017), sobre violencia hacia las mujeres basada en género, el Estado se erige como la legislación más destacada a nivel internacional, regional y nacional. Su alcance y objetivo se encuentran delineados en el

artículo primero, estableciendo como propósito primordial garantizar el derecho de las mujeres a una vida libre de violencia basada en género.

Esta ley es reconocida como la más relevante en Uruguay y América Latina, dada su pionera capacidad de integrar aspectos sociales, culturales, económicos y políticos inherentes a la violencia de género, abarcando edades, condiciones socioeconómicas, creencias culturales y situaciones asociadas a la discapacidad. Asimismo, contempla medidas y políticas de prevención, atención, protección, sanción y reparación. Esta legislación reivindica derechos que, durante años, fueron demandados por la sociedad civil ante las condiciones que comprometían la igualdad de la mujer.

En el artículo 6 de dicha Ley, se establecen 18 modalidades de violencia hacia la mujer y se considera por primera vez la violencia étnica-racial. En este sentido, el artículo sexto, literal r) establece:

Constituye esta violencia, toda agresión física, moral, verbal o psicológica, tratamiento humillante u ofensivo, ejercido contra una mujer en virtud de su pertenencia étnica; lo que provoca en la víctima sentimientos de intimidación, de vergüenza, menosprecio, de denigración. Este tipo de violencia sea ejercida en público, en privado, o del ámbito en el que ocurra. Es de destacar que esta incorporación fue realizada a demanda de la sociedad civil, por lo que resulta un logro de las activistas afrouruguayas y revela las múltiples formas de violencia que sufren las mujeres negras, inclusive la violencia racial. (Ley N.º 19.580, 2017, art. 6, lit. r).

Cabe mencionar, que los avances en materia de derechos humanos forjaron demandas desde la sociedad civil que permitieron avanzar hacia algunas mejoras, como son la realización de la encuesta realizada por el Grupo de Apoyo a la Mujer Afrouruguaya (GAMA); la incorporación de la variable raza en la Encuesta Nacional de Hogares de 1996 y en la Encuesta Nacional de Hogares Ampliada de 2006; la inclusión de la variable étnico-racial (censo 2011), también los sistemas de equidad racial (MER). Todos ellos

facilitaron la creación de políticas públicas. Es importante considerar la violencia de género no solo con “lentes de género”, sino también con una visión antirracista.

En este sentido, es necesario desarrollar una perspectiva racializada de la realidad que han vivido y viven las mujeres afro, en un entorno de diferentes estructuras racistas. La resiliencia obedece a la fortaleza que tuvieron las mujeres afro desde la época esclavista.

Por eso, uno de los cambios es considerar el cuerpo y la violencia hacia de la mujer de una manera integral. Además, es importante para el feminismo latinoamericano, incluir la etnia y la raza, teniendo presente la interseccionalidad de las opresiones.

El movimiento feminista "tiene que plantearse este cambio, debe ser antirracista y repensar cuál es el feminismo que precisan las mujeres negras, violentadas, visualizar las disidencias y diferencias, dar participación a las mujeres negras como sujetos de derecho" (ONU, 2015, p.33).

Curiel, en su obra del 2015, ha postulado una crítica fundamental a los límites del feminismo hegemónico blanco. Su análisis subraya la imperiosa necesidad de desarrollar un feminismo decolonial y antirracista que no solo reconozca, sino que integre plenamente las vivencias y perspectivas de las mujeres afrodescendientes. Desde la óptica de Curiel, la violencia ejercida sobre los cuerpos afro femeninos trasciende una mera categorización de género; es indispensable comprender cómo el racismo y la colonialidad actúan como fuerzas interseccionales que atraviesan y configuran estas experiencias de manera particular y específica.

Trauma Psíquico. La herida racial

La contribución de Fanon (2009), en su profundo análisis del colonialismo provee una perspectiva fundamental para la comprensión del trauma en contextos racializados, con particular resonancia en la exploración de heridas históricas y contemporáneas. En su obra seminal, *Piel negra, máscaras blancas*, Fanon no sólo argumenta, sino que demuestra contundentemente, que la opresión colonial trasciende el ámbito puramente material o económico. Su enfoque se centra en cómo esta opresión incide directamente sobre el inconsciente colectivo e individual, generando una profunda alienación en la subjetividad de los individuos afro.

En este sentido Kilomba (2019) reafirma la atemporalidad del racismo en cuanto al trauma colonial:

Todos os episódios revelam um sentimento de atemporalidade, quando a pessoa negra é abordada no presente como se estivesse no passado. (...) Essa sensação de imediatismo e presença é o terceiro elemento do trauma clássico. Um evento que ocorreu em algum momento do passado é vivenciado como se estivesse ocorrendo no presente e vice-versa: o evento que ocorre no presente é vivenciado como se estivesse no passado. O colonialismo e o racismo coincidem. (...) O passado agride no presente (Kilomba, 2019, p. 222).

Este concepto, denominado "trauma colonial", se manifiesta a través de una serie de complejos y dolorosos mecanismos. Uno de los más prominentes es la interiorización de la inferioridad racial, donde los individuos colonizados asimilan y perpetúan las narrativas deshumanizadoras impuestas por el colonizador, creyendo en su propia supuesta "inferioridad". Esto conlleva, a su vez, a la imposición de identidades fragmentadas, donde la persona se percibe a sí misma a través de la lente distorsionada del opresor, perdiendo la conexión con su verdadera identidad cultural y psíquica. La subjetividad se desgarra, dejando cicatrices invisibles, pero profundamente arraigadas.

Al trasladar estas incisivas reflexiones al contexto del terrorismo de Estado en Uruguay, se evidencia una alarmante resonancia y una extensión de estas lógicas coloniales. La dictadura uruguaya, en su afán de control y represión, reprodujo patrones de deshumanización ya familiares en el colonialismo. Particularmente, esta deshumanización se ejerció de forma brutal sobre los cuerpos. El cuerpo, en este contexto, se convierte en un campo de batalla donde se inscriben las violencias, y la raza, un factor amplificador de la opresión.

Las secuelas psíquicas generadas por el terrorismo de Estado en Uruguay, al igual que las del colonialismo, no son meramente individuales. Son heridas que se transmiten generacionalmente, impactando la salud mental, las relaciones sociales y la construcción de la identidad en las comunidades afrodescendientes. Estas heridas se suman a las ya preexistentes, forjadas por siglos de racismo estructural.

La dictadura no creó el racismo en Uruguay, pero lo exacerbó y lo utilizó como una herramienta más de su aparato represivo, dejando un legado de trauma que aún hoy requiere ser visibilizado, comprendido y sanado. La intersección de raza, género y represión política revela una capa adicional de vulnerabilidad y sufrimiento que la obra de Fanon ayuda a iluminar con una claridad desoladora.

El trauma de origen racial se elabora mediante una memoria colectiva orientada a la reparación, transformando el sufrimiento en una fuente de robustez cultural y política. De acuerdo con Honneth (como se cita en Olaza, 2020), el resulta indispensable para superar las humillaciones; al ser validado un individuo y al experimentar su sentido de pertenencia grupal, el padecimiento se encauza hacia la acción. Por consiguiente, la resistencia cultural afrouruguaya puede interpretarse como una reelaboración simbólica del trauma, en la cual el pasado opresivo se reconfigura como fundamento del orgullo étnico.

La población afrodescendiente enfrenta un desafío dual, el racismo externo y la internalización del estigma, como lo exponen Silva y Olaza (2020). Según Vera (como se cita en Olaza, 2020), la integración del racismo a la identidad puede manifestarse de tres maneras: la aceptación del rol subalterno, el rechazo de la ascendencia afrodescendiente, o

la afirmación del origen étnico. Esta última postura es crucial para la sanación del trauma racial, ya que implica la aceptación consciente de la historia personal, la valoración del legado ancestral y la construcción de una autoimagen positiva.

De este modo la autoidentificación étnica, tal como la describen Silva y Ramos-Oliveira (como se cita en Olaza, 2020), se consolida como un pilar de fortalecimiento psíquico. Al identificarse con una comunidad que comparte la exclusión y la lucha, se facilita la reconstrucción del autoconcepto y se genera un sentido de pertenencia que contrarresta la fragmentación identitaria. Este proceso es, en esencia, una cura simbólica del trauma, transformando el reconocimiento de la diferencia en fuente de autonomía subjetiva y autoestima.

Complementariamente, la elaboración terapéutica del trauma se logra a través de la verbalización y la creación de narrativas colectivas, de acuerdo con Ruiz-Román, Calderón y Juárez (como se cita en Olaza, 2020). Nombrar y compartir el racismo y su dolor en espacios comunitarios otorga significado a la experiencia traumática, rompiendo el silencio impuesto por la discriminación. Elías y Silva (como se cita en Olaza, 2020) destacan que este intercambio narrativo actúa como un recurso resiliente, permitiendo convertir la experiencia dolorosa en una historia compartida y con sentido.

El proceso de construcción de la identidad afrodescendiente en América Latina alcanza un punto de inflexión simbólico con la reapropiación del término afrodescendiente, luego de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia celebrada en Durban (2001), hito histórico que marca una transición desde el sufrimiento hacia la acción política, un pasaje de la herida a la agencia.

La célebre frase del referente afrouruguayo Homero Romero Rodríguez, “Entramos negros, salimos afrodescendientes” (Fernández, 2016, p.121), condensa con precisión ese movimiento de resignificación, la transformación de una marca impuesta por la violencia colonial en una categoría de afirmación y dignidad. Desde una perspectiva psicosocial, este acto de nombrarse a sí mismas constituye un proceso de sanación simbólica que permite

restablecer la continuidad del yo colectivo, y reconstruir la subjetividad desde una posición de reconocimiento y pertenencia.

En este sentido, el pensamiento de Gonzalez resulta fundamental para comprender la dinámica de la subjetividad negra femenina en su tránsito del dolor histórico hacia la re existencia política. En sus ensayos, Gonzalez (1988), propone un marco teórico que anticipa la dimensión subjetiva del proceso que Durban visibilizó. Para la autora, el racismo y el sexismo operan como fuerzas estructurantes de la subjetividad, inscribiendo en el cuerpo negro femenino las huellas de la esclavización, la servidumbre y la negación cultural. Sin embargo, en el mismo gesto que intenta oprimir, se gesta también la posibilidad de la resistencia: “a mulher negra é o símbolo vivo da resistência cultural afro-brasileira; nela se concentram as marcas da violência e também a força da criação” (Gonzalez, 1988, p. 72).

La categoría de amefricanidade, formulada por Gonzalez, permite entender esta reapropiación identitaria no como un mero acto nominal, sino como un proceso de reconstrucción ontológica y epistémica. La amefricanidade, como señala la autora, expresa la unidad cultural, política y espiritual de los pueblos afrodescendientes de América, articulando una memoria común que desborda las fronteras nacionales. En esta clave, el reconocimiento como “afrodescendiente” tras Durban puede leerse como una actualización práctica de la amefricanidade: una afirmación colectiva de la historia y de la identidad frente a siglos de deshumanización (Gonzalez, 1988; Curiel, 2015).

Desde esta perspectiva, el proceso de nominación señalado por Romero Rodríguez constituye una respuesta directa a lo que Gonzalez denominó la “neurosis cultural” brasileña, una patología social basada en la negación del racismo. Este diagnóstico, extensible a toda América Latina, describe cómo las sociedades mestizas construyeron su identidad nacional sobre la represión del elemento africano, transformando al sujeto afro en el “otro” de la nación (Gonzalez, 1983). Así, la mujer afro fue situada en un lugar de doble negación, invisibilizada en la narrativa nacional y cosificada en el imaginario social. La reapropiación del término afrodescendiente representa, entonces, la irrupción de esa

otredad reprimida en el espacio público, una afirmación de existencia que subvierte la historia del silencio.

La subjetividad de la mujer afro se forja, según Gonzalez, en esa tensión constante entre el estigma y la creación. El proceso de autodefinición afrodescendiente posterior a Durban refleja, en términos de Gonzalez, la capacidad de reconstruir el yo a partir de la memoria colectiva. Nombrarse “afrodescendiente” implica volver sobre la herida colonial la esclavización, la racialización, el cuerpo violentado, pero no desde la victimización, sino desde la reelaboración política del dolor. Es en este sentido es que la subjetividad se transforma en una forma de volver a existir en los márgenes del sistema colonial, afirmando la vida frente a la lógica necropolítica del racismo estructural (Mbembe, 2019).

Asimismo, la perspectiva de Gonzalez converge con la lectura de Kilomba (2019), quien describe el racismo como un trauma colonial que se reactiva en cada experiencia cotidiana de exclusión. Para ambas autoras, la superación de este trauma no consiste en borrar la herida, sino en nombrarla y narrar como acto político. En esa línea, la palabra afrodescendiente funciona como dispositivo terapéutico y político: permite traducir el dolor histórico en lenguaje, memoria y conciencia. Así, la subjetividad de la mujer afro se construye como una narración que vincula la historia colectiva con la experiencia individual, articulando identidad y dignidad.

Desde un punto de vista epistemológico, la obra de Gonzalez (1988) invita a repensar la psicología desde una perspectiva afrocentrada, que reconozca la dimensión racial como constitutiva del psiquismo. El trauma del racismo no es solo una experiencia individual, sino una estructura histórica de negación que atraviesa generaciones. Sin embargo, esa misma estructura puede ser resignificada a través de procesos de memoria, cultura y acción política. En palabras de González (1988), el reconocimiento de la amefricanidade “rompe o silêncio e devolve a palavra àqueles que sempre falaram, mas nunca foram ouvidos” (Gonzalez, 1988, p. 76).

Por tanto, la reapropiación de la identidad afrodescendiente puede entenderse como la culminación práctica del pensamiento de Lélia Gonzalez. Es cuando la herida racial, en

lugar de marcar la subordinación, se convierte en fuente de subjetivación política. La mujer afro, históricamente despojada de su voz, se reconoce como sujeto de la palabra, del saber y del poder. Su cuerpo, antes territorio de opresión, se transforma en territorio de memoria, deseo y resistencia.

Memorias de mujeres afrodescendientes en el relato de la dictadura (Uruguay, 1973-1985)

Resulta ineludible que cualquier análisis sobre la violencia sufrida por las mujeres afrodescendientes durante el período del terrorismo de Estado en Uruguay, deba estar intrínsecamente ligado a su pertenencia étnico-racial. Ignorar esta dimensión sería obviar un factor determinante en la naturaleza y el impacto de la violencia padecida.

La experiencia de estas mujeres no puede ser homogeneizada dentro de una narrativa de género que no contemple las especificidades derivadas de su identidad racializada, y las estructuras de poder coloniales que la sustentan. Es decir, el terrorismo de Estado no solo ejerció violencia por motivos políticos o de género, sino que estas violencias se vieron exacerbadas y moduladas por la condición de mujeres afro, insertas en un sistema que históricamente las ha subalternizado y racializado. Considerar la lectura de Curiel (2015), invita a deconstruir las narrativas hegemónicas y a visibilizar las intersecciones de raza, género y colonialidad como elementos cruciales para una comprensión cabal de la violencia y la construcción de un feminismo verdaderamente inclusivo y transformador.

Sapriza (2009) señala que el terrorismo de Estado no solo se manifestó en la persecución política, sino también en la represión de los cuerpos femeninos. La tortura sexual, la maternidad en prisión y el exilio que configuraron experiencias específicas de dominación y resistencia.

La autora sostiene que, en el proceso de reconstrucción democrática, las memorias de las mujeres quedaron relegadas por las narrativas heroicas de los militantes varones. Este silenciamiento posterior a 1985 reforzado por la Ley de Caducidad de la Pretensión

Punitiva del Estado Ley N.º15.848 (1986), implicó una segunda forma de violencia: la negación de la palabra femenina y del sufrimiento privado como parte del relato histórico nacional. Así, recuperar estas memorias no es solo un ejercicio testimonial, sino un acto ético y político de reparación. Pero al recuperar estas memorias silenciadas también se puede ver cómo las mujeres afro tuvieron participación directa en los procesos de violencia y represión “tenía ocho años cuando acompañaba a mi madre a la cárcel a llevarle comida a nuestros presos políticos negros, hombres negros” (Adriana Martínez, testimonio en, Nuevas miradas al pasado reciente, 2022, ,43:42).

En cuanto a ideas propuestas por Segato (2006) sobre el racismo estructural aporta una clave esencial para comprender cómo las jerarquías de género y raza operaron simultáneamente durante el autoritarismo. Distingue entre el prejuicio íntimo y la discriminación institucional, subrayando que “la exclusión que resulta como consecuencia consciente y deliberada o no” (Segato, 2006, p.44).

En Uruguay, esta estructura se expresó en la invisibilización sistemática de la población afrodescendiente y, dentro de ella, de las mujeres afro. Desde esta perspectiva de Beatriz Ramírez (2011) recupera la historia de las mujeres afrodescendientes como pilares de la identidad nacional y de la resistencia cotidiana. Según la autora, su contribución política y cultural fue borrada de los discursos oficiales, que exaltaron una imagen blanca y homogénea de la nación. En su obra *Mujeres afrouruguayas: raíz y sostén de la identidad*, Ramírez plantea que rescatar las trayectorias de estas mujeres implica deconstruir el pacto social discriminatorio heredado del colonialismo y la dictadura, avanzando hacia una sociedad verdaderamente inclusiva. Para poder pensar cómo recuperar estas memorias Olaza (2009) profundiza en la tradición oral afrodescendiente como forma de transmisión cultural y resistencia simbólica. Su investigación revela que las mujeres fueron las principales depositarias y transmisoras de la memoria colectiva, manteniendo viva la identidad afro a través del “decir y hacer”.

Durante la dictadura, cuando la voz pública fue silenciada, el ámbito doméstico y comunitario se convirtió en un espacio de preservación del relato y de la identidad. Las madres y abuelas, señala Olaza (2009), no solo transmitían costumbres, sino también valores de dignidad y resistencia, reproduciendo una genealogía de saberes que permitió a la comunidad sobrevivir a la violencia estatal y al racismo cotidiano.

García Rey (2022) analiza los desalojos del conventillo Medio Mundo y del conjunto habitacional Ansina durante la dictadura, identificando una política de reconfiguración urbana coercitiva que afectó directamente a la comunidad afrodescendiente. Los desalojos forzosos, legitimados por el decreto 656/978, provocaron la disolución de redes sociales y la pérdida de territorios simbólicos que habían sido centros culturales y comunitarios.

Podríamos pensar que la referencia a la solidaridad y alegría en las casas de inquilinato, en las reuniones, aunque hubiera poco alimento para compartir, tendría como fondo ese otro Uruguay de valores más volcados a compartir y es cierto que lo tiene. Asimismo, la propia pobreza en ese contexto puede favorecer las solidaridades. Así como los derrumbes probablemente aumentaron la simbología de estas casas. Pero no podemos omitir que, junto a estas posibles razones, esas reuniones y sus contenidos parecen distintivos de esta comunidad. Hay años de acumulación de celebraciones para conservar, para ser aceptados. De tristezas ocultas y transformadas en alegrías porque la vida los llevó a situaciones límite. Porque tuvieron que demostrar permanentemente su utilidad a la sociedad. Generaron formas de producción de subjetividad no en el mero sentido de sujeto psíquico. (Olaza, 2009, p.100)

Este desplazamiento significó una forma de violencia racial y de desmemoria territorial, donde las mujeres madres, trabajadoras y referentes culturales soportaron las consecuencias más severas. Las luchas actuales por el retorno y la reconstrucción de estos espacios representan, según García Rey, un proceso de reapropiación de la memoria colectiva y de reparación histórica. “Los desplazamientos en masa de la comunidad afro

durante el terrorismo de Estado deberían estar en los libros de historia, como parte de la reparación simbólica” (Celestino, 2023, p. 3).

Conclusión: Identidad como Estrategia de Reparación

La trayectoria de la población afrouruguaya puede interpretarse como la superación de un trauma psíquico colectivo que no conduce a la pasividad, sino que impulsa la resistencia. La herida racial, dolorosa, se transforma en el núcleo de una identidad resiliente que enfrenta el racismo estructural a través de la memoria, la cultura y la voz. La elaboración simbólica del trauma permite a las comunidades afrouruguayas restablecer la conexión entre pasado, presente y futuro, reafirmando su humanidad ante un sistema histórico de negación. Por consiguiente, la identidad afrodescendiente en Uruguay es tanto un producto histórico como una estrategia activa de reparación psíquica y política, donde el cuerpo, la memoria y la voz se establecen como territorios inexpugnables de resistencia y sanación.

La violencia de género hacia las mujeres, y en particular hacia las mujeres afro, constituye una manifestación compleja y estructural de las relaciones de poder sostenidas en la colonialidad, el patriarcado y el racismo. A lo largo del trabajo se evidenció que esta violencia no puede ser comprendida únicamente como un problema individual o doméstico, sino como el resultado histórico de un entramado social que legitima la desigualdad y reproduce jerarquías basadas en la raza, el género y la clase. Desde una perspectiva interseccional, se mostró que las experiencias de las mujeres afro no pueden dissociarse de los múltiples ejes de opresión que atraviesan sus vidas; por el contrario, es en la confluencia de esos factores donde se configura la particularidad de su sufrimiento y, a la vez, la potencia de su resistencia.

El análisis permitió observar que la violencia que recae sobre los cuerpos de las mujeres afros no solo se manifiesta en el ámbito físico o simbólico, sino que se inscribe en la historia de la esclavización, el racismo estructural y la exclusión social. Estos cuerpos han

sido históricamente utilizados como territorios de dominación y control, negándoles agencia y humanidad. No obstante, en ese mismo cuerpo que fue objeto de opresión se gesta también la resistencia, la memoria y la afirmación identitaria. La noción del cuerpo como territorio político, sustentada en las reflexiones de Foucault (2010), Butler (2002) y Curiel (2015), resulta esencial para comprender que el cuerpo femenino afro no es únicamente un lugar de victimización, sino también un espacio de lucha, de re existencia y de resignificación.

Asimismo, se destacó la importancia de comprender el trauma psíquico y la herida racial como efectos subjetivos del racismo histórico. Estas heridas se expresan en la interiorización del estigma, en la fragmentación identitaria y en la lucha constante por el reconocimiento. Sin embargo, los procesos de memoria colectiva, la resistencia cultural y la autoidentificación afrodescendiente operan como mecanismos de sanación. En este sentido, las prácticas comunitarias como el candombe, las salas de nación, la oralidad y las redes de mujeres afrodescendientes constituyen espacios terapéuticos y políticos donde lo traumático se transforma en identidad, en palabra y en acción. La memoria se convierte, así, en un acto de resistencia y en una forma de cura colectiva, donde recordar no implica revivir el dolor, sino resignificarlo como fuerza vital.

El reconocimiento de la afrodescendencia en el discurso público, así como su inclusión en las políticas estatales uruguayas, representa un paso fundamental hacia la reparación histórica y la justicia social. Sin embargo, aún persisten desafíos para que estas normativas se traduzcan en políticas efectivas de reparación y empoderamiento. En este marco, la propuesta de un feminismo decolonial y antirracista, impulsada por autoras como Curiel (2015) y Gonzalez (1988), emerge como una alternativa epistemológica y política indispensable. Este feminismo interpela las bases eurocéntricas y homogeneizadoras del feminismo hegemónico, cuestionando la universalización de la experiencia de la mujer blanca y de clase media. Desde la perspectiva decolonial, el pensamiento crítico se reorienta hacia el Sur global, reconociendo las múltiples formas de ser, sentir y resistir de las mujeres racializadas.

El cuerpo de las mujeres afro, entonces, emerge como un lugar de enunciación política. Desde ese cuerpo, que ha sido territorio de dolor, se levanta una voz que denuncia, recuerda y exige justicia. Pero también, desde ese cuerpo, se reconstruye la vida, la cultura y la esperanza. Las mujeres afro no son únicamente víctimas del sistema racista y patriarcal, sino sujetos activos que han sabido convertir el sufrimiento en resistencia, la marginación en comunidad y la violencia en conciencia política. En definitiva, la lucha de las mujeres afro uruguayas simboliza la posibilidad de un nuevo orden social, un orden basado en la memoria, la justicia y la reparación; un orden donde el cuerpo deje de ser campo de batalla para convertirse en territorio de poder, autonomía y vida. Es en este aspecto que se relaciona “El desalojo forzoso de los Barrios Sur y Palermo, fue un ataque étnico-racial perpetrado por el Estado y no reparado aún” (Bolaña, 2024).

En este sentido, las reflexiones finales invitan a considerar los procesos de desmemoria, desplazamiento y racismo estructural que marcaron a las comunidades afrodescendientes en Uruguay y en toda la diáspora latinoamericana. Reconocer la continuidad de la herida racial a nivel continental permite entender que el trauma no empieza ni termina en un país determinado, sino que constituye una memoria transnacional compartida. En ese marco, las prácticas de resistencia el candombe, la oralidad, la espiritualidad y la comunidad aparecen como formas de reconstrucción de la subjetividad y de la salud mental colectiva, reafirmando identidad, pertenencia y agencia.

La reconstrucción de la subjetividad afrodescendiente a través de la memoria y la cultura abre, además, interrogantes epistemológicas que interpelan al campo de la psicología: ¿Qué implica sanar desde la memoria afro? ¿Cómo integrar los saberes ancestrales, espirituales y comunitarios de las mujeres afro en la práctica clínica? ¿Qué rol puede tener la psicología en la reparación histórica y simbólica del trauma racial? ¿Cuáles serían las bases de una psicología afrocentrada que dialogue con las epistemologías del Sur? Estas preguntas, más que conclusiones cerradas, constituyen horizontes de investigación y acción que invitan a repensar la disciplina desde una ética decolonial del cuidado y de la memoria.

Asimismo, la dimensión territorial de la experiencia afrodescendiente en Uruguay requiere un desarrollo más profundo: ¿cómo se configuran las memorias del racismo y la resistencia en distintos departamentos y comunidades del país? ¿Qué papel juegan los espacios urbanos y rurales en la reconstrucción de la identidad afrodescendiente? Estas preguntas amplían la comprensión del trauma racial, situándose en los contextos locales donde la violencia, la exclusión y la resistencia se entrelazan con las formas de habitar el territorio. El espacio, entendido como extensión del cuerpo y de la memoria, se convierte también en un escenario de disputa simbólica donde las comunidades afrodescendientes reafirman su presencia y su derecho a existir.

Finalmente, se abre una pregunta fundamental para futuras investigaciones: ¿cómo se construyen y transmiten las memorias colectivas de las mujeres afrodescendientes en Uruguay? Explorar los modos de narrar, recordar y resignificar las experiencias de violencia, exclusión y resistencia podría aportar a la creación de políticas públicas y programas educativos que reconozcan la pluralidad de identidades y memorias que conforman el país. Avanzar hacia una psicología afrocentrada en Uruguay implica reconocer las memorias y los saberes afrodescendientes como fuentes legítimas de conocimiento psicológico, promoviendo procesos comunitarios que integren memoria, ancestralidad, espiritualidad y justicia racial. Solo así será posible construir una praxis terapéutica que no reproduzca la violencia epistémica del racismo, sino que contribuya a la reparación integral de los pueblos afrodescendientes y a la rehumanización de sus historias.

Referencias bibliográficas

American Psychological Association. (2021). *Ethnic and racial disparities in health care: Psychological causes and implications*. American Psychological Association.

<https://doi.org/10.1037/0000201-000>

Aravena, A., Aguilar, L., & Gutiérrez, S. (2017). *Memorias de mujeres afrodescendientes en América Latina: Resistencias, narrativas y luchas por la justicia racial*. Editorial CLACSO.

Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan: Sobre los límites materiales y discursivos del cuerpo*. Paidós.

Caravaca-Fernández, R. (2018, 15 de septiembre). Reinas y heroínas de África, las mujeres más olvidadas de la historia. *El Asombrario*.

<https://elasombrario.com/reinas-heroinas-africa-mujeres-olvidadas-historia/>

Centro de Estudios Interdisciplinarios Feministas. (2022, 9 de junio). *Nuevas miradas al pasado reciente. Enseñanza y memoria de los desplazamientos forzados de la población afrouruguaya*. Espacio Interdisciplinario – Universidad de la República.

<https://ei.udelar.edu.uy/ceifem/nuevas-miradas-al-pasado-reciente-ensenanza-y-memoria-de-los-desplazamientos-forzados-de-la-poblacion-afrouruguaya/>

Centro de Estudios Interdisciplinarios Feministas. (2022, 9 de junio). *Nuevas miradas al pasado reciente: Enseñanza y memoria de los desplazamientos forzados de la población afrouruguaya* [Videograbación]. Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República. <https://fic.edu.uy/node/3825>

Curiel, O. (2015). *La nación heterosexual: Análisis del discurso jurídico y el régimen heterosexual desde la antropología de la dominación*. Brecha Lésbica / Editorial En la Frontera.

Curiel, O. (2016). Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. En Y. Espinosa Miñoso, D. Gómez Correal & K. Ochoa Muñoz (Eds.), *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas descoloniales en Abya Yala* (pp. 93–105). Universidad del Cauca.

DuMonthier, A., Childers, C., & Milli, J. (2017). *The status of Black women in the United States*. Institute for Women's Policy Research. <https://bit.ly/4d5ChYX>

Fanon, F. (2007). *Los condenados de la tierra*. Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1961)

Fanon, F. (2009). *Piel negra, máscaras blancas* (3.^a ed.). Akal. (Trabajo original publicado en 1952)

Ferreira, L. (2003). *El movimiento negro en Uruguay (1988–1998): Una versión posible*. Ediciones Étnicas – Mundo Afro.

Foucault, M. (2010). *El cuerpo utópico, las heterotopías*. Nueva Visión.

García Rey, M. (2022). *Desplazamientos de personas afrodescendientes en procesos de reconfiguración urbana: Trayectorias biográficas de habitantes desalojados del conventillo Medio Mundo y del conjunto habitacional Ansina*[Tesis de licenciatura, Universidad de la República].

Hooks, B. (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Traficantes de Sueños.

ILEX – Acción Jurídica. (2023). *La invisibilidad estadística de la población afrocolombiana y su impacto en los derechos humanos*. ILEX Acción Jurídica.

Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES). (2011). *Desigualdades de la población afrodescendiente desde la perspectiva de género: ¿Qué muestra el Censo*

2011? https://tbinternet.ohchr.org/Treaties/CERD/Shared%20Documents/URY/INT_CERD_ADR_URY_21199_S.pdf

Jabardo, M. (2012). *Feminismos negros: Una antología*. Traficantes de Sueños.

Jones, C. P. (2000). Levels of racism: A theoretic framework and a gardener's tale. *American Journal of Public Health*, 90(8), 1212–1215.

Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação*. Cobogó.

Marques, A. C. N., Oliveira, C. D., Bezerra, J. d. S., & Sousa, V. d. (Orgs.). (2021). *Lélia Gonzalez: Relações étnico-raciais e lugares de (re)existência [Recurso electrónico]*.

Universidade Federal da Paraíba, Editora do CCTA.

<https://www.ufpb.br/editoraccta/contents/titulos/educacao/lelia-gonzalez-relacoes-etnico-raciais-e-lugares-de-re-existencias/catalogo-leliagonzalez-dg-6.pdf>

Montagut, E. (2016, 6 de marzo). Historia de la lucha de los derechos de la mujer. Olympe de Gouges y la Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana. *Nueva Tribuna*.
<https://www.nuevatribuna.es/articulo/historia/olymp-gouges-y-declaracion-derechos-mujer-y-ciudadana/20160305204014126136.html>

Olaza, M. (2009). *Ayer y hoy: Afrouruguayos y tradición oral*. Ediciones Trilce.

Olaza, M., et al. (2020). *Desigualdades persistentes, identidades obstinadas: Los efectos de la racialidad en la población afrouruguaya*. Universidad de la República – Embajada de España en Uruguay – AECID – Cooperación Española.

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2015). *No dejar a nadie atrás*.

<https://unsdg.un.org/es/2030-agenda/universal-values/leave-no-one-behind>

Organización de las Naciones Unidas (ONU). (2020). *Víctimas de la violencia doméstica atrapadas durante la*

pandemia. <https://www.un.org/es/coronavirus/articles/un-supporting-trapped-domestic-violence-victims-during-covid-19-pandemic>

Organización Panamericana de la Salud / Organización Mundial de la Salud (OPS/OMS). (2020). *Estimaciones mundiales y regionales de violencia contra la mujer*. <https://www.int/reproductivehealth/publications/violence/9789241564625/es/>

Orellana, S., Soler López, J., & Carbonari, F. (2018). *Afro-descendants in Latin America: Toward a framework of inclusion*. World Bank. <https://bit.ly/4b1pR2n>

Paradies, Y., Ben, J., Denson, N., Elias, A., Priest, N., Pieterse, A., Gupta, A., Kelaher, M., & Gee, G. (2015). Racism as a determinant of health: A systematic review and meta-analysis. *PLOS ONE*, 10(9), e0138511. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0138511>

Pardo, I. (2002). *Ser negro en Montevideo: La búsqueda de las raíces (El caso de Mundo Afro)* [Tesis de licenciatura, Universidad de la República]. Colibrí. https://www.colibri.udelar.edu.uy/jspui/bitstream/20.500.12008/22535/1/TS_PardoIgnacio.pdf

Quijano, A. (2014). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En A. Quijano, *Cuestiones y horizontes: Antología esencial. De la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp. 285-330). CLACSO.

Quiñones-Rosado, R. (2020). Liberation psychology and racism. En L. Comas-Díaz & E. Torres Rivera (Eds.), *Liberation psychology: Theory, method, practice, and social justice* (pp. 53–68). American Psychological Association.

Ramírez Abella, B. (2011). *Mujeres afrouuguayas: Raíz y sostén de la identidad*. Instituto Nacional de las Mujeres, MIDES.

Ricoeur, P. (1996). *La memoria, la historia, el olvido* (A. Neira, Trad.). Fondo de Cultura Económica. (Obra original publicada en 2000 en francés como *La mémoire, l'histoire, l'oubli*)

Rivera, M. (2014). *Memoria afirmativa afro/negra: Aportes desde la psicología social construccionista* [Tesis de maestría, Universidad del Valle].

Santos Souza, N. (2019). *Tornar-se negro: As vicissitudes da identidade do negro em ascensão social* (12.ª ed.). Editora Zahar.

Sapriza, G. (2012). Memorias de mujeres en el relato de la dictadura (Uruguay, 1973-1985): Violencia, cárcel y exilio. *Revista DEP*.

Segato, R. (2006). Racismo, discriminación y acciones afirmativas: Herramientas conceptuales. *Serie Antropológica* N.º 404. Brasilia.

Segato, R. (2010). *Las estructuras elementales de la violencia: Ensayos sobre género entre antropología, psicoanálisis y derechos humanos*. Prometeo.

Segato, R. (2013). *La escritura en el cuerpo*. Tinta Limón Ediciones.

Serbin, S. (2008). *Reinas de África y heroínas de la diáspora negra*. Wanafrica Ediciones.

Simonovic, D. (2020, 27 de marzo). States must combat domestic violence in the context of COVID-19. *United Nations Human Rights Office of the High Commissioner*.

<https://www.ohchr.org/EN/NewsEvents/Pages/DisplayNews.aspx?NewsID=25749&LangID=E>

Taborda, L. (2022). Volver a mi barrio.

https://www.juntamvd.gub.uy/public/comunicacion/noticia/4734/afrodescendencia-mujeres-y-terrorismo-de-estado?utm_source=chatgpt.com

Uruguay. (1986). *Ley N.º 15.848: Ley de Caducidad de la Pretensión Punitiva del Estado*. Diario Oficial de la República Oriental del Uruguay.

<https://www.impo.com.uy/bases/leyes/15848-1986>

Uruguay. (2017). *Ley N.º 19.529: Ley de Salud Mental*. Diario Oficial de la República Oriental del Uruguay. <https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19529-2017>

Uruguay. (2017). *Ley N.º 19.580: Violencia hacia las mujeres basada en género*. Diario Oficial de la República Oriental del Uruguay.
<https://www.impo.com.uy/bases/leyes/19580-2017>

Viruell-Fuentes, E. A., Miranda, P. Y., & Abdulrahim, S. (2012). More than culture: Structural racism, intersectionality theory, and immigrant health. *Social Science & Medicine*, 75(12), 2099–2106. <https://doi.org/10.1016/j.socscimed.2011.12.037>

Williams, D. R. (2018). Stress and the mental health of populations of color: Advancing our understanding of race-related stressors. *Journal of Health and Social Behavior*, 59(4), 466–485. <https://doi.org/10.1177/0022146518814251>