

**TAPA**

**“AFROARGENTINOS HOY: INVISIBILIZACIÓN, IDENTIDAD Y  
MOVILIZACIÓN SOCIAL”**

**Marta M. Maffia y Gladys Lechini (Comp.)**

**Autores:**

**Ángel ACOSTA MARTÍNEZ**

**Pablo CIRIO**

**Miriam GOMES**

**Gladys LECHINI**

**Laura LÓPEZ**

**Diana MAFFÍA**

**Marta MAFFIA**

**Luz Marina MATEO**

**Dina PICOTTI**

**Marisa PINEAU**

**Boubacar TRAORE**

**Editado por el IRI-UNLP.**

**Con el apoyo del CONICET (Resol. N° 062/06) y Facultad de Ciencias Naturales y  
Museo (UNLP).**

**La Plata, marzo de 2009.**

## **Presentación**

Desde el Instituto de Relaciones Internacionales nos complace en presentar un nuevo trabajo que, sin dudas, significa para varias disciplinas científicas un importante aporte al conocimiento.

*“Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social”*, es un trabajo que recoge las ponencias de los distintos especialistas que se convocaron en las jornadas homónimas realizadas en el Museo de Ciencias Naturales de la UNLP en octubre de 2006, que contaron con la organización de la Facultad de Ciencias Nacionales y Museo y el IRI, con el inestimable apoyo del CONICET.

Agradecemos a todos los participantes y al público, que con sus intervenciones ha contribuido a enriquecer notablemente el encuentro, lo cual queda reflejado en estas páginas.

Esperamos que este trabajo pueda resultar de utilidad para todos aquellos que -desde el ámbito académico o desde la militancia social- tratan de descorrer el velo de la desinformación existente sobre la temática.

Este es un importante paso que desde el IRI damos en ese sentido, pensando ya en la realización de próximos encuentros.

Dr. Norberto Consani  
Director  
IRI-UNLP

## ÍNDICE

### Introducción

---

*África en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro.* Gladys Lechini.

---

*La importancia de una política cultural y educativa para el reconocimiento de la identidad afroargentina como sujeto histórico. Algunas consideraciones desde la experiencia universitaria.* Dina Picotti.

---

*Eurocentrismo e historia. La ausencia de África y de los africanos en las instituciones de educación superior en Argentina.* Marisa Pineau.

---

*Afrodescendientes en América Latina y pobreza en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio.* Luz Marina Mateo.

---

*Los afrodescendientes como sujetos políticos en la Argentina. Articulaciones locales y transnacionales.* Laura López.

---

*Las comunidades negras en la Argentina: estrategias de inserción y mecanismos de invisibilización.* Miriam Gomes.

---

*Ser caboverdeano en la Argentina. Cuestiones identitarias y estrategias de invisibilización/visibilización.* Marta M. Maffia.

---

*Fotos narradas. Haciendo visible la propia identidad.* Diana Maffía y Ángel Acosta Martínez.

---

*De la etnografía al escenario: Ertivio Acosta y una propuesta de identidad musical afro para la provincia del Chaco.* Norberto Pablo Cirio.

---

*Los inmigrantes senegaleses en la Argentina: ¿Integración, supervivencia o participación? Un primer esbozo.* Boubacar Traore.

---

*Mesa redonda “Mujeres afroargentinas en diálogo”.*

---

## Introducción

El presente libro expone los resultados de la reunión **“Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social”**, realizada los días 5 y 6 de octubre del año 2006 en la ciudad de La Plata, con el apoyo del CONICET (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas), Resolución N° 062/06.

La Jornada fue organizada por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo y el Departamento África del Instituto de Relaciones Internacionales de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Nacional de La Plata. El propósito fue reflexionar acerca de las representaciones y las prácticas cotidianas de los afroargentinos como sujetos del presente e integrantes del perfil étnico de la Argentina.

Aunque la presencia de la población africana, junto con su descendencia, haya sido un dato frecuentemente soslayado en la realidad nacional, el aporte de los africanos y afrodescendientes a la cultura, a la identidad y a la sociedad argentina fue constante e ininterrumpido desde los orígenes del país como nación.

La escasa investigación académica dedicada al tema en el pasado, contribuyó sin lugar a dudas a la “invisibilidad” de los afroargentinos. Por ello, la relevancia de esta propuesta que recoge una serie de trabajos seleccionados, destinados a profundizar y difundir los estudios producidos recientemente. Esta compilación realza aspectos poco explorados de nuestra identidad y brinda una visión crítica respecto de prácticas explícitas e implícitas de discriminación y racismo, realizando contribuciones a los estudios en Historia, Antropología, Sociología, Filosofía, Geografía humana, Ciencias Políticas y disciplinas afines.

Participaron en esta reunión un grupo de investigadores, profesores y militantes comprometidos con la temática africana, afrolatina y afroargentina. Todos imbuidos de la necesidad de conocer, reflexionar, compartir saberes y comunicarlos, a fin de propulsar cambios en las acciones tendientes a revertir los procesos de invisibilización, discriminación, estigmatización, exotización y marginación social de la población afroargentina.

Las Jornadas se iniciaron con las palabras de apoyo a la iniciativa a cargo de la directora del Museo la Dra. Silva Ametrano y posteriormente hablaron el representante del Director del IRI Profesor Norberto Consani y las Dras. Gladys Lechini y Marta Maffia. Previamente se inauguró la Muestra Plástica “Cabo Verde: entrañables lazos”, de la artista plástica Graciela Silva.

Se convocaron profesores de Universidades nacionales e investigadores del CONICET, de distintas disciplinas (Antropología, Ciencia Política, Relaciones Internacionales, Historia y Filosofía), doctorandos (UBA), maestrandos (IRI-UNLP y UNTREF) y becarios (CONICET), jóvenes estudiosos pertenecientes a la propia comunidad de afroargentinos y representantes de sus organizaciones:

Gladys Lechini: Investigadora independiente del CONICET- Profesora Titular de la Universidad Nacional de Rosario.

Dina Picotti: Instituto de Pensamiento Latinoamericano y Maestría en Diversidad Cultural-UNTREF. Docente-investigadora de la Universidad Nacional de General Sarmiento.

Marisa Pineau: Investigadora del Conicet- Profesora Adjunta de la UBA.

Luz Marina Mateo: Miembro del Departamento África del IRI- Maestrando en RRII, IRI, UNLP).

Laura López: Becaria del Conicet-Capes-Investigadora asociada al Núcleo de Pesquisa em Antropologia e Cidadania del PPGAS-UFRGS (Brasil).

Miriam Gomes: Docente de Estudios Africanistas Cátedra Abierta de Estudios Americanistas, UBA. Maestrando UNTREF.

Marta Maffia: Investigadora independiente del CONICET-Profesora Titular de la Universidad Nacional de La Plata.

Diana Maffia: Profesora Titular de la UBA- Directora del Instituto *Hannah Arendt*.

Pablo Cirio: Investigador del Instituto Nacional de Musicología *Carlos Vega*.

Boubacar Traore: Maestrando en Diversidad Cultural-UNTREF.

Alejandro Frigerio PhD in Anthropology (UCLA). Investigador Independiente del CONICET-Profesor de la Diplomatura en Antropología Social y Política de FLACSO.

Los trabajos muestran el esfuerzo de la nueva generación de estudiosos por abandonar el camino de la folklorización de los estudios clásicos y los enfoques descriptivos y emprender otros caminos pensando desde marcos teóricos más contemporáneos e incluyendo el género, la relación raza-clase y la construcción identitaria, desde una perspectiva crecientemente pluridisciplinar, recurriendo conjuntamente a la Historia, la Sociología, la Antropología, la Filosofía y la Ciencia Política.

Destacamos en este encuentro la especial participación de un grupo de mujeres afrodescendientes, activas protagonistas y líderes de sus organizaciones quienes, nucleadas en torno a una mesa redonda, discutieron problemáticas que hacen a sus historias de vida, a su relación con miembros y organizaciones de la sociedad civil y del Estado, entre otros diversos temas. Sus intervenciones fueron los disparadores que motivaron la participación de miembros del público, algunos contando sus propias vivencias, otros reflexionando acerca de posibles soluciones a las problemáticas planteadas.

La mesa redonda estuvo constituida por la profesora Carmen Platero fundadora y representante de la Comedia Negra de Buenos Aires; la profesora Miriam Gomes, presidenta de la Unión Caboverdeana de Dock Sud; Lucía Molina, presidenta de la Casa Indoafroamericana de Santa Fe; María (*Pocha*) Lamadrid, presidenta de África Vive; la pintora Graciela Silva, la profesora Selma Simó y la Lic. Luz Marina Mateo, integrantes de la Comunidad Caboverdeana de Ensenada y La Plata.

Finalmente se proyectaron dos películas, *Afroargentinos* de Jorge Fortes y Diego Ceballos y *Negro, che* de Alberto Maslíah.

En el libro -como ya mencionamos- se abordaron variadas problemáticas interconectadas en relación con la población afroargentina y africana, tales como la enseñanza sobre África, Afroamérica y Argentina, las expresiones culturales locales, cuestiones identitarias, las estrategias de inserción e invisibilización, la situación socioeconómica, las organizaciones, las articulaciones locales y transnacionales, entre otras.

La primera presentación fue la de **Gladys Lechini**, titulada: “África en América latina. Herencia, presencia y visiones del otro”. En ella aborda algunas cuestiones preliminares referentes a los estudios de dos grandes problemáticas: la referida a la presencia africana en América latina, por un lado y la que se ocupa de los estudios sobre cuestiones históricas, políticas, económicas y sociales de los países africanos en las universidades

latinoamericanas, por el otro. Como ella misma expresa, el objetivo final es abrir un camino que habilite la prosecución de estudios de esta naturaleza para contribuir a generar una masa crítica de producción académica sobre un tema hasta ahora muy poco trabajado en las ciencias sociales latinoamericanas.

En casi todos los países de América Latina a lo largo de la segunda mitad del siglo XX se han detectado altos y bajos en el interés puesto en la temática africana y, por tanto, en la enseñanza e investigación, como resultado de una combinación de factores políticos, económicos y culturales.

Una evaluación reciente de los estudios en la región muestra opiniones dispares: para algunos académicos hubo un ascenso del estudio de temas africanos en el Sur, debido a la revalorización de África en la agenda externa de los estados y gobiernos de América latina. Esto se produjo paralelo a un descenso de la temática en los centros académicos del Norte, junto a un cierto desinterés producto de la amplitud y diversidad de los temas globalizados. Para otros, América Latina no ha producido conocimiento nuevo sobre África y le cuesta desembarazarse de su ropaje eurocéntrico.

En esa misma línea de indagación, se presentaron dos trabajos. Uno de ellos es “La importancia de una política cultural y educativa para el reconocimiento de la identidad afroargentina como sujeto histórico. Algunas consideraciones desde la experiencia universitaria” de la autoría de **Dina Picotti**.

Picotti considera que, si bien existen carreras en el nivel superior de la enseñanza, sobre todo en el ámbito de las ciencias humanas que emprenden investigaciones y estudios afroamericanos mejorando progresivamente sus métodos e interrelación, sin embargo tienen poca incidencia sobre la enseñanza en general y la formación, en tanto no son integrados ni difundidos. Poco inciden también sobre el modo de pensar, que como una forma de colonialismo mental continúa ejerciéndose desde una especie de lógica normativa, que no se instruye en las diversas interpretaciones dadas no sólo en la historia de la cultura occidental, sino en la de las demás culturas, en su interrelación y sus constantes reconfiguraciones, que constituyen a su vez nuestra identidad histórico-cultural. Se produce entonces un desajuste entre la vida concreta de la población y sus órganos de canalización: las instituciones, sobre todo las educativas, porque no se adecuan a aquella. No nos extrañemos entonces, manifiesta la Dra. Picotti, de que los afroargentinos no alcancen el debido reconocimiento, así como tampoco otros sectores de nuestra sociedad. En base a este análisis es que señala algunas de las tareas que tenemos por delante, a saber: admitir explícitamente una construcción interlógica de la inteligibilidad y la racionalidad, resultante del recorrido de tal pluralidad y diferencia, en una relación ya no de sujeto a objeto sino de sujeto a sujeto, en actitud de convivencia y permanente aprendizaje. Ello implica partir de lo que acaece, dejarse dar sus propios caminos, para discernir sentidos y categorías, a fin de poder corresponder a la historicidad concreta, en este caso, a las manifestaciones de la presencia afroamericana en todos los ámbitos de la vida. Supone también un modo de actuar o praxis, dispuesto a construir, en medio y más allá de los sistemas y poderes vigentes, un orden de país y de mundo desde y junto con los sujetos históricos, en tanto sujetos políticos.

El otro trabajo vinculado, es el de **Marisa Pineau**: “Eurocentrismo e historia. La ausencia de África y de los africanos en las instituciones de educación superior en la Argentina”. Pineau propone hacer una crítica a los contenidos de la enseñanza de la historia concentrándose en particular en las instituciones de educación superior,

marcando la significativa ausencia del tema África y los africanos. Para, en segundo término, efectuar algunas sugerencias para su renovación.

Aborda, en primer, lugar la construcción de una visión eurocéntrica de la historia en nuestro país, obviando la diversidad de miradas respecto a la vida social y cultural.

Señala enfáticamente la desatención cuando no la omisión, de la presencia y de los aportes de poblaciones no europeas, tanto indígenas, asiáticas como africanas. Pone en contexto la situación de la Argentina que se presenta como una isla separada del resto de América del sur y de América latina en general, ya que a diferencia del resto del subcontinente donde se reconoce que hay una importancia de la presencia numérica de indígenas y de descendientes de africanos, la Argentina se muestra como un “país de blancos”, donde habitualmente se da por sentado que la mayoría de la población descende de europeos

Para cerrar destaca que en la última década se ha comenzado a aceptar a nivel general, que los africanos y los afrodescendientes han sufrido un proceso de invisibilización en la sociedad argentina, situación que debe ser discutida, rechazada y corregida.

En el trabajo titulado “Afrodescendientes en América Latina y pobreza en el marco de los Objetivos de Desarrollo del Milenio”, **Luz Marina Mateo** se propone analizar críticamente de qué manera la pobreza afecta a los afrodescendientes en América Latina, tomando como base del mismo los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) presentados por las Naciones Unidas al comenzar la presente década. Las fuentes que le permiten tal análisis son: los trabajos exploratorios de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), en los que se refleja la situación de los afrodescendientes de la región, a partir de los censos realizados en los distintos países en el período 2000-2001, conjuntamente con los estudios del Banco Mundial sobre minorías y pobreza en la región. Mateo esboza algunas conclusiones referidas a la comunidad afroargentina, la cual aún no forma parte de ninguna estadística censal (sí de una prueba piloto a la que se hace referencia en la parte 3 de su trabajo), relacionando esto con los procesos históricos de invisibilización y las estrategias de visibilización en el presente.

Finalmente, propone una reflexión conjunta y vinculativa de los temas abordados, en la que el racismo y la discriminación aparecen como relevantes a la hora de examinar las condiciones de vida del colectivo afrolatinoamericano.

**Laura López** en “Los afrodescendientes como sujetos políticos en la Argentina. Articulaciones locales y transnacionales”, examina las transformaciones del activismo político negro y sus relaciones con diversos actores sociales en la Argentina, especialmente en Buenos Aires. Tiene en cuenta la particularidad local de ese proceso en diálogo con un contexto más amplio, que delimita como el de la conformación a partir de la década de 1990 de movimientos negros transnacionales y los debates generados por las políticas de reconocimiento y de reparación de las poblaciones negras en América latina, fundamentalmente después de la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Correlatas de Intolerancia, realizada en Durban, Sudáfrica, en 2001.

Por su parte, **Miriam Gomes** en “Las comunidades negras en la Argentina: estrategias de inserción y mecanismos de invisibilización”, refiere al proceso organizativo de estas comunidades (africanas y de afrodescendientes) y a sus formas organizacionales como alternativas de participación en la sociedad en la cual estuvieron en el pasado y están en el presente insertas. Hace un breve historial desde la constitución de las Naciones y las cofradías hasta la actualidad, caracterizando las estrategias de resistencia desarrolladas,

su continuidad y persistencia en el tiempo, contra la opresión, la desigualdad, la discriminación y la explotación.

En una segunda sección, señala los numerosos mecanismos de invisibilización en la construcción de la memoria colectiva, entre ellos, la extranjerización; la folklorización de los individuos de origen africano; la infantilización y la animalización a través de una imagería grotesca y bizarra, ampliamente difundida en los medios de comunicación masiva; la nacionalización y el fenómeno de la “argentización” de las expresiones y aportes culturales afro, apropiándose de estos y quitándoles su pertenencia étnica, cultural; el silenciamiento y el olvido

Finaliza explicitando las actuales formas organizativas, las acciones desarrolladas y a desarrollar en el futuro en la lucha contra la invisibilización y el racismo.

**Marta Maffia** en “Ser caboverdeano en la Argentina. Cuestiones identitarias y estrategias de invisibilización/visibilización”, conceptualiza y profundiza la noción de invisibilidad para el caso de comunidad caboverdeana de la Argentina, pensándola dentro del marco teórico de Bourdieu, como una estrategia/práctica (producto del sentido práctico, del sentido del juego históricamente definido que se adquiere desde la infancia), en principio generada por el *habitus* surgido de las experiencias procesadas en Cabo Verde, vinculadas a la negación de la africanidad y de la negritud.

A la que se le suman las experiencias en el nuevo contexto, el de la Argentina, en donde desde las prácticas y el discurso se ha negado la presencia de negros, como expresa Ilke B. Leite “no es que el negro no sea visto, sino que él es visto como no existente, mecanismo que se revela como una de las principales formas en que se manifiesta el racismo”. Estas experiencias retroalimentan el *habitus* caboverdeano, uno de cuyos principios organizadores es “hay que blanquearse para invisibilizarse”

Cierra con la presentación de la situación actual de la comunidad caboverdeana, particularmente la movilización de algunos miembros -sobre todo jóvenes- los que comienzan a reconocerse como argentinos afrodescendientes, repensando la invisibilidad en términos de discriminación y de lucha política en un intento por lograr reivindicaciones junto a otras minorías.

**Diana Maffía y Ángel Acosta Martínez**, presentan “Fotos Narradas. Haciendo visible la propia identidad”. Este es un trabajo que forma parte de la investigación que iniciaron Diana Maffía, durante el último año de su gestión al frente del área de Derechos Humanos de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, entre 2002 y 2003 y Ángel Acosta Martínez, músico afroargentino radicado en la Argentina.

El proyecto consistía en entrevistar afrodescendientes y pedirles que seleccionaran algunas de sus fotos personales y familiares y hablaran sobre ellas, entrevistas que posteriormente fueron revisadas por los participantes quienes dieron su consentimiento para hacerlas públicas junto con las fotos. El objetivo, según Maffía era más ambicioso que el de hacer visibles a los afrodescendientes en la Ciudad de Buenos Aires, consistía en asumir el compromiso de no hablar por ellos. Fue un modo de ir construyendo un colectivo, ya que las propias personas entrevistadas lo eran por su pertenencia a la comunidad afro, pero no todas sentían un compromiso ni se identificaban de manera primordial con esa identidad, fue un camino o una vía para la valorización de esta identidad “que todavía hoy nos es negada a todos los argentinos, nuestras raíces en la negritud”.

El trabajo presentado en las Jornadas, incluido en este libro, es la transcripción del diálogo que se desarrolla entre Ángel Acosta Martínez y Javier Martínez (*Bonga*) sobre una temática nodular alrededor de la cual giran sus vidas: el *candombe* y la construcción



de tambores. En el relato se entrecruzan los recuerdos del lugar de nacimiento, la familia, el aprendizaje de la tradición, la identidad, la discriminación, las luchas del pasado y del presente.

El antropólogo **Pablo Cirio**, titula su trabajo “De la etnografía al escenario: Ertivio Acosta y una propuesta de identidad musical para la provincia del Chaco”. En él encara el tema de la búsqueda identitaria a nivel nacional y provincial, señalando la importancia de lo musical en su constitución y comprensión. Para ello hizo un repaso de la música afroargentina y mostró su posible incidencia en nuestra identidad, para posteriormente realizar una descripción de corte etnográfica, sostenida en un intenso trabajo de campo, del cuadro costumbrista: “La fiesta de San Baltazar” presentado por una agrupación de la provincia del Chaco, en el 7mo Festival Nacional de Folklore realizado en la plaza Próspero Molina de Cosquín (Córdoba) en enero de 1967. Este cuadro está basado en un “temática afro, temática *liminal* dentro de la expresiones musicales consideradas tradicionales o folclóricas de la Argentina”.

Finalmente, analiza los intereses reivindicativos de lo afroargentino por parte del elenco y, fundamentalmente, del responsable del estudio documental y creador del cuadro, Ertivio Acosta, con el objeto de comprender cómo fue recepcionada la actuación por la prensa, el público y el jurado para merecer tal premio y qué trascendencia tuvo. Para este análisis parte de la hipótesis de que, en lo que respecta a la construcción identitaria a nivel provincial, los territorios que adquirieron ese estatus a partir de la segunda mitad del siglo XX (comúnmente llamadas provincias “jóvenes”), buscaron su representatividad musical en tradiciones *sui generis*, dando lugar a interesantes replanteos sobre qué se considera “argentino” en la arena de lo sonoro. En el caso del Chaco, esa búsqueda estuvo orientada a diferenciarse de su vecina Corrientes, tradicionalmente asociada al *chamamé* como distintivo musical propio.

El último trabajo es de **Boubacar Traore**, africano oriundo de Senegal, con más de quince años de residencia en el país. Nos propone realizar lo que llama “Un primer esbozo acerca de los inmigrantes senegaleses en la Argentina: ¿integración, supervivencia o participación?”. Intenta analizar los aportes de la participación de los inmigrantes africanos, en particular senegaleses, a un proyecto colectivo como es la reconfiguración de una sociedad, en este caso, de la sociedad argentina.

Comienza señalando que cuando se habla de “inmigrantes senegaleses” nos estamos refiriendo, con ese término generalizador, a una realidad muy compleja. Para Traore existe un mosaico de seres cuyas visiones y prácticas remiten a un universo diverso y variado, donde las realidades son muy diferentes unas de otras, haciendo hincapié en el uso de las variables *cultura*, *etnia* y *religión* para su comprensión.

La grave situación política, económica y social de los países africanos en las últimas décadas, sumada a las políticas anti-migratorias por parte de Europa y de los Estados Unidos, han motivado que destinos que no eran hasta hace poco frecuentes, comiencen a atraer los candidatos a la emigración. Del total de africanos que viven hoy en la Argentina podemos conjeturar, según Traore, que la cantidad de senegaleses puede ser estimada en doscientas personas, cifra que en la actualidad debe ser revisada<sup>1</sup>. Debemos recordar que no hay registro fiable de estos inmigrantes, por lo menos por dos razones: una, es que es una población muy inestable ya que dos de cada tres senegaleses llegados a la Argentina diez años atrás, emigraron posteriormente hacia otros destinos, principalmente Europa. La otra razón es que las fuentes oficiales no son muy confiables,

---

<sup>1</sup> En una entrevista realizada en el 2009 Traore habla de aproximadamente mil senegaleses viviendo en el país.

teniendo en cuenta el problema de la porosidad de las fronteras. Posteriormente, caracteriza a los inmigrantes senegaleses en la Argentina, dividiéndolos en grupos, según el lugar de origen, el nivel educativo, las ocupaciones, la religión entre otros aspectos. Finaliza haciendo referencia nuevamente al aporte que este colectivo inmigratorio puede significar a la diversidad de la sociedad argentina.

El libro cierra con la transcripción textual de la *Mesa Redonda de Mujeres Afrodescendientes* donde se recuperan, a través de los relatos individuales, algunos de los ejes problemáticos más importantes que se discutieron en cada exposición individual, a lo cual se suman las reflexiones y comentarios de miembros del público.

Marta M. Maffia y Gladys Lechini

### **Agradecimientos**

A la Decana de la Facultad, Dra. Evelia Oyhenart; a la Directora del Museo, Dra. Silvia Ametrano; al Director del IRI, Dr. Norberto Consani y al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.

Gracias también por el apoyo logístico a Javier Surasky, Horacio Poteca, Anita Ottenheimer y Silvina Gómez. Al departamento de medios audiovisuales del Museo de Ciencias Naturales. A Maximiliano Poteca por la filmación y elaboración del CD de las jornadas.

Y especialmente a Luz Marina Mateo quien colaboró sin descanso en la organización de las jornadas y corrección del libro.

Finalmente, al equipo de diagramación del IRI.

## AFRICA EN AMÉRICA LATINA HERENCIA, PRESENCIA Y VISIONES DEL OTRO

*Gladys Lechini\**

Los estudios sistemáticos sobre las problemáticas africanas comenzaron en América Latina hacia finales de la década de 1950, paralelo al proceso de descolonización del continente africano. Sin embargo, los trabajos relativos a los africanos que llegaron involuntariamente a América durante el período colonial fueron un tema central para los historiadores y especialistas sobre los procesos americanos desde mucho antes. Esto explica por qué en los estudios africanos existen dos campos que, aunque se solapan, desarrollaron diferentes análisis desde variadas disciplinas<sup>2</sup>.

Consecuentemente, en este trabajo abordaré algunas cuestiones preliminares referentes a los estudios de estas dos grandes problemáticas: la referida a la presencia africana en América Latina, por un lado y la que se ocupa de los estudios sobre cuestiones históricas, políticas, económicas y sociales de los países africanos en las universidades latinoamericanas, por el otro. Como diría David González, investigador cubano del Centro de Estudios de África y Medio Oriente de La Habana, “África en América” y “África en África”. El objetivo será, por tanto, abrir un camino que habilite la prosecución de estudios de esta naturaleza para contribuir a generar una masa crítica de producción académica sobre un tema hasta ahora muy poco trabajado en las ciencias sociales latinoamericanas.

### **África en América Latina**

Con respecto a los estudios sobre la **presencia africana en América Latina**, cabe destacar que inicialmente se centraron en el período colonial, ocupándose del empleo de los esclavos en la producción rural, minera y en el espacio urbano. Dichos trabajos fueron realizados por especialistas en estudios latinoamericanos, ya sea historiadores, demógrafos y, más recientemente, antropólogos. La atención se puso en el tráfico (en especial en la cantidad de piezas y en el origen y fortuna de los traficantes); en el crecimiento demográfico de las castas (no sólo de los negros sino también de las mezclas, la natalidad, mortalidad y casamientos); en el desarrollo productivo (como mano de obra artesanal en las ciudades y haciendas, en las plantaciones y en la fundición de metales); en su situación jurídica y social y en la presencia de regimientos de negros en los ejércitos independentistas o en las guerras civiles.

Desde una perspectiva histórica, el gran precursor de estos estudios fue el jesuita Alonso de Sandoval (1576-1652) quien escribió sobre los esclavos que llegaban a Cartagena en el siglo XVII<sup>3</sup>. Ya en el siglo XX, las preocupaciones académicas

---

\* CONICET; Instituto de Relaciones Internacionales de la UNLP; CERIR; Doctorado en Relaciones Internacionales de la UNR.

<sup>2</sup> Este trabajo es el resultado de mis actividades desarrolladas como coordinadora del programa SUR-SUR de CLACSO, en torno a la elaboración del “concept paper”, organización, coordinación y debates del Seminario Internacional: “Los estudios africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro”, realizado en Bahía, Brasil, entre el 4 y 5 de setiembre de 2006. Va aquí mi agradecimiento a todos los participantes por el trabajo realizado

<sup>3</sup> Corresponde a Alonso de Sandoval dar los primeros pasos para organizar una misión entre los negros y a él se debe un libro monumental, escrito en Cartagena y publicado en Sevilla, en el cual realizó un exhaustivo estudio de la esclavitud, sus antecedentes, las características de las razas africanas sujetas a servidumbre y las técnicas misioneras más adecuadas para evangelizar a los negros. En su obra, titulada “Naturaleza, Policía Sagrada y Profana, Costumbres, Ritos y Catecismo Evangélico de todos los Etiópes”,

mostraron interés en los aspectos lingüísticos (Cuba, Puerto Rico, Colombia, Brasil), religiosos (Brasil, Cuba), sociológicos, en función del componente étnico de sus sociedades (Brasil, Colombia, Panamá, Puerto Rico, Cuba) y musicales<sup>4</sup>.

El venezolano Jesús “Chucho” García<sup>5</sup>, nos recuerda en su seminal trabajo sobre la africanía latinoamericana, que la academia en torno a los estudios afro data de los años 20, cuando estudiosos desde la antropología (Herskovits, Ortiz, Nina Rodríguez, Bastide, posteriormente Aguirre Beltrán, Acosta Saignes, Arthur Ramos), o de la etnohistoria (Brito Figueroa, José Luciano Franco, Moreno Friginals) comenzaron a acercarse a la africanía.

Hasta el presente han podido relevarse estudios sobre las poblaciones afroamericanas en Argentina, Brasil, Colombia, Costa Rica, Ecuador, México, Panamá, Paraguay y Perú<sup>6</sup>. Para el caso de los países hispanohablantes, en los trabajos analizados se observa un mayor énfasis en el mestizaje entre blancos e indios (dando preferencia al blanqueamiento), invisibilizando la presencia de poblaciones afroamericanas y su contribución a las culturas nacionales. Pero esta invisibilización disminuyó a partir de la década de 1990, gracias a una combinación de factores entre los cuales merece citarse el surgimiento de una temática afro en los Estados Unidos, vinculada, para algunos, al abandono de la discriminación racial y la superación de la “colour bar” o barrera de color y para otros, al peso de los votos de los ahora “afroamericanos”. Esta creciente presencia de grupos de militantes negros y el consiguiente surgimiento de redes transnacionales tuvieron su efecto “spill over” sobre toda la América Latina, otorgándole un fuerte impulso a los ya existentes grupos locales.

En el caso de Brasil -el estado latinoamericano con la mayor población africana y afro-descendiente fuera de África- entre los 80 y los 90 hubo un conjunto de factores externos e internos que contribuyeron al cambio. A pesar del descenso del lugar de África en el escenario internacional y en las relaciones con Brasil, la Fundación Ford comenzó a financiar en este país estudios sobre los afro-descendientes. Esta mudanza estuvo relacionada tanto por la influencia afro-americana sobre las militancias afro-latinoamericanas, como por la transición democrática en Brasil, que trajo a la superficie una multiplicidad de temas sociales para la discusión. De este modo los debates en relación con el movimiento negro y África comenzaron a volcarse al interior de la propia sociedad, formando parte de las discusiones de otros movimientos sociales

---

se encuentra uno de los estudios más completos de sociología y etnografía africanas y la descripción de las distintas razas que los negreros, después de sus cacerías en el África Central, conducían a los puertos de Cacheu, la isla de Cabo Verde, Sao Tomé y San Pablo de Loanda, en donde los embarcaban con destino a las Antillas y al Norte y Sur del Continente Americano. Ver también de Sandoval (1987): Un tratado sobre la esclavitud, con Introducción, transcripción y traducción de Enriqueta Vila, Madrid, Alianza.

<sup>4</sup> La presencia africana ha dejado una marca profunda en las culturas latinoamericanas a través de la música. Casi todos los géneros más escuchados, cantados y bailados en América tienen su raíz en las tradiciones de las comunidades africanas que llegaron al continente desde el siglo XVI. A través de fascinantes procesos de mezcla, apropiación y comercialización, varios se han convertido también en símbolos nacionales, como el samba brasileño o el merengue en la República Dominicana. Todos estos ritmos dan testimonio de la vida cotidiana, las ilusiones y los sentires de diversos grupos y generaciones. Muchos siguen vivos: continúan explorando nuevas posibilidades con cada generación. Ver YEPES, Enrique, Algunos ritmos afrolatinoamericanos, en <http://www.bowdoin.edu/~eyepes/latam/ritmos.htm>.

<sup>5</sup> García, Jesús “Chucho” (2002) “Encuentro y desencuentro de los ‘saberes’ en torno a la africanía ‘latinoamericana’”. En: Daniel Mato (coord.): *Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder*. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela. pp: 145-152

<sup>6</sup> Para esta parte del informe fueron de mucha utilidad los aportes realizados por Alejandro Frigerio, relator del Grupo de Trabajo sobre Afroamérica en el mencionado seminario.

brasileños, tales como el feminista, campesino, sin tierra, eclesiásticos, que comenzaban a tener una dimensión nacional.

El caso del CEEA (Centro de Estudios Afro-Asiáticos de la Universidad Cândido Mendes) de Río de Janeiro, Brasil, es un ejemplo para mostrar cómo el financiamiento transitó desde la problemática propiamente africana a los estudios afro-brasileños. Esta afirmación puede observarse al efectuar un seguimiento de su publicación “Estudios Afroasiáticos”, que muestra ese cambio de énfasis y temática, entre finales de los años 80 y principio de los años 90, cuando se comenzó a promover la formación académica de afro-descendientes. Debido al cambio en los temas para los cuales se podían obtener fondos de la Fundación Ford -entre otras instituciones norteamericanas- para realizar investigaciones y publicar, es que algunos autores sostienen que la agenda afro-norteamericana formó a la agenda afro-brasileña a través del financiamiento, siendo la militancia negra afrobrasileña un reflejo de la afroamericana<sup>7</sup>.

Como se mencionara y volviendo a la cuestión de los cambios en los enfoques, a partir de los 90 puede apreciarse el surgimiento de nuevas miradas que apuntan a romper con los esencialismos culturalistas y estudian las identidades de las poblaciones afro descendientes como procesos históricos, producidos en contextos e interacciones específicas. En consonancia con estas influencias, se ampliaron las perspectivas, abordándose nuevas líneas de investigación, en su mayoría interdisciplinarias. Las mismas incluyen las acciones de resistencia de los negros esclavos y sus descendientes, tanto individuales como grupales y también trabajos sobre los afrodescendientes y su rol en las sociedades latinoamericanas actuales, así como sobre las diásporas, promovidos muchos a partir del Proyecto de la UNESCO, sobre la ruta de los esclavos<sup>8</sup>.

Concomitantemente con estos cambios, en la región latinoamericana se fueron desarrollando narrativas más multiculturalistas de la nación, apoyadas por reformas constitucionales que reconocen que estos países son multiétnicos y pluriculturales (tal el caso de Brasil, Colombia, Ecuador y Nicaragua). Asimismo, desde la perspectiva de las respuestas locales, merece anotarse la reciente creación de “cátedras de estudios afro”, en el marco de un proceso de puesta en escena de la etnoeducación, como en el caso de Colombia, que será tratado más adelante.

Junto a las movilizaciones activistas, con sus reivindicaciones sociales y políticas a nivel nacional, van a surgir también otras instituciones a nivel subregional, como la ONECA (Organización Negra Centroamericana). Esta es una red de organizaciones de carácter regional, integracionista, independiente que aglutina a los grupos de afro descendientes del istmo centroamericano y la diáspora. Cada una de las organizaciones

---

<sup>7</sup> Sobre esta cuestión, consultar el interesante artículo de Santana Pinho, P. (2005): Descentrando os Estados Unidos nos estudos sobre a négritude no Brasil. En *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, Vol. 20, N° 59, outubro, pp. 37-50.

<sup>8</sup> La UNESCO inició su singladura "afro americana" con énfasis en América Latina en los años 60, con la organización de coloquios y de publicaciones y en 1994 lanzó -en el marco de los proyectos "rutas" (de la seda, del Al-Andaluz, etc.)- "La ruta del esclavo" con una duración de 10 años. Este proyecto fue pensado no solo para honrar a los africanos esclavos que vivieron una tragedia sin precedentes, sino para revalorizar las innumerables influencias de este diálogo forzado en las culturas y civilizaciones de Europa, las Ameritas y el Caribe. Aparte de mirar el pasado, la intención era llamar la atención acerca de todas las formas contemporáneas de racismo, discriminación e intolerancia. Por ello 10 años después, en 2004, la Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó el “Año Internacional para Conmemorar la Lucha contra la Esclavitud y su Abolición”, marcando el bicentenario del establecimiento de la primera república negra: Haití. Recientemente el proyecto fue renovado, habiéndose celebrado la primera reunión del nuevo Comité Científico Internacional en la sede de la UNESCO, el 22 de febrero de 2006.

que la conforma es independiente en el ejercicio de sus funciones<sup>9</sup>. En ese contexto, también algunos organismos multilaterales mostraron su interés, al presionar a las instituciones nacionales encargadas de realizar los censos, para que incluyan preguntas sobre afro descendencia, tal el caso del Banco Mundial y el INDEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos) en Argentina<sup>10</sup>.

Aunque aún hoy persisten los procesos de invisibilización, discriminación, estigmatización, exotización y marginación social de las poblaciones afro americanas, afectando más gravemente a las mujeres afro descendientes, se ha logrado un aumento en la cantidad y en la diversificación temática y disciplinar de los estudios académicos, produciendo cambios cualitativos y abandonando la folclorización de los estudios clásicos y los enfoques descriptivos sobre el período de la esclavitud.

Los nuevos trabajos problematizan temas más específicos, desde perspectivas teóricas más contemporáneas, incluyendo el género, la relación raza-clase, la construcción identitaria, abordando las temáticas desde una perspectiva crecientemente pluridisciplinar, recurriendo conjuntamente a la historia, la sociología y la antropología. Cambiaron los métodos y técnicas de obtención de nuevos y viejos datos a partir del uso de la computación y de una interpretación más aguda y política de la realidad que posibilitó, por ejemplo, en el caso de Bahía, comparar los datos disponibles sobre el tráfico de esclavos en los archivos del primer mundo, única fuente usada hasta no hace mucho tiempo, con los surgidos a partir de investigaciones en archivos locales

Desde la perspectiva teórico-metodológica, se está discutiendo hasta dónde es pertinente re-examinar las varias teorías a disposición o efectuar un verdadero quiebre epistemológico que cambie radicalmente nuestra visión del pasado y del presente. Asimismo se están re-visitando un conjunto de categorías y conceptos utilizados acríticamente: cual “negro”, “africano”, resistencia, sincretismo, hibridación, mestizaje. En algunos países como Brasil se han producido importantes avances en el proceso de fertilización cruzada entre varias disciplinas, en tanto en los países hispanoparlantes se está recién comenzando.

Sin embargo, aún subsisten subculturas académicas nacionales, es decir, formas de estudiar el presente y el pasado de las poblaciones afroamericanas, que toman como dados y como naturales determinados conceptos, sin cuestionarlos. La existencia de estas subculturas permitiría, por un lado ahondar en las especificidades, pero por el otro, impediría avanzar en estudios comparativos que den un paso adelante en el campo de los estudios afro americanos.

En América Latina, Brasil y Colombia, por su propia historia, poseen una relevante tradición y experiencia académica así como un mayor compromiso a nivel gubernamental, probablemente como consecuencia del rol de las organizaciones afro en

---

<sup>9</sup> La ONECA fue fundada en Dangriga, Belice en agosto de 1995: Basa su funcionamiento en el voluntariado y su principal fortaleza radica en cada una de sus organizaciones miembros, establecidas en Panamá, Costa Rica, Nicaragua, Honduras, Guatemala, Belice y en los Estados Unidos de América.

<sup>10</sup> Otro ejemplo que cabe mencionar es el de la ONG “África Vive”, coordinada por María Magdalena La Madrid. Esta organización fue fundada en 1997 luego de que dos activistas negros canadienses consultores del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) visitaran Buenos Aires y se contactaran con sus fundadoras para integrar a los afrodescendientes argentinos a un programa de ayuda económica para grupos negros, el Programa de Alivio a la Pobreza en Comunidades Minoritarias de América Latina. La fuente de apoyo externo con la cual contó la ONG para desarrollar sus actividades fue la red de organizaciones negras Afro América XXI, creada por los mencionados consultores, quienes se proponían integrar a los grupos afroamericanos de la región, ver FRIGERIO, Alejandro (2006): De la *desaparición* de los negros a la *reaparición* de los afrodescendientes: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina, trabajo presentado al Coloquio Internacional- Los estudios africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro, Bahía, Brasil, 4 y 5 de setiembre, organizado por el programa SUR-SUR de CLACSO.

sus respectivas sociedades. De esta forma pueden mostrar una serie de iniciativas que impulsaron un mejoramiento del status de los afrodescendientes.

En el caso de *Brasil*, esta cuestión comenzó a cobrar impulso con la Constitución de 1988, que proscribió los actos racistas y les reconoció tierras a las poblaciones herederas de los antiguos quilombos. A comienzos de 2003 se avanzó aún más con la promulgación de la Ley 10639/03, que exige que las escuelas incorporen dentro de su currícula educativa la enseñanza de la historia y la cultura afrobrasileña y africana, en el marco de una educación que rescate y rejerarquice las relaciones étnico-raciales. Asimismo y de manera reciente se introdujeron en Brasil programas de acción afirmativa, que incluyen en el sistema de universidades públicas el uso de cupos reservados para afrodescendientes<sup>11</sup>.

En cuanto a *Colombia*, este país posee proyectos sanitarios, educativos y leyes sobre tenencia de la tierra para los grupos afro descendientes desde principios de la década del 90. A partir de la redefinición constitucional de 1991, las “comunidades negras” fueron consideradas como un grupo étnico con derechos territoriales y culturales específicos. En este nuevo marco constitucional se elaboró la ley 70, promulgada en agosto de 1993, que definió los mecanismos para la titulación colectiva de territorios y la obtención de nuevos espacios de participación y representación política para el conjunto de las poblaciones negras colombianas, ubicadas en la cuenca del Pacífico. A esta ley debe agregarse el Decreto 2249, promulgado el mismo año, que posibilitó la creación de la Comisión Pedagógica Nacional para las Comunidades Negras, la cual elaboró políticas de etnoeducación<sup>12</sup>; y al año siguiente el Decreto 1627 donde se creó un Fondo Especial de Créditos Condonables para los Estudiantes de estas Comunidades. Por otra parte, en el año 2000, la Ley 649 otorgó un cupo de dos corules en la Cámara de Representantes a las comunidades afrocolombianas.

La mencionada Ley 70 de 1993 también estableció la obligatoriedad de incluir en los diferentes niveles de estudios las “Cátedras de estudios afrocolombianos”. Por ello, el Ministerio de Educación, coincidiendo con la fecha en que se conmemoraron los 150 años de la abolición legal de la esclavitud en Colombia lanzó el 21 de mayo de 2001 la cátedra de Estudios Afro colombianos, con el propósito fundamental de difundir su cultura, fortalecer la identidad étnica de los afro descendientes colombianos y rescatar su aporte a la historia nacional, volviendo “visibles” estas expresiones culturales.

Recientemente *Venezuela* como parte de su “Agenda África” (2005), estaría dispuesta a llevar a cabo una “revolución africanista y afrovenezuelista” con iniciativas que se asemejan a las colombianas, tales como la creación de las “Cátedras Nacionales de África” en una decena de instituciones mayoritariamente universitarias. A ellas habría que añadir la “Cátedra Libre de África” desde el Ministerio de Relaciones Exteriores - que cuenta con un Viceministro para África- y el Centro de Estudios Regionales y del Legado de África (CERLA)<sup>13</sup>. En el caso de *Ecuador*, en el marco del doctorado en

---

<sup>11</sup> En el año 2001 comenzó a desarrollarse el “Programa Políticas da Corp. Nº Educação Brasileira” (PPCor) con el objetivo de realizar investigaciones y brindar apoyo a las comunidades sub-representadas en las universidades brasileñas, particularmente las afro-descendientes. Entre los años 2002 y 2003 el Picor, con el apoyo de la Fundación Ford de Estados Unidos financió 16 proyectos de “acción positiva”, además de llevar a cabo diferentes actividades de sensibilización y difusión de la problemática.

<sup>12</sup> La lucha por la etno educación, se hace más visible a principios de los 70, con antecedentes en los años 50, cuando investigadores afro colombianos se preguntaron por las condiciones en que se ofrecía este servicio en Comunidades "Negras".

<sup>13</sup> BELTRAN, L. (2006): Consideraciones sobre los estudios Afroamericanos y Africanos en Ibero América; trabajo presentado al Coloquio Internacional *Los estudios africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*, Bahía, Brasil, 4 y 5 de setiembre. Organizado por el programa SUR-SUR de CLACSO.

Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, se sitúan los trabajos de Catherine Walsh, quien también dirige el Taller Intercultural y la Cátedra de Estudios de la Diáspora Afro-Andina<sup>14</sup>.

Además de Venezuela, Brasil y Colombia, otros países, tales como Cuba y Nicaragua, cuentan con iniciativas y disposiciones legales en el área educativa para incorporar la enseñanza de las problemáticas africanistas<sup>15</sup>. Aunque en *Argentina* recién se están iniciando este tipo de estudios, la cuestión de la afro argentinidad ha tomado cierto impulso cuando se trató de identificar las variadas necesidades de los diferentes grupos que conforman su sociedad. En ese contexto se pretendió redefinir el concepto de identidad nacional, deconstruyendo el discurso que plantea que la Argentina no posee afro descendientes. Estos estudios no sólo se realizan a nivel académico, sino que participan también algunas ONGs y organizaciones de ayuda mutua de afro descendientes y el propio Estado, a través de diferentes dependencias (INDEC, Secretaría de DDHH, INADI y diversos programas de becas). Existen además trabajos sobre los afro descendientes en varias unidades académicas, como por ejemplo en las Universidades Nacionales de Buenos Aires, Mendoza, Córdoba, La Plata y Litoral<sup>16</sup>.

Este proceso de movilización a lo largo de Latinoamérica, también se vio reflejado en algunas iniciativas de representantes gubernamentales, tales como los Parlamentarios Afrodescendientes que decidieron comenzar a reunirse para hacer oír su voz. El inicio de la articulación entre legisladores de las Américas y el Caribe se inició en el año 2003, con la realización del I Encuentro de Parlamentarios Afrodescendientes, del 20 al 23 de noviembre, en la Cámara Federal de Diputados, en Brasilia. Este esfuerzo permitió realizar un primer inventario de la participación de legisladoras y legisladores negros en los Congresos Federales y Locales, Asambleas Legislativas, Parlamentos y Senados. La participación de los y las afrodescendientes como legisladores en la región es muy baja, si se considera que representan más de 150 millones de personas en las Américas y el Caribe, prácticamente una tercera parte de la población. En el primer Encuentro de Brasilia participaron representantes de 11 países y 12 Estados Brasileños. El segundo Encuentro se realizó en Bogotá, Colombia, del 19 al 21 de mayo de 2004. La Carta de Bogotá, que recoge los resultados del Encuentro, continúa con el hilo conductor iniciado con la Carta de Brasilia, reconociendo los avances logrados en tan solo medio año, replanteado lo pendiente e identificando como estratégico el lanzamiento del Parlamento Negro de las Américas y la formalización de la Red de Legisladores Afrodescendientes. La importancia de la III reunión realizada en San José de Costa Rica, en septiembre de 2005, se debió a su resolución principal que promovió la constitución del Primer Parlamento Americano de Afrodescendientes, el cual se reuniría por primera vez en Brasil.

También se han observado avances a nivel de las instituciones políticas multilaterales, tales como las Naciones Unidas y la Organización de Estados Americanos. Futuros estudios podrán determinar cómo se influenciaron e interconectaron estos procesos domésticos e internacionales. Para el caso de la Organización mundial, el dato de mayor relevancia fue la convocatoria realizada en 1997 por la Asamblea General, para la

---

<sup>14</sup> WALSH, C. (2007): Lo Afro en América andina: Reflexiones en torno a luchas actuales de (in)visibilidad, (re)existencia y pensamiento. En *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. April, Vol. 12, No. 1, pp. 200-212 (Posted online on April 2, 2007)

<sup>15</sup> BELTRAN, L. (2006), Op. Cit.

<sup>16</sup> BECERRA, M. (2006). En Análisis historiográfico sobre la esclavitud en Córdoba (Argentina), presentado al Coloquio Internacional *Los estudios africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*, Bahía, Brasil, 4 y 5 de setiembre. Organizado por el programa SUR-SUR de CLACSO.



tercera conferencia internacional contra el racismo<sup>17</sup>, la cual se desarrollaría en África. A diferencia de las anteriores, cuyo eje central fue el Apartheid, en ésta los temas principales fueron los prejuicios raciales y la intolerancia: la discriminación por razones de sexo, raza o religión, la situación de los pueblos indígenas, las secuelas de la esclavitud y los conflictos étnicos. Como resultado de este proceso, cuatro años después se realizó en Durban (Sudáfrica) la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, entre el 31 de agosto y el 7 de septiembre de 2001 y estuvo precedida por dos reuniones del comité preparatorio<sup>18</sup>, y de cuatro reuniones regionales –dentro de las cuales se realizaron cuatro seminarios de expertos–.

En el continente americano la reunión regional tuvo lugar en Santiago de Chile en octubre del año 2000<sup>19</sup>. La Conferencia concluyó que “la identidad de las Américas no puede dissociarse de su carácter multirracial, pluriétnico, multicultural, multilingüístico y pluralista; diversidad que constituye un aporte a la convivencia humana y a la construcción de culturas de respeto mutuo y de sistemas políticos democráticos”. Los treinta y cinco gobiernos que se dieron cita en Chile reconocieron la discriminación que sufren los pueblos indígenas, los afro descendientes y los migrantes y se comprometieron a redoblar sus esfuerzos para erradicarla. Los análisis sobre el racismo en la región y las propuestas de soluciones fueron expresados en el “Plan de Acción de Santiago”, que se presentó durante la III Conferencia Mundial contra el Racismo. La conferencia regional de Santiago de Chile fue un antecedente clave para las sucesivas decisiones en torno a los derechos de los afro descendientes en América Latina. Esta reunión impulsó a los gobiernos americanos a avanzar en la elaboración de un marco legal y conceptual a los efectos de hacer visible a los afro descendientes y desarrollar planes y programas para luchar contra el racismo y la discriminación que estos grupos sufren en la región.

Paralelamente y quizás como consecuencia de este impulso, en el marco de la OEA, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) creó en febrero de 2005 una *Relatoría Especial sobre los derechos de las personas afro descendientes y sobre la discriminación racial* con el propósito de estimular, sistematizar, fortalecer y consolidar la acción de la CIDH en lo referente a esta materia<sup>20</sup>. Cabe resaltar que el gobierno de

---

<sup>17</sup> Desde su creación, las NU desarrollaron varias actividades y conferencias internacionales para luchar contra la discriminación, entre las que pueden mencionarse la Convención para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio (1948), la Declaración sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (1963), la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial (1965), la designación del 21 de marzo como Día Internacional para la Eliminación de la Discriminación Racial (1966), la Convención Internacional para la Represión y el Castigo del Crimen de Apartheid (1973), la declaración del Primer Decenio de la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial (1973-1982), la Primera Conferencia Mundial para Combatir el Racismo y la Discriminación Racial, Ginebra (1978), la Segunda Conferencia Mundial para Combatir el Racismo y la Discriminación Racial, Ginebra (1983), el Segundo Decenio de la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial (1983-1992), el Tercer Decenio de la Lucha contra el Racismo y la Discriminación Racial (1994-2003), la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (2001).

<sup>18</sup> Ambas fueron realizadas en Ginebra en mayo de 2000 y de 2001.

<sup>19</sup> La reunión regional para Asia fue en Teherán en febrero de 2001; la de África en Senegal en enero de 2001, y la de Europa en octubre del año 2000.

<sup>20</sup> Los principales objetivos de la Relatoría Especial son: generar conciencia del deber Estatal de respetar los derechos de los afrodescendientes y la eliminación de todas las formas de discriminación racial; analizar los desafíos que actualmente enfrentan los países en esta materia; formular recomendaciones e identificar y compartir las buenas prácticas en la región; observar y ofrecer asistencia técnica a los Estados miembros en la implementación de las recomendaciones; elaborar informes; analizar quejas y denuncias realizadas en la CIDH.

Brasil realizó una contribución especial para apoyar las operaciones del primer año de la Relatoría<sup>21</sup>. Asimismo, en el mes de junio de 2005, la Asamblea General de la OEA encomendó al Consejo Permanente la institución de un Grupo de Trabajo encargado de recibir contribuciones para elaborar un proyecto de Convención Interamericana contra el Racismo y toda Forma de Discriminación e Intolerancia, destinado a incrementar el grado de protección, fortalecer los estándares internacionales vigentes, teniendo en cuenta las formas y fuentes de racismo, discriminación e intolerancia del Hemisferio. El grupo de trabajo comenzó a funcionar tres meses después y celebró ocho reuniones ordinarias y varias especiales, hasta diciembre de 2006. El anteproyecto de ley en estudio fue presentado en abril de 2006 y elaborado con las contribuciones recibidas por los Estados miembros, representantes de la sociedad civil, especialistas de las Naciones Unidas, de órganos, organismos y entidades de la OEA, así como de otras entidades regionales e internacionales.

### **América Latina mirando a África**

El segundo ámbito de discusión refiere a los estudios académicos sobre África desarrollados en los centros de investigación y universidades latinoamericanas, los cuales sufrieron un retraso en nuestra región, debido fundamentalmente a la formación europeísta que fortaleció las corrientes norte-sur. Aunque los estudios postcoloniales intentaron remediar estos sesgos y buscar nuevas referencias para recuperar la historia de un continente descrito durante muchos años como inmutable y sin memoria, aún queda mucho camino por transitar para avanzar en el redescubrimiento de una realidad que aunque aparece como extraña, es fluida y estimulante.

En el caso de América Latina, el surgimiento y evolución del conocimiento sobre las problemáticas africanas respondió a una combinación de factores entre los cuales hay elementos externos e internos. Desde la perspectiva externa, la evolución política y socioeconómica del continente africano, principalmente el proceso de descolonización y posterior independencia de estos estados se constituyó en un factor determinante a la hora de sentar las bases de los estudios africanos en la región. Focalizados inicialmente desde la geografía y la historia, en la mayoría de los casos respondieron a una visión enciclopédica y eurocéntrica, participando de una ínfima porción de las respectivas currículas. Desde la perspectiva interna, la inmigración africana promovió mayormente los estudios sobre afro descendientes en América Latina, por sobre lo que estaba sucediendo en África, pero la presencia visible de africanos en la población contribuyó a inspirar la creación de Centros que comenzaron a ocuparse de lo que ocurría del otro lado del Atlántico, como sucedió en Brasil, a partir de los 60.

Sin embargo, la inserción de los nuevos países en el sistema internacional de la guerra fría, conformando un grupo denominado Tercer Mundo -cuyas mayores expresiones fueron el Movimiento de los No Alineados y el G77, creado en el marco de las reuniones de la Conferencia de Naciones Unidas sobre Comercio y Desarrollo, en Ginebra- fue el factor que inspiró el desarrollo de los estudios africanos, paralelo al avance -muchas veces inestable- de políticas de acercamiento con estos países.

El hecho que las independencias de los países del Tercer Mundo en la década de los 60 se produjeran en cadena contribuyó a que tanto desde la perspectiva de la Ciencia Política y de las Relaciones Internacionales como desde la Historia, se enfocara en forma conjunta el estudio de los procesos de descolonización en Asia y África. Esto también es explicable en función de un hito en la historia del despertar de los pueblos de

---

<sup>21</sup> OEA (2005): *Brazilian donation gives start to new OAS office on rights of afro descendants in Americas*. Parte de prensa, 1 de marzo, publicado en el sitio web: [http://www.oas.org/oaspage/press\\_releases/press\\_release.asp?sCodigo=E-035/05](http://www.oas.org/oaspage/press_releases/press_release.asp?sCodigo=E-035/05)

estas dos regiones, cual fue la Cumbre afroasiática de Bandung en 1955. Pero aunque el espíritu de Bandung sobrevuele también en forma intermitente las aspiraciones y las relaciones entre los pueblos afroasiáticos, las particularidades de estas dos subregiones, así como la evolución política y económica de sus sociedades, expresan cada vez más la necesidad de un abordaje particularizado, en el marco más general de su pertenencia al Sur.

En el caso de la *Argentina*, a pesar del desinterés por la temática, se puede observar cómo, a partir de los 60, hubo tentativas de aproximación al estudio de África desde los ámbitos académicos, que coincidieron con los flujos y reflujos del interés argentino por África. Estos altos y bajos también influyeron en el auge y la caída de centros de investigación, muy vinculados al esfuerzo personal y a la escasez de financiamiento, lo cual llevó en varias oportunidades al condicionamiento de las agendas de trabajo, como también sucedió en *Brasil*. Allí, muchas veces el ímpetu en los estudios africanos cedió paso a los estudios afro-americanos, solventados por instituciones financieras norteamericanas. En otros casos se debió al peso relativo que adquirieron estas temáticas en las agendas políticas domésticas, como la mencionada ley 10639/03 que instó al sistema educativo a establecer asignaturas sobre historia y cultura africana y afro brasileña

Los móviles de estos acercamientos incidieron en los abordajes desde diferentes disciplinas: las relaciones internacionales, la historia, la ciencia política, la demografía, la antropología, la lingüística, la sociología, etc. Sin embargo, el relevamiento de los estudios sobre África en América Latina (bibliografía y enseñanza) permite observar la preeminencia de los enfoques históricos. Particularmente en el caso de Brasil, existe también una relevante producción orientada a la enseñanza de la literatura africana en lengua portuguesa, probablemente como resultado de la revalorización de la CPLP (Comunidad de Países de Lengua Portuguesa) creada en 1996, con sede en Lisboa, que reúne a Portugal junto a sus ex colonias.

En América Latina las **instituciones** pioneras en estos trabajos fueron en Brasil, el CEAO (Centro de Estudios Afro-Orientais) de 1959, el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) de El Colegio de México (de 1964) y en Cuba, el CEAMO (Centro de Estudios de África y Medio Oriente) creado en 1979. A pesar de los altibajos, los estudios sobre África han ido creciendo y consolidándose, al punto tal que hoy pueden mostrarse estudios de grado y postgrado.

En cuanto a los estudios de **postgrado**, merece mencionarse El Colegio de México y su Maestría (con opción a Doctorado) en Estudios de Asia y África, creada a iniciativa de la UNESCO en los 80, los cursos de postgrado en el CEAO de Bahía, en el CEAA de Río de Janeiro y recientemente en la UNTREF (Maestría en Diversidad Cultural) en Buenos Aires. Casi todos los Maestros y Doctores brasileños (y algunos africanos y latinoamericanos) especializados en la temática africana se formaron en el programa de posgraduación en Sociología y Antropología de la USP.

En cuanto a los estudios de **grado**, y a modo de ejemplo, en este trabajo se efectuarán sólo algunos comentarios referidos a los estudios africanos en Argentina, Brasil y Cuba, por ser éstos países que presentan tres modelos diferentes<sup>22</sup>. En el caso de *Argentina*, la inmigración involuntaria africana llegada a su territorio durante el período colonial se invisibilizó debido a los flujos migratorios europeos de fines del siglo XIX y principios del XX<sup>23</sup>. Argentina, autopercebida como un país blanco y europeo careció de política

---

<sup>22</sup> Cabe aquí aclarar que las referencias brindadas aquí son indicativas y de ningún modo pretenden mapear todas las instituciones e iniciativas existentes.

<sup>23</sup> Ver Lechini, G. (2006): *Argentina y África en el espejo de Brasil ¿Política por impulsos o construcción de una Política Exterior?*, capítulo 1, pag. 45 y 46

hacia el continente y solo recientemente se han desarrollado los estudios africanos en las universidades. *Brasil*, por el contrario, posee la mayor población de origen africano del mundo, lo cual ha incidido notablemente en su ethos cultural y en el desarrollo, aun con altibajos, de una política africana enmarcada en el atlantismo. A partir de un acercamiento inicial a los países africanos de la costa occidental, con la caída del imperio portugués, Brasilia se aproximó al África portuguesa y con los cambios en Sudáfrica, se profundizaron las relaciones con Pretoria. El caso *cubano* muestra cómo debido a los componentes raciales y culturales así como a los político-ideológicos fueron impulsados los estudios africanos, principalmente desde su vertiente histórica. Colombia y Venezuela también cuentan hoy con afroamericanos deseosos de promover los estudios africanos en sus instituciones.

Retomando el caso de la *Argentina*<sup>24</sup>, es con la independencia de los estados africanos que comenzaron a crearse las primeras cátedras de historia de África, tarea emprendida por verdaderos pioneros en las universidades de Córdoba, Neuquén y Rosario<sup>25</sup>, en tanto la geografía africana se enseñaba desde antes en La Plata. Pero este primer impulso quedó preso de los avatares políticos argentinos y de la inestabilidad institucional, sucediéndose períodos que promovían los estudios sobre el África, con otros que los desalentaban. Se editaron colecciones como la *Biblioteca de Asia y África* de Eudeba en los 60s, las publicaciones del Centro Editor de América Latina en los 70s. Se organizaron centros de investigación o grupos de estudio como el Instituto del Tercer Mundo de la Universidad de Buenos Aires o el Grupo de Estudios Africanos en la Universidad de Rosario. Pero este esfuerzo quedó oculto tras la dictadura militar cuyos ideólogos sostenían que los países africanos eran marxistas y por tanto, formaban parte del “enemigo” a combatir.

Con la recuperación de la democracia los estudios africanos tomaron un nuevo impulso. Se crearon en las Universidades Nacionales cátedras específicas dedicadas al conocimiento histórico y la realidad de los países de Asia y África; a la vez que se incorporaron nuevos contenidos en las cátedras tradicionales. Se incorporó en la currícula del grado académico el estudio de África Contemporánea en particular, dentro de todas las Carreras de Historia. Sin embargo, al compartir la historia africana el espacio con los estudios asiáticos, se produjeron dos fenómenos: o bien se mantenía un amplio nivel de generalidad, por la imposibilidad de profundizar los contenidos de realidades tan complejas, o se colocaba el acento en África o en Asia, desvalorizando la otra región. Lamentablemente los 90 marcaron un descenso del lugar de África en la agenda argentina y por ende del respaldo y de la promoción de los estudios de una “región prescindible” para el mundo y sólo objeto de la Cruz Roja Internacional, de acuerdo a la concepción neoliberal predominante por entonces. Solo recientemente, pareciera que un nuevo impulso podría producir otro período de florecimiento.

Para el caso de *Brasil*, y como ya se mencionara, el primer centro de estudios africanos pionero fue el Centro de Estudos Afro-Orientais de la Universidad Federal de Bahía (CEAO/UFBA), creado en 1959, al cual le siguieron el Centro de Estudos Africanos de la Universidad de São Paulo (CEA/USP) en 1968 y el Centro de Estudos Afro-Asiáticos de la entonces Facultad Cândido Mendes (hoy Universidad Cândido Mendes, CEAA/UCAM) en 1973. Los principales enfoques provinieron de la Historia, las Letras

---

<sup>24</sup> Ver Buffa D., Pasado y Presente en los Estudios e Investigaciones sobre África en Argentina, presentado al Coloquio Internacional *Los estudios africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*, Bahía, Brasil, 4 y 5 de setiembre. Organizado por el programa SUR-SUR de CLACSO.

<sup>25</sup> Por esa época, en la Carrera de Historia había tres asignaturas dedicadas a la Historia de África.

(especialmente la Literatura Comparada), la Antropología, la Sociología y las Relaciones Internacionales.

La mayoría de los autores<sup>26</sup> que han estudiado esta problemática marcan la relativa autonomía de los estudios africanos respecto de los afrobrasileños, en función de las aproximaciones políticas y económicas hacia los estados africanos de los sucesivos gobiernos instalados en Brasilia. Sin embargo, recientemente, y en función de variables analizadas en el apartado anterior, se observó que los estudios afro brasileros están predominando sobre los africanos, sobre todo porque existe un grupo de académicos negros cuya preocupación gira en torno a los afro descendientes y su lugar en la sociedad brasileña, como lo demuestran los estudios desarrollados en el CEAO y en el CEAA, con larga trayectoria de relaciones con la militancia negra. En este último, y más particularmente post ley 2003 se han desarrollado estrategias para promover la enseñanza de África y la formación de profesores.

La enseñanza de la historia de África ha sido y es de suma importancia en *Cuba*, pues este país tiene como centro de sus raíces socio-culturales y de su identidad un alto componente africano. A partir de los cambios producidos en 1959, se comenzaron a incorporar los contenidos de la historia africana en todos los niveles de la educación en Cuba. A este proceso contribuyó no sólo la eliminación de la práctica racial hacia los negros y los mestizos sino también el reforzamiento de los vínculos entre Cuba y los estados africanos, particularmente por el apoyo brindado por La Habana a los movimientos de liberación nacional y a la cooperación sur-sur brindada.

Pero los estudios africanos en la isla caribeña no estuvieron libres de limitaciones, provocadas por la falta de bibliografía e información actualizada y por el sesgo europeísta de los textos existentes en español, a pesar de lo que pudiera esperarse por la orientación del régimen político cubano. A pesar de estas restricciones, cabe destacar varias instituciones que se dedican al africanismo, como el Centro de Estudios de África y Medio Oriente (CEAMO), la Casa de África, el Instituto Superior de Relaciones Internacionales, la Casa del Caribe de Santiago de Cuba y el Centro Cultural Africano "Fernando Ortiz". En este contexto, fueron básicos los Cuadernos de África, publicados por Armando Entralgo así como su compilación en seis tomos titulada África

### **Algunas reflexiones**

En casi todos los países de América Latina a lo largo de la segunda mitad del siglo XX se han detectado altos y bajos en el interés puesto en la temática africana y, por tanto, en la enseñanza e investigación, como resultado de una combinación de factores políticos, económicos y culturales.

Una evaluación reciente de los estudios en la región muestra opiniones dispares: para algunos académicos hubo un ascenso del estudio de temas africanos en el Sur, debido a la revalorización de África en la agenda externa de los estados y gobiernos de América Latina. Esto se produjo paralelo a un descenso de la temática en los centros académicos del Norte, junto a un cierto desinterés producto de la amplitud y diversidad de los temas globalizados. Para otros, América Latina no ha producido conocimiento nuevo sobre África y le cuesta desembarazarse de su ropaje euro céntrico.

---

<sup>26</sup> BELTRÁN, L. (1987): *O Africanismo Brasileiro -incluindo uma bibliografia africanista brasileira (1940-1984)*, São Paulo; PEREIRA, J. (1991): *Os Estudos Africanos no Brasil e as Relações com a África - um estudo de caso: o CEAA (1973-1986)*. Dissertação de Mestrado. PPGS/USP; ZAMPARONI, V. (1995) Os Estudos Africanos no Brasil: Veredas. *Revista de Educação Pública*. Cuiabá; Vol. 4; Nº 5, pp. 105-124.

En este contexto, sea para promover o profundizar los estudios afro americanos y africanos en la región, un aspecto interesante a considerar es la necesidad de promover los análisis que aborden las cuestiones africanas desde una perspectiva multidisciplinaria, que permita combinar varias percepciones, enfoques teóricos y bagajes disciplinarios.

Asimismo, aunque pueda todavía existir alguna mirada tributaria del prejuicio y de la ignorancia, ha habido progresos recientes para inducir y fomentar la creación y ampliación de una agenda africana, a través de la cual puedan crearse sinergias constructivas, y así perfeccionar el registro y la consolidación de las distintas vertientes que abordan los estudios africanos y afro americanos, mejorando el conocimiento de los variados aspectos y manifestaciones de la africanía y fomentando la cooperación académica intra-latinoamericana junto a la africana.

## LA IMPORTANCIA DE UNA POLÍTICA CULTURAL Y EDUCATIVA PARA EL RECONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD AFROARGENTINA COMO SUJETO HISTÓRICO. ALGUNAS CONSIDERACIONES DESDE LA EXPERIENCIA UNIVERSITARIA

*Dina Picotti\**

Uno de los aspectos para considerar la situación actual y en general de los afroargentinos en nuestro país tiene sin duda que ver con las instituciones en su forma y funcionamiento concreto. Si asumimos que el sentido esencial de lo político es la organización de una comunidad histórica a través de instituciones, que en tanto obra común han de canalizar la satisfacción de las exigencias de vida de un pueblo, entre éstas una básica es el reconocimiento e integración de todo él, a lo que pertenece lo que nos ocupa hoy: el reconocimiento e integración de la comunidad afroargentina en todos los ámbitos. En esta tarea, revisten particular importancia las instituciones educativas, así como la política cultural, por estar directamente referidas a la formación y a la cultura -o forma de vida- del ciudadano, conformes a un proyecto de país que debiera corresponderles. Pero si no se educa en el sentido más propio de ‘ayudar a crecer desde las propias posibilidades’, y no se piensa desde éstas, es difícil reconocer e involucrar en los diversos aspectos de la vida ciudadana lo que no se conoce y aprecia en sí mismo.

No vemos que en los diversos niveles de la enseñanza haya habido hasta ahora una preocupación real al respecto: tanto el tema de las poblaciones originarias como de las afroargentinas son poco tratados y cuando lo son, no de manera tal que puedan ofrecer al ciudadano un conocimiento y valoración adecuados, para que luego la política cultural y toda otra despliegue a su respecto proyectos y programas concretos de reconocimiento y promoción. En el nivel superior de la enseñanza, si bien existen carreras, sobre todo en el ámbito de las ciencias humanas, que emprenden investigaciones y estudios afroamericanos, mejorando progresivamente sus métodos e interrelación, sin embargo tienen poca incidencia sobre la enseñanza en general y la formación, en tanto no son integrados ni difundidos. Poco inciden también sobre el modo de pensar, que como una forma de colonialismo mental continúa ejerciéndose desde una especie de lógica normativa, que no se instruye en las diversas interpretaciones dadas no sólo en la historia de la cultura occidental, sino en la de las demás culturas, en su interrelación y sus constantes reconfiguraciones, que constituyen a su vez nuestra identidad histórico-cultural. Se produce entonces un desajuste entre la vida concreta de la población y sus órganos de canalización, las instituciones, sobre todo las educativas, porque no se adecuan a aquella. No nos extrañemos entonces, en este contexto, de que los afroargentinos no alcancen el debido reconocimiento, así como tampoco otros sectores de nuestra sociedad.

Pero, ¿qué podemos emprender nosotros, en tanto ciudadanos e investigadores y docentes universitarios? Cabe recordar a este propósito, entre otros planteos aquella afirmación de Hegel en sus *Líneas fundamentales de Filosofía del Derecho*<sup>27</sup> acerca de

---

\*Universidad de Tres de Febrero; Universidad de General Sarmiento.

<sup>27</sup> HEGEL, G. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Meiner Verlag B.14, Hamburg, quien terciando en el S XVIII en la discusión acerca del origen del Estado, ante las teorías pactistas de Hobbes y Rousseau, criticaba como abstracto el punto de partida en el mero individuo, dado que todo hombre es

que no puede haber una política sana sin una sociedad sana, y aquellas lúcidas consideraciones de José Martí en *Nuestra América*: “Conocer el país y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de librarlo de tiranías...Cómo han de salir de las universidades los gobernantes si no hay universidad en América donde se enseñe lo rudimentario del arte del gobierno, que es el análisis de los elementos peculiares de los pueblos de América?...el genio hubiera estado en hermanar, con la caridad del corazón y con el atrevimiento de los fundadores, la vincha y la toga; en desestancar al indio, en ir haciendo lado al negro suficiente, en ajustar la libertad al cuerpo de los que se alzaron y vencieron por ella... Injértese en nuestras repúblicas el mundo, pero el tronco ha de ser el de nuestras repúblicas...”<sup>28</sup>. Es decir, nos cabe siempre un adecuado protagonismo en este sentido, en el lugar en que actuemos: como investigadores, intensificando, coordinando, difundiendo los estudios afroamericanos y logrando un lugar adecuado para ellos. En el pasado mes de septiembre de 2006 se realizó en Salvador de Bahía, Brasil, el Seminario internacional *Los estudios africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*, organizado por el Programa Sur-Sur de CLACSO en coordinación con el CEAO de Salvador de Bahía, con el objetivo de: 1) trazar un mapa de los estudios afroamericanos y africanos desarrollados en América Latina y el Caribe, a nivel de grado y postgrado; 2) organizar una lista de académicos, centros de docencia e investigación, publicaciones y banco de datos para elaborar un nuevo repertorio de la Africanía Latinoamericana -sobre el ya realizado por Luis Beltrán desde la Cátedra UNESCO de Estudios Afro iberoamericanos de la Universidad Alcalá de Henares- a través del cual se espera tener un panorama actualizado de tales estudios -al que habría que añadir la situación en América del Norte-, que servirá a la mayor comunicación de los mismos, al establecimiento de redes entre investigadores y centros de investigación en Universidades e Instituciones en general de los diversos países, para apoyarse y nutrirse recíprocamente en una misma temática aunque con diversas manifestaciones regionales e históricas, a la detección y promoción de áreas poco o no estudiadas, a la mejor difusión y aprovechamiento de los eventos académicos que se hagan en el Continente. Se agrega a ello las iniciativas de la UNESCO, entre ellas el *Proyecto Ruta del Esclavo*, que ya ha producido algunas investigaciones, eventos y publicaciones. Cabe también, en el ámbito de este movimiento y sobre su base reconocida, lograr más apoyo de parte de los Organismos y Programas de Investigación. Como docentes: en las cátedras universitarias de grado y postgrado que tienen directa relación con ellos, por ej. en Carreras de Ciencias Humanas tales como Historia de África, Historia de América Latina, Historia del pensamiento latinoamericano y argentino, Pensamiento Latinoamericano, o bien que puedan incluir referencias desde el punto de vista del contenido o de la forma de planteo tales como Antropología, Sociología, Teoría política, Metodología y Filosofía de la Ciencia, Historia- Filosofía- Sociología de las Religiones, del Arte y del Lenguaje, cabe presentar de modo actualizado y crítico la problemática afroamericana, a fin de que no siga permaneciendo ausente o inadecuadamente considerada, perpetuando la mala información e interpretación, justamente donde se debiera esperar un adecuado conocimiento y reconocimiento, que luego se reflejará en los diversos ámbitos de la sociedad. Es preciso saber hacerlo en trabajo conjunto con los estudiantes, muchos de los cuales pertenecen a las mismas comunidades afroamericanas y su descendencia y pueden ofrecer testimonios y material investigativo, como tarea de apropiación de la propia realidad histórico-cultural. Entre los Programas de estudio existentes, cumple un buen

---

siempre miembro de una comunidad concreta y planteaba lo esencial de lo político como la organización de una comunidad histórica a través de las instituciones, consideradas como ‘obra común’ de la misma.

<sup>28</sup> Martí, J. (1977) *Nuestra América*, p. 28-29. Biblioteca Ayacucho, Caracas.



aporte en este sentido, la Especialización en Estudios afroamericanos de la Maestría en Diversidad Cultural que se está dictando en la Universidad Nacional de Tres de Febrero: se ofrecen por primera vez en nuestro país Seminarios de posgrado referidos a los diferentes aspectos de los Estudios afroamericanos a cargo de especialistas argentinos y extranjeros invitados, con el objetivo de reunirlos y promoverlos, propiciando el ámbito correspondiente de investigación.

Como gestores educativos, culturales, políticos: cabe contribuir a asumir la importancia de la presencia de la problemática afroamericana y de su adecuado conocimiento y reconocimiento.

*El Documento para el Debate de la Ley de Educación Nacional - Hacia una educación de calidad para una sociedad más justa*, ley de Educación recientemente promulgada, se refiere explícitamente, en el inciso 3 del capítulo 2, a “Garantizar el derecho a ser reconocido y respetado en su lengua y en su cultura”, y apelando lo expresado en este sentido por la Constitución de 1994<sup>29</sup> considera que más allá de normas y programas de gobierno que trataron tibiamente esta cuestión en años recientes, “el mandato constitucional debe ser recogido por la nueva Ley de Educación y profundizado en la aplicación de políticas específicas”, lo que tendría una doble importancia..: “por una parte, la educación intercultural reconoce el derecho que las poblaciones aborígenes tienen a recuperar, mantener y fortalecer su identidad. Y, por otra, contribuye a promover un diálogo de conocimientos y valores entre sociedades étnica, lingüística y culturalmente diferentes y propicia igualmente el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias”. En la Escuela se viene discutiendo desde hace unas décadas en torno a una educación y enseñanza que incluya y se adecue a la diversidad cultural de la población, reformando currícula y métodos procedentes de la época de organización nacional, en que se intentó homogeneizar justamente a través de la educación. Si bien la constitución de diversos países latinoamericanos, entre ellos el nuestro, reconocen tal necesidad e impulsan a ponerla en práctica, todavía nos encontramos con intentos esporádicos de enseñanza bilingüe<sup>30</sup> referidos a la población aborigen y en algunos casos inmigrante, pero no aún afro y afrodescendiente, que no modifican en general esa situación. En la currícula común tampoco se integra de modo adecuado la presencia negroafricana como componente de la población y de su identidad cultural, que sin embargo puede mostrarse en los más diversos aspectos. Con lo que se sigue consolidando la idea de su ausencia o de su escasa o/y poco valiosa presencia para la “civilización” o la “cultura”. Con mayor razón, se requiere corregir esta situación en la enseñanza secundaria, puesto que está destinada a asegurar una formación general, antes del ingreso a la enseñanza superior, de carácter más especializado, o a la formación técnica, en ambos casos importante para el país.

En la política cultural: si bien se están dando mayores y mejores iniciativas, hace aún falta una mayor asunción de la diversidad cultural y del caso que nos ocupa, y la promoción de valores representativos y espacios concretos –entre ellos los medios masivos de comunicación- para su adecuada manifestación y crecimiento, salvándolos

---

<sup>29</sup> La Constitución Nacional Argentina reformada en 1994 en su Art.75, Inc.17 reconociendo la preexistencia étnica y cultural de los pueblos aborígenes garantiza el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural.

<sup>30</sup> El Ministerio de Educación de la Nación reunió en 2004 algunas experiencias significativas en *Educación intercultural bilingüe – sistematización de experiencias*, apuntando, como expresaba el actual Ministro de Educación Lic. Daniel F. Filmus en el Prólogo, a retomar los logros que fueron valiosos, dando cuenta de los distintos modos en que los docentes abordan en condiciones muchas veces adversas la multiplicidad de situaciones educativas, con el compromiso por parte del Ministerio de Educación de transformar esas iniciativas en una política de Estado, afrontando los procesos de exclusión social y discriminación que afectan a amplios sectores de la población

de estar subordinados a la mera oferta comercial, que no se distingue precisamente por sostener lo valioso sino juega con la medianía de lo que se publicita.

Pero todas estas consideraciones suponen o por lo menos debieran conducir a un modo de pensar acorde, que también podemos denominar intercultural. Ello significa una profunda transformación de la lógica aún vigente, que centrada en la identidad abstracta registra pero no asume la diferencia para proceder desde ella. Si bien a través de una permanente discusión interna ha sido replanteada en sus diversos aspectos hasta llegar a reconocerse contemporáneamente una noción eventual de ser y configurativa de verdad, conforme a la experiencia de pluralidad y diferencia que se manifiesta en todos los campos, teóricos y prácticos, y de haberse dado pasos importantes en la discusión epistemológico-metodológica de las ciencias sociales, está todavía por delante la tarea de admitirse explícitamente una construcción interlógica de la inteligibilidad y la racionalidad resultante del recorrido de tal pluralidad y diferencia, en una relación ya no de sujeto a objeto sino de sujeto a sujeto, en actitud de convivencia y permanente aprendizaje. Ello implica partir de lo que acaece, dejarse dar sus propios caminos, para discernir sentidos y categorías., a fin de poder corresponder a la historicidad concreta, en este caso, a las manifestaciones de la presencia afroamericana en todos los ámbitos de la vida.

Suponen también un modo de actuar o praxis, dispuesto a construir, en medio y más allá de los sistemas y poderes vigentes, un orden de país y de mundo desde y junto con los sujetos históricos, en tanto sujetos políticos.

# EUROCENTRISMO E HISTORIA. LA AUSENCIA DE ÁFRICA Y DE LOS AFRICANOS EN LAS INSTITUCIONES DE EDUCACIÓN SUPERIOR EN ARGENTINA

*Marisa Pineau\**

*A Maria Elena Vela, in memoriam.*

## **Introducción**

En la Argentina, los contenidos de enseñanza de Historia en todos los niveles de las distintas instituciones educativas argentinas se sigue un recorrido similar, con una trayectoria elegida que es la de una línea intencionadamente recta, con un recorrido cronológico que tiene pretensiones de ser universalista.

Nos proponemos aquí hacer una crítica a este panorama, poniendo especial atención a la enseñanza de la historia en las instituciones de educación superior, y proponer algunas sugerencias para su renovación, tomando como punto de partida que si se busca alcanzar una vida social y cultural más respetuosa de la pluralidad humana es necesario empezar por el sistema educativo.

En este trabajo primero abordaremos la cuestión de la construcción de una visión eurocéntrica de la historia en nuestro país y de cómo se ha obviado una mirada de la realidad diversa en la vida social y cultural. Después relacionaremos este tema con la situación actual y pasada en las instituciones de enseñanza superior en Argentina (tanto en universidades como en profesorado), comentando algunas experiencias concretas.

Finalmente, presentaremos algunas propuestas para tratar de superar esta situación con la idea de apoyarse en el respeto de la diversidad cultural.

## **I**

Aunque no es privativo de nuestro país, los contenidos de las asignaturas de historia de los distintos niveles de instrucción con los que estudian los niños y los jóvenes argentinos se basan en la idea de que la raíz de la civilización occidental (a la que sin ningún titubeo se considera que pertenece nuestro país) estuvo en la antigua Grecia y que desde allí se generó un movimiento espiritual y cultural que de manera bastante lineal, con aceleraciones y pasos más lentos, se transmitió como en una suerte de carrera de postas pasando de mano en mano, vía Roma y las sociedades medievales europeas, y que desembocó en el mundo moderno y contemporáneo. Este recorrido, que habitualmente se considera que da cuenta no solo de la historia occidental, sino de la historia de la humanidad en su totalidad, (ya que se considera que es la “historia universal”), se recorre por saltos desde la aparición de los homínidos en la Tierra, a la creación de los primeros estados (donde a veces puede aparecer el estudio de los casos de China e India antiguas), para entrar luego en ese camino unilineal de Grecia y Roma antiguas, pasar a la Edad Media europea y las historias Moderna y Contemporánea europea. Es bueno en este punto recordar a Eric Wolf, quien escribió que así “(se) convierte la historia en un relato de éxito moral, en una carrera en el tiempo en que cada corredor pasa la antorcha de la libertad al siguiente equipo. De este modo la historia se

convierte en un relato sobre el desarrollo de la virtud, sobre cómo los buenos ganan a los malos”<sup>1</sup>.

Las menciones a las historias de las sociedades de África, de Asia y de Oceanía son escasas y siempre aparecen en función de los intereses europeos. Por ejemplo, lo hacen de manera obligada cuando se explican los viajes de exploración ultramarina de los siglos XV y XVI o cuando se debe tratar el tema del colonialismo moderno de fines del siglo XIX. Es evidente, entonces, que la historia que se enseña es una historia sesgada y no es una historia de la humanidad. Tal vez sea porque, como sostiene Enrique Dussel “El Asia y el África no son ‘bárbaras’ aunque tampoco plenamente humanas”<sup>2</sup>.

Se realiza una construcción en la cual la perspectiva elegida supuestamente tiene por ambición un carácter universalista, en el cual se de cuenta de la historia de la humanidad en su conjunto, aunque lo cierto es que se privilegian ciertos procesos, acontecimientos, sociedades y personalidades, en desmedro de otros. Nuestra crítica, justamente, está en la elección realizada, que lleva a darle el carácter de universales a ciertos tópicos y a subestimar a otros más. Una elección y una selección que no es inocente.

En este recorrido, que en muchos casos - y solo intercambiando la participación de la particularidad de las distintas historias nacionales podrían trasladarse con poca o ninguna modificación para la enseñanza en escuelas de otros países del mundo - no resulta un rasgo de orgullo por el nivel de perfección logrado, sino por el contrario, un asunto que merece ser cuestionado<sup>3</sup>.

Sin olvidar que muchas veces se desatiende la presencia de la población indígena, habitualmente se omiten los aportes de la presencia de poblaciones no europeas, tanto asiáticas como africanas. De este modo, la historia que se presenta está organizada alrededor de la acción del hombre blanco. En estos relatos, cuando los asiáticos y los africanos aparecen en escena, siempre lo hacen de manera fragmentaria y como una suerte de telón de fondo de las acciones europeas: los europeos son los actores principales y el resto de los humanos solo tiene papeles secundarios.

Es posible analizar y comprender las políticas llevadas adelante desde fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX por el estado argentino con el afán de llevar con éxito al terreno de lo concreto el modelo de una sociedad cultural y étnicamente homogénea, como lo ha hecho con fundamento Mónica Quijada<sup>4</sup>. Pero resulta penoso que todavía hoy, cuando este paradigma ha sido puesto en discusión en el mundo académico con aportes sólidos, se continúe manteniendo este silencio sobre los aportes de los pueblos no europeos.

Desde la década de 1980, en el ámbito académico distintos autores han desarrollado otras perspectivas para el estudio de las sociedades no europeas y se han interesado por deconstruir los abordajes académicos occidentales decimonónicos hacia las sociedades no europeas. Uno de ellos es Martín Bernal. En el primer volumen de *Atenas negra*<sup>5</sup>, llamado “La fabricación de la Grecia antigua”, se ha interesado por demostrar la manera

---

\*CONICET; UBA; Universidad Nacional de Quilmes.

<sup>1</sup> WOLF, E. (1987) *Europa y la gente sin historia*. FCE, México. pp. 17.

<sup>2</sup> DUSSEL, E. (1993) Europa, modernidad y eurocentrismo. En LANDER, E. (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires, pp. 41

<sup>3</sup> Para este tema véase el trabajo de FERRO, M. (1993): *Cómo se cuenta la historia a los niños en el mundo entero*. FCE, México.

<sup>4</sup> Véase QUIJADA, M. (2000). El paradigma de la homogeneidad. En: QUIJADA, M.; BERNAND, C. y SCHNEIDER, A. *Homogeneidad y Nación con un estudio de caso: Argentina siglos XIX y XX*, Capítulo 1. CSIC, Madrid.

<sup>5</sup> BERNAL, M. (1993) *Atenea negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Crítica, Barcelona (edición original en inglés de 1987).

en que en el siglo XIX se crearon los mitos de una Grecia con raíces exclusivamente europeas. Así se dejó de lado la percepción de los griegos de la antigüedad que se reconocían a sí mismos como parte de una misma área cultural, compartida con quienes vivían en Egipto y toda región del Mediterráneo oriental. Desde su perspectiva, que ha sido calificada por muchos como “afrocéntrica”, la cuna de la civilización occidental hunde sus raíces en África.

Otra de las obras que ha abierto muchos nuevos caminos de reflexión es la de Edward Said: *Orientalismo*<sup>6</sup>. Publicada originalmente en 1978, en ella Said demostró las operaciones que desde la producción académica y literaria crearon la idea de lo oriental, como una categoría y un espacio integrado por sujetos diametralmente diferentes a los europeos. Said muestra como la creación de este “otro” diferente fue eficaz para que los europeos definan a su cultura como superior y distintiva.

Más allá de estos importantes aportes, tan poco tenidos en cuenta, el paradigma dominante es eurocéntrico. Vale la pena detenerse en la definición del término que presenta Samir Amin<sup>7</sup>. Para este autor de origen egipcio y que dedicó unos de sus libros a analizar este tema, “el eurocentrismo es un paradigma que, como todos los paradigmas, funciona de manera espontánea, con frecuencia en la vaguedad de las evidencias aparentes y del sentido común” y que además “se presenta como un universalismo en el sentido de que propone a todos un modelo occidental como única solución a los desafíos de nuestro tiempo”.

Como ya se mencionó, estos descuidos no se verifican únicamente para las escuelas argentinas, ya que son comunes a las historias practicadas y enseñadas en las escuelas de la mayoría de los países no europeos. Las críticas desplegadas por autores indios como Dipesh Chakrabarty y Ranahit Guha son pertinentes en esta situación. Chakrabarty en su propuesta de “provincializar Europa”<sup>8</sup> y especialmente Ranahit Guha en su crítica a la “invención de la historia universal”<sup>9</sup> han demostrado cómo las narraciones de las historias de nuestros países solo pueden ser concebidas si forman parte de la historia de Europa o relacionada con ella.

Los desatinos señalados por los autores mencionados son válidos para la crítica al caso argentino en el cual en los distintos niveles educativos se ha adoptado una cartografía peculiar. En ella Argentina aparece como una suerte de apéndice de Europa occidental, que si se ubica en el tiempo se considera que esto comenzó primero con la colonización española del siglo XVI y se robusteció con los lazos creados por la masiva migración de los países europeos en a fines del siglo XIX y a comienzos del siglo XX.

Para Mónica Quijada “En toda Hispanoamérica las nuevas naciones se definieron en relación a su pertenencia a la civilización universal, asociada ésta a la expansión de Occidente”<sup>10</sup>.

Pero además, hay que señalar otra particularidad de esta construcción en el caso de nuestro país. Argentina se presenta como una cierta isla separada del resto de América del Sur y de América Latina en general, ya que a diferencia del resto del subcontinente donde se reconoce que hay una importancia de la presencia numérica de indígenas y de descendientes de africanos. La particularidad de la Argentina es ser un “país de blancos”, donde habitualmente se da por sentado que la mayoría de la población

---

<sup>6</sup> SAID, E. (1983) *Orientalismo*. Libertarias, Madrid.

<sup>7</sup> AMIN, S. (1989) *Eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Siglo XXI, México, pp. 9.

<sup>8</sup> CHAKRABARTY, D. (2000) *Provincializing Europe. Postcolonial thought and historical difference*. Princeton UP, Princeton.

<sup>9</sup> GUHA, R. (2003) La prosa de la historia o la invención de la historia - universal” en GUHA, R. *La historia en el término de la historia universal*. Crítica, Barcelona, pp. 45-78.

<sup>10</sup> QUIJADA, M. Op cit., pp. 38.

desciende de europeos y se menosprecia hasta el grado de quitarle significación (ya que tampoco se podría negar por completo) el aporte de las poblaciones indígenas y africanas a lo largo de los siglos. La escasa presencia de la participación de los pueblos originarios y de los africanos en la historia de nuestro país es evidente en los planes de estudio de las instituciones educativas y es un tema de tal relevancia que merece ser analizado en un trabajo específico, que excede el que ahora nos proponemos hacer.

## II

Donde mejor se ven estos planteos en funcionamiento es en la enseñanza y el estudio de la Historia como disciplina en las instituciones de nivel terciario y superior. En este sentido, si bien los recorridos curriculares mantienen las líneas mencionadas anteriormente, en las últimas décadas, en diversas universidades del país se ha incorporado la enseñanza de alguna materia relacionada con la historia de África, en todos los casos junto con la de Asia<sup>11</sup>. Teniendo en cuenta que en todos los casos hay una materia dedicada a la historia antigua (donde se incluye la historia del Egipto antiguo), las materias dedicadas a la historia de África no alcanzan al 10% del total de ningún plan de estudios de las carreras de Historia de país.

Es en las universidades donde habitualmente se forman quienes serán las personas que decidan los destinos de los países en el futuro mediano e inmediato. Por eso es importante tener en cuenta qué estudian los alumnos y cuál es el tipo de formación que reciben, con qué contenidos y con qué objetivos (explícitos e implícitos). Pero además es muy importante tener en cuenta la formación en los otros niveles de enseñanza, tanto superior como medio. En nuestro país la gran mayoría de los profesores de escuela secundaria se han formado y se forman en los institutos de formación superior, de gestión pública y de gestión privada, diseminados a lo largo y a lo ancho del territorio.

Con fundamento en las universidades en que nos desempeñamos muchos de los docentes e investigadores expresamos disconformidad por la insuficiencia de materias y de contenidos dedicados al estudio de África (ya sea de su historia, de su literatura o de su geografía) y presionamos en forma permanente para ampliar la oferta de materias y seminarios sobre temas africanos y para convertir los cursos optativos en obligatorios, de modo tal que ningún estudiante termine su carrera sin haberse acercado a estos conocimientos. Pero hay que reconocer que el panorama es considerablemente peor en los diversos Institutos de Formación Docente del país. Para nosotros, la gravedad se halla en que éste es el núcleo de la formación de los futuros docentes primarios y secundarios de las distintas disciplinas en el país.

Hasta ahora la enseñanza de la historia de África no ha sido incorporada en los trayectos curriculares de los Institutos y la situación es similar a la analizada por María Elena Vela en un trabajo de 1992<sup>12</sup>. Solo para dar un ejemplo, la resolución 1396/2005 de la (entonces) Secretaría de Educación del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, que establece el plan de estudios de uno de los Institutos del Profesorado de Historia dependiente de la mencionada administración, no incluye en su formulación nada relacionado con la historia de África. Tal vez y por iniciativa personal del docente a cargo del curso, se incorpora algún tema en las materias “Historia Contemporánea” o en “Problemas de Historia Actual”. Sin embargo, es obligatorio que los estudiantes cursen y aprueben una materia dedicada a la “Historia de España” (además, ciertamente de otra

---

<sup>11</sup> Por ejemplo, existen cátedras de “Historia de Asia y África” en las cuatro más numerosas universidades nacionales del país (Buenos Aires, Córdoba, La Plata y Rosario) y en algunas más pequeñas, y más nuevas, como Comahue, La Pampa y Luján.

<sup>12</sup> VELA, M. (1995) ¿Qué sabían y pensaban sobre África y Asia algunos egresados argentinos en 1992? En: *Temas de África y Asia* N° 4, pp. 35-36.

consagrada a la “Historia de Roma” y otra a la “Historia de Grecia”, cada una de ellas con una carga de 4 horas semanales). Si el estudio de la historia de España en exclusividad se justifica por la raíz hispana de la sociedad argentina, ¿dónde se estudia la raíz africana?

Las estadísticas oficiales de las universidades nacionales demuestran que para 2003 contabilizaron 407 egresados en las distintas carreras de Historia de las universidades nacionales de Argentina<sup>13</sup>. Sin embargo, no contamos con datos concretos y fidedignos como los antes mencionados de los egresados de los distintos profesorados de Historia que existen en el país, ya sean públicos o privados. Por datos informales brindados por colegas, calculamos que solo para los profesorados públicos de la ciudad de Buenos Aires los números de egresados anuales deben ser un centenar.

Aunque aceptamos que los problemas que presenta la enseñanza de la historia de África no son menores (solo por citar algunos, la escasez de bibliografía académica en castellano y las carencias de la mayoría de nuestras bibliotecas universitarias), este no es un argumento suficiente para no abordar esta tarea. Tampoco es la falta de recursos formados en estas áreas de especialización para enseñar.

Las dificultades son muchas y hay ciertos temas que presentan más dificultades que otros a la hora de la enseñanza. Afortunadamente, hoy día ya ningún estudiante pone en duda que los africanos han transitado un camino propio y que al igual que todas las sociedades humanas han desarrollado una historia propia. Pero muchas veces hay que superar la idea que muchos de ellos tienen de que el atraso africano en el desarrollo es algo crónico, que los africanos han vivido desde el comienzo de los tiempos en un nivel de desarrollo inferior al de las sociedades occidentales o bien en un permanente y completo aislamiento hasta que los europeos se acercaron a sus costas (en algo así como un “descubrimiento”). Este exotismo es a menudo promovido por el cine y por los documentales de televisión y se encuentra con otro preconcepto extendido que es la visión paternalista hacia el “buen salvaje”. Nuestra experiencia nos demuestra que el estudio de las identidades de los africanos, en especial la dimensión étnica y las diferencias religiosas son de especial interés para los estudiantes, pero que al mismo tiempo les presenta una gran dificultad. Tal vez el problema resida en el abordaje que hacen a la cuestión: acercarse a la historia de los africanos como a la de otros que son intrínseca y esencialmente diferentes a nosotros.

Muchas veces los estudiantes tienen dificultad en entender que la forma en la que África se integró al mundo es parte de la modernidad y no otra cara de ella. El lugar de sometimiento, de inferioridad, de desventaja es una característica de la modernidad de África y no la cara oscura de la modernidad. No hay una dicotomía entre la modernidad, la civilización (indudablemente encarnada por los europeos) y la barbarie, el atraso y el salvajismo (encarnado por los africanos). Es necesario hacerlos reflexionar sobre la manera en que las formas de la barbarie son parte de la civilización occidental y que los europeos no fueron ajenos a las violaciones sistemáticas de los derechos humanos en el continente, con la trata atlántica de esclavos y el colonialismo.

### III

Gracias a la acción desarrollada durante años por las organizaciones de africanos y de afrodescendientes en la última década se ha comenzado a aceptar a nivel general que los africanos y los afrodescendientes han sufrido un proceso de invisibilización en la

---

<sup>13</sup> *Estadísticas universitarias, Anuario 2000-04*. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, pp. 69.

sociedad argentina, algo que es evidente en todos los ámbitos de la vida social, la salud, los resortes de poder y por supuesto la educación. Asimismo, hay cada vez más acuerdo en la importancia de que esta situación debe ser discutida, rechazada y corregida

En el camino de reconocimiento de las acciones de los pueblos indígenas y africanos en nuestro país y de su lugar subalterno en la sociedad, la acción de algunas agencias del Estado merece ser destacada en el siglo XXI. En el documento “Hacia un Plan Nacional contra la Discriminación. La discriminación en Argentina” que se hizo como continuación de las recomendaciones de la III Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia realizada en la ciudad de Durban en septiembre de 2001 y que fue aprobado por Decreto 1086/2005 del PEN, se hicieron recomendaciones al respecto. Por ejemplo, en su análisis los autores del Plan sostienen que además de la denuncias en los ámbitos laborales y persecución policial, consideran que una de las formas más habituales de discriminación ocurre en los ámbitos educativos, donde indican que los docentes son a menudo transmisores de la discriminación social presente y denuncian que en los planes de estudio “la presencia negra sólo aparece en la colonia, ligada a la esclavitud”. Por eso en la medida 171 (pp. 225 del Plan) recomiendan “proporcionar una cuidada presentación de la historia nacional, destacando las contribuciones de las diferentes culturas y civilizaciones de la región y del mundo en la formación de la identidad nacional, incluido el papel que (...) otros grupos o minorías étnicas, culturales, religiosas o lingüísticas”.

También hay que tomar en consideración la reciente Ley de Educación Nacional (promulgada en 2006 con el número 26206). El nuevo marco legal creado avanza en muchos aspectos relacionados con el respeto de la diversidad cultural y de los derechos humanos. En el artículo 11 enumera una serie de fines y objetivos de la política educativa nacional. Nos interesa señalar tres en particular: el c) que apunta a “brindar una formación ciudadana comprometida (...) con el respeto de los derechos humanos (...) y preservación del patrimonio natural y cultural”, el d) que se refiere a “fortalecer la identidad nacional, basada en el respeto a la diversidad cultural y a las particularidades locales, abierta a los valores universales” y el v) que menciona que se debe “promover en todos los niveles de educativos y modalidades la comprensión del concepto de eliminación de todas las formas de discriminación”.

Como ya se señaló antes, en el relato escolar es una evidencia la ausencia de los africanos y sus descendientes, así como de sus realizaciones y de sus aportes a la construcción nacional. Su aparición se reduce a ciertos toques pintorescos, como los niños disfrazados de negros que vendían velas y empanadas en los actos escolares de festejo del 25 de mayo, pero donde figuran solo como una suerte de decorado y no como protagonistas.

Para poder avanzar en el camino propuesto por la nueva Ley de Educación y el Plan contra la Discriminación, que sostienen la concepción de un país con respeto de la diversidad cultural (que llevará a transformar la tan consolidada noción de una Argentina de cultura blanca y europea en otra que incorpore y valore la participación de los africanos y los pueblos originarios en la construcción del país) hay que impulsar una modificación significativa de los planes de estudio no solo de las escuelas primarias y secundarias del país, sino y sobre todo de las instituciones de educación superior.

Por esto, además de incorporar los aportes de las poblaciones africanas y de los pueblos originarios en el estudio de la historia argentina, hay que acercar los estudios africanos tanto a estudiantes como a los docentes. Muchas de las cátedras universitarias antes mencionadas fueron creadas con un afán enciclopedista, con un interés de abarcar todo



el mundo, pero en un enfoque donde subyacía la idea de valoración y de orden jerárquico de las distintas sociedades. En su momento tal vez fue efectivo, pero creemos que hoy es tiempo de superar el contexto general de enciclopedismo y de incorporar los estudios de los pueblos no europeos de otra manera. El estudio de los pueblos no europeos como parte de un repertorio amplio significa un cambio de abordaje, una mirada diferente que surge de la idea de que todas las sociedades humanas compusieron y componen la historia de la humanidad. La propuesta es que abramos los oídos y los ojos y escuchemos como pares la voz de esos protagonistas, para conocer su pensamiento y sus creaciones, y darles el valor que tienen en el contexto del respeto de los derechos humanos.

Es cierto que, como sostiene Kathlenn R. Smythe para los Estados Unidos<sup>14</sup>, la historia de África es la que con menos consistencia se ha integrado en la historia mundial y que los historiadores que no se dedican a la historia de África, aceptan sin grandes cuestionamientos que el continente se mantuvo aislado del mundo. Pero a partir de esta afirmación podemos sugerir que el estudio de la historia de África puede ser central tanto para entender alternativas a los desarrollos históricos experimentados, como para pensar la historia mundial desde otro enfoque.

Nuestra propuesta no es guiarse por una perspectiva afrocéntrica, sino dar un lugar adecuado a materias que se ocupen de enseñar a los estudiantes las producciones materiales e inmateriales africanas en los planes de estudio de los distintos niveles de enseñanza. La iniciativa es salir de la omisión absoluta en algunos casos, o de la ubicación agregada en los otros, incorporando la historia de África como historia de la humanidad. El estudio de África no es algo accesorio, no es un anexo ni un apéndice a estudiar para conseguir una complementación en un papel secundario y subordinado. Su estudio debe ser entendido como algo central y constitutivo, desde el punto de vista de completar el panorama general de estudio de la historia de la humanidad.

Sugerimos actuar en todos los niveles de la enseñanza y muy especialmente en los Institutos de Formación docente. Si los futuros profesores aprenden sobre la diversidad cultural y sobre la riqueza de la historia africana, sobre sus aportes y sus creaciones, rompiendo con la idea subyacente del darwinismo social, se logrará una transformación de la vida escolar y de la vida de los futuros ciudadanos.

Un buen punto de partida para este cambio es integrar los reclamos para el ámbito de las políticas educativas del Foro de Organizaciones de Afrodescendientes y Africanos en la República Argentina (reunido en el INADI). Además, como antecedente, puede revisarse los logros y los problemas que tuvo la implementación en Brasil de la Ley 10639/ de 2003 que con el objetivo de rescatar y jerarquizar las relaciones étnico raciales en el país, obligó a las escuelas a incorporen la enseñanza de las historias y la cultura afrobrasileña y africana en todos los niveles educativos,

De este modo se podría mostrar una historia más abierta, desplegada, que permitiría crear puentes, favorecer el diálogo, los encuentros, la circulación de ideas y de personas, de manera franca y limpia.

Si se busca una sociedad más solidaria y más respetuosa de los derechos humanos y de la diversidad cultural, es importante salir del universalismo arrasador, que parte de la base de la pretendida superioridad de los blancos desde hace milenios y que esconde en forma parcial o total los aportes de las sociedades no europeas. Sacar a la luz la existencia y la participación de la población africana en la sociedad argentina nos llevará a cambiar la extendida idea de que los africanos y los afrodescendientes son

---

<sup>14</sup> SMYTHE, K. (2004, primavera). Africa in the world: lessons from African history for world history. En: *Teaching History: A Journal of Methods* 29, 1, pp. 23.

“otros” y reconocer que todas y todos somos parte de la misma sociedad, de la misma historia, de la misma humanidad.

## **AFRODESCENDIENTES EN AMÉRICA LATINA Y POBREZA EN EL MARCO DE LOS OBJETIVOS DE DESARROLLO DEL MILENIO**

*Luz Marina Mateo\**

### **Introducción**

El objetivo de este trabajo es describir de qué manera la pobreza afecta a los afrodescendientes en América Latina, tomando como base de análisis a los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM) presentados por las Naciones Unidas al comenzar la presente década.

Además de realizar una descripción de los ODM en general y del Objetivo N° 1 *-Erradicar la pobreza extrema y el hambre-* en particular, se proponen algunos elementos de análisis que permitan debatir sobre el tema desde una visión crítica.

Seguidamente, se acude a trabajos exploratorios de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), en los que se refleja la situación de los afrodescendientes de la región, a partir de los censos realizados en los distintos países en el período 2000-2001. Conjuntamente, se utilizan estudios del Banco Mundial sobre minorías y pobreza en la región, esbozando algunas conclusiones referidas también a la comunidad afroargentina, la cual aún no forma parte de ninguna estadística censal (sí de una prueba piloto a la que se hará referencia en la sección 3 del presente trabajo), relacionando esto con los procesos históricos de invisibilización y las estrategias de visibilización en el presente.

Finalmente, se propone una reflexión conjunta y vinculativa de los temas abordados, en la que el racismo y la discriminación aparecen como relevantes a la hora de examinar las condiciones de vida del colectivo afrolatinoamericano.

### **1.- Los Objetivos de Desarrollo del Milenio: presentación y crítica.**

Luego de una serie de Conferencias Mundiales convocadas por la Organización de las Naciones Unidas en la década del '90 orientadas al desarrollo de los Estados que abarcaron cuestiones como medio ambiente, género, población, desarrollo social, alimentación e infancia, el comienzo del nuevo siglo fue el momento de evaluación de los avances, estancamientos y retrocesos en cada una de las temáticas<sup>45</sup>.

De este modo, los 191 Estados miembros de la ONU realizaron en 2000 la *Asamblea del Milenio*, que contó con la presencia de 147 Jefes de Estado y de Gobierno en la sede del organismo en Nueva York, arrojando como resultado la Resolución de la Asamblea General conocida como *Declaración del Milenio*, en la que se destaca la formulación de una serie de *objetivos clave* con arreglo a valores como la tolerancia, la libertad, la solidaridad y la igualdad (ONU, 2000).

Se trata, pues, de lo que la comunidad internacional conoce hoy como los *Objetivos del Milenio*, definidos como “*ocho prioridades acordadas que representan una suerte de mínimo elemental orientado a respetar la dignidad de las personas y poner las bases para su concreción. Cada uno de estos objetivos (generales) se descompone en metas (particulares) que cuantifican el contenido de los objetivos; a esas metas se han*

---

\*IRI-UNLP. Comunidad caboverdeana de la Argentina.

<sup>45</sup> Los documentos completos de estas Conferencias pueden hallarse en *Las Grandes Conferencias Mundiales 1990-2004*, IRI, La Plata, 2005 (en soporte de CD Rom). Asimismo, se recomienda para el seguimiento de las mismas SERSALE DI CERISANO (1997).

*adosado indicadores que permiten un seguimiento permanente de progresos y retrocesos para cada uno de los objetivos” (SURASKY, 2006).*

Los mismos se dividen en:

- 1.- Erradicar la pobreza extrema y el hambre.
- 2.- Lograr la enseñanza primaria universal.
- 3.- Promover la igualdad entre géneros y la autonomía de la mujer.
- 4.- Reducir la mortalidad infantil.
- 5.- Mejorar la salud materna.
- 6.- Combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades.
- 7.- Garantizar la sostenibilidad del medio ambiente.
- 8.- Fomentar una asociación mundial para el desarrollo.

Cabe destacar que cada uno de estos objetivos es implementado contemplando el contexto y las situaciones específicas de cada país<sup>46</sup>.

### ***1.1.- Objetivo N° 1: Erradicar la pobreza extrema y el hambre***

Si bien las ocho prioridades se presentan en forma desagregada, es dable destacar que cada una de ellas se halla en interacción e interdependencia por cuanto *“el avance en cualquiera de ellos impacta positivamente en el de los demás. Así, una mejora en la inclusión educativa permite una mayor capacitación, lo que a su vez da lugar a un mercado de trabajo con mayor capacitación e ingresos, logrando así un avance en la reducción de la pobreza y en la generación de trabajo decente, dado que una persona educada es más consciente de sus derechos. Además una mejor educación de las mujeres lleva a un mejoramiento de los índices de salud materna y a la reducción de las tasas de mortalidad infantil” (SURASKY, 2006).*

El primer objetivo *Erradicar la pobreza extrema y el hambre*<sup>47</sup>, tiene como metas asociadas reducir a la mitad el porcentaje de personas cuyos ingresos sean inferiores a un dólar por día y reducir a la mitad el porcentaje de personas que padecen hambre<sup>48</sup>.

### ***1.2.- Una visión crítica***

La Asamblea del Milenio y su resultante, la Declaración del Milenio -en la que se establecen los ODM con sus metas a cumplir en 2015-, han sido sometidas a la crítica de aquellos que, en líneas generales, realizan objeciones sobre el actual accionar de las Naciones Unidas y su pasividad en un contexto internacional que, a partir del fin de la Guerra Fría, se ha caracterizado por su creciente hostilidad y unipolaridad. Al respecto, se indica que la Declaración a la que aquí se hace referencia *“stands in stark contrast to UN tradition, which always required that texts of this sort be carefully prepared and discussed at great length in committees”,* destacando que *“This simply reflects a change in the international balance of power. The United States and its European and Japanese allies are now able to exert hegemony over a domesticated UN. In fact, Ted Gordon, well-known consultant for the CIA, drafted the millennium goals!” (AMÍN, 2006).*

En líneas generales, se plantea que los ODM son sólo un cúmulo de buenas intenciones que han sido formuladas desde y para los países ricos y que reproducen y profundizan

---

<sup>46</sup> Los indicadores se hallan tanto en el sitio Web de la CEPAL [www.cepal.org/mdg/db\\_es\\_list.asp](http://www.cepal.org/mdg/db_es_list.asp), como en el sitio del Comité de Ayuda al Desarrollo de la OCDE: [www.oecd.org/dac/indicators.html](http://www.oecd.org/dac/indicators.html).

<sup>47</sup> Cabe destacar que el concepto de pobreza al que hace referencia el presente trabajo es el considerado por las Naciones Unidas, dado que el amplio debate existente en cuanto a qué se considera pobreza amerita un abordaje especial e implica un estudio aparte. Para las distintas concepciones sobre la pobreza y sus elementos de medición, se recomienda ver GORDON y SPICKER, 1999.

<sup>48</sup> Como se ha mencionado anteriormente, cada meta se adapta a la realidad según el Estado en el que se aplique. Para la Argentina, las metas asociadas son: erradicar la indigencia y el hambre y reducir la pobreza a menos del 20%.

las condiciones de desigualdad, toda vez que se asume sin cuestionamientos que el liberalismo es perfectamente compatible con los ocho objetivos. Puntualmente, respecto del primero de ellos, Amín (director del Foro del Tercer Mundo con sede en Dakar, Senegal) sostiene que *“This is nothing but an empty incantation as long as the policies that generate poverty are not analyzed and denounced and alternatives proposed”*<sup>49</sup>.

Como contrapartida, reconoce como objetivos reales de la dominación: a) La extrema privatización, orientada a abrir nuevos campos para la expansión del capital; b) la generalización de la apropiación privada de las tierras cultivables; c) la apertura comercial en un contexto de máxima desregulación; d) la igualmente incontrolada apertura para el movimiento de capitales y e) la prohibición para los Estados de intervenir en los asuntos económicos<sup>50</sup>.

A nadie escapa que la Declaración del Milenio no presenta tópicos nuevos<sup>51</sup> y, por otra parte, se ha dicho ya que tiene como antecedente a las grandes Conferencias de los '90 que, a su vez, han sido objeto de cuestionamientos por parte de la sociedad civil generalmente realizadora de “contraconferencias”. También es cierto que la Ronda de Doha de la Organización Mundial de Comercio no deja de cosechar fracasos y continúa hoy enfrentando los intereses de los países desarrollados con los de los no desarrollados. También resulta atendible la afirmación de que la lógica capitalista va en contra de la equidad y el verdadero desarrollo.

En el mismo sentido, se puede coincidir en que los ocho ODM se parecen mucho más a una sumatoria de buenas intenciones (con las que casi nadie podría dejar de acordar a la hora de pensar un mundo más justo y equitativo) que a una serie de planteos tangibles y susceptibles de realizarse.

Sin embargo -y, aun más, tomando todas estas críticas como elementos de análisis- se puede considerar que los ODM, su discusión y su monitoreo, son una excelente oportunidad de debate en los ámbitos oficiales, políticos, académicos y de la sociedad civil, que permiten demostrar y denunciar una vez más la creciente desigualdad y pauperización de la mayoría de la población mundial. Es dable sugerir, al mismo tiempo, que esas discusiones se centren mucho más en los factores estructurales causantes de esta situación que en las coyunturas y las simples estadísticas.

## **2.- Afrodescendientes y pobreza en América Latina**

En América Latina hay unos 225 millones de personas pobres, de las cuales 89 millones viven en extrema pobreza al no poseer ingresos que les permitan acceder a una canasta básica de alimentos. Un 11% de la población padece de deficiencias en su nutrición. Por otra parte, la pobreza también se “feminiza”, toda vez que el número de mujeres pobres supera al de los hombres, en guarismos que oscilan entre el 3% y el 35% según el país. Así *“La pobreza está directamente relacionada con los patrones de empleo, así como con las desigualdades y procesos de discriminación existentes en la sociedad. Las diferencias regionales, el ser residente urbano o rural, la edad, la pertenencia a una minoría étnica y la condición de hombre o mujer son ejes donde se manifiesta la desigualdad y que contribuyen a perpetuarla”* (VALENZUELA y RÁNGEL, 2004).

---

<sup>49</sup> AMÍN, S. Op. cit.

<sup>50</sup> AMÍN, S. Op. cit.

<sup>51</sup>La reducción de la pobreza en todo el mundo ha sido un pretendido objetivo de la comunidad internacional desde la Segunda Guerra Mundial. En 1973, el entonces presidente del Banco Mundial, Robert McNamara, pedía que para finales del siglo XX se erradicase la extrema pobreza y proponía la utilización del término “pobreza absoluta”, para calificar una situación de privación que se sitúa por debajo de cualquier definición de decencia humana.

Los afrodescendientes representan el 30% de la población regional -unos 150 millones de personas-, llegando en algunos países a rondar el 50%, como en Brasil, Colombia, República Dominicana, Granada, Trinidad y Tobago o Venezuela (CEPAL, 2002).

Se entiende por tales a aquellas personas negras o mulatas descendientes de los africanos que llegaron al continente en el contexto de la esclavitud entre los siglos XVI y XVII pero también debería incluirse a aquellos llegados en otras instancias migratorias en los siglos subsiguientes.

Si bien los Objetivos de Desarrollo del Milenio no hacen referencia explícita a los afrodescendientes, la realidad de estos grupos -que es diversa cualitativa y cuantitativamente en cada país- está incluida en los ODM en tópicos tales como la igualdad de todos los habitantes, el respeto por los derechos humanos y de las minorías y la eliminación de toda forma de racismo y xenofobia.

En este sentido, la información censal existente permite ver de qué manera la variable de pertenencia a los grupos de afrodescendientes se cruza con otras interactuantes e interdependientes, configurando situaciones de necesidades y urgencias que requieren de especial atención<sup>52</sup>.

Capítulo aparte merecería abordar específicamente el tema de los censos, dado que, como se ha denunciado en las grandes Conferencias contra la discriminación, la xenofobia y el racismo, las estadísticas poseen un carácter político que apunta a la negación e invisibilización de estos grupos. En el mismo sentido, atenta contra la cuestión censal la diversidad de criterios de medición empleados: mientras en algunos casos las categorías parten de la autopercepción -es el censado quien se identifica como perteneciente al grupo- en otros, es el organismo que realiza el censo quien determina qué se entiende y qué no por miembro de tal o cual agrupamiento social.

En el caso de los afrodescendientes, la situación se complejiza aún más: en Brasil la pregunta censal parte del criterio de *color o raza*, en Honduras del *grupo poblacional* y en Costa Rica alude a la *pertenencia cultural*. A esto se suma que los países “*en que existe población afrodescendiente, han constituido formatos categoriales que diluyen a esta población en distintos grupos o segmentos. Por ejemplo, en algunos países se les ha incluido dentro de la categoría ‘grupo étnico’ o bien directamente como grupo indígena*” (CEPAL, 2006).

Sin perder de vista la existencia de estas diferencias y con base en los datos existentes, se propone seguidamente revisar algunos datos de Brasil, Colombia y Ecuador.

#### ***a) Brasil: empleo y pobreza***

En relación con los afrodescendientes, la CEPAL toma para estas categorías ejemplos como el de Brasil -el país que presenta mayor cantidad de población negra y mulata de América Latina-, afirmándose que “*la precaria inserción laboral de los afrodescendientes pone en evidencia la segregación racial en la región*”. En este sentido, el organismo de Naciones Unidas indica que, “*en Río de Janeiro, el 60% de los hombres negros y mulatos desempeña trabajos manuales en la industria, contra 37% de los blancos*”, agregando que “*por otro lado, el 40% de las mujeres negras y mulatas trabajaban como empleadas domésticas, mientras que sólo hacía lo mismo un 15% de las blancas*” (CEPAL, 2002). De este modo, los guarismos muestran claramente cómo las variables color y género determinan el campo de desarrollo laboral, a lo que se suma que estas poblaciones generalmente poseen menores niveles educativos.

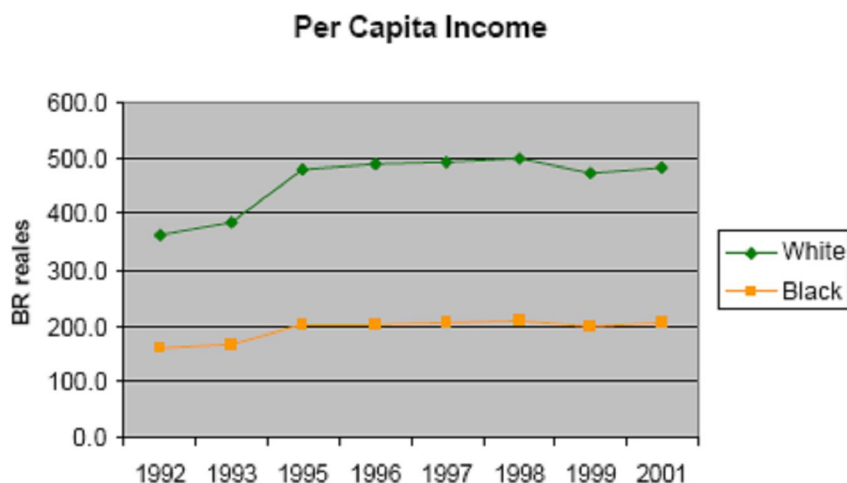
---

<sup>52</sup> Una situación similar se presenta al estudiar la situación de los pueblos originarios lo cual, dada su magnitud, podría ser abordado en otro trabajo específico.

Del mismo modo, el documento destaca que Brasil presenta uno de los peores casos de distribución de los ingresos del mundo, teniendo los negros y mulatos un ingreso de entre el 63% y 68% respecto del de la población blanca<sup>53</sup>.

El siguiente cuadro del Banco Mundial ilustra la situación de distribución del ingreso<sup>54</sup>:

#### POVERTY AND DISTRIBUTION OF INCOME



En cuanto a la pobreza extrema, un trabajo conjunto del Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo y el Diálogo Interamericano, muestra los guarismos a fines de la década anterior, tomando las variables de región y color de piel (BM, BID, DI. 2000).

#### PORCENTAJE DE POBREZA EXTREMA POR REGIÓN Y COLOR, 1998

Región/Estado	Color		
	Blanco	Negro	Pardo
<b>Sudeste</b>			
Río de Janeiro	6.0	12.7	13.8
São Paulo	4.0	12.3	8.7
Minas Gerais/Espirito Santo	19.4	37.7	35.1
<b>Sur</b>	15.2	23.8	27.9
<b>Noreste</b>	38.5	51.3	49.5
<b>Norte/Central-oeste</b>	14.0	26.9	23.2

*Nota:* La pobreza extrema incluye ingreso familiar per cápita de hasta ¼ del salario mínimo; recopilación especial, cortesía de Nelson do Valle Silva, IUPERJ.

*Fuente:* IBGE/PNAD, 1988.

<sup>53</sup> A esto deben sumarse las variables regionales, dado que la mayor cantidad de población negra y mulata se concentra en el norte pobre, en tanto que la blanca lo hace mayoritariamente en la zona sur industrializada.

<sup>54</sup> Para mayores datos sobre los indicadores socioeconómicos de Brasil, se recomienda el informe "Race, poverty, exclusion. Brazil". En:

<http://web.worldbank.org/WBSITE/EXTERNAL/BANCOMUNDIAL/EXTSPPAISES/LACINSPANISHEXT/EXTLACAFROLA/TINSINSPA/0,,contentMDK:20466432~menuPK:1038786~pagePK:64168445~piPK:64168309~theSitePK:863219,00.html>

### **b) Colombia: calidad de vida e ingresos**

El caso colombiano presenta una gran complejidad dado que, por un lado, existen diferencias entre la población urbana y rural y, por otro, influyen en la situación de los afrodescendientes cuestiones como la pelea por el territorio y los desplazamientos forzados a causa de la violencia. Sin embargo, estas especificidades locales no hacen escapar a los afrodescendientes de la regla general: en casi la totalidad de los indicadores que se tomen en cuanto a calidad de vida, las desigualdades entre estas poblaciones y el resto de los colombianos son notorias<sup>55</sup>.

El siguiente cuadro, compara los indicadores de calidad de vida (ICV) en los afrodescendientes y en el resto de la población (SÁNCHEZ y GARCÍA, 2006):

#### **COMPARATIVO DE ICV ENTRE LA POBLACIÓN AFROCOLOMBIANA Y EL RESTO DE LA POBLACIÓN**

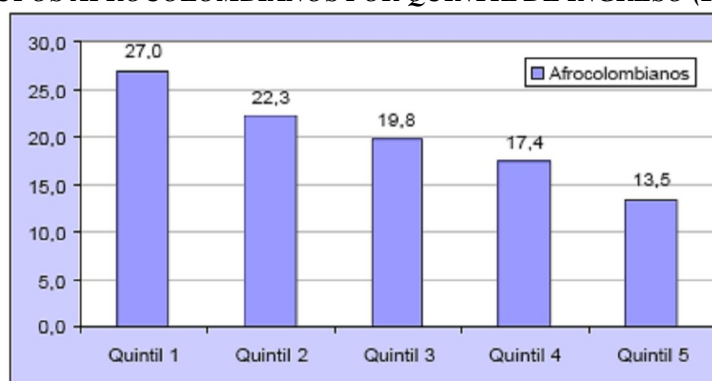
<b>Condición</b>	<b>Afrocolombiano</b>	<b>Resto</b>
Población 2003	3.448.389	40.269.190
% de población en SISBEN 1 y 2	72%	54%
% de población en quintiles de ingreso 1y2	49%	40%
% de desocupación	14%	11%
% de asistencia ICBF	26%	15%
% Cobertura educativa primaria	86%	87%
% Cobertura educativa secundaria	62%	75%
% Cobertura educativa superior	14%	26%
% de población no asegurada	51%	35%
% Población afiliada al régimen subsidiado	21%	23%
% Población afiliada al régimen contributivo	25%	36%
% Viviendas propias	62%	55%

Fuente: DANE, ECV 2003.

En cuanto a los ingresos, el 49% de los afrocolombianos se ubica en los dos primeros quintiles, contra el 40% del resto de la población, recibiendo en promedio un 34% menos del salario que los colombianos no afro. La desocupación presenta, por otra parte, tres puntos porcentuales de diferencia: 14% para los afrocolombianos y 11% para el grupo restante.

La distribución por quintiles de ingreso puede graficarse del siguiente modo (SÁNCHEZ y GARCÍA, 2006):

#### **GRUPOS AFROCOLOMBIANOS POR QUINTIL DE INGRESO (2003)**



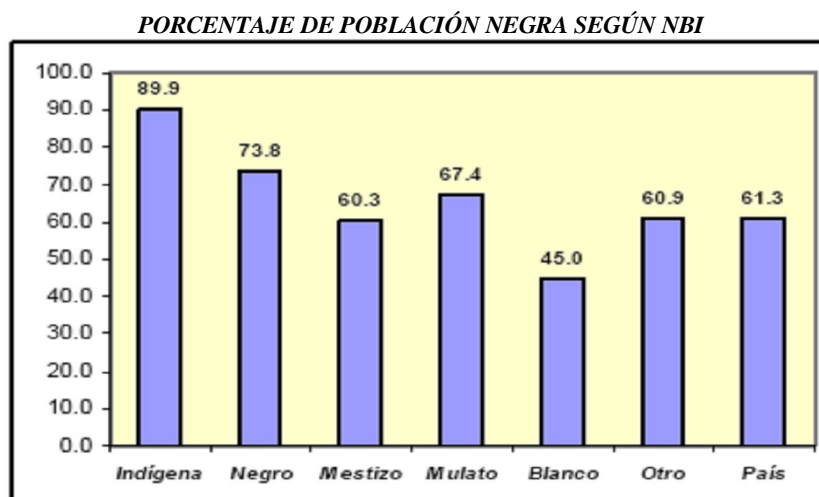
Fuente: DANE, ECV 2003.

<sup>55</sup> Para una amplia información sobre la población afrocolombiana, se recomienda BARBARY, O. y URREA, F. (Ed.) (2004) *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Ed. Lealon. CIDSE/UNIVALLE-IRD-COLCIENCIAS. Medellín.

### c) Ecuador y la pobreza: NBI e ingresos

En Ecuador, el censo 2001 arrojó que el 61% del total de la población es pobre<sup>56</sup>. De ellos, es pobre un 73,8% del grupo autodefinido como negro y un 67,4% de los autodefinidos como mulatos están en esas condiciones (tanto negros como mulatos superan el promedio nacional), a la vez que los autoidentificados como blancos alcanzan el 45% de la población pobre (PONCE, J. 2006).

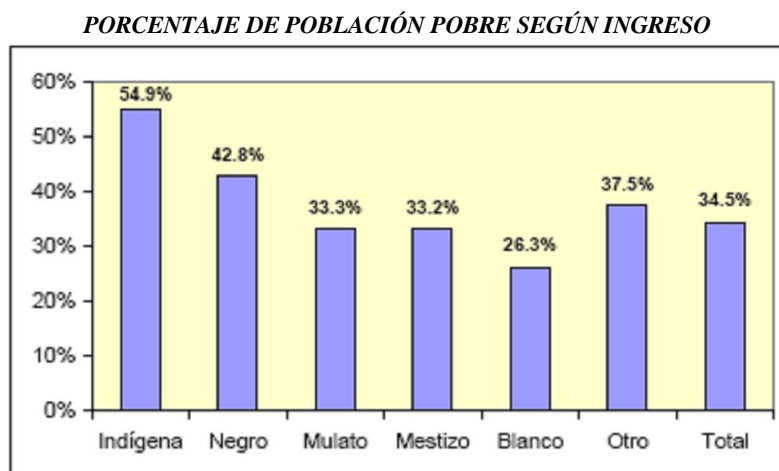
El siguiente cuadro ilustra estos guarismos:



Fuente: INEC, Censo 2001. Elaboración: SIISE.

La medición por ingresos presenta características similares a la realizada por NBI. Según el censo 2001, indígenas y negros poseen tasas de pobreza superiores a las de los blancos y mestizos. Asimismo, los afroecuatorianos presentan guarismos mayores que el promedio nacional.

El siguiente gráfico presenta la distribución de ingresos (PONCE, J. 2006):



Fuente: INEC, SIEH 2003. Elaboración: SIISE.

### 3.- Argentina: invisibilización, visibilidad y prueba piloto

En el caso de nuestro país, establecer una relación entre pobreza y afrodescendientes resulta una tarea más que complicada, dado que el grupo ha sido objeto y víctima de las políticas de blanqueamiento de la sociedad que tuvieron lugar desde las tres últimas

<sup>56</sup> La estadística la encabezan quienes se han autoidentificado como indígenas, con el 89,9%.



décadas del siglo XIX hasta nuestros días, iniciadas con estrategias como el aliento de la inmigración europea, la oposición entre “civilización” y “barbarie” y algunos otros hechos como la muerte masiva de población afroargentina durante la epidemia de fiebre amarilla de 1871 y las guerras por la independencia desde las invasiones inglesas hasta el período rosista<sup>57</sup>.

Si bien el ingreso de esclavos africanos a nuestro país no fue numéricamente tan importante como en otras zonas del continente, hubo sí una considerable cantidad de ellos que llegaron a nuestras tierras a lo largo del siglo XVIII, traídos por la Compañía de Guinea y la South Sea Company.

Un censo de 1778 (Censo de Vértiz), indica el porcentaje de población afroargentina por provincias: en Santiago del Estero el 54 % de población negra, en Catamarca el 52 %, en Salta el 46%, en Córdoba el 44%, en Tucumán el 42%, en Buenos Aires el 30%.

¿Qué pasó entonces con esos afroargentinos y sus descendientes? ¿Es posible que las guerras y las enfermedades los hayan extinguido totalmente? ¿Se puede decir hoy que en la Argentina no hay negros y que no hay rastros de sus aportes en lo cultural, económico y social? A todas luces, no<sup>58</sup>. “*Se impone entonces preguntarse el porqué de esta sistemática negación de la presencia africana en nuestro país, cuando por menos que se analice, se encuentran rasgos ciertos y frecuentes de su incidencia en nuestra historia. Tratando de comprender este fenómeno, es fácil advertir la influencia decisiva de los modelos eurocéntricos de cultura que llevaron a discriminar poblaciones y otras formas de vida, como entre nosotros las indígenas y sobre todo las africanas, que además llevaban el ya mencionado estigma de su raza*” (PICOTTI, D. 1998:43).

A la presencia de los descendientes de esclavos se debe sumar, además, la presencia de otros contingentes africanos llegados en el siglo XX, como los caboverdianos y los inmigrantes de ese continente que arribaron a instancia de la crisis de varios de sus Estados, a partir de la caída del Muro de Berlín y el fin de la Guerra Fría.

En el presente se están desarrollando nuevas estrategias de visibilización de la población afrodescendiente local, impulsadas no sólo por el colectivo de afroargentinos sino también por instituciones nacionales e internacionales. Un ejemplo de ello es que -luego de mucho tiempo de silencio y negación estadística- se ha realizado recientemente una Prueba Piloto de Afrodescendientes, a cargo de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), con el asesoramiento técnico del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) y el financiamiento del Banco Mundial, quienes consultaron a las organizaciones afroargentinas<sup>59</sup>.

Esto significa que la población afroargentina se encuentra hoy transitando recién las primeras etapas tendientes al registro estadístico, lo cual impide aún relacionar sobre esta base la cuestión de la pobreza con los afrodescendientes en nuestro país.

#### **4.- Consideraciones finales**

Como ya se ha dicho, los ocho ODM quedarán sólo en un puñado de expresiones de buenos deseos hasta tanto no se modifique el balance de poder a nivel mundial tendiente a atenuar el choque de intereses entre los países desarrollados y los no desarrollados, a

---

<sup>57</sup> Se recomienda para mayor información, ANDREWS, G. (1989). *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires.

<sup>58</sup> Se recomienda para ampliar el tema PICOTTI, D. (2001, Compiladora) *El negro en la Argentina, presencia y negación*. Editores de América Latina, Buenos Aires.

<sup>59</sup> El trabajo completo se puede ver en UNIVERSIDAD NACIONAL DE TRES DE FEBRERO (2006) *Más allá de los promedios: afrodescendientes en América Latina. Resultados de la prueba piloto de captación en la Argentina*. Banco Mundial.

la vez que se apunte directamente a las causales de las brechas entre los mismos y no limitándose a soluciones parciales o a la mera generación de estadísticas.

También se ha reconocido, sin embargo, que el debate sobre los ODM constituye una importante herramienta de discusión, investigación y denuncia de los distintos factores que convergen en la presente situación de desigualdad mundial.

En el caso de los afrodescendientes y pueblos originarios de América Latina, se agrega otra cuestión: la situación de pobreza va de la mano con el racismo y la discriminación, tal y como lo muestran las estadísticas anteriormente presentadas, en las que la variable de pertenencia al grupo afrodescendiente coincide con la de inclusión en los sectores de menores ingresos y mayores necesidades básicas insatisfechas.

Esto ha sido denunciado en los últimos años tanto en la Conferencia Ciudadana de Santiago en diciembre de 2000, como en la Cumbre de Durban de 2001 y, posteriormente, en los encuentros conocidos como Pre-conferencia Santiago +5 y Santiago +5, un lustro más tarde.

En la mayoría de los casos, gobiernos, organismos internacionales y sociedad civil han coincidido -aunque con distintos grados de compromiso- en que *“la superación del racismo, la discriminación, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia está enlazada a la necesidad de transformación de las estructuras y mecanismos políticos, económicos y culturales que han permitido su reproducción y sus secuelas de inequidad, exclusión y marginalidad en todos los ámbitos de la vida de las personas afectadas”* (CEPAL, 2006).

Pobreza y racismo en América Latina son dos cuestiones imbricadas y de emergencia conjunta, lo cual permite plantear que el cumplimiento del ODM N° 1 (y de los otros, dado que ya se ha destacado la interdependencia de los mismos) nunca podrá realizarse sin las modificaciones profundas que requiere todo aquello que reproduzca y perpetúe el racismo, la discriminación y la segregación también al interior de las sociedades, en las que continúa vigente una suerte de colonialismo interno que impide a millones de seres una vida digna, toda vez que su condición de afrodescendientes adquiere máxima relevancia en su situación de postergación, falta de oportunidades y desigualdad.

## BIBLIOGRAFÍA

### Libros y artículos:

AMÍN, S. *The Millenium Development Goals: A Critique from the South*. Monthly Review. Vol. 57, N° 10, marzo de 2006 (Pág. 1 a 11).

ANDREWS, G. (1989). *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. Ediciones de la Flor, Buenos Aires.

BANCO MUNDIAL, BANCO INTERAMERICANO DE DESARROLLO, DIÁLOGO INTERAMERICANO (BM, BID, DI), 2000. *La raza y la pobreza: consultas interagencias sobre Afrolatinoamericanos*. Memoria de la mesa redonda sostenida el 19 de junio de 2000 en Washington, DC. (Edición Preliminar). Documento de trabajo N° 9 de LCR sobre Desarrollo Sostenible. Pp. 53.

BARBARY, O. y URREA, F. (Ed.) (2004). *Gente negra en Colombia. Dinámicas sociopolíticas en Cali y el Pacífico*. Ed. Lealon. CIDSE/UNIVALLE-IRD-COLCIENCIAS. Medellín.

CEPAL (2002). BELLO, A. y RÁNGEL, M. *La equidad y la exclusión de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe*. Revista de la CEPAL N° 76. Santiago de Chile, abril 2002. Pp. 39 a 54.

\_\_\_\_\_ (2005). RÁNGEL, M. *La población afrodescendiente en América Latina y los Objetivos de Desarrollo del Milenio. Un examen exploratorio en países seleccionados utilizando información censal*. Presentada para discusión en el Seminario *Pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina y el Caribe*. CEPAL, Fondo Indígena, CEPED. Santiago de Chile, 27 al 29 de abril.

\_\_\_\_\_ (2006). HOPENHAYN, M., BELLO, A. y MIRANDA, F. *Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el Nuevo milenio*. Serie Políticas Sociales N° 118, Santiago de Chile, abril.

ONU (2000) *Declaración del Milenio (AG/Res/55/2)*, 13 de septiembre.

PICOTTI, D. (1998) *La presencia africana en nuestra identidad*. Ed. del Sol, Bs. As.

\_\_\_\_\_ (Comp.) (2001) *El negro en la Argentina, presencia y negación*. Editores de América Latina, Buenos Aires.

PONCE, J. (STUBBS, J. y REYES, H. Editoras) (2006) *Más allá de los promedios: los afrodescendientes en América Latina. Los Afroecuatorianos*. Banco Mundial, febrero.

SÁNCHEZ, E. y GARCÍA, P. (STUBBS, J. y REYES, H. Editoras) (2006). *Más allá de los promedios: los afrodescendientes en América Latina. Los Afrocolombianos*. Banco Mundial, febrero.

SERSALE DI CERISANO, C. (1997). Reforma de las Naciones Unidas: seguimiento integrado de las Conferencias Globales de las Naciones Unidas de los años 90. En *Revista Relaciones Internacionales*, Instituto de Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de La Plata, año 7, número 13, junio-noviembre, La Plata. Pp. 161 a 180.

SURASKY, J. (2006). "Los Objetivos de Desarrollo del Milenio: una aproximación a la pobreza como violación de los derechos humanos". En SLAVIN, L. (Dir.) *Avances de Investigación en Derecho y Ciencias Sociales. X Jornadas de Investigadores y Becarios*. Instituto de Investigaciones "Carlos Santiago Nino", Facultad de Derecho, Universidad Nacional de Mar del Plata. Ed. Suárez. Mar del Plata, pp. 180 a 191.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE TRES DE FEBRERO (2006). *Más allá de los promedios: afrodescendientes en América Latina. Resultados de la prueba piloto de captación en la Argentina*. Banco Mundial, febrero.

VALENZUELA, M. y RÁNGEL, M. (Editoras) (2004). *Desigualdades entrecruzadas. Pobreza, género, etnia y raza en América Latina*. OIT. Pp. 9.

**CD Rom y páginas Web:**

*Las Grandes Conferencias Mundiales 1990-2004* (en soporte de CD Rom). IRI, La Plata, 2005.

[www.un.org](http://www.un.org)

[www.cepal.org/mdg/db\\_es\\_list.asp](http://www.cepal.org/mdg/db_es_list.asp)

[www.worldbank.org](http://www.worldbank.org)

[www.oecd.org/dac/indicators.html](http://www.oecd.org/dac/indicators.html)

# LOS AFRODESCENDIENTES COMO SUJETOS POLÍTICOS EN LA ARGENTINA. ARTICULACIONES LOCALES Y TRANSNACIONALES

*Laura López\**

El objetivo del trabajo es examinar las transformaciones del activismo político negro y sus relaciones con diversos actores sociales en Argentina, especialmente en Buenos Aires. Llevaré en cuenta la particularidad local de ese proceso en diálogo con un contexto más amplio, que delimito como el de la conformación a partir de la década de 1990 de movimientos negros transnacionales y los debates generados por las políticas de reconocimiento y de reparación de las poblaciones negras en América Latina, fundamentalmente después de la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Correlatas de Intolerancia, realizada en Durban, Sudáfrica, en el año 2001<sup>1</sup>.

La dimensión transnacional de los movimientos negros contemporáneos llamó mi atención, fundamentalmente a partir de cuestionar un tipo de explicación que privilegia los efectos de “imposición” del neo-colonialismo e imperialismo estadounidense de la problemática étnico-racial sobre los países de América Latina, como elemento externo a las realidades nacionales. El argumento central de esos autores es que tanto actores globales (fundaciones, organismos de financiamiento, etc.) como intelectuales norteamericanos están imponiendo lenguajes políticos de los países centrales, que nada tienen que ver con las “formaciones de diversidad” en las sociedades en las cuales son introducidos (Segato, 1999).

Para contraponer ese tipo de explicación reduccionista de la transnacionalización de la política negra contemporánea, retomo la conceptualización de la dimensión transnacional de los movimientos negros como inherente a la propia idea/historicidad de la diáspora africana en las Américas. El concepto de Atlántico Negro de Paul Gilroy (2001) es usado precisamente para pensar las estructuras transnacionales creadas en la modernidad que se desarrollaron y dieron origen a un sistema de comunicaciones globales marcado por flujos e intercambios culturales, que posibilitaron la creación de un espacio de pertenencia y de resistencia a partir de la dispersión de personas africanas con el capitalismo y la institución de la esclavitud.

Dentro de esa idea amplia de transnacionalismo de la política negra, resaltaré que sí existen particularidades de los procesos de transnacionalización de los movimientos negros contemporáneos que los diferencia de procesos anteriores.

Reflexionaré sobre estas particularidades a partir del caso de la Argentina.

## **1. Nuevas arenas de identificación étnica en las décadas de 1980 y 1990.**

El proceso de democratización iniciado en Argentina en la década de 1980 abrió posibilidades para la conformación de una arena de convergencia en torno de la temática afro. Diversos agentes emprendieron luchas para apropiarse de un pasado africano y adoptaron ciertos emblemas para simbolizar la reivindicación de una herencia

---

\*Universidad Federal de Rio Grande do Sul, CAPES/CNPq.

<sup>1</sup>Las ideas de este trabajo son parte de mi disertación de Maestría (López, 2005), que tuvo por objeto el proceso de etnogénesis -es decir, la elaboración de un nuevo tipo de pertenencia en el cuadro de una nación (Banton, 1978)- de los afrodescendientes en Argentina, a partir del período de democratización en la década de 1980 hasta la actualidad. Examiné las articulaciones entre las organizaciones negras, agentes del Estado y actores globales, y el impacto de ese proceso en las trayectorias individuales y colectivas de militantes y organizaciones, y en la constitución de identidades étnico-raciales.

e identidad compartidas. La aproximación y el rescate de formas culturales consideradas “afroamericanas” y la evocación de un universo cultural inspirado en África, se juntaron con las noticias sobre las organizaciones negras norteamericanas, a los debates y las discusiones acerca de los movimientos revolucionarios y pos-coloniales africanos, delineando así un conjunto de representaciones y prácticas que caracterizaron la presencia y las propuestas de las diferentes organizaciones afro.

Podemos diferenciar al menos dos tipos de activismos afro en la ciudad en la década de 1980: uno de ellos, más vinculado con el proceso de descolonización en África o genéricamente con la “lucha por la liberación de los pueblos oprimidos”, ya que en los discursos de estos activistas aparecían referencias a la propia dictadura militar de Argentina y de otros países de América Latina. Entre esas organizaciones nombramos el Comité Argentino y Latinoamericano Contra el Apartheid (1984) y el Comité Democrático Haitiano (1987). Y otro activismo, que reivindicaba y apuntaba a configurar una especificidad cultural afroamericana, como fue el caso del Grupo Cultural Afro (1988) y del Movimiento Afro Americano (1989).

Una particularidad de esas asociaciones es la de articular agentes de diferentes nacionalidades en un clivaje étnico. Cabe mencionar que hubo en la ciudad de Buenos Aires una confluencia de personas de diferentes países de América Latina, sobre todo de Uruguay y de Brasil<sup>2</sup>, que migraron entre la década de los 70 y 80 tanto por motivos económicos como por la represión de las dictaduras en sus países de origen. Entre ellas, las personas que se dedicaron a la militancia afro traían diferentes historias de organización y luchas ligadas a sus experiencias particulares como “negros” en su país de origen.

Es importante entender estas asociaciones dentro de un campo de fuerzas en que los agentes modelaron sus acciones y representaciones de lo “afro” de múltiples maneras. Esos activistas impulsaron cierta visibilidad de la temática afro en el plano local, vehiculizando críticas a los valores dominantes y denunciando estereotipos vigentes, tanto a partir de la discusión sobre la realidad política africana (bastante desconocida en general en el país), como a partir de la divulgación de expresiones culturales de raíz africana, invisibilizadas / estigmatizadas en la ciudad. Se abrieron esos debates en un contexto propicio en que diversos agentes de la sociedad civil y del Estado reflexionaban sobre los fundamentos del orden democrático que se estaba constituyendo.

La mayoría de estos activistas apuntaban sus acciones a la formación de espacios alternativos en relación a los espacios políticos convencionales (partidarios), pero usaron las posibilidades abiertas por los proyectos gubernamentales de promoción cultural, aunque estos no buscasen específicamente tornar pública específicamente una “cultura afro”. La retórica oficial de la “democratización cultural” y de la “participación ciudadana” conformara una arena pública relevante para desarrollar este tipo de militancia alternativa.

Esta arena pública se transforma a partir de los años 90, con la diversificación de los espacios políticos de los movimientos negros. Se produce un proceso de unificación de los pleitos a nivel internacional en la demanda de implementación de políticas de reconocimiento y acción afirmativa del Estado en relación a las minorías negras, en

---

<sup>2</sup> Los datos migratorios del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) correspondientes al Censo Nacional del año 1991 muestran que de un total de población de la ciudad de Buenos Aires de 2.965.403, 96.557 personas son inmigrantes de países limítrofes, de los cuales el 3.6 % son brasileros y el 42.8 % uruguayos. Tomo brasileros y uruguayos porque esas migraciones tienen un componente alto de población negra (cuestión que no aparece en los datos censales).

calidad de reparación histórica referente a la esclavitud, a través de la conformación de redes internacionales de organizaciones negras y de ser incluida la temática étnico-racial en las agendas de actores globales, tales como el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo, la CEPAL.

Resalta Jesús 'Chucho' García (2001) que la fase de reivindicación de una problemática negra en América Latina comienza en los años de 1980, a partir de las comunidades de base con un discurso de auto-apropiación y autonomía, y se consolida en los años 90 con la inclusión de las temáticas "afro" en las agendas de organizaciones transnacionales y agencias multilaterales, llamadas por Daniel Mato (2004) "actores globales", a través de la promoción de eventos y redes de trabajo en torno de ciertas representaciones y orientaciones de acción. Esto no implica que los agentes locales adopten sin mayor reflexión las pautas que son promovidas por los actores globales, pero sí que remodelan sus representaciones y acciones en el cuadro de esas relaciones transnacionales.

Se constituye un nuevo tipo de discurso global vinculando "raza" y posición social y económica de diversas maneras, desde un discurso más liberal de *Afroamérica XXI*, en el que la condición de clase es expresada en la imagen de la "pobreza", y cuyas estrategias están orientadas al reconocimiento de que "las comunidades negras, como el resto de las poblaciones del continente, contribuimos para la construcción de la democracia, la paz y el desarrollo integral". Propone que la acción por parte de los gobiernos y agencias multilaterales de cooperación para el desarrollo, "ajusten sus políticas sociales y económicas con respecto al alivio de la pobreza de nuestras comunidades" (Declaración *Afroamérica XXI*, Washington DC, 1998). Un discurso más amplio es adoptado por la *Red Continental de Organizaciones Afro* (creada en Montevideo en 1994). Transforman el argumento del "alivio de la pobreza" a otro que propone el impulso a proyectos para la "plena incorporación de las comunidades negras en la vida social y política de sus respectivos países". Resaltan las "necesidades y aspiraciones de las comunidades negras" para elaborar políticas para situaciones coyunturales e impulsar proyectos para la erradicación del racismo y la discriminación.

En el año 1996, representantes del Banco Interamericano de Desarrollo (BID) realizaron un viaje por América Latina con el objetivo de establecer negociaciones del BID como agente financiador, fomentando la formación de organizaciones negras en los países del área. En Argentina, estas personas entraron en contacto con activistas afroargentinos. Dos mujeres (Miriam Gomes, que ya tenía actividad política desde los años 80 vinculada a la comunidad caboverdiana de Dock Sud, y María Lamadrid, perteneciente a una de las familias reconocidas de afroargentinos, pero que no tenía actividad política hasta el momento) fueron invitadas a viajar a los Estados Unidos para firmar la Declaración que sustentó la formación de la red *Afroamérica XXI*. Junto con la firma del pacto, la red apoya la formación de *África Vive*, constituyéndose en ese momento como ONG representante de los afroargentinos a nivel internacional, presidida por María Lamadrid.

La especificidad de los reclamos de *África Vive* estaba vinculada a la situación de los negros argentinos contemporáneos, reivindicaciones relacionadas tanto con el vínculo de su líder con *Afroamérica XXI*, cuyas acciones estaban orientadas al "alivio de la pobreza" (colocando a las poblaciones negras como "las más pobres de los pobres"), como por las posibilidades de negociación locales, donde la orientación de las políticas de aquella época era la del "ajuste social"<sup>3</sup>. Por ejemplo, combinando estas dos

---

<sup>3</sup>Otra dimensión del neoliberalismo es el "ajuste social": la implementación de programas sociales volcados a aquellos grupos excluidos o victimizados por las políticas de "ajuste estructural" (Álvarez-Dagnino-Escobar, 2000).

orientaciones, uno de los proyectos más importantes llevados a cabo por la organización fue el de generación de empleo para mujeres afroargentinas, a través de un micro-emprendimiento de producción y venta de telares. Cabe resaltar que el énfasis en políticas que incidan directamente en mujeres es también uno de los parámetros dados por los organismos internacionales, que aparece en *África Vive*. Sus miembros eran en su gran mayoría mujeres con algún lazo de parentesco entre sí (muchas de ellas madre e hija, o hermanas, o primas), y apuntando sus acciones a mujeres también.

A partir de ese impulso transnacional al tema de la “afroargentinidad”, se conformaron nuevas organizaciones y fueron reconfiguradas las antiguas. Fue el caso de la *Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana*, creada en 1988 en la ciudad de Santa Fe. En los primeros años, se dedicaba a la temática indígena, fundamentalmente a una campaña de protesta contra el festejo del V centenario de la conquista de América en 1992<sup>4</sup>. A partir de los años 90 redireccionó su foco hacia el tema afro: crearon una biblioteca afro, fueron organizadas jornadas de discusión entre activistas y académicos.

Si observamos el contexto más amplio, el proceso de inclusión en las agendas internacionales del tema “afro”, se da paralelamente a la consolidación de ideologías del “pluralismo cultural”, ejerciéndose presión sobre las naciones, para que se declaren como “multiculturales” y encuadren jurídicamente la diversidad étnica interna. Reformas constitucionales en varios países, como Brasil (1988) y Colombia (1991), reconocen derechos de sus poblaciones negras e indígenas.

En Argentina, la Constitución de 1994 incluyó por primera vez derechos vinculados a los pueblos indígenas (artículo 75, inciso 17). Además, entre los tratados internacionales ratificados en la nueva carta constitucional están la Convención Americana de Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica) y la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial de la ONU, que llevaron a la creación del INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), que tiene por objeto elaborar políticas nacionales y medidas concretas para combatir la discriminación, la xenofobia y el racismo; como también la promulgación de una Ley antidiscriminatoria en el año 1998, que penaliza la persecución o el odio racial contra una persona o grupo de personas por causa de su raza, religión, nacionalidad o ideas políticas.

Cabe resaltar que por más que hayan sido creados dispositivos para canalizar denuncias y encaminar acciones del Estado, por ejemplo, contra el racismo, entre otros tipos de discriminación, no hubo ningún dispositivo específico para los afrodescendientes. Los derechos étnicos en la Constitución incluyeron a los indígenas y los procedimientos de denuncias de discriminación racial estuvieron particularmente orientados al antisemitismo<sup>5</sup>. Sin embargo, estos dispositivos locales y otros internacionales fueron utilizados por los afrodescendientes para negociar acciones de reparación.

Examinaré tres momentos políticos diferenciados para los afroargentinos, en torno a eventos importantes por la constitución y remodelación de alianzas / coaliciones entre los militantes para mediar sus negaciones con agentes del poder público. Refiero a los

---

<sup>4</sup> Si comparamos con Uruguay, el ‘contra-festejo’ de 1992 adquirió una especificidad afro, siendo llevado a cabo por la *Organización Mundo Afro*, creada en 1989, liderada en aquel momento por jóvenes de entre 20 y 30 años. Hacho que nos lleva a pensar sobre la relevancia menor del tema afro en Argentina en comparación con la relevancia del tema indígena.

<sup>5</sup> La construcción del racismo como “problema social” a lo largo de la década de los 90 fue orientada por el fortalecimiento de las organizaciones políticas de la comunidad judía en repudio a los atentados a la Embajada de Israel en Argentina en el año 1992 y contra la AMIA-DAIA (asociación israelita) en 1994.



procesos en torno de la Casa del Negro, de la Conferencia de Durban, y de la inclusión de la contabilidad de afrodescendientes en el censo nacional.

## **2. La Casa del Negro: dinámicas de negociaciones locales y extra-locales y conformación de coaliciones.**

Referiré a una serie de eventos y debates que se tuvieron lugar entre fines de la década de 1990 y el año 2000, ya que fueron de fundamental importancia para la configuración de alianzas y de tipo de militancia entre las organizaciones negras en Argentina. Fueron espacios de negociación y debate para conseguir la donación de una casa por el Gobierno de la ciudad de Buenos Aires, que funcionaría como la Casa del Negro. Las negociaciones fueron encaminadas por la Defensoría del Pueblo, fundamentalmente por la Defensora Adjunta en aquel momento, Diana Maffia<sup>6</sup>.

Cabe destacar que en esos años se consolidó una “narrativa multicultural”, impulsada por el gobierno de la ciudad de Buenos Aires, en la que el “derecho a la identidad” – en diferentes niveles – cobraba relevancia, incluyendo dentro de esa revalorización general también a las identidades étnicas (Frigerio, 2003).

La casa sería donada por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, para la cual había dos proyectos en disputa: un de ellos presentado por África Vive, y el otro presentado por un grupo de activistas inmigrantes y afroargentinos (en torno de las organizaciones SOS Racismo y Revista Benkadi), que no concordaban con las estrategias de la primera organización.

Se conformaron dos coaliciones divergentes a partir del debate sobre la Casa, explicitando divergencias e intentos de controlar su gestión y objetivos, y también comprensiones distintas sobre reparaciones históricas.

En el caso de la coalición en torno de África Vive, la reivindicación más fuerte en relación a la Casa estaba vinculada a la deuda histórica que tiene el Estado argentino para con los descendientes de los africanos esclavizados nacidos en ese territorio. La Casa era tomada como una reparación simbólica. El reconocimiento oficial como un proyecto específico para los negros argentinos era fundamental en ese sentido. Por eso, la Casa debería pertenecer solamente a los afroargentinos (gestionada por África Vive), funcionando para fines sociales y recreativos.

Este tipo de demandas por reparaciones de la deuda histórica por la esclavitud está vinculado a la transnacionalización de los movimientos negros, cuya principal reivindicación es la de impulsar políticas de reparación simbólica y material de los Estados nacionales a los cuales pertenecen las poblaciones demandantes. Este hecho explica, en cierto modo, la particularidad de que sea un reclamo “de” los afroargentinos, que no incluye a los inmigrantes africanos y afro-latinoamericanos posteriores a la época de la abolición de la esclavitud y, por lo tanto, entendiendo que aquello que provenía del Estado se vinculaba a una acción de reparación histórica.

El proyecto de la otra coalición apuntaba a una dirección diferente. La idea básica de estos activistas era la del combate al racismo como punto de unidad en la actualidad, ya que por más que sean de países diferentes, a la hora de ser discriminados, van a serlo por el color de su piel sin importar la nacionalidad. Los fines de la Casa estarían ligados a elaborar acciones de defensa de los derechos humanos, divulgación de la cultura afro

---

<sup>6</sup> La Defensoría del Pueblo es una institución que también aparece con la Constitución de 1994. Fueron creadas Defensorías en las diferentes jurisdicciones: nacional, provincial, municipal y en el gobierno autónomo de la ciudad de Buenos Aires. Es un órgano de control unipersonal, autónomo e independiente, que entre otras tareas protege y defiende los derechos humanos, individuales y sociales de las personas de esas jurisdicciones.

y ayuda a los inmigrantes negros. Tal postura consideraba que la reparación se vinculaba al racismo y divulgación de la cultura afro y no se restringía a la trayectoria histórica local de los negros y la esclavitud.

Para conciliar un único proyecto, la Defensoría organizó a lo largo del año 2000 reuniones de mediación. Uno de los ejes de debates que tuvieron lugar era sobre las categorías de adscripción. Cuáles eran los elementos definidores: ¿los rasgos físicos y los estereotipos accionados en base a esos atributos? ¿El hecho de que comparten un ancestro en común? ¿O esos elementos combinados con las diferencias nacionales que los colocaban en posiciones diferenciales para formular sus pleitos? La fundación de la Casa no fue concretada por diversos factores, sin embargo se generó un espacio importante de discusión y negociaciones.

En ese proceso fue delineada por los activistas la dicotomía afroargentinos X inmigrantes que, por más que sea ambigua y opere situacionalmente según las coaliciones formadas para las negociaciones puntuales (inclusive podemos ver que en la coalición en torno de SOS Racismo, identificada con el segundo polo, contaba con la presencia de afroargentinos), ese fue un clivaje importante que expresaba la diversidad de las experiencias identitarias.

Para entender cómo esas coaliciones fueron constituyéndose, más allá de la disputa “práctica” en relación a la administración de la Casa, consideramos fundamental observar el tipo de relación entre los agentes y su inserción en cada una de ellas.

En líneas generales, la coalición en torno de SOS Racismo establecía una relación de “negociación” directa con los agentes del Estado para viabilizar sus demandas. En cuanto que la coalición en torno de África Vive tenía una relación en la que estaban envueltos también actores globales, utilizando el esquema de relación del movimiento ‘transnacionalizado’, estableciendo relaciones entre agentes del Estado, agencias financiadoras y organizaciones de la sociedad civil. Cabe mencionar que representantes de la Fundación Kellog<sup>7</sup> participaron de las reuniones de mediación por la Casa del Negro, ya que financiarían el proyecto impulsado por África Vive, si este hubiese sido seleccionado y oficializado por la Defensoría del Pueblo.

Esta identificación de coaliciones fue realizada para fines analíticos, porque en cada una de ellas había representantes de las dos redes transnacionales que en aquél momento se confrontaban: la Red Continental de Organizaciones Afro (presente en la coalición en torno a SOS Racismo a través de representantes de Mundo Afro en Argentina y por la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana, que tenía relaciones con Mundo Afro) y Afroamérica XXI (representada por África Vive). Las articulaciones transnacionales en esta coalición estaban “en proceso”. Una cuestión que marcaba diferencia era que no tenían consolidada una relación directa con una agencia financiadora, como era el caso de la coalición en torno de África Vive.

Las acciones de agentes del Estado, particularmente de los funcionarios de la Defensoría, fueron variadas: la organización de un baile re-editando el antiguo *Shimmy Club*<sup>8</sup> en el 2000; la realización de un “censo” de población negra en la ciudad de Buenos Aires entre 2000 y 2001; el auspicio - entre otros órganos del gobierno- de las “Jornadas Buenos Aires Negra” en el 2002, para las que fueron invitados como conferencistas académicos, activistas y funcionarios. Cabe mencionar que un informe

---

<sup>7</sup> Dicha Fundación financió durante los años 2000 a 2002 dos proyectos de África Vive, uno de ellos tenía por objetivo mejorar la calidad de vida de la población afroargentina, y el otro la promoción cultural y las oportunidades educacionales.

<sup>8</sup> Baile organizado por familias de afroargentinos entre la década de 1920 hasta 1970.

con los resultados parciales de ese “censo” (que técnicamente fue una “muestra”) fueron presentados en la Conferencia de Durban.

Dichas acciones fueron realizadas por agentes específicos y no por un “actor colectivo” (el Estado). Es difícil pensar cualquier *política* implementada como acciones que resulten de un actor colectivo, ya que las mismas “son el producto de acciones de múltiples actores insertos en los distintos marcos de pertenencia institucionales” (Rabossi, 1999). En el caso analizado enfatizo la cuestión de las acciones individuales, ya que puede estar relacionado al hecho de no existir una política oficial específica orientada a la población afrodescendiente.

### **3. El “proceso Durban”**

Lo que llamamos “proceso Durban” abarca los eventos, alianzas y negociaciones en torno de la Conferencia Mundial de las Naciones Unidas contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Correlatas de Intolerancia<sup>9</sup>.

Los eventos oficiales centrales del proceso fueron la Pre-Conferencia Regional para América Latina de Santiago (Chile) en el año 2000, y la Conferencia propiamente dicha, celebrada en Durban (Sudáfrica) en el 2001.

En el caso de Argentina fue la primera vez que los afroargentinos estuvieron representados en una Conferencia a nivel mundial, hecho que fue de gran importancia para la consolidación de una base para sus demandas. El hecho de que la Declaración Final fue firmada por los Estados participantes, la transformó en un instrumento legal para exigir al Estado argentino, el reconocimiento de la existencia de una minoría negra argentina.

Las coaliciones que mencionamos sirvieron como base para seleccionar a los activistas que participaron de la Pre-Conferencia de Santiago y de la Conferencia de Durban, según las relaciones acordadas y pre-establecidas entre las organizaciones locales y las redes transnacionales.

A partir de la Conferencia de Durban, los activistas negros de América Latina consensuaron el uso del término afrodescendiente para identificar a la población descendiente de africanos esclavizados en las Américas, y así unificar la amplia variedad de términos usados en los países del área. “Afrodescendiente” fue asumido por los activistas como categoría de auto-identificación y considerada un término de pronunciación política, abandonando la categoría “negro”, que fue evaluada por los militantes como ligada a la ideología colonial que denunciaban.

La Declaración Final -firmada por los gobiernos participantes- resalta como esencial “que todos los países de la región de las Américas y todas las demás zonas de la diáspora africana reconozcan la existencia de su población de origen africano y las contribuciones culturales, económicas, políticas y científicas de esa población”. Dicha cuestión apunta a que los Estados admitan la persistencia del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas correctas de intolerancia que provocaron la desigualdad histórica en el acceso a la educación, atención de salud y vivienda por causa de la profunda disparidad socio-económica que afecta a la población negra.

El impacto del “proceso Durban” sobre las organizaciones afrodescendientes latinoamericanas y particularmente en Argentina, debe ser analizado a través de las nuevas

---

<sup>9</sup> La Conferencia de Durban fue la tercera conferencia internacional contra el racismo (las otras dos fueron celebradas en Ginebra en 1978 y 1983). En cuanto el Apartheid de Sudáfrica fue el centro de atención de las conferencias anteriores, el foco en Durban fue puesto en las complejas formas en que los prejuicios raciales y la intolerancia se manifiestan en la actualidad a nivel mundial.

(o consolidación de las ya existentes) articulaciones, que muestran la fuerza de la arena global en la reconfiguración de unidades políticas locales e internacionales.

El proceso Durban consolidó la multiplicación en la década de 1990 de los espacios y lugares en que los afrodescendientes actúan y donde, consecuentemente, circulan sus discursos, subrayando la remodelación de una identidad política afrodescendiente latinoamericana distintiva, diferente de la de años anteriores.

El proceso contribuyó para relacionar tres escalas de articulación en el movimiento: transnacional, tanto en las redes de organizaciones negras como con agencias multilaterales; nacional (con funcionarios del Estado local, fundamentalmente a partir de impulsos globales); y entre las propias organizaciones locales, entre las que pertenecen o no a alguna red, o entre las que pertenecen a diferentes redes, para mejorar las condiciones de negociación locales.

Este desdoblamiento de la política sobre afrodescendientes en escala global es clave para la comprensión de las asociaciones en Argentina, insertas en un campo de fuerzas con numerosos actores, dentro de los cuales los funcionarios del Estado y las agencias financiadoras con posiciones de poder distintas frente a las organizaciones de la sociedad civil.

Según Marcelo Mendoza (1994), una característica básica de las ONGs en Argentina es que sus acciones están insertas en el contexto socio-político y económico del país, siendo afectadas por los cambios políticos y la inestabilidad de los planes económicos de los gobiernos. Tal característica dificulta la disponibilidad de recursos financieros que vienen del exterior, haciendo problemático el planeamiento y continuidad de las acciones de las ONGs. Por ejemplo, el momento de llevar a la práctica el plan de acciones pactado por las ONGs para desarrollar en sus países en la etapa posterior a la Conferencia de Durban coincidió, en el caso de Argentina, con la crisis política y económica del año 2001. Esa cuestión complicó no sólo la situación individual de los activistas (inestabilidad laboral, entre otras), sino que también el apoyo oficial y la obtención de recursos financieros del exterior para elaborar los proyectos pos-Durban.

Además, los cambios en las políticas internas de las agencias financiadoras acostumbran a afectar la ejecución de proyectos locales cuando el donador exige nuevas condiciones en los términos del contrato o cambia de foco de interés. Volvemos aquí al tema de la crisis argentina de los últimos años: debido a las condiciones locales, las agencias cambiaron en cierta medida su foco, vinculado a otros grupos sociales afectados por la crisis, no siendo situacionalmente relevante un clivaje étnico-racial.

Otra cuestión a contemplar es la dinámica de las negociaciones que imponen las agencias multilaterales, tanto para las ONGs como para el Estado. Vemos en el caso del ofrecimiento en el año 2003 de un financiamiento por parte del Banco Mundial para que el INDEC hiciese las pruebas necesarias para implementar la contabilidad de los afrodescendientes en el censo nacional. La propuesta funcionó como una presión para materializar dicha inclusión, que no estaba prevista en la agenda del INDEC. En ese caso, las agencias internacionales estarían actuando “en el lugar del” Estado, estableciendo alianzas con las ONGs, que fueron las que viabilizaron ese pleito.

Entre los activistas, esta dinámica de negociaciones redonda en otras tensiones. Por ejemplo, las tensiones entre los que pertenecen y los que no pertenecen a redes transnacionales. El hecho de estar inserto en las redes da a los activistas la posibilidad de acceder a informaciones y fuentes de financiamiento así como la ampliación de un capital social (relaciones de prestigio). La cuestión lleva también a una capacidad de negociación local mayor, en el sentido de que sus reclamos están amparados en el poder que las agencias financiadoras tienen para presionar al Estado.

El tema de los financiamientos externos genera debates entre los protagonistas sobre el propio significado de la “negritud” y de los objetivos de las políticas afrodescendientes. Por ejemplo, un debate que se presentó (tanto referido en las entrevistas con líderes como en eventos tales como las reuniones por la Casa del Negro) es sobre si aquellos líderes que participaron de las negociaciones en las instancias transnacionales son realmente representativos de la colectividad local o tan sólo son movidos por un interés “comercial” o por la posibilidad de ganar poder personal.

El clivaje que en la Casa del Negro expresaba diferencias entre “nacionales/extranjeros” versus “todos los negros” fue reconfigurada en el proceso Durban surgiendo alianzas y el reconocimiento mutuo de “legitimidades” diferenciadas pero que precisan dialogar. Estas coaliciones, vistas momentáneamente, pueden ser interpretadas como expresiones de lo que la militancia acumuló de capital social buscando fuentes de financiamiento y apoyo transnacional. El eje de disputa diferenciaba a los activistas que estaban fuertemente envueltos en redes transnacionales de los que no estaban.

Por lo tanto, desde la Casa del Negro hasta el “proceso Durban”, no sólo las reivindicaciones de los activistas se transformaron, sino también las coaliciones fueron refabricadas. De todos modos, los clivajes entre los militantes expresan divergencias en los pleitos como en los términos que los unifican y recolocan cuestiones sobre el lugar de los negros en el “origen de la nación” o de la diversidad étnico-racial actual en Argentina, y el combate al racismo incluyendo a los afrodescendientes que, en la historia reciente de inmigración a Argentina fueron incorporados como nacionales, pero que perciben y sufren exclusión social por la raza. “Ser o no ser” nacional, y en qué términos, es una cuestión que será recolocada en el debate sobre el censo.

#### **4. El censo como arena actual de disputas políticas**

En el año 2003 comenzaron las negociaciones entre agencias internacionales, funcionarios del INDEC y activistas afro para la formulación de una pregunta a ser incluida en el próximo censo que dé cuenta de los descendientes de africanos. La elaboración de la pregunta que forma parte del cuestionario testeado en la Prueba Piloto -financiada por el BM durante abril y mayo de 2005- ocasionó debates acerca de qué categoría usar para dar cuenta de esa población<sup>10</sup>.

El tema de la cuantificación oficial de los afrodescendientes está siendo una exigencia de actores globales sobre los Estados de América Latina en vistas de evaluar la situación socio-económica de ese segmento de la población y, en base a los resultados obtenidos, planificar el financiamiento de proyectos de desarrollo. Dichas exigencias cobraron nueva fuerza a partir de la Conferencia de Durban, ya que la Declaración Final recomienda que los países del área cuenten con datos oficiales sobre los afrodescendientes, para formular y evaluar políticas de reparación destinadas a esa población en relación a la deuda resultante del proceso esclavista.

Estas recomendaciones y exigencias internacionales provocaron diversidad de situaciones en los planos locales. En el caso de Argentina, no existían preguntas en el censo sobre raza / color / etnicidad, más allá de la pregunta de auto-identificación realizada en el censo 2001 sobre pertenencia a pueblos indígenas.

---

<sup>10</sup> La Prueba Piloto fue realizada entre abril y mayo de 2005 en 600 hogares en Monserrat (barrio de la ciudad de Buenos Aires) y otros 600 en Santa Rosa de Lima (barrio de la ciudad de Santa Fe, capital de la provincia de Santa Fe), resultando que en ambas jurisdicciones la media de personas que se auto-identificaron como afrodescendientes fue aproximadamente un 4 % (Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana, 2006).

Para analizar las negociaciones realizadas usé documentos del BM publicados en la página Web de la institución, así como entrevistas con activistas y funcionarios del INDEC que participaron de esos encuentros. A partir de los “entredichos” examino cómo los diferentes actores construyen la afrodescendencia en un campo de tensiones ocasionadas por la disyunción de lógicas operando en la negociación.

En relación con los representantes del BM, en su papel de mediadores para dar visibilidad a problemas sociales “reales” (exclusión / racismo), parten de la idea que los Estados tienen que dar alguna solución. Cuestión que puede ser relacionada con la preocupación de estos actores globales en incluir variables étnico-raciales en sus programas de desarrollo, y estableciendo una relación no problematizada entre raza y pobreza, a través de la elaboración de una lista preestablecida de “problemas sociales” a buscar en las realidades locales.

Los funcionarios del INDEC resaltan la existencia tanto de problemas “burocráticos” como de dificultades técnicas del trabajo expresando una lógica cuantitativa. Consideramos que estos problemas surgen del hecho de pensar la inclusión de la pregunta desde una lógica del “realismo estadístico”, es decir, asumiendo que el objeto a ser enumerado existe previamente y por fuera de las estadísticas. Este hecho fue evidenciado en la elección de las referencias que guiaron la realización de la Prueba Piloto.

Una de ellas fue la inclusión en el censo 2001 de la pregunta para que las personas se auto-identificasen como pertenecientes a un pueblo indígena. Dicha realización estaba justificada en el artículo de la Constitución de 1994 que reconoce derechos culturales y territoriales de los pueblos indígenas. En el caso de los afrodescendientes, no tendrían un amparo legal para la inclusión de la pregunta.

Otra referencia de los funcionarios fue la Encuesta de Hogares realizada entre 1996 y 1997 en Uruguay, que incluyó una pregunta de auto-percepción sobre “raza”. Esta encuesta estaría justificada porque en ese país existe una “población negra visible”. En ese caso, parece más fácil la resolución burocrática, ya que entra en juego el fenotipo y no la ascendencia (como fue elegida en Argentina), que puede ser invisible en términos de rasgos físicos, cuestión que crearía un problema para su “cuantificación”.

En ambos casos, la inclusión de la pregunta parece necesitar una comprobación “anterior” de la existencia del grupo a ser relevado (a través del reconocimiento legal, en el caso de los indígenas en Argentina, o de la visibilidad del color, en el caso de Uruguay). Fue construida, de ese modo, la categoría afrodescendiente como parte de una “minoría no visible” en términos de color. Este hecho, sumado a un frágil auto-reconocimiento de la ascendencia africana entre los afroargentinos, lleva a que metodologías cuantitativas, dentro de una lógica del “realismo estadístico” -que busca a través de las estadísticas una “realidad” exterior y objetiva sin problematizar su papel en la construcción de esa realidad (Kertzer y Arel, 2002)- apunte para la inviabilidad de la inclusión de una pregunta en el censo.

En esos encuadramientos, si tomamos el parámetro predeterminado que vincula “raza”, “origen étnico” y “pobreza” para categorizar a los afroargentinos, se corre el peligro de reforzar la idea hegemónica de que “verdaderamente” no existen negros en Argentina, reduciendo la complejidad del problema. Tal situación evade otro problema: el no reconocimiento oficial de la población negra en Argentina, que se confronta con situaciones de racismo.

Para los activistas, más allá de los datos objetivos que puedan extraerse de los censos, esto significaría un primer paso para que la sociedad civil reconozca su existencia. En ese sentido, el censo no cumple solamente una función de contabilidad, también es un eje de luchas por la invención y legitimación de categorías de identidades colectivas.

“Invención” en el sentido de divulgar públicamente una categoría “nueva” para la sociedad civil que expresa la existencia de afroargentinos y del racismo como problema nacional; y ‘legitimación’ en relación al propio grupo minoritario, oficializando una categoría con la que se autodenominan y así, reivindican su existencia social y su inclusión en las representaciones de “nacionales”.

Es precisamente esta dimensión que está subsumida en el discurso de los funcionarios del BM y del INDEC, y en la comprensión de que las clasificaciones son un terreno políticamente importante, que interfieren en la fabricación de la experiencia identitaria individual y colectiva.

El término “afrodescendiente”, que fue consensuado por los activistas negros de los diferentes países de América Latina que participaron de la Conferencia de Durban en 2001 como categoría de identificación, expresa una identidad política latino-americana resignificando el término de identificación política “negro”, que todavía presenta vínculos con la historia colonial. “Afrodescendiente” privilegia la ascendencia por sobre el color, cuestión importante para los afroargentinos, que presentan una variedad de rasgos físicos que dificultaría su identificación por categorías de raza/color. En ese sentido, puede incluir blancos que se reconozcan descendientes de africanos. Además, puede incluir no sólo argentinos sino también inmigrantes negros.

Vemos que las propias negociaciones por el censo reorganizan las fronteras de la colectividad, por lo menos en la visión de los líderes que emprenden este tipo de reclamos frente al Estado y en su tarea de definir quién conforma y cuáles son las características de la colectividad a la cual representan.

\*\*\*\*\*

Las transformaciones locales y transnacionales de los movimientos negros en los últimos años vienen contribuyendo a abrir – de manera particular según la coyuntura histórica y política de cada país - debates públicos sobre racismo y etnicidad en América Latina, inclusive en Argentina. Sin embargo, esos “nuevos debates” refieren a un “viejo problema” de los afroargentinos - sobre cómo lidiar con esa alteridad negra en un país que reitera un ideario nacional anclado en la blanquitud, que los coloca como un protagonista que interfiere en las “verdades” producidas sobre la homogeneidad étnico-racial en Argentina.

Con estas reflexiones pretendí mostrar la complejidad de los procesos de etnogénesis que envuelven sujetos políticos repensándose local y transnacionalmente, definiéndose como comunidad, intentando reposicionarse socialmente y en el imaginario nacional.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALVAREZ, S.; DAGNINO, E. y ESCOBAR, A. (Comp.) (2000). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- BANTON, M. (1978). *A idéia de raça*. São Paulo, Edições 70 - Martins Fontes.
- CASA DE LA CULTURA INDO-AFRO-AMERICANA (2006). *18 años de actividades ininterrumpidas: por la visualización de los afroargentinos*. Santa Fe.
- FRIGERIO, A. (2002). "Negros" y "Blancos" en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales. Conferencia presentada en *Jornadas "Buenos Aires Negra: Memorias, representaciones y prácticas de las comunidades Afro"*, Buenos Aires, 14 y 15 de noviembre.
- \_\_\_\_\_ (2003). "Negro y tambor": Representando cultura e identidad en movimientos negros en Buenos Aires. Conferencia presentada en la Mesa Redonda "Movimientos e Políticas de Identidade" – *V Reunión de Antropología del Mercosur*. UFSC, Florianópolis, Brasil, 30 de noviembre al 3 de diciembre de 2003.
- GARCIA, J. (2001). Comunidades afro-americanas y transformaciones sociales. En *Estudios Latinoamericanos sobre Cultura y Transformaciones Sociales en Tiempos de Globalización*. D. Mato (comp.). Buenos Aires: CLACSO.
- GILROY, P. (2001). *O Atlântico negro. Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro, Editora 34.
- KERTZER, D. y AREL, D. (Comp.) (2002). *Census and Identity: The politics of race, ethnicity and language in national censuses*. Cambridge University Press.
- LOPEZ, L. (2005). "*¿Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente?*" *Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina*. Disertación de Maestría. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- MATO, D. (2004). Redes transnacionales de actores globales y locales en la producción de representaciones de ideas de sociedad civil. In: MATO, Daniel (Org.), *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES - Universidad Central de Venezuela.
- MENDOZA, M. (1994). Organizaciones No-Gubernamentales y grupos indígenas en el Chaco Argentino. En: *Revista de Antropología*. Año IX N° 15. Buenos Aires, p. 44-48.
- RABOSSO, F. (1999). Acerca de la "Cultura" de las "Políticas Culturales". In: *Revista Publicar*. Año VII n VIII, Buenos Aires: Colegio de Graduados en Antropología, p. 117-134.
- REID ANDREWS, G. (1989). *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.
- SEGATO, R. (1999). Identidades políticas / Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global. In: *Anuário Antropológico 97*, Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro.



## LAS COMUNIDADES NEGRAS EN LA ARGENTINA: ESTRATEGIAS DE INSERCIÓN Y MECANISMOS DE INVISIBILIZACIÓN

*Miriam Gomes\**

### **I- Proceso Organizativo de las Comunidades Negras. Formas organizacionales como alternativas de participación en la sociedad de acogimiento**

Las Comunidades Africanas y de Afrodescendientes en el país han desarrollado estrategias de resistencia, que se caracterizaron por su continuidad y persistencia en el tiempo: hubo y hay una lucha sostenida, constante, a veces soterrada, otras más evidente, pero siempre vigente, contra la opresión, la desigualdad, la discriminación y la explotación. Una de esas formas de resistencia estuvo dada por la búsqueda de la asociación y el desarrollo de actividades con un fin en común, con un claro sentido democrático. El punto de partida de las formas organizacionales que se dieron a sí mismos los africanos y sus descendientes en la Argentina son las **NACIONES**.

Se denominaba así, durante el período de vigencia de la esclavitud (entre los siglos XVI y XIX), a las sociedades que reunían a los africanos de un mismo origen geográfico y lingüístico. El grupo Bantú era el más numeroso en Buenos Aires y sus integrantes provenían de Congo, Angola y de la costa este de África. Dentro de éstos, los Congo eran mayoría y su sede se ubicaba en la actual Av. Independencia, en el área de San Telmo. Se realizaban actos ceremoniales como coronaciones y cortejos, se dramatizaban guerras interétnicas o acciones colectivas de caza, reproduciendo manifestaciones culturales tradicionales. Existían otras Naciones como los Benguela, Cabinda, Lubolo, Loango, Mozambique, Masinga, Seda, Quipara, Anzá, Camundá, Canguelá, Mujumbí. Conservaban una configuración político-administrativa con un Rey cuyo mandato duraba un año. Las asambleas o cabildos se realizaban cada 6 de enero, día del santo negro San Baltasar. Entre sus principales objetivos estaba el de recaudar fondos para comprar la libertad de sus miembros.

Existían también los grupos integrados por los Haussa, Yoruba (provenientes de la actual Nigeria), Mina-Nagó y Mandinga (Golfo de Guinea). Estos grupos constituían, por su número, los segundos en importancia. En el aspecto religioso, practicaban el Islam y las autoridades porteñas los controlaban y reprimían duramente porque – sostenían– se reunían para conspirar. Ese mismo grupo ya había encabezado diversas rebeliones en todo el continente, lo cual contradice el mito nacional del supuesto bienestar de los africanos durante su cautiverio, y su también supuesta pasividad y falta de oposición.

Todos los grupos poseían una sede social con un cuarto destinado a “sala de ánimas” y conservaron la tradición de transmitir oralmente proverbios y fábulas con fines didácticos.

Las **COFRADÍAS**, de carácter religioso, constituyeron otra forma de organización de los afro. Sin embargo, estaban fuertemente controladas y fiscalizadas por la Iglesia Católica: las autoridades obligaban a los esclavizados a concurrir, bajo amenaza de castigo. La función de las cofradías fue estrictamente religiosa y consistía en la veneración y el cuidado de las imágenes de vírgenes y santos. En muchos casos, esto resultó un medio por el cual los africanos adoptaron aspectos externos de la cultura

---

\* Universidad Nacional de Tres de Febrero. UBA. Sociedad Caboverdeana. Movimiento de Documentalistas.Red Afro-Latinoamericana y Caribeña de Mujeres. Alianza Estratégica de Afrodescendientes de América Latina y el Caribe.

occidental, pero con otros fines y significados, acordes con expresiones religiosas propias. Algunos autores denominan **sincretismo** a este proceso.

Las Cofradías comenzaron a funcionar en el siglo XVII y algunas de ellas fueron San Francisco Solano, San Benito, San Baltasar y Nuestra Señora del Rosario. Cada Cofradía dependía de alguna Iglesia en particular: así, por ejemplo, la de San Baltasar perteneció a la Iglesia de la Piedad.

Hace pocos años se descubrió un cementerio para africanos y afrodescendientes en la ubicación de la actual Plaza “Roberto Arlt”, en Piedras y Rivadavia, de Capital Federal. Está siendo objeto de estudios arqueológicos. (Schávelzon: 2003)

Los africanos y sus descendientes sobrevivieron lo más dignamente que les fue posible dentro de esa continua interacción de relaciones de dominio, subordinación y lucha. Y siempre que pudieron aprovecharon de todos los caminos para superar su condición de esclavizados, primero, y de marginados socialmente, después. Uno de esos caminos era el ingreso en el ejército, con la promesa de la libertad, luego de cinco años de servicio. Participaron en todas las acciones bélicas de la Argentina: en vigencia de la esclavitud, llegaron a ellas compulsivamente por medio de la curiosamente denominada “Ley de Rescate”, que obligaba a los propietarios a ceder para el servicio de las armas, dos de cada cinco de los esclavizados de su propiedad. Su incorporación fue paulatina, en tropas regulares e irregulares, ocupando siempre los puestos más peligrosos en el campo de batalla y desempeñando las tareas más desagradables en el mantenimiento.

En 1801, se reglamentaron las formaciones milicianas segregadas con negros, a las que se denominó **Compañía de Granaderos de Pardos y Morenos**. En 1806 y 1807, durante las invasiones inglesas a Buenos Aires, la participación de los y las afrodescendientes en la defensa de la ciudad fue fundamental.

Cuando el Gral. San Martín regresó de España para servir al país, en 1812, su primera misión fue organizar el Regimiento de Granaderos a Caballo. A fines de ese año, se hizo cargo del Ejército del Norte: sus tropas se componían de 1.200 hombres, de los cuales 800 eran negros libertos, es decir, esclavos “rescatados” por el Estado para el servicio de las armas. La frase de San Martín, luego de recorrer el campo de batalla de Chacabuco -“¡Pobres Negros!”- da cuenta de los innumerables cadáveres de quienes habían pertenecido al Batallón N° 8, compuesto por Los libertos “rescatados” de Cuyo. Francisco Morrone ha estudiado muy bien estos aspectos en **Los Negros en el ejército Argentino**.

Dentro de esta historia de la resistencia negra, es importante destacar aquí la existencia de un intelectual afroargentino de la época: Lucas Fernández, quien creó y dirigió el semanario “**El Proletario**”. Este periódico salió por primera vez el 18 de abril de 1858 y expresó los intereses de los de “la clase de color”, como él mismo lo manifiesta. El incipiente movimiento se denominó **Democracia Negra** y se frustró por la temprana muerte de su autor, probablemente durante la epidemia de fiebre amarilla.

Emilio Corbière, director de la publicación de la Biblioteca del Congreso de la Nación, **BIBLIOPRESS**, declaró allí: “El socialismo llegó al Río de la Plata mucho antes que la corriente inmigratoria de origen europeo. Fue la Comunidad Negra de Buenos Aires, la de los ex-esclavos liberados recién con la Constitución Nacional de 1853, la que trajo las primeras ideas y doctrinas del socialismo utópico, en 1858, seis años antes de la fundación en Europa de la Asociación Internacional de Trabajadores, que Marx, Engels y el anarquista Miguel Bakunin impulsaran en 1864”.

Es justamente durante esta etapa, coincidente con la caída de Rosas, en que los afrodescendientes son perseguidos por los opositores del Gobernador, los unitarios. A estos últimos, les inquietaba que los afro tomaran parte en una lucha de poderes que consideraban les correspondía sólo a ellos.

En la segunda mitad del siglo XIX, aparecen las **Sociedades de Ayuda Mutua**: asistían a los socios enfermos, realizaban recaudaciones para el otorgamiento de subsidios y también daban sepultura a sus muertos. Estas instituciones funcionaron hasta bien entrado el siglo XX; sin embargo, la declinación y el repliegue de la comunidad hacia otras áreas se acentúan, como se acentúa también la falacia de que los negros habían desaparecido.

En la década del '20, se produce una especie de renacimiento de los afroargentinos quienes se agruparon en el legendario **Shimmy Club**. Este congregaba a la comunidad negra y en el local de la Sociedad Filantrópica Suiza se celebraban los renacidos *candombes* argentinos, conservados por las familias negras y transmitidas de generación en generación. Una caracterizada familia de la Comunidad, los Núñez, llevaba constancia escrita de la asistencia. El Shimmy Club funcionó entre 1922 y 1970. Paralelamente existían otras entidades, con fines culturales, deportivos y de ayuda mutua como **La Fraternidad, la Asociación de Fomento Gral. San Martín y la Agrupación Martín Fierro**; todas ellas estaban dirigidas por afroargentinos.

Con la llegada de la migración caboverdeana, se crearon dos nuevas organizaciones: la **Asociación Cultural y Deportiva Caboverdeana de Ensenada**, fundada el 13 de septiembre de 1927, y la **Sociedad de Socorros Mutuos "Unión Caboverdeana"** de Dock Sud, del 13 de agosto de 1932. Estas mantuvieron activas y dinámicas, a lo largo de todo el siglo XX, la presencia y la cultura africanas en el país, cuando la comunidad negra criolla parecía languidecer. Ambas instituciones funcionan todavía hoy tan activamente como antes y sirven de marco al cónclave comunitario, donde se recrean los valores éticos y culturales propios, y se intentan reproducir las formas de ser y de estar del espacio original, abandonado por la migración.

Por otra parte, a principios de los años '70, toman forma en Argentina las inquietudes independentistas que se venían desarrollando en el continente africano desde las décadas del '50 y '60. Es así como el **Partido Africano por la Independencia de Guinea y Cabo Verde**, el **P.A.I.G.C.**, fundado en septiembre de 1956 por Amílcar Cabral, el padre de la nacionalidad caboverdeana, inaugura una sede en Buenos Aires. El Comité Regional Buenos Aires del P.A.I.G.C. realizó una intensa campaña de difusión de la lucha anticolonialista y antiimperialista de las entonces colonias portuguesas. El movimiento se hizo eco de la lucha antiapartheid en la hermana República de Sudáfrica, declarando abiertamente su apoyo a la causa de los oprimidos por el régimen de Pretoria.

En mayo de 1974, hizo su aparición en el medio periodístico argentino el primer órgano de difusión de las inquietudes africanas en el Río de la Plata: el boletín periódico, **PANORAMA AFRICANO**, con los avances de la guerra independentista en Cabo Verde, Guinea Bissau, Angola y Mozambique. En aquel primer número, se presentó ante el público de la siguiente manera:

*La Mesa Directiva del Comité Regional Buenos Aires del Partido Africano para la Independencia de Guinea-Bissau e Islas de Cabo Verde, tiene el agrado de dirigirse a Usted para poner en su conocimiento que ha constituida definitivamente la representación de nuestro Partido (P.A.I.G.C.) en la República Argentina, con el objeto de difundir entre los numerosos caboverdeanos residentes en el país y a la opinión pública en general la causa por la que lucha nuestro pueblo desde hace aproximadamente 12 años. Adjuntamos asimismo, un documento en el que historiamos la trayectoria de nuestro movimiento y la razón por la que nuestros pueblos se vieron obligados a iniciar la lucha armada por la liberación social, cultural, económica y política de nuestras patrias sometidas al desgarrante y aberrante colonialismo hace*

*centenares de años*, concluye el caboverdeano Joaquín José Dos Santos, Secretario Regional, Bernal, mayo de 1974.

Con la reinstauración de la democracia en 1983, numerosos grupos y comunidades comienzan a reorganizarse y articularse políticamente. Las organizaciones africanas, afroargentinas y afrolatinoamericanas de la época incluyeron entre sus objetivos el levantar la bandera contra el apartheid, más conscientes que nunca de que éste también poseía sus émulos criollos y que abogar por los niños de Soweto era hacerlo también por los niños afrolatinoamericanos.

En mayo de 1984, fue fundado el **COMITÉ ARGENTINO LATINOAMERICANO CONTRA EL APARTHEID**, probablemente el organismo más activo y dinámico de la lucha contra el Apartheid llevada a cabo en la Argentina. Su secretario general fue un destacado activista afroargentino, el lic. Enrique Nadal. El Comité fue creado como un organismo no gubernamental de las Naciones Unidas y publicaba el Boletín **SOWETO INFORMA**, con noticias sobre las actividades del Congreso Nacional Africano en lucha contra el Apartheid e informaciones sobre la SWAPO, movimiento independentista de la entonces sojuzgada Namibia. Las actividades del Comité fueron muchísimas y jugó un papel muy importante en la presión para que Argentina rompiera sus relaciones diplomáticas con el régimen racista de Pretoria el 22 de mayo de 1986, durante el gobierno del presidente Alfonsín.

Encontramos además organizaciones como la **Casa de la Cultura Indo-Afroamericana de Santa Fe**, el **Movimiento Afroamericano**, el **Comité Democrático Haitiano** y el **Grupo Cultural Afro**, que en las décadas del '80 y '90, instalan en el centro del debate público el tema del racismo en la Argentina y la invisibilización de la población afro. También apoyaron las reivindicaciones de la mayoría del pueblo Sudafricano y utilizaron sus órganos de difusión (**RAICES**, **MANDINGA**, **CACO**, **RENACER**) para socializar todas esas reivindicaciones.

## **II-Mecanismos de Invisibilización**

La presencia de población africana en la Argentina, junto con su descendencia, ha sido un dato frecuentemente soslayado en la realidad y la historiografía nacionales. Durante el período histórico de la Colonización y, más tarde, el de las Independencias en América, se implementan una serie de ideas y de prácticas, plasmadas en los proyectos de nación, que eran ajenas a los Pueblos Originarios de América y a los contingentes de africanos esclavizados e introducidos violentamente. Estas ideas y prácticas eran profundamente racistas y reconocen su origen en la política de las Coronas Española y Portuguesa, que valoraba una supuesta “limpieza de sangre” y que ya habían expulsado de su propio territorio a los pueblos musulmán y judío.

El sistema esclavista, que racializó el infamante tráfico al identificarlo casi definitivamente con los africanos negros, dejó improntas sociales y educativas estigmatizantes, las cuales aún siguen generando consecuencias. Por otro lado, al momento de la Independencia, las elites criollas dirigentes no previeron un lugar social ni medidas compensatorias para los ex-esclavizados, quienes durante más de tres siglos habían generado riquezas con su trabajo y habían construido las economías de sus “amos”, mientras eran impedidos de crear las propias.

Al ingresar en la nueva relación social, los gobiernos no desarrollaron políticas reparadoras para ese sector, que pasó a ocupar los estratos más bajos de la sociedad capitalista.

En términos de historiografía, tempranamente y de manera sistemática, los textos de distintos niveles comienzan a hablar de “desaparición de los negros” o bien se remite su presencia exclusivamente al período colonial. Los medios de comunicación multiplican

esta ilusión, exponiendo imágenes estereotipadas de los hombres y mujeres africanos, mostrándolos en situaciones siempre subalternas y ridiculizantes.

Asimismo, hubo en los censos un falseamiento de las cifras referidas a los afroargentinos: se pasa de porcentajes tan elevados como 50% ó 60% en algunas provincias, a 1,2% ó 1,8% en apenas unas pocas décadas. Este dato se ve favorecido por un fenómeno que se da a lo largo del siglo XIX, en que se verifica un decrecimiento sostenido de los africanos y afrodescendientes, hasta que hacia fines de ese mismo siglo, el ingreso masivo de la inmigración “blanca” europea, propiciado en el artículo 25 de la Constitución Nacional (artículo que todavía hoy puede leerse intacto en la Carta Magna, a pesar de la Reforma de 1994 ) hará bajar drásticamente, en términos relativos, la población negra e indígena en todo el país.

Numerosos mecanismos de **invisibilización** en la construcción de la memoria colectiva a lo largo de la historia llevaron al falseamiento de estas realidades, hoy largamente probadas de manera irrefutable.

En Argentina, la Invisibilización del componente poblacional negro-africano ha sido construida de manera meticulosa, se evidencia muy claramente a partir del período denominado de Organización Nacional, después de 1853, y alcanza su culminación en los proyectos de la Generación del '80: la idea era la de “blanquear” a la población como condición para el desarrollo y el progreso del vasto territorio nacional.

Pero la negación es violencia: violencia inicial genocídica ejercida sobre los “negros” y los “indios”, denominaciones tales que surgieron durante la expansión mercantil europea para ubicar a la población de las colonias en el escalón más bajo del ejército industrial. Violencia censuradora y represiva sobre la red discursivo-simbólica de los grupos dominados (léase afros y originarios) por los grupos dominantes de la burguesía local. Solomianski la denomina dominación simbólica y es la serie de procesos que duplican la dominación primaria. Este aspecto está muy bien desarrollado en su libro *Identidades Secretas. La negritud Argentina*.

El antropólogo Alejandro Frigerio realizó un interesante análisis de las ilustraciones y publicidades de individuos negros en la publicación *Caras y Caretas* de fines del siglo XIX y principios del XX, corroborando esta manipulación.

Desde ese período y a lo largo de los siglos XX y XXI asistimos a los siguientes y reiterados fenómenos: **La Extranjerización**: desde Domingo F. Sarmiento, quien sostuvo en su época que para ver a un negro había que trasladarse a Brasil, hasta Carlos S. Menem, que argumentó muy suelto de cuerpo en una entrevista en el exterior, que en la Argentina no había negros y que ése era un “problema” de Brasil (nuevamente, y en boca de dos presidentes), pasando por la ciudadana afroargentina María M. Lamadrid, quien en el 2002 fue detenida en el aeropuerto de Ezeiza, acusada de portar un pasaporte falso, dado que “**no podía ser negra y argentina**”, según la funcionaria de Migraciones que dio la voz de alerta cuando Lamadrid se disponía a viajar a Panamá, para asistir a un evento de Organizaciones Afroamericanas.

**La Folklorización** de los individuos de origen africano, acotados a lo festivo o encasillados en el mundo de la música o del deporte, ámbitos para los que estaríamos “naturalmente” destinados, según el imaginario popular. A esto se unen **la infantilización y la animalización** a través de una imaginería grotesca y bizarra, ampliamente difundida en los medios de comunicación masiva. ¿Quién no recuerda la serie televisiva **Tarzán**, entre otras, en la que un “blanco” de origen europeo es el rey de la selva, “el dueño de casa”, y los nativos africanos aparecen como un grupo indiferenciado de seres infantiles y temerosos que apenas dominan la lengua (¡del colonizador!).

**La Nacionalización:** se da el fenómeno de la “**argentización**” de las expresiones y aportes culturales afro, apropiándose de éstos y quitándoles su pertenencia étnica, cultural. Es muy claro el caso del vocabulario de origen africano en el castellano del Río de La Plata, proveniente mayormente de la familia lingüística bantú (batuque, bombo, bujía, cafúa, dengue, mandinga, mina, mondongo, tamango, marote, matungo, tarima, tata, etc.) y de la milonga, el tango, la chacarera y el candombe, entre otros géneros populares.

**El Genocidio Cultural**, a través del racismo historiográfico, por la obliteración del componente afro en los libros de historia argentina y en la educación, donde las escasas referencias se ven limitadas a su aparición como vendedor de pastelitos el 25 de Mayo de 1810. También, la negación deliberada de la presencia negra en todos los ámbitos de la sociedad.

**El Silenciamiento y el Olvido:** durante décadas, se evitó hablar del tema en aras de una supuesta identidad única y nacional. El negro ha sido siempre “el hombre invisible” de nuestra historia.

El Mito (sempiterno y mentiroso) del **crisol de razas**, anteriormente, y el de la **diversidad**, ahora, no hicieron sino ocultar -por generalizantes- la muy elevada proporción de comunidades afro e indígenas, eliminando el derecho a la diferencia y fomentando la desigualdad.

**El Uso irresponsable del lenguaje:** que perpetúa el adjetivo y el concepto de lo negro como algo negativo e indeseable. A menudo, escuchamos que situaciones adversas son catalogadas como “**negras**”. El trabajo sin aportes jubilatorios o no declarado es “trabajo en negro”; la corrupción y las actitudes mafiosas son atribuidas a una “mano negra”; una jornada trágica es “negra” y claro, siempre hay en toda familia “una oveja negra”.

### **III-Actualidad Afro**

Los afrodescendientes, como los indoamericanos, nos organizamos para hacer escuchar nuestra voz y presentar agendas alternativas a nuestros países, para el reconocimiento de nuestros derechos y nuestro protagonismo en tanto ciudadanos, sabiendo que tal reconocimiento no se alcanzará sino por obra de nosotros mismos. Es así como en Argentina, que de modo semejante a otros países americanos cuenta con una larga tradición de Asociaciones y actividades negras desde la época colonial, en diciembre de 2000 durante la PrepCom de Santiago de Chile (última conferencia preparatoria de Durban, septiembre de 2001), se presenta formalmente el Movimiento Negro del país. A partir de allí, hubo un notable crecimiento organizacional al articular objetivos políticos e integrarse al documento resultante de la PrepCom y luego, de la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban, con los siguientes postulados, entre los más importantes:

-Las Instituciones integrantes de esta Mesa, de acuerdo con las Resoluciones que el Estado Argentino ha ratificado en los Órganos de Naciones Unidas e incorporados al articulado de nuestra Constitución Nacional, manifestamos trabajar coordinadamente para la concreción de un documento que represente la multiculturalidad del pueblo argentino.

-Articular todos los trabajos hacia la Conferencia con los Pueblos Originarios, Inmigrantes, Refugiados y Otros sectores Sociales perjudicados por la discriminación, el racismo y otras formas conexas de intolerancia.

De la misma manera, esta Mesa de Organizaciones Afroargentinas elaboró junto con el Centro de Estudios Legales y Sociales, una serie de propuestas al Proyecto de

Declaración y Programa de Acción de la Conferencia Mundial que habría de discutirse en Durban en septiembre de 2001.

Todo esto habla del notable crecimiento organizacional y su proyección a nivel nacional e internacional de las instituciones que nuclean a los africanos y afrodescendientes en el país.

**En la actualidad existe en la Argentina una minoría negra calculada en alrededor de dos millones de personas.** Esta cifra surge de informantes provenientes de la misma Comunidad Negra y de numerosos estudios realizados por organismos privados, nacionales y extranjeros, a saber: la **Primera Prueba Piloto de Medición de la Población Afrodescendiente**, llevada a cabo en conjunto por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC), la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF) y dos asesoras de la Organizaciones Afroargentinas, Lucía Molina, de la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe, y Miriam Gomes, de la Sociedad Caboverdeana. Dicha Prueba Piloto permitió establecer entre el 5% y el 6% de la población preguntada como descendiente de africanos negros. La Universidad de Oxford, en una investigación dirigida por la Dra. Laura Fegelman sobre marcadores genéticos de los bancos de sangre del Hospital de Clínicas, el Italiano y el Centro Regional de La Plata, anticipó un 5%. La Fundación Gaviria determinó el 5,8% de la población total del país. Otros exámenes genéticos a partir también del grupo sanguíneo, llevados a cabo en dos hospitales públicos, uno en la ciudad de Rosario y el otro, en la ciudad de Buenos Aires, el Hospital Fernández, establecieron cifras semejantes. Asimismo, el equipo de Antropología Biológica de la UBA, cuyo titular es Francisco Carnese, demostró que hasta un 10% de los habitantes porteños y del conurbano tiene ancestros africanos.

En lo que respecta al primer grupo arribado al país y denominado en la actualidad el de los “negros criollos” o afroargentinos, diremos que se encuentran ahora desperdigados en todo el territorio nacional. Además de la existencia de muchísimos individuos con origen africano, ya mestizados en la masa poblacional, nuestros informantes reportan la existencia de pequeñas comunidades negras en Chascomús, Munro, Morón, Merlo, Moreno, Liniers, Palermo, etc. de la provincia de Buenos Aires y Capital Federal. En ciudades del resto del país como Rosario, Santa Fe, Tucumán; en las provincias del Noroeste como Salta; en la zona del Litoral, en Corrientes y Entre Ríos; en Santiago del Estero, Catamarca y Córdoba.

Por otro lado, la mayor parte de los caboverdeanos se encuentra instalada en zonas ribereñas y portuarias como Dock Sud, Ensenada, Necochea, San Nicolás, San Fernando, Mar del Plata, Punta Alta, en la provincia de Buenos Aires; y Rosario y otros puertos del interior y sur argentinos: el carácter esencialmente marino del pueblo caboverdeano determinó que se radicara alrededor de los puertos, tanto de ultramar como de ríos interiores, y que se dedicara a actividades relacionadas con estos últimos.

Los individuos de migraciones africanas más recientes se instalan, en su mayoría, en la ciudad; aunque existen pequeños núcleos en la provincia de Buenos Aires. La mayor parte está constituida por hombres jóvenes que se desempeñan en el área de la construcción, las obras viales, el tendido de cables o caños subterráneos; otros se dedican al trabajo de artesanos y a la venta de “bijouterie”. Unos pocos de los que se dedicaron al comercio han conseguido instalar sus propios negocios. Con respecto a los inmigrantes latinoamericanos, su mayoría está compuesta por mujeres jóvenes; muchas se dedican al servicio doméstico.

#### **IV-Hacia el futuro**

De este modo, como avances en la lucha contra la invisibilización y el racismo, podemos destacar las siguientes acciones:

- a) Dentro del ámbito de la **Cátedra Abierta de Estudios Americanistas de la Universidad de Buenos Aires** se impulsó la realización de seminarios anuales sobre **Pueblos Originarios, Afroargentinos y Nuevos Inmigrantes**, a partir de 1999, bajo el lema Juicio a la Discriminación inferiorizante y excluyente, Ayer y Hoy. Dentro de la Cátedra se inauguró también la Comisión de Estudios Afro con el objetivo de formalizar grupos de estudio.
- b) La articulación de una Mesa de Organizaciones Afroargentinas de Apoyo a la Tercera Conferencia Mundial contra el Racismo, en octubre de 2000.
- c) En agosto de 2001 una delegación de afroargentinas participó en el **Encuentro Nacional de Mujeres**, La Plata, Provincia de Buenos Aires, presentando un documento donde se planteó la necesidad de apoyar y facilitar la participación de las mujeres afrodescendientes argentinas en la Conferencia de Durban.
- d) Realización de las Primeras Jornadas Afroargentinas "HOMENAJE A NUESTROS MAYORES", organizadas por AFRICA VIVE! en el Archivo General de la Nación, en coincidencia con el lanzamiento de 1 Cd-Rom sobre el Proyecto Ruta del Esclavo.
- e) En octubre de 2004 se llevó a cabo en la Sociedad Caboverdeana el Festival Internacional del Documental TRES CONTINENTES.
- f) En abril de 2005 intervenimos en el Foro de Género de las Américas con el apoyo de la Cancillería argentina, presentando un documento preparatorio.
- g) **La Primera Prueba Piloto Censal de Captación de Afrodescendientes**, ya nombrada, llevada cabo entre Abril y Mayo de 2005, en Buenos Aires y Santa Fe, en un rastreo de 1200 hogares, con el apoyo del Banco Mundial, la Universidad Nacional de Tres de Febrero, el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, y el asesoramiento de dos representantes de las Organizaciones Afroargentinas. Se puso a prueba la metodología por autopercepción y pudo establecerse que alrededor de un 5% de la población encuestada en Buenos Aires y Santa Fe se autodefinió como afrodescendiente. Si se proyectan estos resultados a nivel nacional, se encuentra que de los 38 millones de argentinos, casi dos millones son de ascendencia africana.
- h) La creación, en el año 2004, en el ámbito de la Maestría en Diversidad Cultural de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, de la **Especialización en Estudios Afroamericanos**, la primera en una universidad pública estatal.
- i) Realización de las Jornadas Internacionales "El Status de las Comunidades Afrolatinas en las Américas y el Caribe", del 4 al 6 de agosto de 2005, en la ciudad de Buenos Aires. Estas Jornadas fueron co-organizadas por el GALCI, del Hunter College de New York, y el Comité Argentino de Organizaciones Afro, con el apoyo de la mencionada Universidad, el Centro Cultural Borges y la Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia de la Nación.
- j) La participación en noviembre de 2005 en la III Cumbre de las Américas en Mar del Plata, donde las organizaciones afro del continente presentamos un documento con nuestras reivindicaciones.
- k) Desde el **Foro de Organizaciones de Afrodescendientes y Africanos** en Argentina en el ámbito del INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), se elaboró un documento sobre Políticas Educativas, que fue elevado al Ministro de Educación Lic. Daniel Filmus, en diciembre de 2006. Este documento intenta plasmar los principales acuerdos realizados por tales Organizaciones, con el objetivo de aportar a la construcción de nuevas políticas educativas que promuevan y fomenten una mirada holística, integral y antirracista de la Historia Nacional Argentina,



respetando los aportes y la participación de los Africanos/as y sus descendientes en la construcción de la nación. Sus principales propuestas son:

1. Reformular los Programas Educativos incorporando la temática afro desde la Educación Inicial hasta la Universitaria, promoviendo la perspectiva de una nueva construcción de la Historia que respete la participación y el aporte de los africanos/as esclavizados/as y sus descendientes en la Argentina.
2. Promover la formación de capacitadores/as y la elaboración e implementación de Proyectos y Programas Pilotos sobre cultura afro y políticas antirracistas.
3. Fomentar el respeto por la práctica de la Cultura Afro: Religión, Música, Indumentaria, Lingüística, Arte Culinario.
4. Elaborar materiales didácticos que promuevan la equidad racial.
5. Incentivar la creación de un sistema de becas que favorezca la permanencia de los jóvenes afrodescendientes dentro del sistema educativo.

l) El evento artístico, político y cultural **AFRO EN FOCO, en octubre de 2006. En él se proyectaron filmes de todo el continente con nuestra temática y se editó el texto de fotografías “A Los Negros Argentinos, Salud”. Durante el AFROENFOCO tuvimos el honor de la presencia en Buenos Aires de Abdías do Nascimento, afrobrasileño, artista plástico, actor, director, político, activista.**

m) La publicación en abril del presente año del Primer **Diccionario de Africanismos en el Castellano del Río de La Plata**, cuyo vocabulario fue compilado por Néstor Ortiz Oderigo y revisado por el lingüista congoleño Daniel Mutombo.

n) La articulación de las Mujeres Africanas Inmigrantes en una red de apoyo.

ñ) La instauración de la **Semana de África, del 25 al 31 de mayo, coincidencia entre la fecha patria argentina y el aniversario de la creación de la Unión Africana.**

o) La instalación en el centro de debate de nuestras organizaciones del concepto de **“Diáspora Africana”, y de nuestra pertenencia a ella. Una delegación de seis personas asistió al encuentro de Brasilia, en abril de este año, propiciado por las representaciones sudafricanas en el continente.**

## **V-Desafíos**

En la esfera nacional. A nivel del logos afrocéntrico, la construcción teórica de una ciencia política de las alteridades. A nivel de la ciudadanía afrodescendiente, la implementación de una praxis cotidiana para la construcción de la democracia participativa. En este sentido, la profundización de la democracia participativa implica como premisa fundamental el combate al racismo, la discriminación y la xenofobia.

### **Cuando hablamos de ciudadanía hablamos de inclusión.**

A nivel cultural, la popularización (democratización) de los conocimientos desarrollados. A nivel organizacional, transparencia, rendición de cuentas y renovación de liderazgos. A nivel político, constituirnos en interlocutores válidos frente al estado y otras instancias, así como en negociadores eficientes.

A modo de conclusión, quisiera citar algunos conceptos de la ex diputada costarricense Epsy Campbell y presidenta de su partido Acción Ciudadana: “Nuestros pueblos afrolatinoamericanos y caribeños durante más de cinco siglos realizaron esfuerzos para garantizar los DDHH y su reconocimiento como personas portadoras de dignidad humana, Hoy bregamos por la constitución de una agenda afrodescendiente de desarrollo equitativa, diversa, inclusiva, justa, respetuosa y reivindicativa de los DDHH en toda su dimensión.

## BIBLIOGRAFÍA

BINAYAN CARMONA, N. (1980). Pasado y permanencia de la negritud. En *Todo es Historia*. N° 162.

CONTARINO SPARTA, L. La población de origen africano en la Argentina: Un caso de integración rioplatense, siglo XX. Ponencia presentada en las *Jornadas/Luz Negra sobre la Cultura Rioplatense: La Africanía Ayer y hoy en el Río de La Plata*, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, 1 y 2 de junio de 2000.

Corbière, E. (2001, Oct.-Dic.), *El genocidio negro en la Argentina: Lucas Fernández, precursor del socialismo en el Río de la Plata*, BIBLIOPRESS, Informaciones de la biblioteca del Congreso de la Nación, Año III, N° 8, Buenos Aires.

CORCUERA IBÁÑEZ, M. (1991) *Palabra y realidad, tradición y literatura oral en África negra*, FEIC, Buenos Aires.

FRIGERIO, A. La imagen del negro en la Argentina de principios de siglo. Ponencia presentada en el *Primer Encuentro de Culturas Afro-Americanas*, Buenos Aires, 2 al 7 de agosto de 1991.

GOLDBERG, M. (1976, Abr.-Jun.). La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840. En *Desarrollo Económico*. Vol. 16.

GOMES, M. (2001). Apuntes para una historia de las Instituciones Negras en la Argentina. En Picotti, D. (Comp.). *El Negro en la Argentina. Presencia y Negación*, Editores de América Latina, Buenos Aires. Pp.401-428.

\_\_\_\_\_ La participación de los negros esclavizados, libertos y libres en los ejércitos del Gral. San Martín. Ponencia para *Primer Encuentro Argentino y Latinamericano: Vigencia del Mensaje Sanmartiniano*, Junta Buenos Aires del Congreso Anfictiónico Bolivariano, Buenos Aires, 24-26 de septiembre de 1999.

INGENIEROS, J. (1920). *La locura en la Argentina*. Cooperativa Editorial, Buenos Aires.

LECHINI DE ÁLVAREZ, G. (1995). *Las Relaciones Argentina-Sudáfrica desde el Proceso hasta Menem*, Ediciones CERIR, Rosario.

LIBOREIRO, M. de (1999). *¿No hay negros argentinos?* Editorial Dunken, Buenos Aires.

MAFFIA M., M. (1986). La Migración Caboverdeana hacia la Argentina. En *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, Portugal.

MARTÍN, A. (1996, Mar.). Blanquear Buenos Aires. En *Relaciones*. Uruguay.

ORTIZ ODERIGO, N. (1974). *Aspectos de la Cultura Africana en el Río de la Plata*, Edit. Plus Ultra, Buenos Aires.

PANORAMA AFRICANO, Órgano de Información del PARTIDO AFRICANO DA INDEPENDENCIA DA GUINE E CABO VERDE, Año 1, N° 1 y N° 4.

PICOTTI, D. (1998). *La presencia africana en nuestra identidad*. Ed. Del Sol, Buenos Aires.

REID ANDREWS, G. (1990). *Los Afroargentinos de Buenos Aires*. Ediciones de La Flor, Buenos Aires.

RODNEY, W. (1982), *De cómo Europa subdesarrolló a África*. Siglo Veintiuno Editores, México.

RODRÍGUEZ MOLAS R. (1999, Ene.-Jun.). Presencia de África Negra en Argentina. En *Desmemoria*, Año 6, N° 21-22.

SARMIENTO, D. (1883). *Conflictos y armonías de las razas en América*. Buenos Aires.

SCHÁVELZON, D. (2003). *Buenos Aires Negra: Arqueología Histórica de una ciudad silenciada*. Emecé Editores, Buenos Aires.

SOLOMIANSKI, A. (2003). *Identidades Secretas. La Negritud Argentina*. Ed. Viterbo, Rosario.

SOWETO INFORMA, agosto de 1987, Año 1, N° 2.

UYA, O. (1989). *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*. Editorial de la Universidad de Belgrano, Buenos Aires.

## “SER CABOVERDEANO EN LA ARGENTINA”. CUESTIONES IDENTITARIAS Y ESTRATEGIAS DE INVISIBILIZACIÓN/VISIBILIZACIÓN

Marta M. Maffia\*

### Introducción

¿Qué es ser caboverdeano en Argentina? Esa fue una pregunta formulada por un entrevistado hace mucho tiempo. Después de muchos años, una mujer caboverdeana, a través de la emoción., me hizo comprender que era ser/sentirse caboverdeano en la Argentina:

*“tenía nostalgia de mi tierra, hasta ahora, hasta ahora lloro mi tierra, hasta ahora, cada día en la Argentina, cada día gracias a la Argentina, yo no tengo nada que hablar...pero yo a San Vicente lo tengo adentro, me muero acá en la Argentina y pueden decir que murió un caboverdeano... que San Vicente es mi tierra y tierra de mis padres...”*

Y en este diálogo entre saberes que es la antropología, sus palabras me remitieron a la noción de identidad diaspórica de James Clifford. Modos de permanecer y ser diferentes, de ser boliviano, japonés, croata, italiano, caboverdeano ...de ser “otro” en relación con historias compartidas de sufrimiento, de subordinación racista, de hibridación, de resistencia... constituyendo alianzas con pueblos que contienen esos elementos diaspóricos, que comparten visiones de regreso a una tierra natal vinculada a su naturaleza, a la madre tierra, a los antepasados .

Cabo Verde asume el carácter ambiguo de tierra ingrata y querida (en la literatura, en los relatos y cartas de los informantes aparece fuertemente destacada esta situación). Ésta es una característica de las culturas de la diáspora que se ubican en esa tensión de “vivir aquí y recordar /desear estar en otro lugar”.

*“En mi vida recuerdo cosas lindas, cosas muy lindas...asimismo de Cabo Verde, dentro de la tristeza, tristeza por la falta de trabajo, porque si hubiera trabajo de ahí no se mueve nadie...”*

*“...me hice mala, me hice odiosa, recé y eché maldiciones, porque quedé sin mis padres y sin mis bienes, y tuve que venir. Bienvenida, gracias a mi Dios, que pude pisar esta bonita tierra de América, estoy contenta y agradezco a Dios haber pisado esta tierra.*

*Estoy contenta, yo vivo muy feliz por tener origen portugués pero me ayudó vivir en la Argentina, porque se vive muy bien, porque son muy adaptables los argentinos. Sabe qué feliz, que contenta porque en los primeros tiempos fue terrible lloraba día y noche...porqué vine acá, si acá no había nada que me llegase al corazón...”*

### Caboverdeanos hacia la Argentina

Michael Pollack<sup>1</sup> destaca que “la memoria es un fenómeno construido” y aunque a priori, parece ser un fenómeno individual debe ser entendida también o sobre todo, tal como Halbwachs la definió en los años 20-30, como un fenómeno colectivo y social, es decir, como un fenómeno construido colectivamente y sometido a fluctuaciones, transformaciones y cambios constantes. Es más que una mera colección de memorias

---

\* CONICET. UNLP.

<sup>1</sup> Pollack (1992: 204).

fácticas compartidas, su naturaleza colectiva deriva de las interpretaciones y significados compartidos que las generaciones atribuyen a los eventos específicos que rememoran, más que solo compartirlos.

Pollack en su trabajo “Memoria e identidad social” señala que en el caso de la memoria de un grupo, ella requiere de un arduo y lento trabajo que “consiste en la valorización, y jerarquización de las fechas, de los personajes y de los acontecimientos”<sup>2</sup>.

Es importante resaltar que en estas memorias construidas colectivamente, muchos de los acontecimientos recordados, vividos por el grupo o por la colectividad como propios, pertenecen al imaginario construido, a la “memoria encuadrada”, es decir, una versión oficial, que se alimenta del material proporcionado por la historia y de la cual no siempre las personas han participado individualmente<sup>3</sup>.

Es así que podemos considerar que los relatos referidos a los primeros caboverdeanos que emigraron desde Cabo Verde y llegaron a la Argentina constituyan parte de un mito de origen, “de un acto fundante en la memoria de los descendientes”<sup>4</sup>, de un imaginario construido colectivamente en las condiciones antes apuntadas:

*“Los primeros inmigrantes) han sido contratados en la época de los balleneros del siglo XIX, eran ilegales... (los ) tomaban como marinos y son los primeros que llegaron aquí al sur...”<sup>5</sup>.*

*“Llegaban a Buenos Aires generalmente inscriptos como tripulantes de los balleneros que pasaban por Cabo Verde y se dedicaban a la pesca de cetáceos en los mares del Atlántico Sur”<sup>6</sup>.*

*Muchos quedaban meses en la factoría instalada en 1904 en el puerto de Grytviken en la isla de San Pedro, en el archipiélago de las Georgias del Sur, más comúnmente conocidas en nuestra tierra por San Jorge” .*

También los escritores Moacyr Rodrigues (caboverdeano) e Isabel Lobo (angoleña) (1996:80) en su análisis histórico –literario de la morna en la literatura tradicional nos dicen:

*“De S.Vicente nos barcos estrangeiros onde poderã ser contratados a bordo, como marinheiros, porque o controlo policial é grande e não querem que essa mão de obra barata, já destinada ao contrato das rocas (S.Tomé, Príncipe, Angola) lhes fuja. Mas enquanto é possível, embarcam para a Argentina, onde no fim do século XIX tinham tido muita aceitação, ou para o Rio dos seus sonhos. Mas “Bunisar (Buenos Aires) é algo conotado com o bem estar, com o país fino e de desafogo: “Argentina/de nos sonho/La Plata cristalina”.*

La sustitución total de la vela por la navegación a vapor en los barcos de pasajeros que cruzaron el Atlántico y la instalación del primer cable telegráfico transatlántico en 1866 crean un medio de transporte y comunicación infinitamente más rápido y más barato entre Europa y América<sup>7</sup>. Sabemos que en Cabo Verde muchos navíos se detenían para

---

<sup>2</sup> Pollack, M. (Op. cit.: 205).

<sup>3</sup> Para más detalles véase Pollack, M. (1989 y 1992) y Halbwachs, M. (1990).

<sup>4</sup> Woortman, E. (1995:12).

<sup>5</sup> Extraído de Otero Correa, N. (2000:69).

<sup>6</sup> La pesca de la ballena en el Atlántico fue iniciada por los portugueses aproximadamente en el año 1602 y a finales de ese siglo específicamente en el mar de las islas Azores y de Cabo Verde (véase Carreira, A. 1977).

<sup>7</sup> Klein, H. (1999).

el abastecimiento de carbón (depósitos instalados en Sao Vicente en 1850) y comestibles, brindando la oportunidad de salida de algunos caboverdeanos. La gran mayoría hasta por lo menos 1920-1930 – según Carreira<sup>8</sup> – daba nítida preferencia a la salida en los veleros, porque en ellos se sentía apoyado por la tripulación, en la mayor parte de los casos, constituida por compatriotas y además por ser mucho menos rigurosos en cuanto a la documentación exigida a los pasajeros.

Es en **la primera década del siglo XX** que ya emigran tanto como pasajeros, trabajando a bordo de barcos, o como “clandestinos”.

En esta época, como claramente expresa Devoto: “La marea inmigratoria continental no dejaba de crecer y en los primeros años del nuevo siglo llegaban las nuevas cotas, que en el promedio de la primera década del siglo alcanzaban alrededor de 170.000 ingresos anuales”<sup>9</sup>.

La Primera Guerra Mundial (1914-1918) detuvo temporariamente la inmigración en general hacia América, la que se volvió a recuperar en la década del 20, pero nunca logró los altos índices del período anterior a la guerra.

En Estados Unidos, “la baja de precios de los productos primarios americanos en el mercado mundial, a final de los años 20 y el inicio de la Gran Depresión después de 1929, todo contribuyó tanto para limitar los mercados de trabajos nacionales como para promover un sentimiento antiextranjero que comenzó a encontrar expresión en las políticas migratorias, cada vez más restrictivas. El punto decisivo y final fue la decisión de los Estados Unidos, en 1921, de limitar con todo rigor la inmigración proveniente de todos los países”<sup>10</sup>. Políticas que fueron imitadas por otros gobiernos, entre ellos el nuestro.

Después de la Guerra y frente a los impedimentos para emigrar hacia el mencionado país, como fue expresado anteriormente y analizado en cuanto a sus consecuencias para Argentina por Devoto<sup>11</sup>, la situación de aumento de flujo migratorio que duplicó en el primer semestre de 1923 los montos del mismo período del año anterior, llevó al presidente Alvear a proponer una nueva ley de migraciones que endureció las condiciones de restricción al movimiento migratorio. Como ya fue dicho, el reglamento de 1923 introducía severas medidas de control en los puntos de llegada pero también, según lo expuesto por Devoto, el reglamento podía ser interpretado discrecionalmente por el organismo de aplicación, en este caso el Departamento de Emigración.

En este contexto internacional y nacional es que cobra relevancia la emigración de caboverdeanos hacia nuestras tierras, particularmente a partir de la **década de 1920**, fecha que coincide, con una de las hambrunas más terribles que asolaron Cabo Verde. Arriban pequeños grupos o individuos provenientes de las islas de Santo Antão, São Vicente, São Nicolau, en su mayoría, Fogo y Brava, en menor medida.

Otro período de significativa afluencia hacia nuestro país, lo situamos aproximadamente **entre 1927 y 1933**, flujo que prosiguió hasta bien avanzados los años treinta, a pesar de las grandes dificultades por las que atravesaba Argentina, la situación de Cabo Verde era crítica tal como lo atestiguan, algunas de las cartas escritas por Juan, hermano de nuestra informante María Rosa, en los años 1933 y 1935 desde Cabo Verde:

*“Cabo Verde continua com uma crise Formidável de forma a gente não pode comprar comida para comer.”* (Carta N°2, de mayo de 1935).

---

<sup>8</sup> Carreira, A. (1977). .

<sup>9</sup> Devoto, F. (2003:272)

<sup>10</sup> Klein, H. (Op. Cit.:26).

<sup>11</sup> Devoto, F. (1989 y 2003).

*“A vida em Cabo Verde continua empiorando dia a dia e sem nenhuma esperança de melhoramento, a não ser que, por milagro de Deus, melhore de um dia para outro”* (Carta Nº 3, de diciembre de 1935).

En Argentina, ante los efectos de la crisis económica mundial para 1930 “el gobierno militar triunfante luego de una revolución sancionó nuevas disposiciones migratorias que, sin embargo seguían la misma orientación de las precedentes. Buscando desalentar la inmigración, el gobierno eleva sustancialmente los derechos de visado consular de los certificados requeridos al emigrante, que habían vuelto a ser tres”<sup>12</sup>.

*“...mi mamá vino en 1930 (...) después la migración prácticamente se cortó (...) hasta la postguerra del 40 que vinimos nosotros”.*

En el 31 los derechos consulares fueron eximidos para los que vinieran como colonos agrícolas pero también para los parientes en primero y segundo grado de los ya inmigrados y los que hubieron residido con anterioridad en Argentina. Y en el 32 se agregó la tenencia de un contrato o convenio de trabajo. Pero todos estos requisitos - como señala Devoto- fueron eludidos con bastante facilidad con la ayuda de funcionarios, parientes y /o amigos radicados en el país, tal como testimonia este informante:

*“obtenían la autorización de residencia mediante la buena voluntad de las autoridades de la Dirección General de Migraciones y la intervención de familiares, que se responsabilizaban por ellos. Fueron muy pocos los que no pudieron obtener la residencia, teniendo por eso que regresar”.*

Para el final de los años 40 la migración internacional y transatlántica desde Europa hacia América readquiere importancia, pero esta vez es de un “tipo nuevo, ahora de trabajadores calificados y profesionales” (...) que “perduró por cerca de dos décadas y media cuando los salarios comparativos y las ofertas de empleo comenzaron a ser suplantadas lentamente en el mercado europeo”<sup>13</sup>.

Caboverdeanos, que no eran ni trabajadores calificados ni profesionales, emigraron hacia la Argentina, en lo que podríamos llamar un tercer momento, coincidiendo nuevamente con dos grandes hambrunas desatadas en las islas en los años 1940 y 1946. A esta generación de inmigrantes (o hijos de ellos) pertenecen casi todos los dirigentes de las comunidades caboverdeanas en la Argentina, muchos de ellos provenían de la isla de Sao Vicente y migraron en forma clandestina.

Finalmente, la emigración hacia nuestro país decrece alrededor de los años setenta, año en que se intensifica el flujo migratorio de caboverdeanos hacia Portugal, comenzado en la década del sesenta. Coincidiendo también, de algún modo con lo señalado por Klein<sup>14</sup>: “Las economías de Argentina y de Brasil, en una fase de maduración, asistieron después de 1960, virtualmente, al final de la inmigración europea, sustituida por la inmigración de Asia y de los países vecinos”.

Recordemos que todos los caboverdeanos que llegaron antes de la Independencia de Cabo Verde acaecida en 1975, lo hicieron con nacionalidad portuguesa. Si bien entre las décadas del ‘70 y el ‘80 llegaron algunos grupos familiares e individuos no fueron significativos numéricamente.

---

<sup>12</sup> Devoto, F. (2003:361).

<sup>13</sup> Klein, H. (Op. cit.:27).

<sup>14</sup> Klein, H. (Op. Cit.:27).

La gran mayoría, tramitó una nueva documentación argentina al poco tiempo de residir en el país y posteriormente, algunos de ellos solicitaron el pasaporte caboverdeano, para viajar al archipiélago. Una credencial fue otorgada a los nativos, por un representante de la Embajada de Cabo Verde en Brasil, a fin de poder emitir el voto en las elecciones legislativas y presidenciales del año 2006.

Hambre, pobreza, desnudez y familia numerosa están presentes permanentemente en la configuración del fenómeno migratorio caboverdeano.

Los informantes han hecho especial énfasis, en que no todos los que querían podían emigrar, sólo aquellos que tenían el dinero, constancia para obtener la documentación para migrar legalmente o “audacia”, aquellos que lo hacían “escabullidos”, “fuyidos”, es decir como polizones: migrantes clandestinos sin documentación y sin dinero. Las mencionadas alternativas son claros indicadores de las distancias sociales.

En relación a ello podemos distinguir entre los posibles migrantes dos grupos: aquellos que querían irse de Cabo Verde, sin un destino fijo, y el de los que pretendían hacerlo a un lugar determinado, distinción que en general coincide con el grupo de los “clandestinos” y los “migrantes legales” respectivamente.

La mayor parte de los caboverdeanos que llegaron a la Argentina con pasaje pago venían en barco saliendo del puerto de Mindelo (Cabo Verde), con breve escala en Dakar (Senegal) o en Lisboa (Portugal) y en algunas oportunidades con paradas intermedias en Brasil o Uruguay.

Mientras que entre los clandestinos “el destino” como ellos mismos expresan, determinaba la trayectoria y el final del viaje.

*“No, no tenía ningún destino fijo...mi destino era viajar, viajar y volver a Cabo Verde, era mi idea, la idea mía era salir de Cabo Verde y volver a Cabo Verde junto a mi madre...”*

*“En todas partes del mundo uno no va por que va. Todo el mundo busca el destino...Vine como todos a buscar la vida. Es el destino de cada cual.*

Y finalmente los casos que invocaban la “aventura”, que podían ser clandestinos, como el primer caso que ejemplificamos a continuación o legales.

Pero acordando con Carreira: “Lo que por encima de todo lleva al caboverdeano a emigrar –más allá del gusto por la aventura, común a todos los isleños, la tan declamada “ansia de evasión” - es la miseria casi permanente en que vive, la incerteza de poder conseguir el pan de cada día en su tierra, y (...) la legítima aspiración de conquistar su lugar al sol”<sup>15</sup>. “El caboverdeano se torna el eterno emigrante que busca en tierra extraña aquello que la suya le niega sistemáticamente”<sup>16</sup>.

Y los que emigraron clandestinamente... (sólo hombres; la mujer raramente salía de esta forma).

La clandestinidad, ha tenido que ver sin dudas, con la situación migratoria en Argentina, la ideología imperante en la clase gobernante, la legislación y las prácticas, que acrecentaban las dificultades para aquellos que no tuviesen la documentación en regla. Por ejemplo para la década del ‘10, si tenemos en cuenta el esquema de Juan Alsina, “reposaba en una distinción entre migraciones preferibles, neutras y no deseables, dominando la idea de razas compatibles, que daba prioridad a las razas latinas y desde luego a los italianos, especialmente del norte, produciendo una inversión valorativa de los grupos deseables”<sup>17</sup>. Queda claro, aunque no se refiera a

---

<sup>15</sup> Carreira, A. (1984:181)

<sup>16</sup> Carreira, A. (1977a:39).

<sup>17</sup> Devoto, F. (1999:273).



ellos específicamente, que negros provenientes de una colonia portuguesa en África, no estaban entre esas “migraciones preferibles”, sino entre el grupo de las “no deseables”.

*“La mayoría de nosotros con todos los que más o menos los padres le podían pagar el pasaje, para que no saliera escondido, digamos, dentro del pequeño orgullo que uno puede tener de los cien si hay, veinte pagaron el pasaje, los demás todos escabullidos...de la gente de antes sobre todo la mayoría de Santo Antão, como el agricultor siempre tenía su economía, pagaron el pasaje, esa gente, cincuenta o sesenta años atrás [entre los años ‘20 y el 30], pero confiando en la audacia de los sanvicentinos, después copiaron de nosotros y escabullían también...”*

En este último testimonio quedan marcadas dos cuestiones, por un lado, está la honra familiar, del poder salir con pasaje pago, pero por otro, el prestigio que da la audacia, la valentía que es necesaria para poder salir “escabullido” afrontando las dificultades que tal empresa exigía, situación que de alguna forma legitima ante los demás la salida. Las redes de solidaridad, no sólo se dan entre parientes constituyendo verdaderas “cadenas migratorias”, como ya dijimos en páginas anteriores, sino entre co-terráneos del mismo pueblo, de la misma isla, del archipiélago en general, redes que deben desplegarse para poder salir del país, tanto en forma legal como clandestina, obtener la ayuda, “djuda” (en criol), para el viaje y para conseguir trabajo en los destinos. Recordemos que la misma es referida como “asistencia para emigrar” por Devoto<sup>18</sup>.

### **El arribo**

Los “primeros” caboverdeanos se asentaron en las zonas ribereñas del río de La Plata, como muchos otros inmigrantes, en Dock Sud, la Boca y en Ensenada. Pero a diferencia de algunas otras colectividades como los judíos o los alemanes del Volga, nunca se estructuraron como una colonia.

La mayoría, como ya dijimos en el ítem anterior, de los caboverdeanos arribados a estas tierras provenía de las islas del grupo de Barlovento, particularmente de Santo Antão, São Vicente, y São Nicolau y minoritariamente de Sotavento. Las diferencias más significativas entre ellos tenían que ver con diferencias en los capitales económicos, sociales, culturales o educativos que los dividían principalmente en dos “camadas”, la de los “más abastados” o “brancos” (no por el color sino por ubicación en el espacio social) y los más pobres o “pretos”. Estas distinciones en general coincidían con los emigrantes que salían en forma legal o clandestina, distinciones que, sobre todo en los primeros tiempos, dejaron sus huellas en el tipo de relaciones que se establecieron en el seno de la comunidad, siendo fuente de conflicto en numerosas oportunidades.

Los distintos momentos de arribo dan lugar a una distinción basada en un eje temporal expresado básicamente en la oposición (en sus propias categorías) los “más viejos/ los más jóvenes” o, “los primeros” / “los más nuevos”, que representará un principio organizador en la dimensión del modelo, el que veremos operar en la construcción de muchas de las diferencias internas que se dan a nivel de las prácticas del grupo en Argentina.

Teniendo en cuenta la condición insular de Cabo Verde, el mar es señalado por los propios caboverdeanos como parte de su “idiosincrasia” y una importante referencia en la construcción de su identidad.

---

<sup>18</sup> Devoto, F. (Op. Cit.:151).

Como ya anticipamos, se radican en los primeros tiempos en Ensenada, Dock Sud y La Boca<sup>19</sup>.

Como otros inmigrantes, entre ellos los de origen italiano y portugués, eligieron establecerse en esos sitios, también en relación, por un lado, a la cercanía con sus fuentes de trabajo, a bordo de los barcos de la marina mercante- no sólo argentina, sino de diversos países-, de la Armada Nacional y por otro, a las fábricas, industrias y astilleros establecidos en distintos momentos en la zona<sup>20</sup>. *También registramos su presencia en Mar del Plata en vinculación a la actividad marítima.*

Los lugares donde se establecieron no sólo en Argentina, sino en Estados Unidos y en Portugal, podrían categorizarse tomando el concepto de la psicóloga social norteamericana Mónica Mc Goldrick como “barrios étnicos”, espacios donde se restituyen algunos aspectos de la sociabilidad original y constituyen un punto de partida para insertarse en las diversas redes del proceso migratorio, además de “The ethnic neighborhood provided a temporary cushion against the stresses of migration that usually surface in the next generation”<sup>21</sup>.

Estas primeras redes informales se establecieron a lo largo de ejes o radios de circulación, las que constituyeron una vasta red de solidaridad con núcleos específicos, en general familias, en el interior de los cuales circulaban nuevos migrantes. Núcleos que funcionaron como verdaderos “microcontextos” originales, que se encargaban de “albergarlos, buscarles trabajo, esposa, etc.”, solidaridad que era más efectiva que aquella institucionalizada (por ejemplo, el Consulado de Portugal<sup>22</sup>).

### **Pertenencia étnica**

La identidad étnica puede alimentarse de signos diferentes, acumular varios, o retener apenas uno de ellos, pero queda claro que los atributos tenidos como la marca distintiva de un grupo puedan tornarse como objeto de transformaciones, de substituciones, de reinterpretaciones<sup>23</sup>. Ya Francis para 1947<sup>24</sup>, estableció que “un grupo étnico puede modificar y sustituir su cultura sin perder su identidad” y posteriormente Boyarin y Boyarin expresan<sup>25</sup>: “La identidad cultural diaspórica nos enseña que las culturas no se preservan cuando se las protege de la “mezcla”, sino que probablemente sólo pueden continuar existiendo como producto de esa mezcla”<sup>26</sup>.

---

<sup>19</sup> En mucho menor número también los encontramos en Mar del Plata, Punta Alta, Campana, Rosario, Puerto Madryn.

<sup>20</sup> Similar situación es observada en Estados Unidos, particularmente en New England donde la mayoría de ellos estuvieron ocupados en actividades marítimas (Greenfield, 1976).

<sup>21</sup> Mc Goldrick, M. (1982:15).

<sup>22</sup> Maffia, M. (1986).

<sup>23</sup> “Los ‘rasgos diferenciadores’ no son una cosa cualquiera, sino que ellos se formaron en el curso de una historia común que la memoria colectiva del grupo nunca dejó de transmitir de modo selectivo y de interpretar, transformando determinados hechos y personajes legendarios, por medio de un trabajo del imaginario social, en símbolos significativos de la identidad étnica”. (Lapierre, J. 1998:12-13)

<sup>24</sup> Francis, E. (1947:396).

<sup>25</sup> Citados por James Clifford (Op. Cit.:331).

<sup>26</sup> La antropóloga Liliana Tamango (2001) para el caso particular de la migración toba a la ciudad de La Plata, plantea que “preservar no es conservar como quien conserva algo residual”. Los tobas “preservan aquello que valoran y que sigue siendo efectivo para la sobrevivencia, preservan en la resistencia y lo que se preserva (la lengua, el parentesco, lo comunitario, la reciprocidad) se preserva en la transformación”. Y agrega más adelante: “la identidad no se pierde en la transformación”. Los tobas en la ciudad se reconocen como indígenas (identidad étnica), como pentecostales (identidad religiosa) y como pobres en una sociedad desigual (identidad de clase), identificaciones que no son excluyentes ni contradictorias, son “expresiones de la vida de los tobas en su relación con la sociedad de la que forman parte en tanto sujetos históricos y por lo tanto también como sujetos políticos” (pp.205).

En relación con ello hemos reconocido, en este caso a partir de los relevamientos y registros efectuados mediante diversas técnicas, de acuerdo a la intensidad del cambio, *modificaciones o cambio total*, al nivel de las pautas de fecundidad, tipos de unión y de familia; *sustituciones o reemplazos* por la adopción de nuevas formas lingüísticas lo que significa la pérdida de la lengua materna, por lo menos parcialmente. También reemplazo en cuanto al tipo de construcción y uso de los espacios en las viviendas. A nivel de la vestimenta, se incorporaron nuevos colores y texturas, lo que significa una readaptación de las formas clásicas de vestir.

Respecto a la dieta, además de sumarse o adoptar elementos nuevos, es posible hablar de un re uso de los elementos de la retórica culinaria tradicional.

Mientras que los elementos recurrentes, con menores variaciones, que van más allá de todo acontecimiento o coyuntura, se expresan en la danza, la música y el juego (“uril”)<sup>27</sup>.

Como una primer síntesis de lo analizado hasta el momento, podemos decir que en la Argentina, a diferencia de algunos asentamientos en otros países como Estados Unidos, Portugal y Holanda<sup>28</sup>, los caboverdeanos no se constituyeron en grupos cerrados ni conformaron *ghettos*<sup>29</sup>, confirmando las apreciaciones de Míguez cuando dice: “comparando la inmigración masiva en Estados Unidos y en la Argentina llama la atención que en esta última no existieron los *ghettos* (como el italiano, el judío, etc., en el primer país). Algunos investigadores pudieron comprobar que ciertas nacionalidades o regiones tendían a agruparse en el mismo barrio.”<sup>30</sup>.

Los nativos caboverdeanos hablan perfectamente el castellano, en su mayoría no le han enseñado el “criol” a sus hijos, el que en el mejor de los casos entienden, pero no hablan; no consumen diariamente comida caboverdeana, sólo en algunas ocasiones, principalmente festivas; no mantienen las prácticas tradicionales vinculadas al ciclo vital<sup>31</sup>; interactúan con caboverdeanos y no caboverdeanos, en su mayoría se han casado fuera del grupo y los descendientes conocen muy poco o nada el lugar de origen de sus padres, aunque esta última situación en la actualidad se está revirtiendo. En términos de Bourdieu, podríamos decir que, en tanto estructura estructurante el *habitus* permite que se operen adaptaciones, incorporando prácticas nuevas en el nuevo país.

---

<sup>27</sup> Para mayores detalles de esta temática ver: Tuler, S., Cuerda, C. y Maffia, M. (2000); Maffia M. (2001) y los videos Maffia, M. (1983) y Maffia, M. (1995).

El uril es un juego africano, “matemático como el ajedrez “ según los informantes, que posee diversas denominaciones como “ourí”, “mankala”, “buraco”, consta de un tablero de madera con 12 agujeros llamados “buracos”, se juega con semillas “ourí” o con pequeñas piedras. En Argentina “los viejos caboverdeanos” aún lo juegan.

<sup>28</sup> Tal como sostiene la socióloga Maria Beatriz Rocha Trindade (1995), cuando las diferencias étnicas son dominadas por diferencias raciales, tales divisiones se tornan más acentuadas, obligándolos en muchos casos a desarrollar mecanismos de defensa, entre ellos el recrear en la medida de lo posible su lugar de origen (hasta el caso extremo de constituirse en ghettos) y a partir de allí negociar su inserción en la sociedad. Por su parte, Greenfield (1977:11) expresa “The color is the primary obstacle that Capeverdeans (en Estados Unidos) have had in establishing for themselves a social identity. The recognition of their African ancestry meant Black, or Negro identity. As long as it implied secondary status and restricted opportunities it was to be avoided”. En este sentido, Ligia Barbosa Timas nos dice: “El círculo de convivencia de los inmigrantes caboverdeanos de primera generación en Boston es circunscrito a las interacciones entre ellos y, principalmente, entre parientes” (Barbosa Timas, op. cit:72)

<sup>29</sup> Lois Wacquant (2006) construye un concepto relacional del ghetto como instrumento bifronte de encerramiento y control etno-racial, considerándolo como un mecanismo socio-organizacional compuesto por cuatro elementos (estigma, coacción, confinamiento espacial y compartimentación institucional). Es una forma especial de violencia colectiva materializada en el espacio urbano.

<sup>30</sup> Míguez, E. (2002-2003; 57).

<sup>31</sup> Por ejemplo, las vinculadas con el nacimiento como el “guarda cabeza”, con el casamiento y la muerte..

A partir del censo y el muestreo pudimos detectar que más del 50% de la población en estudio, se había desplazado de los lugares originales de asentamiento, desde Ensenada a La Plata y desde La Boca y Dock Sud hacia la Capital Federal y otros partidos del Gran Buenos Aires. Las principales razones aludidas fueron: el deseo de mejorar su situación socioeconómica y lograr una mejor educación para sus hijos. Pero también, como producto de un aumento de su capital económico en determinados períodos, se les abrió la posibilidad de mejorar sus otros capitales, como el social y el cultural.

Pero éstas no fueron las únicas razones, respecto a la emigración, no sólo de caboverdeanos, desde el Dock Sud hacia otros partidos. Cavalieri (op. cit.:66) nos dice: “Sin embargo, con el tiempo y tal vez influenciada por la recurrentes crecientes del río, el hollín de las usinas y otras poluciones como las químicas, las petroleras y demás- se inició una emigración de primitivos habitantes hacia zonas no muy lejanas como Sarandí, Villa Domínico, Wilde, Bernal y Banfield (en todos esos lugares tenemos registrados caboverdeanos)”.

Aunque algunos caboverdeanos de la generación de los viejos inmigrantes siguieron viviendo en el barrio étnico, sus hijos y nietos nacidos en la Argentina, particularmente en la adolescencia, rechazan los valores tradicionales caboverdeanos y se “argentinizan”, surgiendo en muchos casos conflictos intergeneracionales acompañados en muchos casos de profundos sentimientos de ambivalencia acerca de sus identificaciones étnicas.

Y esta “argentización” (no sólo de los descendientes sino de los propios caboverdeanos) tiene que ver con varias cuestiones, por un lado, en palabras de Devoto<sup>32</sup> con el “imperativo” de “nacionalizar” y “civilizar” a los inmigrantes (y a sus hijos), esencialmente a través de la educación y del servicio militar obligatorio, es decir, de las políticas de Estado que tenían por objetivo la asimilación de los inmigrantes y a las que otras instituciones como la Iglesia adhirieron.

Prosigue Devoto: “La educación era, claro está, el arma principal para combatir el cosmopolitismo e imponer una cierta visión del mundo que sirviera para legitimar un orden social”<sup>33</sup>.

Por otra parte el “civilizar” a los inmigrantes, implicaba imponer de arriba hacia abajo, un conjunto de normas y valores de comportamiento social a fin de lograr la cohesión social, aunque éste era un “modelo ideal” al cual en la práctica difícilmente pudiesen llegar<sup>34</sup>.

Mostraremos a partir de algunos relatos como se traducen estas políticas en el discurso de los propios inmigrantes acerca de sus prácticas concretas:

*“Yo para quedar a vivir acá, yo entré como portugués (...) Cuando yo llegué acá por intermedio de mi tío, me llevó a la inmigración, entrada en el país, todo ese trámite, entonces recién fui a gestionar la cédula(...) Yo seguí acá y saqué todos los documentos, pero después de ser portugués la verdad es que ni se me pasó por la mente ser ciudadano de otro país (...) yo tuve que ir a hacerme ciudadano argentino porque yo tuve muchos problemas, perdí muchos trabajos por eso...” (Don Marcelo)<sup>35</sup>*

Pero el trabajo no fue la única razón que los motivó a pedir la ciudadanía argentina; también fueron los temores frente al cambio de gobierno que se avecinaba en Cabo Verde después de las luchas por la Independencia.

---

<sup>32</sup> Devoto, F. (2003:277).

<sup>33</sup> Devoto, F. (2003:278).

<sup>34</sup> Devoto, F. (2003:286).

<sup>35</sup> Entrevista realizada por Otero Correa, N. (op. Cit: 67).

*“Unos por trabajo, otros cuando venía la Independencia muchos se hicieron ciudadanos argentinos porque no sabían lo que venía...”.....*

Otros manifestaron:

*“Por el trabajo no tuve ningún problema, yo estudiaba radiotelegrafía, para poder rendir examen con radiotelegrafista como tiene contacto con el exterior por intermedio de radio, para darle el título oficial tenía que ser ciudadano argentino, por eso que me hice ciudadano en el año 51”*

*“Yo no tuve problemas porque yo tenía a mi mamá y mis hermanas eran nacidas en Argentina (...) sí la perdí (la nacionalidad portuguesa) en aquel tiempo la perdí, pero la caboverdeana no, yo tengo derecho a la caboverdeana actualmente (...) cuando juramos la bandera, juramos la Constitución entre varios y yo me acuerdo en el 51 el juez nos dijo: nunca más podrán usar el documento de origen; eso nos dijo en aquel tiempo a riesgo de perder la nacionalidad argentina” (Don Arístides)<sup>36</sup>*

*“...los que vinieron antes que nosotros habían cumplido con el gobierno argentino al pie de la letra” (Don Marcelo)<sup>37</sup>*

Para comprender mejor lo expresado por este último informante, es decir, la necesidad de “cumplir al pie de la letra” debemos tener en cuenta el “contexto legislativo” del país, leyes como la de Residencia (Nº 4144 ) del 22 de noviembre de 1902 (y su complementación con la Ley de Defensa Social en 1910) que autoriza al Poder Ejecutivo a expulsar del país a cualquier extranjero que “comprometa la seguridad nacional o perturbe el orden público”, pudiendo asimismo, impedir el ingreso de inmigrantes cuyos antecedentes no fueran satisfactorios. Esta ley según el historiador Halperin Donghi<sup>38</sup>, aparece, como una respuesta de la elite política frente al movimiento sindical y político-urbano liderado por extranjeros y “descubre una imagen diferente de inmigrante: el sospechoso, el indeseable”<sup>39</sup>. De este modo, “la xenofobia terminó haciéndose un lugar en la legislación argentina” en palabras de Armus<sup>40</sup>.

Retomando el análisis de Fernando Devoto respecto a la “voluntad nacionalizadora”, el mencionado historiador considera que no era patrimonio sólo de los argentinos viejos o de la elite dirigente tradicional:

*“Entre los hijos de los inmigrantes, que en muchos casos rompían u olvidaban los lazos con la madre patria, perdían la lengua de origen y se argentinizaban aceleradamente, las voces hostiles a la inmigración indiscriminada y favorables hacia la “nacionalización” no eran escasas. Muchos observadores señalaban que, a veces, nada había más hostil para el propio grupo migratorio que sus descendientes.”<sup>41</sup>*

Son claros los caminos que van llevando a la **invisibilización** del grupo<sup>42</sup>, cómo se naturaliza la dominación en término de Bourdieu ejercida a través de estos principios que “obligan sin que los sujetos sientan la obligación”<sup>43</sup>.

---

<sup>36</sup> Entrevista realizada por Otero Correa, N. (op. cit; 67).

<sup>37</sup> Entrevista realizada por Otero Correa, N. (op. Cit:61)

<sup>38</sup> Halperín Donghi, T. (1976)

<sup>39</sup> Novick, S. (2000: 94)

<sup>40</sup> Armus, D. (1986 : 437)

<sup>41</sup> Devoto, F. (2003:286)

<sup>42</sup> Para contrastar esta situación tomemos la referencia que hacen Lyman y Douglass producto de una investigación reciente (citado por Poutignat y Streiff-Fenart, 1998:170), “De hecho, los caboverdianos representan en Niza (Francia) una población particularmente visible y fuertemente marcada por los estereotipos asociados a la

Y en el camino de poder comprender que es lo que subyace tras lo visible<sup>44</sup> conceptualizaremos la invisibilidad como una estrategia /práctica (producto del sentido práctico, del sentido del juego históricamente definido que se adquiere desde la infancia), en principio generada por el *habitus* surgido de las experiencias procesadas en Cabo Verde, vinculadas a la negación de la africanidad y de la negritud.

Para ello recordaremos que “en Cabo Verde, la lucha por tornar *invisibles* los rasgos de una herencia (africana) ganó particular relevancia en las llamadas islas de Barlovento<sup>45</sup> (...) las que fueron consideradas zonas libres del *ethos* africano...”<sup>46</sup>.

A la que se le suman las experiencias en el nuevo contexto, el de Argentina, en donde desde las prácticas y el discurso se ha negado la presencia de negros, como expresa Ilke B. Leite “no es que el negro no sea visto, sino que él es visto como no existente, mecanismo que se revela como una de las principales formas en que se manifiesta el racismo”<sup>47</sup>. “El más perdurable de todos los prejuicios es, sin embargo, en la Argentina, aquel derivado del color de la piel”<sup>48</sup>. Estas experiencias retroalimentan el *habitus* caboverdeano, uno de cuyos principios organizadores es “hay que blanquearse para invisibilizarse”. Blanquearse desde todo punto de vista.

*“Ya la mezcla se va haciendo...todos, todos ellos ya con hijos de italianos...por eso yo digo que se va perdiendo...se va perdiendo mucho porque mismo los chicos, yo veo los chicos, ya van perdiendo el color,...las facciones, ya se va perdiendo todo el...”*

Cómo opera este *habitus*, es decir, ¿cómo organiza las prácticas? Vamos a tomar algunos ejemplos. Los caboverdeanos no sólo no tuvieron escuela étnica como otros grupos de inmigrantes (italianos, polacos, lituanos, alemanes, etc.), sino que tampoco enseñaron su lengua materna, el “criol”, a sus descendientes.

*“...la culpa no es de ustedes (los jóvenes), la culpa la tienen los viejos, que no transmitieron el criol porque no quieren ser caboverdianos, tendríamos que tomar el ejemplo de comunidades como las de Estados Unidos u Holanda, donde todos hablan la lengua materna”*<sup>49</sup>

*“mis padres fueron de los primeros inmigrantes, no me enseñaron el criol, por eso digo que el caboverdeano se va perdiendo, a mi (ella lo aprendió de adulta) porque me nace...”*.

Pero los descendientes tampoco demuestran interés por aprender el “criol”, salvo algunas excepciones.

---

inmigración clandestina.: estereotipos asociados a los negros aquel que con la noción de caboverdiano , sugiere la idea de pobreza , de ignorancia, de marginalidad, de fraude”.

<sup>43</sup> Sidney Greenfield en su estudio comparativo entre los caboverdeanos de New England y los barbadianos del Amazonas brasileño señala: “...are still identifiable as an ethnic group ..besides retaining, their language and culture, they have not intermarried in significant numbers with non-Cape Verdeans” (1985:209) y “Their contact with other segments of the population with the city and the state is reported o have been minimal; however, they maintained close ties with kinsmen and friends in homeland” (1985:222)

<sup>44</sup> Bourdieu, P. (1996)

<sup>45</sup> A cuyas islas pertenecen la mayor parte de los caboverdeanos que viven en Argentina.

<sup>46</sup> Fernández, G. (2002:90).

<sup>47</sup> Leite, I. (1996: 41).

<sup>48</sup> Devoto, F. (2003:430)

<sup>49</sup> Entrevista realizada por L. M. Mateo (op. cit: 26)

*“...no sé cómo explicarlo, es un tema muy discutido (el del aprendizaje de la lengua) en la Asociación y en mi casa...y conozco descendientes que sienten vergüenza o molestia por su origen africano”<sup>50</sup>.*

Los “viejos caboverdeanos” construyeron una imagen de sí mismos alejada de los “otros africanos”- como portugueses- siguiendo el modelo construido por varias generaciones en Cabo Verde. En realidad, podríamos hablar de una replicación del modelo, la invisibilidad de África en Cabo Verde, es la invisibilidad de Cabo Verde en la Argentina. En el archipiélago se niega un origen africano y se mira todo el tiempo para Portugal, en Argentina se olvida África, Cabo Verde y se mantiene por lo menos en la primera etapa Portugal. Esta “colonización del *habitus*”, se dio básicamente a través de la familia y la escuela. Como bien expresa un entrevistado con un mayor nivel de esclarecimiento sobre el tema, refiriéndose a un compatriota de su mismo origen:

*“Era caboverdeano pero educado como portugués”*

Las siguientes palabras que provinieron de una de las más viejas informantes inmigrada en la década del veinte retrata con absoluta claridad el resultado del proceso, una autoimagen cargada de contradicciones.

*“...un tipo europeo tiene el caboverdeano, tiene toda una mente de Portugal, una mente blanca, una mente de gente blanca, una mente de distinción, pero claro mezclaron mucho...” (María Rosa inmigrada en 1918, con casi 50 años de estadía en la Argentina)*

*“me da mucho trabajo decir que no soy portuguesa, sin negar Cabo Verde, ve que yo no niego Cabo Verde, pero me da mucho trabajo...”*

*“...además yo fui muy feliz siendo portuguesa. Por lo pronto no nos dieron mucho, porque si el gobierno hubiese sido más inteligente hubiera dado trabajo al portugués allá, de ahí no se mueve nadie señora, es maravilloso aquello”*

Aquí vemos como las identidades contrastantes europeo/ portugués/ blanco versus africano/ caboverdeano/ negro actúan utilizando la imagen, según palabras propuestas por Cardoso de Oliveira<sup>51</sup>, como “condensadores ideológicos”, “almacenando la energía de las contradicciones sociales -étnicas y de clase- que se dan en el sistema interétnico y en la estructura de clases”. Y raciales podríamos agregar.

Los caboverdeanos trataron de adscribirse por lo menos nominalmente al segmento portugués de la población, pero de hecho fueron muy pocos los aceptados en sus ámbitos de sociabilidad; en general coinciden con el grupo de “elite” que en Cabo Verde ellos o sus parientes estaban en relación con los colonizadores. Pero con el grupo mayoritario la relación no fue la misma.

*“Los que fueron hijos de funcionarios en Cabo Verde o que tenían afinidad con los funcionarios sí se sentían [portugueses] pero había varios grupos diferentes...”*

---

<sup>50</sup> Entrevista realizada por L. M. Mateo (op. cit: 27).

<sup>51</sup> Cardoso de Oliveira (1992:120)

*“Sí, había trato con los portugueses, iban al baile de los portugueses, había trato, pero como le dije la otra vez, ya al fundarse las dos instituciones, las más antiguas del mundo, son la de Ensenada y después la de acá, ya había ese espíritu de independizarse, es subconsciente...muchos caboverdeanos. Muchos caboverdeanos allá sí casaron con portugueses, en Portugal y en Cabo Verde, acá no (...)”.*

Si bien hasta cierto punto como postula Barth y sus seguidores las fronteras étnicas pueden ser manipuladas por los actores, son las condiciones estructurales presentes en el *habitus* las que, sin llegar a determinar, marcan los límites de lo posible y lo no posible. El concepto de “elasticidad de los límites” de los que hablan autores como Moerman, Cohen y Keyes<sup>52</sup> permite una mejor interpretación de la interacción de los caboverdeanos con los “otros”. También resulta útil la perspectiva de Geertz en “Juego profundo: notas sobre la riña de gallos en Bali”, donde analiza diferentes amplitudes y manipulaciones de las identidades de un mismo grupo.<sup>53</sup>

Vemos a través de los ejemplos siguientes en los períodos anteriores a la Independencia, que los caboverdeanos “son” (reconocidos, nominados) caboverdeanos cuando interactúan con portugueses que los identifican como pertenecientes a la colonia de Cabo Verde en África, pero “son” portugueses cuando interactúan con otros europeos como italianos, ingleses, españoles, entre otros.

Rosa, inmigrante llegada en 1918 nos relata un episodio en una fiesta a la que asiste en Argentina junto a su ahijada, aunque éste es un caso especial, ya que el que emite el discurso al que se refiere la informante, es un cónsul; de todos modos, refleja cómo son vistos y denominados los caboverdeanos por parte de los portugueses. Entrevista que podemos relacionar con la que sigue, de otro informante, donde se muestra el accionar del consulado portugués: “...no vayan porque no los van a atender”.

*“Nos había invitado un señor a una despedida de un cónsul, cónsul portugués...porque estaba chocho conmigo, un chiquitito, en el salón para despedir...entonces dijo en el discurso que los caboverdeanos, los hijos de caboverdeanos tenían que sentirse muy felices de ser caboverdeanos y no vergüenza de sus padres porque él había representado a Cabo Verde, representado a Portugal en muchas partes, que no había tenido ninguna queja de ningún caboverdeano, como portugués. Ni una queja de una mujer portuguesa, no es como ahora que le dicen caboverdeana, en aquel tiempo era portuguesa...” .*

Don Jacinto, inmigrante llegado en 1906 nos narra sus primeros encuentros al arribar en el puerto de Buenos Aires y desembarcar clandestinamente:

*“Bueno en eso que llegamos a Dársena norte, a tres cuadras, viene un italiano, me acuerdo siempre: Don Francisco, con su canasto vendiendo frutas, uno atrás y otro adelante, me dijo “oh, paisano brasileiro, qué tal, cómo le va?”. El era un bacán, conocía todo. Le dije no somos brasileiros,*

---

<sup>52</sup> Citados por Poutignat y Streiff-Fenart (op. cit:159)

<sup>53</sup> La riña de gallos es presentada por Geertz (1973) como un paradigma formal en el que relaciona el status de los individuos con la profundidad del lance, y la profundidad con la identificación entre el gallo y el hombre. En ella los hombres, bajo la forma de un juego, simulan la matriz social, se ven en ella, a sí mismos y a su orden social.



somos, ¿qué son? Ah , portugueses! Uh en la prefectura están todos los portugueses! Ahí en Dársena Norte también hay portugueses”.

“(…) allí estaban todos sentados hacía un frío! Que no se podía dar la mano...entonces se levantó uno, era un inglés que había quedado de un carguero, se levantó y dice: “¡Ustedes portugueses?, dónde van?, consulado portugués?”, dice “no vayan porque no los atienden”, dice “yo les voy a enseñar dónde están los portugueses y enseguida vinimos por la calle Chile... nos indicó el camino... llegamos a la subprefectura...encontramos justo una que era de patria mía...”

Aún hoy fuera de ciertos ámbitos: barrios, lugares de trabajo, clubes étnicos, algunas ciudades (Ensenada, Dock Sud, La Boca) donde era reconocidos como “portugueses”:

“la mayoría (acá) no decían que eran caboverdeanos, decían que eran portugueses y los trataban como portugueses...” .

“(…) pero nadie sabía que era hijo de caboverdeano porque no parecía, no decía tampoco (...) era rubio alto físico grandote (...)”

el resto de la población (los argentinos) no los reconoce como argentinos (“en Argentina no hay negros”) y mucho menos como descendientes de caboverdeanos, son “de Brasil”, “de Centroamérica”, “¿de Cabo Verde?, ¿dónde queda eso?, ¿en el sur de África?”, rótulos y estereotipos étnicos que son activados y tornados pertinentes en las interacciones sociales cara a cara.

¿Cómo se construye ese imaginario contemporáneo de la negación de la existencia de negros en la Argentina? Muy brevemente nos referiremos a él. Todas la fuentes, según la historiadora Marta Goldberg<sup>54</sup> en vinculación a Buenos Aires entre 1750 y 1880, “muestran el prejuicio racial que existía en esa sociedad, la cual consideraba, según los cánones de los blancos de la época, que absolutamente todo lo africano era brutal, bárbaro y salvaje”.

El intento de “integrarse” a los modelos blancos llevó a muchos afroargentinos a aceptar el discurso que consideraba que la cultura que habían traído de África era bárbara y salvaje, que su religión era “pura superstición”, y que para ser “civilizados” debían olvidar todo su pasado y “blanquearse” física y culturalmente.- Todo lo expuesto permite, señala Goldberg, “quizás, comprender por qué ellos han desaparecido del imaginario histórico-social, así como tener una imagen más real de los afrorioplatenses y del conjunto de esa sociedad..”<sup>55</sup>.

Para María Elena Vela el imaginario contemporáneo, recupera o mantiene “esas visiones forjadas en los siglos anteriores sobre los africanos (y sus hijos)”<sup>56</sup>, conformando parte de un *habitus* argentino. Las guerras de la independencia (1811-25) y de la Triple Alianza (1864-1870), como las luchas civiles y las campañas contra los indios (1820-60), las enfermedades, la peste, la pobreza, el hacinamiento y la falta de atención sanitaria hizo disminuir notablemente su número. Y finalmente fueron sumergidos por las oleadas de inmigración europea y de oriente medio (árabes), “no sin dejar sus huellas en el mestizaje que se produjo con los remanentes de la población autóctona y con los nuevos migrantes”<sup>57</sup>. Se produjo un paulatino y constante

---

<sup>54</sup> Goldberg, M. (2001:269)

<sup>55</sup> Goldberg, M. (2001: 288).

<sup>56</sup> Vela, M.(2001:406)

<sup>57</sup> Vela, M. (2001:407)

blanqueamiento físico e ideológico, físico según Andrews<sup>58</sup> porque abundaban los matrimonios mixtos, ideológico porque la ideología dominante se iba infiltrando en todos los sectores sociales de la comunidad<sup>59</sup>.

Con fines comparativos, es pertinente aludir al análisis que realiza Greenfield (1976) de las estrategias que los caboverdeanos adoptaron en Estados Unidos tendientes a lograr una mejor inserción en la sociedad de acogida. Las principales son cuatro, las que se detallan al pie de página. Una de ellas es la que denomina “caboverdeana-portuguesa”, la segunda “caboverdeana-negra”; la tercera “caboverdeana-africana” y una cuarta la “caboverdeana-americana”<sup>60</sup>.

En términos de las estrategias adaptativas de este autor, podríamos hablar de, en los inicios, una estrategia caboverdeana-portuguesa poco exitosa para la mayoría frente a la comunidad portuguesa local, ya que tampoco, como en Estados Unidos, los aceptaba en su seno. Y distinguimos una estrategia “caboverdeana-argentina”. Esta estrategia con las diversas prácticas que la constituyen, llevó a la invisibilidad del grupo, posiblemente con el objetivo conciente o inconsciente, de lograr su inserción y reproducción social

---

<sup>58</sup> Citado por Vela, M. (op. cit: 423)

<sup>59</sup> Para ampliar este tema ver entre otros: Reid Andrews (1989), Goldberg (1976, 2001), Goldberg y Mallo (2005), Picotti (1998 y 2001), Rodríguez Molas (1999), Liboreiro (1999), Vela (2001), Frigerio (2000 a, b y 2006).

<sup>60</sup> Con respecto a la primera. Después de la dura experiencia por la que pasaron los jóvenes descendientes de caboverdeanos, a raíz de la II Guerra muchos se definieron a sí mismos como **portugueses**. A esa definición se opusieron fuertemente azoreanos, madeirenses y portugueses continentales, temiendo que por implicación podrían ser asimilados con el grupo negro y degradados en la consideración social, ser discriminados y en consecuencia perder la oportunidad de obtener mejores posiciones en la estructura de la sociedad americana.

Está claro que el color fue el obstáculo principal que tuvieron que afrontar los caboverdeanos en Estados Unidos para construir una identidad social.

Los movimientos de derechos civiles desarrollados entre los 50 y los 60, para mejorar las oportunidades sociales, políticas y económicas de los americanos de color, los llevaron a la constitución, según Greenfield, de una estrategia de identidad que denominó: **caboverdeana-negra**. Los que sostienen esta posición rechazan su herencia caboverdeana, eligiendo definirse como negros americanos, trabajando para mejorar su posición en causa común con otros negros.

Muchos adoptan el estilo de ropa afroamericana, aprenden el inglés negro, dejan crecer su pelo a la moda de la comunidad negra y se casan con negros americanos, en un esfuerzo conciente de romper con la tradición que permitió a los caboverdeanos mantenerse como un grupo aparte.

Posteriormente los movimientos de independencia de África, entre ellos la de Cabo Verde y Guinea Bissau que se producen entre 1974-75, proveen una tercera estrategia identitaria, la **caboverdeana africana**. Los que son una minoría pueden verse a sí mismos como parte de un mundo mayoritario que está siendo explotado por una opresiva minoría blanca.

Esta posición tiene fuertes reacciones dentro de la propia comunidad caboverdeana ya que para gran parte de ellos las bases de su identidad están dadas como resultado de la mezcla entre europeos y africanos cuya consecuencia ha sido la constitución de una “etnia sui generis” que no es ni africana ni europea.

Finalmente, el relativamente reciente renacimiento y valorización de la etnicidad en Estados Unidos, ha conducido -según Greenfield- a la cuarta estrategia de proyección de la identidad étnica, la **caboverdeana-americana**. La táctica mayor es presentar a los caboverdeanos como una población única exitosamente adaptada a la vida en América.

Esta estrategia es un esfuerzo para ganar la aceptación de una identidad caboverdeana en términos étnicos, de manera que los miembros del grupo puedan competir en la sociedad más amplia libre del estigma asociado a los negros americanos.

En trabajos posteriores Greenfield (1985-90) señala que la estrategia caboverdeana-negra perdió sustento o soporte con la declinación de los Movimientos de Derechos civiles en los setenta.

Según este autor los caboverdeanos en Estados Unidos tienen que sobrellevar una carga más pesada que las de otras minorías, ya que ha sido un pueblo que ha sufrido los peores abusos, la esclavitud y el racismo, y aún hoy deben continuar enfrentando el racismo mientras tratan de hacerse un lugar para sí mismos y sus descendientes.

con el menor grado de conflicto posible. No es una elección conciente racional, es producto del sentido práctico como sentido del juego, adquirido históricamente.....que se adquiere desde la infancia. Pero la misma, como ya dijimos en páginas anteriores, es producto de su experiencia histórica y de la dinámica establecida por el grupo con la sociedad de acogida, que desde las prácticas y el discurso han negado la presencia de negros en Argentina. Sin dejar de tener en cuenta otro aspecto, que muchos de ellos entraron clandestinamente quedando al margen (por un tiempo) de la estructura social, siendo de ese modo, invisibles para el Estado. Aprovechamos a establecer una relación con la marcada negativa de participación política<sup>61</sup> desde las Asociaciones, sobre todo de aquella participación que pudiese estar vinculada a ideologías que eran consideradas (por determinados grupos) “subversivas” del orden y que podría llevarlos a “visibilizarse” negativamente para el Estado y el resto de la sociedad.

Hemos observado - no sólo en la generación de los inmigrantes, sino en sus descendientes ya sea que hablemos de una primera o segunda y hasta una tercera generación-, de una serie de prácticas (corporales, matrimoniales, de uso del espacio, rituales vinculadas al ciclo vital)<sup>62</sup> y representaciones derivadas de esta estrategia, que Ilke B. Leite llama de “blanqueamiento-invisibilización”<sup>63</sup>. La misma posee sus raíces, como hemos señalado, en el pasado caboverdeano pero crece o sobrevive en contextos donde la invisibilidad se procesa por la producción de una cierta mirada, en la cual el negro es visto como no existente.

Según expone una de nuestras informantes:

*“....el caso de negación fue el más exitoso de América Latina...todos los países apoyaron ese sistema de blanquear a la población, no hay ninguno que no lo haya hecho, pero acá el éxito fue arrasador, porque hasta los mismos negros no se dan cuenta que son negros....no lo admiten, es esquizofrenia porque no puede ser que un negro no se de cuenta, que no lo vea, que los negros sean otros...”*

Y en ese proceso de negación algunos caboverdeanos reconocen y califican la acción de la colonización portuguesa como:

*“Fue devastadora...que nosotros somos diferentes, que somos más inteligentes, que somos más lindos, más cultos, toda esa historia todos los caboverdeanos hasta el más inculto se la creen y la repiten, que no tienen nada que ver con los africanos del continente”.*

Recordando la relación que B. Leite (op.cit) establece entre el mecanismo de la invisibilización y el racismo, consideramos que como parte de ese mismo proceso, se da la negación o la no conciencia del mismo.

---

<sup>61</sup> No olvidemos que en 1910, se sanciona la Ley de Defensa Social, que reglamenta la admisión de extranjeros en el territorio argentino, legitimando la expulsión y restricción de su ingreso, identificando explícitamente aquellas ideologías como el anarquismo y el socialismo, que pudiesen atentar contra la seguridad nacional. Ello motivó más de 2000 enviados a Ushuaia y la deportación de un buen número de extranjeros, que en su mayor parte recalca en Uruguay. La xenofobia, hará en adelante una especie de contrapunto con el cosmopolitismo inherente a la sociedad culta y liberal, abierta a la proveniencia europea (Clementi, 1984: 74-75).

<sup>62</sup> Véase Maffia, M. (1993) y Maffia, M. (1994).

<sup>63</sup> “La invisibilidad del negro es uno de los soportes de la ideología del blanqueamiento, pudiendo ser identificada en diferentes tipos de prácticas y representaciones” (B. Leite, 1996: 41).

Esta estrategia no es exclusiva de los caboverdeanos sino que es compartida con el resto de la comunidad de afroargentinos. Para una mayor ampliación de esta temática véase Correa (op.cit).

La mayoría de los caboverdeanos (en general las viejas generaciones y gran parte de la juventud) considera que en nuestro país no hay discriminación, ni racismo, por lo menos hacia ellos.

*“La cultura caboverdeana se va perdiendo mucho, eso es por la propia idiosincrasia del pueblo argentino porque, si hubiésemos sufrido discriminación, si nuestra cultura no se hubiese perdido, no correríamos el peligro de desaparecer, porque la persecución nos obligaría a aglomerarnos para autodefendernos”*<sup>64</sup>.

En Argentina, dice Reid Andrews<sup>65</sup> “persiste el mito de carencia de racismo, promovido en parte por los afroargentinos mismos”. Y cita una entrevista realizada entre un inmigrante de Cabo Verde, casado con una argentina blanca:

*“Yo nunca tuve problema. Ya ve que mi chico es blanco. Si yo viviera en África del Sur, cree que podría ir al cine como mi hijo?”*<sup>66</sup>.

Otro inmigrante de Cabo Verde estuvo de acuerdo.

*“¿Dificultades? ¡Por favor! Aquí no hay un solo negrito que no haya tenido cinco o seis novias blancas. Ellas prefieren los negros”*<sup>67</sup>.

Sólo en estos últimos años, pequeños grupos han desarrollado sus potencialidades sociopolíticas a través de diversas prácticas que detallaremos más adelante, dirigiéndose hacia la construcción de una diferente conciencia identitaria caboverdeana /africana /negra o africana /caboverdeana y crítica de la situación de los afrodescendientes en Argentina.

*“...yo lo tengo claro Cabo Verde es un producto nuevo, tiene apenas cinco siglos de existencia, cuando yo adscribo a lo africano para mí es una postura política, que va más allá de color y de otras cosas...yo sé de qué lado estoy cuando digo que soy africana, no sé si lo tienen tan claro, es cuestión política, no lo admiten o no lo saben...”*

*“Primero soy africana, después caboverdeana, por decantación... soy africana o adscribo a lo africano”.*

En Estados Unidos según Deirdre Meintel -como en la Argentina, agregaríamos nosotros-largas décadas (de 1920 aproximadamente hasta la Independencia en 1975) de contacto reducido entre Cabo Verde y la comunidad inmigrante produjo un vacío comunicacional” que permitió que ciertos “mitos de identidad” entraran a formar parte de la ideología dominante de la comunidad<sup>68</sup>. Hoy, los circuitos de contacto con la tierra natal de los emigrados, se han modificado en relación a las condiciones cambiantes de la comunicación masiva, la globalización, el post y el neocolonialismo. Aviones, teléfonos, cassettes con cintas grabadas, videos, Internet, reducen las distancias y facilitan un tráfico de doble circulación entre los distintos lugares del mundo.

---

<sup>64</sup> Entrevista realizada por L. M. Mateo (op. Cit.:24).

<sup>65</sup> Reid Andrews, G. (1989:252)

<sup>66</sup> Entrevista realizada por Reid Andrews, G. ( op. cit:252)

<sup>67</sup> Entrevista realizada por Reid Andrews, G. (op. cit :252).

<sup>68</sup> Meintel, D.2002:35)

Para el caso particular que estamos tratando, fue sin duda, la fuerte vinculación afectiva con un hogar previo, la que les permitió resistir el “borrado, a través de un proceso de olvido, asimilación y distanciamiento”<sup>69</sup>.

Esa primera etapa analizada, de *invisibilidad*, de aparente dilución de la comunidad caboverdeana en lo local, está siendo revertida por algunos grupos de jóvenes de segunda y tercera generación que hoy exacerbaban la crítica a la exclusión y a la invisibilidad, reivindicando sus orígenes y afiliaciones diaspóricas<sup>70</sup>. Su presencia se torna expresiva, nuevos espacios están siendo conquistados por los descendientes, ya sea en términos de movilidad social, de expresión cultural y de participación política. Son numerosos los ejemplos de los resultados de ese proceso, desde su participación en eventos diversos (fiestas, ferias, exposiciones) de colectividades e instituciones que agrupan inmigrantes de diferentes orígenes, espacios de sociabilidad, en muchos casos, dominados por grupos que no permitían o no admitían otros ingresos y de los cuales antes no participaban, hasta su intervención en otros ámbitos que no tienen que ver con la cuestión migratoria, espacios más amplios vinculados con un mismo origen, el africano, la problemática de la discriminación, la política, el comercio, la cultura en general.

Hoy en día, algunos miembros de la comunidad -sobre todo jóvenes- comienzan a reconocerse como argentinos afrodescendientes, repensando la invisibilidad en términos de discriminación y de lucha política en un intento por lograr reivindicaciones, junto a otras minorías.

### **La movilización de las generaciones de descendientes a partir de la década del '90.**

Frente al accionar de los jóvenes se actualizan viejos conflictos, renovándose bajo otras modalidades

Particularmente en la década del '90 estas nuevas generaciones (segunda y tercera) comenzaron a asumir distintas posiciones respecto a su identidad y a proyectarla a través de los medios de comunicación; entre ellos un sector “el de los activistas caboverdeanos vinculados con organizaciones afroargentinas y sus intelectuales, mantienen lazos con movimientos *negros* en América y se asumen políticamente como *negros caboverdeanos nacidos en Argentina* y representan a la suya como cultura caboverdeana con influencia africana”<sup>71</sup>. Esto marcaría la pertenencia, por lo menos de un segmento del grupo, o la identificación, con otra diáspora “la Africana”, produciéndose en relación a ella, fenómenos de afirmación, negación, conflicto, ambivalencia, en el seno de la comunidad.<sup>72</sup> Está claro, como manifiesta Kim Butler<sup>73</sup> que el constructo diáspora es una identidad colectiva alternativa que resuelve negociaciones de poder social.

Muchas de las activistas son mujeres, algunas de ellas adquirieron su “capital militante”<sup>74</sup>, no en sus lugares tradicionales, sino “de las competencias escolares” que permitieron o incentivaron su adquisición.

---

<sup>69</sup> Clifford (op. cit:312).

<sup>70</sup> Para los descendientes de inmigrantes y los pueblos en diáspora, el territorio de origen constituye un recurso siempre disponible, asimismo cuando las semejanzas culturales y lingüísticas ya se apagaron (Gans, 1979).

<sup>71</sup> Otero Correa, N. (op.cit:90-91).

<sup>72</sup> Los que serán motivo de otro trabajo.

<sup>73</sup> Butler, K. (2001).

<sup>74</sup> Término acuñado en forma provisoria por Matonti, F. y Poupeau, F. (2004) pero de gran utilidad analítica, lo definen como: “capital nacido de la autoridad reconocida por el grupo y en ese sentido “inestable”: incorporado bajo la forma de técnicas, disposiciones a actuar, intervenir, o simplemente

Fue Miriam Gomes (segunda generación) una de esas mujeres, profesora de literatura, presidenta de la Unión Caboverdeana de Dock Sud entre 1993 y 1995. Es ella misma quien críticamente señala en el texto compilado por Dina Picotti como producto de un Coloquio acerca de la presencia negroafricana en Argentina realizado en 1999: “la comunidad caboverdeana de Argentina no se ha integrado con el resto de la comunidad afroargentina, permaneciendo como un grupo aparte. Como minoría negra ha sufrido los mismos condicionantes que aquella”. George Reid Andrews<sup>75</sup> también considera que “Estos africanos que han entrado en la ciudad durante el curso de este siglo, no se han integrado con el resto de la comunidad afroargentina.”

Para los noventa comienzan a migrar grupos de africanos de Senegal, Mauritania, Liberia, Sierra Leona, Nigeria, Malí y se constituyen tres asociaciones de residentes africanos, de nigerianos y de malianos, con las que, a modo de “enlace” Miriam Gómez comienza a establecer contactos<sup>76</sup>.

Pero es recién a partir del año 2000 cuando observamos una participación más destacada y sostenida de una pequeña parte de la comunidad caboverdeana siempre representada por la mencionada figura, junto a otras comunidades negras de América Latina y el Caribe, a propósito de las reuniones preliminares a la III Conferencia Mundial contra el racismo realizada en Durban, Sudáfrica, en septiembre de 2001. Entre estas actividades queremos señalar la conformación de la Mesa Coordinadora Afroargentina (Octubre de 2000) en apoyo a la conferencia, uno de cuyos objetivos fue articular los trabajos a presentar o a discutir con los pueblos originarios, inmigrantes, refugiados y otros actores sociales perjudicados por la discriminación, el racismo y otras formas conexas de intolerancia, siendo los miembros fundadores de la mencionada mesa: La Casa de la Cultura Indo-Afroamericana de Santa Fe, África Vive, Comedia Negra de Buenos Aires, Instituto Palmares, Instituto de Desarrollo Afro y Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana.

En marzo de 2001 el grupo se reunió en Paraguay para la firma del protocolo de Compromisos Camba Cua en el marco preparatorio de la conferencia mundial, a fin de reafirmar la Alianza Afrolatinoamericana y Caribeña creada en San José de Costa Rica en setiembre del año 2000.

Posteriormente (julio de 2001) participaron en Montevideo, junto a mujeres de Chile, Uruguay, Paraguay y Brasil en el Seminario de Mujeres, cuyo principal objetivo fue facilitar las acciones de las Mujeres Afrodescendientes en la conferencia de Durban. Y en agosto del mismo año en Argentina lo hicieron en el Encuentro Nacional de Mujeres en la ciudad de La Plata.

Previa reunión en Chile, finalmente se realizó en septiembre de 2001, la Conferencia en Sudáfrica donde asisten cinco representantes de la comunidad afro de Argentina, entre ellos M. Gómez por los caboverdeanos.

---

obedecer, recubre un conjunto de saberes y de saber-hacer movilizables durante acciones colectivas, luchas inter o intrapartidarias, pero también exportables, convertibles en otros universos, y, así, susceptibles de facilitar ciertas “reconversiones”( . . . ) “El capital militante adquirido y la posición conquistada constituyen una oportunidad de reconocimiento para individuos que viven un desclasamiento producto del desfasaje entre las aspiraciones ligadas a una escolarización prolongada y la realidad de la posición (social y profesional) ocupada. ”

<sup>75</sup> Reid Andrews, G. (1989:245)

<sup>76</sup> En estos dos últimos años la situación general ha variado según datos proporcionados por Miriam Gomes: sólo un grupo de senegaleses, los de Casamance, son los que se reúnen con regularidad; la mayor parte de los africanos de Mauritania y Liberia retornaron a sus países, el resto no posee ninguna agrupación; los nigerianos han constituido la Asociación de Nigerianos en el Río de La Plata; la población de Sierra Leona creció en número y tienen un bar cultural donde se congregan habitualmente y finalmente, los malianos sin tener una organización formalizada se reúnen en Dock Sud.

Debemos recordar que históricamente la Argentina, salvo por muy cortos períodos se ha desentendido de la relación con la mayor parte de los países africanos. “El escaso interés, mostrado a lo largo de nuestras relaciones diplomáticas, tanto por los gobiernos militares como democráticos” -como lo señala la especialista argentina en relaciones internacionales Gladys Lecchini- “puede ser explicado por las fuertes vinculaciones verticales con Europa y los Estados Unidos, las cuales constituyeron importantes determinantes para que eso ocurriese”<sup>77</sup>.

No fue hasta 1983 con el advenimiento de la democracia bajo la presidencia de Alfonsín, que los lazos con algunos países del continente africano mejoraron o por lo menos fueron tenidos en cuenta en la agenda de la Cancillería<sup>78</sup>. A raíz de ello en el año 1987, el presidente de Cabo Verde Arístides Pereira con una comitiva de Ministros y Secretarios de Estado visita nuestro país, firmando con fecha 29 de abril de 1987, un Acuerdo de Cooperación Científica y Técnica, por el que llegaron a Argentina algunos estudiantes y profesionales caboverdeanos a perfeccionarse

En la actualidad, como parte de las acciones de seguimiento post Durban, es decir, del compromiso que asumió la delegación oficial de Argentina con las ONG que asistieron al encuentro, se encaró la posibilidad de incorporar preguntas *ad hoc* para el relevamiento de la población afro en el próximo Censo Nacional de la República. Esta actividad se llevaría a cabo conjuntamente entre el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC), un organismo de financiación externo, el Banco Mundial, y las organizaciones afro del país. El objetivo es obtener una visión más ajustada cuanti y cualitativa de dicha población, que les permita aumentar la visibilidad y desde ese lugar, conquistado como propio, reclamar sus derechos.

También la Dirección de Derechos Humanos de la Cancillería ha lanzado un Plan Nacional contra la Discriminación, para el cual ha organizado un Comité Interdisciplinario convocando a formar parte a las ONG que participaron en Durban.

Si bien la conciencia de la diáspora comienza con el desarraigo y la pérdida, también- expresa Clifford- se produce positivamente a través de la identificación con fuerzas históricas mundiales de carácter cultural /político, que al mismo tiempo actúan para mantener a la comunidad, con la preservación y la recuperación selectiva de las tradiciones, al adaptarlas y producir versiones que dan lugar a situaciones novedosas, híbridas y a menudo antagónicas. La continuidad con el pasado es siempre establecida por procesos creativos, como Hobsbawm y Ranger<sup>79</sup> lo muestran a propósito de “la invención de las tradiciones”. Que una identidad étnica sea siempre de un cierto modo creada o inventada, no implica por eso que sea inauténtica o que los actores que la reivindican puedan ser tachados de mala fe.

Aunque estas manifestaciones han estado presentes tímidamente desde hace varios años en la Argentina, es en la década del ‘90 cuando también se incrementan estas iniciativas tanto a nivel grupal como individual<sup>80</sup>.

Algunos jóvenes caboverdeanos construyen una identidad caboverdeana /africana que se adscribe a lo negro como Petra Schaebrer advierte respecto a los negros en Brasil “referida a los diversos elementos estéticos (cabellos trenzados en vez de alisados, ropa

---

<sup>77</sup> Lecchini, G. (2003: 20)

<sup>78</sup> “. . . con la ruptura de relaciones diplomáticas (con África del Sur) durante el gobierno de Alfonsín, se mostró el momento más importante de las relaciones argentino-africanas con la consecuente aproximación a los estados africanos y el inicio de un diseño para la región” (Lecchini, 2003: 20)

<sup>79</sup> Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983:165)

<sup>80</sup> En Estados Unidos a partir de la década del 70 -según S. Greenfield (1976) hay una valorización de la herencia cultural étnica a partir de los movimientos de derechos civiles, “hoy muchos caboverdeanos están rescatando su lenguaje criol, su cultura y tradiciones, lo que era inaceptable hasta hace unos pocos años”.

“africana” etc.), además de tematizar el pasado y su herencia africana en la música y pautarse en la referencia política a los movimientos de liberación pan-africanos (Morales 1990, Moura, 1987, Risério, 1981)”<sup>81</sup>. Para el caso argentino se producen cambios a nivel de la estética, mujeres mayores, simbólica y efectivamente se sacan los pañuelos que durante años usaron y muestran el pelo que las “visibiliza” como descendientes de africanos. Otras más jóvenes usan sombreros, ropas, adornos y carteras con diseños afro, aunque no sean propiamente caboverdeanos, también algunos hombres jóvenes se peinan con rastas y visten camisolas con diseños o inscripciones que aluden a su pertenencia étnica.

En agosto de 1995 María Fernanda Santos (caboverdeana) y una descendiente, Irene Ortiz, fundan La casa de África en Buenos Aires, cuyo objetivo era “abrir canales de comunicación entre las autoridades argentinas y las expresiones culturales de los distintos pueblos africanos ya no sólo los lusófonos”<sup>82</sup>.

Como la mayoría de las Asociaciones de Inmigrantes en la actualidad (salvo muy pocas excepciones)<sup>83</sup>, la Asociación caboverdeana de Ensenada no cumple funciones “de ayuda mutua”, mientras que la Unión Caboverdeana de Dock Sud la mantiene aunque con un apoyo más bien simbólico (ya que los montos otorgados son muy pequeños). En general se han dedicado primordialmente a desarrollar actividades recreativas y culturales y en pocas ocasiones políticas, como fue la última votación para legisladores y presidente de la Nación, efectuada en las respectivas sedes durante el mes de febrero de 2006.

Ambas Asociaciones de Caboverdeanos, en Ensenada y Dock Sud, ya llevan varios años interviniendo en las ferias de colectividades de Capital Federal y partidos de la provincia de Buenos Aires. Particularmente en la Fiesta del Inmigrante de la ciudad de Avellaneda, desde la década del 90 aproximadamente, están representados los pertenecientes a la Asociación de Dock Sud; dos de las reinas elegidas han sido de esta colectividad. Recién a partir del año 2001, los caboverdeanos de Ensenada han sido invitados a participar en la Fiesta Provincial del Inmigrante en Berisso, fiesta con mayoría de inmigrantes europeos que se celebra desde el año 1977. En el año 2002, por primera vez, una de las princesas ha sido una joven descendiente de caboverdeanos.

También las Asociaciones organizan jornadas culturales, con la participación de un cuerpo de baile, coro, conjuntos musicales, exposición de pintura, artesanías y videos elaborados por jóvenes descendientes de caboverdeanos, fundamentalmente sobre temas referidos a las islas. En el área de la comunicación y difusión de las manifestaciones culturales, han estado presentes a través de sus propios programas de radio (en Avellaneda y Ensenada)<sup>84</sup>.

A modo de síntesis, podríamos decir que estamos frente a un movimiento de revitalización y reformulación de los valores de la cultura caboverdeana, que actúa promoviendo un sistema identificador que refuerza la condición del grupo y eleva la autoestima de cada uno de sus miembros. Y también, aunque muy lentamente, en relación a los cambios en el escenario político de Argentina, al establecimiento de nuevos lazos con las autoridades locales (municipales, provinciales y nacionales).

---

<sup>81</sup> Schaebrer, P. (1999:59).

<sup>82</sup> Gómez, M. (2001:419).

<sup>83</sup> Para mayores detalles véase: Recalde, A. (2002) y Maffia, M.; Ballina, S. y Monkevicius, P. (2005). Un caso de asociación que mantiene alguna de las funciones vinculadas a la ayuda mutua, es la que agrupa a miembros de la colectividad paraguaya de la zona de La Plata, que ha fundado una cooperativa de consumo.

<sup>84</sup> Debemos aclarar que la lista de eventos culturales, deportivos, políticos y de actividades organizadas por, o en las que participan los descendientes de caboverdeanos, es mucho más amplia, por cuestiones de espacio no fue posible incluirlas a todas en el presente trabajo.



Prosiguiendo con la enumeración de algunas de las principales actividades desarrolladas por las generaciones de descendientes de inmigrantes, diremos que en el año 1997, a su regreso de su visita a las islas de Cabo Verde, un descendiente de caboverdeanos, Pedro Ribeiro, funda el Círculo de descendientes de caboverdeanos en la ciudad de Mar del Plata donde reside, impulsando también desde allí actividades culturales en conexión con las Asociaciones de Dock Sud y de Ensenada.

En el año 2002, Juan Forte, segunda generación de caboverdeanos, filma “Los afroargentinos”, video que obtiene premios nacionales e internacionales<sup>85</sup>.

En los ámbitos académicos, nuevamente aparece la voz de Miriam Gómez quien se especializa en literatura caboverdeana y su relación con la identidad grupal, participa con trabajos en jornadas, congresos y publicaciones. En mayo de 2003, Luz Marina Mateo, licenciada en Comunicación Social, nieta de caboverdeanos de reciente incorporación como miembro activo en la Asociación de Ensenada, gana un importante concurso de investigación social: “Olhares de Descendências”, organizado por el Instituto das Comunidades del Ministerio dos Negócios Estrangeiros, Cooperação e Comunidades de Cabo Verde, con el trabajo que tituló: “ Os caçadores de heranças, uma aproximação as descendências Caboverdianas na Argentina”, para cuya presentación viaja al archipiélago.

Las relaciones de los caboverdeanos (nativos y descendientes) con su tierra natal tuvieron un marcado impulso a partir del arribo de la empresa aérea rusa “Aeroflot” en el año 1989 aproximadamente, la que realizaba vuelos directos Buenos Aires- Sal (Cabo Verde), a precios muy económicos; sumado a ello la paridad cambiaria con el dólar estadounidense, les brindó la posibilidad a muchos caboverdeanos nativos y descendientes de viajar a las islas. Además, la creciente falta de trabajo en nuestro país, y noticias alentadoras sobre la mejoría de la situación en Cabo Verde, hicieron pensar nuevamente a muchos caboverdeanos, en la posibilidad de retornar o en la búsqueda de nuevas oportunidades, sobre todo a los jóvenes descendientes que ni siquiera conocían el país de sus ancestros. Algunos de los que intentaron regresar a las islas se encontraron con un país cambiado pero con pocas oportunidades de inserción en el mercado de trabajo.

La situación del archipiélago se modificó sustancialmente en los últimos años a partir de los gobiernos democráticos, la cercanía con Europa lo favorece, por un lado, por el turismo que proporciona una importante entrada de divisas, y por otro, a través de la firma de convenios de cooperación, por los cuales los jóvenes tuvieron acceso a estudios universitarios y técnicos fuera del país, retornando muchos de ellos a ocupar lugares vacíos, lugares que comenzaron a saturarse. Fuentes oficiales, entre ellas el actual cónsul Honorario en Argentina, nos informan que casi la totalidad de aquellos caboverdeanos que fueron desde nuestro país ya retornaron sin poder cumplir sus expectativas.

Para esa misma década del noventa, también se vieron incrementadas las comunicaciones telefónicas, con las privatizaciones en Argentina y en Cabo Verde, que permitieron que gran parte de la población a ambos lados del Atlántico, pudiese acceder al teléfono y posteriormente a Internet.

Esta situación (viajes y comunicaciones telefónicas) vuelve a decaer al modificarse la coyuntura económica de Argentina; Aeroflot se retira el 20 de octubre del año 1998, las tarifas telefónicas con la modificación de la paridad cambiaria en el año 2002, resultan muy elevadas, quedando sólo como alternativa más accesible las

---

<sup>85</sup> En el año 2005 Miriam Gomes difunde el video como parte de un programa de extensión en numerosas universidades norteamericanas.

comunicaciones vía Internet, que han permitido mantener la fluidez de los contactos aunque ya no en forma personal.

Las mencionadas comunicaciones, merecen un párrafo aparte, en razón de la importancia que revisten al favorecer las interrelaciones entre segmentos de la diáspora, las cuales, apunta Butler, constituyen una dimensión crítica de la experiencia diaspórica. Estos contactos, independientes de los contactos con la tierra de origen, son vitales para proporcionar conciencia diaspórica, redes entre individuos e instituciones, “la emergencia de estas relaciones es el momento seminal en la transformación de los grupos migratorios en diáspora”<sup>86</sup>.

Son fundamentalmente las jóvenes generaciones, las que no sólo se comunican con la tierra de sus ancestros, por este medio, sino con caboverdeanos y descendientes de todas partes del mundo, trascendiendo las fronteras geográficas de los Estados-Nación, formando parte de esa verdadera comunidad transnacional que son los caboverdeanos en la diáspora.

---

<sup>86</sup> Butler, K. (2001:207).

## BIBLIOGRAFÍA

- ARMUS, D. (1986). Diez años de historiografía sobre la inmigración masiva a la Argentina. En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*. 4. Buenos Aires: CEMLA. 431-460.
- BARTH, F. (Comp.) (1ª Ed. en noruego, 1969; en español 1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- BOAVENTURA LEITE, I. (Org.). (1996). *Negros no sul do Brasil*. Santa Catarina: Letras contemporáneas.
- BOURDIEU, P. (1996a). *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_ (1996b). *Razões Práticas. Sobre a teoria da ação*. Campinas: Papirus Editora. 124-135.
- BUTLER, K. (2001). Defining Diaspora, Refining a Discourse. En: *Diáspora*. Vol. X. 2.
- Carreira, A. (1977a). *Migrações nas ilhas de Cabo Verde*. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa.
- \_\_\_\_\_ (1977b). Cabo Verde. Clases sociales, estructura familiar, migraciones. En: Lisboa: Biblioteca Ulmeiro. 9.
- \_\_\_\_\_ (1984a). *Cabo Verde (Aspectos sociais. Secas e fomes do século XX)*. En: Lisboa: Biblioteca Ulmeiro. 9. (2ª ed.).
- CLIFFORD, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Clementi, H. (1984). *El miedo a la inmigración*. Buenos Aires: Leviatán.
- Devoto, F. (1989). Políticas migratorias argentinas y flujo de población europea 1876-1925. En: *Estudios migratorios latinoamericanos* (CEMLA). 11.135-158.
- \_\_\_\_\_ (2003). *Historia de la inmigración en Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- FERNANDES, G. (2002). *A diluição da África. Uma interpretação da saga identitária caboverdeana no panorama político (pós) colonial*. Florianópolis: UFSC.
- FRANÇA, A. (1992) *Imigrantes caboverdeanos em Portugal*, Lisboa: Instituto de Estudos para o desenvolvimento.
- FRANCIS, E. (1947-marzo). The nature of the ethnic group. En: *American Journal of Sociology*, vol.52, N 5. 393-400.
- FRIGERIO, A (2000a). *Cultura negra en el Cono Sur: Representaciones en Conflicto*. Buenos Aires: Universidad Católica Argentina.
- \_\_\_\_\_ (2000b). Black in Argentina: Contested representations of culture and ethnicity. En: *The 2000 Meeting of the Latin American Studies Association. Section Session: Lo "Afro" en América latina: Debates sobre cultura, política y poder* (Miami).
- \_\_\_\_\_ (2006). Negros y blancos en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales. En: *Buenos Aires negra: Identidad y Cultura*. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del PATRIMONIO HISTÓRICO CULTURAL DE LA CIUDAD DE BUENOS AIRES. 77-98
- GANS, H. (1979) Symbolic ethnicity: the future of ethnic groups and cultures in America. En: *Ethnic and Racial Studies*. Vol. II. 1. 1-20.
- GEERTZ, C. (1987). *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.
- GOMES, M. (2001). Apuntes para una historia de las instituciones negras en la Argentina. En: Dina Picotti (Comp.). *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina. 401-428.

GOLDBERG, M (1976). La población negra y mulata en la ciudad de Buenos Aires. En: *Desarrollo Económico*. (Instituto de Desarrollo Económico y Social). Vol. XVI. 61. (abril-junio).

\_\_\_\_\_ (2001). Los africanos de Buenos Aires. 1750-1880. En: Cáceres, R. (Comp.). *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. San José de Costa Rica: Universidad de Costa Rica.

GOLDBERG, M. y MALLO, S. (2005). Trabajo y vida cotidiana de los africanos de Buenos Aires. 1750-1850. En: GALLEGO, J. (Dir. científico y Coord.) *Tres grandes cuestiones de la historia de Iberoamérica: ensayo y monografías. Derecho y Justicia en la Historia de Iberoamérica; Afroamérica, la tercera raíz e impacto en América de la expulsión de los Jesuitas*. Fundación Mapfre Tavera, Fundación Ignacio Larramendi. (Ed. CdRom Acrobat. Adjunto n° 13).

GREENFIELD, S. (1976). In search of the Social Identity: Strategies of ethnic Identity. Management among Capeverdians in Southeastern Massachusetts. En: *Luzo-Brazilian Review*. Vol. XIII. 1.

\_\_\_\_\_ (1985). Barbadian in the Amazon and Cape Verdeans in New England”: contrast in adaptations and relations with Homelands. En: *Racial Studie*. Vol. VIII. 2.

\_\_\_\_\_ (1990). The Cape Verde Islands: Their settlement, the emergence of their creole culture, and subsequent migrations of their people. En: Higgs, D. (ed.) *Portuguese Migration in Global Perspective*. Toronto: The Multicultural History Society of Ontario.

HALBWACHS, M. (1990). *A Memória Coletiva*. São Paulo: Vértice.

HALPERIN DONGHI, T. (1987). ¿Para qué la inmigración? Ideología y política inmigratoria en la Argentina (1810-1914). En: *El espejo de la historia. Problemas argentinos y perspectivas hispanoamericanas*. 191-238.

HOBBSAWM E. y RANGER. T. (1997). (Org.). *A invenção das tradições* (2ª Ed.). São Paulo: Paz e Terra.

KLEIN, H. (1999). Migração Internacional na História das Américas. En: Fausto, B. *Fazer a América*. São Paulo: USP.

LAPIERRE, J. (2001), “Prólogo”. En: POUTIGNAT, P. - STREIFF-FENART, J. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora UNES.

LIBOREIRO, M. de (1999). *¿No hay negros argentinos?* Buenos Aires: Dunken.

MAFFIA, M. (1986) La inmigración caboverdeana hacia la Argentina. Análisis de una alternativa. En: *Trabalhos de Antropología e Etnología* (Sociedade Portuguesa de Antropología e Etnología) Vol. XXV. 191-207.

\_\_\_\_\_ (1993). Los inmigrantes caboverdeanos, una minoría invisible... En: *Museo* (Fundación Museo de La Plata) Vol. I. 1.

\_\_\_\_\_ (1994). *Ensayo de análisis de la Organización Familiar Caboverdeana*. Buenos Aires: PROENE-CIC.

MAFFIA, M., BALLINA, S. y MONKEVICIUS, P. (2005). Las asociaciones de inmigrantes extranjeros y sus descendientes en la provincia de Buenos Aires. En: *Studi Emigrazione*. 159. 625-642.

MAFFIA, M y CEIRANO, V. (2005, noviembre 16-17-18). Estrategias políticas y de reconocimiento desplegadas por la comunidad caboverdeana de Argentina. En: *Reconstruyendo identidades y culturas negras en el Mercosur*. Montevideo: Sexta Reunión de Antropología del Mercosur. Grupo de Trabajo.

MARIANO, G. (1991) *Cultura Caboverdiana. Ensaios*. Lisboa: Vega.

- MATEO, L. (2003, mayo 29). Os caçadores de heranças. Uma aproximação às descendências cabo-verdianas na Argentina. En: Certamen del Ministério dos Negócios Estrangeiros de la República de Cabo Verde para trabajos en Ciencias Sociales de investigadores miembros de la diáspora caboverdeana. *I Coloquio Internacional "Olhares de Descendências"*. Biblioteca Nacional, Praia.
- MC GOLDRICK, M. (1982). Ethnicity and Family. An overview. En MC GOLDRICK, P. y GIORDANO (Comps.) *Ethnicity and Family Therapy*. New York: Guilford Press. 3-29.
- MATONTI, F. y POUPEAU, F. (2004). Le capital militant. Essai de définition. En: *Actes de la recherche en sciences sociales N° 155. El capital militante (1)*. Paris: Seuil.
- MEINTEL, D. (1984). Emigração em Cabo Verde: solução ou problema? En: *Revista Internacional de Estudos Africanos*. 2 (junio-diciembre). 93-120.
- \_\_\_\_\_ (2002). Cape Verdean transnationalismo, old and new. En: *Anthropologica*. Vol. XLIV. 25-42.
- MÍGUEZ, E. (1992). Tensiones de identidad: Reflexiones sobre la experiencia inmigrante italiana en la Argentina. En: Devoto F. y Míguez, E. (Comp.) *Asociacionismo, Trabajo e Identidad Étnica*. Buenos Aires: CEMLA, CSER, IEFS.
- NOVICK, S. (2000). Políticas Migratorias en la Argentina. En: OTEIZA, E., NOVICK, S. y ARUJ, R. (1996). *Inmigración y discriminación. Políticas y Discursos*. Buenos Aires: Grupo Editor Universitario. 87-167
- PICOTTI, D. (1998). *La presencia africana en nuestra Identidad*. Buenos Aires: Del Sol.
- \_\_\_\_\_ (Comp.) (2001). *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina.
- POLLAK, M. (1989). Memória, esquecimento, silencio. En: *Estudos Históricos*. Vol. II. 3. 3-15.
- \_\_\_\_\_ (1992). Memória e Identidade social. En: *Estudos Históricos*. Vol. V. 10. 200-212.
- POUTIGNAT, P. y STREIFF-FENART, J. (1997). *Teorias da etnicidade*. São Paulo: UNESP.
- RECALDE, A. (2002). Los inmigrantes de origen latinoamericano en la ciudad de La Plata. En: *¿Dónde están los inmigrantes? Mapeo sociocultural de inmigrantes y sus descendientes en Provincia de Buenos Aires*. La Plata: Al Margen. 179-207.
- REID ANDREWS, G. (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: De La Flor.
- RODRIGUES, M. y LOBO, I. (1996). *A morna na literatura tradicional*. Praia: Instituto Caboverdiano do livro e do disco.
- RODRÍGUEZ MOLAS, R. (1999). *Presencia de África Negra en la Argentina. Etnias, religión y esclavitud*. (Separata, publicada originalmente en: Desmemoria Año 6, N°21/22).
- SCHAEBER, P. (1999) Carro do ano, celular, antena parabólica-símbolos de uma vida melhor? En: Bacelar, J. and Caroso, C. (orgs.) *BRASIL: um país de negros?*, Río de Janeiro: Pallas-CEAO.
- TAMAGNO, L. (1988). La construcción social de la identidad étnica. En: Cuadernos de Antropología Social (EUDEBA y U.N. de Luján). 2. 48-59.
- \_\_\_\_\_ (2001). Nam Qom Hueta'a Na de Qshilma'. Los tobas en la casa del hombre blanco. La Plata: Al Margen.
- TULER, S.; CUERDA, C; MAFFIA, M. (2001). Expresiones musicales de la cultura caboverdeana. Una aproximación al conocimiento de la especie musical morna. En: PICOTTI, D. (Comp.). *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina. 273-299.

VELA DE RÍOS, M. (2001). Los afroamericanos en el imaginario de algunos intelectuales argentinos en el siglo XIX. En: Cáceres, R. (comp.). *Rutas de la esclavitud en África y América Latina*. San José de Costa Rica: Universidad de Costa Rica. 405-423.

WACQUANT, L. (2005). Les deux visages du ghetto. Construire un concept sociologique. En: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 160. 5-21.

WOORTMANN, E. (1995). *Herdeiros, Parentes e Compadres*. Brasília: EDUNB.

### **Tesis y monografías**

BARBOSA TIMAS, L. (2003). *Vivencia Na Merca: Etnografia sobre a comunidade de caboverdianos em Boston*. Universidade de Brasilia. Instituto de Ciências Sociais. Dissertação de Graduação apresentada ao Curso de Graduação em Antropologia Social do Departamento de Antropologia. Brasil.

BRAZ DIAS, J. (2000). *Entre partidas e regressos: tecendo relações familiares em Cabo Verde*. Tesis de maestría. Universidade de Brasília. Departamento de Antropologia. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Brasil.

LECHINI, G. (2003). *A política exterior argentina para Africa no marco referencial da política africana do Brasil. O caso da Africa do Sul na década de 1990*. Tesis doctoral no publicada. Universidade de São Paulo. São Paulo. Brasil.

OTERO CORREA, N. (2000). *Afroargentinos y caboverdeanos. Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en la Argentina*. Tesis de maestría no publicada. Universidad Nacional de Misiones. Maestría en Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Argentina.

## FOTOS NARRADAS. HACIENDO VISIBLE LA PROPIA IDENTIDAD<sup>1</sup>

*Diana Maffía\**

*Ángel Acosta Martínez*

El trabajo que presento es parte de una investigación que iniciamos con Ángel Acosta Martínez, afrodescendiente, durante el último año de mi gestión en el área de Derechos Humanos de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, entre 2002 y 2003. Ángel está ahora en España, pero me ha autorizado a presentar este trabajo en nombre de ambos.

El proyecto, llamado “Fotos Narradas”, consistía en entrevistar afrodescendientes y pedirles que seleccionaran algunas de sus fotos personales y familiares y hablaran sobre ellas. Las entrevistas fueron revisadas por cada uno de los entrevistados, y todos firmaron un consentimiento para hacerlas públicas junto con las fotos. Se respetó así su privacidad y su autonomía cuando quisieron omitir algún dato.

El objetivo era más ambicioso que el de hacer visibles a los afrodescendientes en la ciudad de Buenos Aires, significaba el compromiso de no hablar por ellos. En lo metodológico, significaba pasar de considerarlos en tercera persona, como un grupo social que compartía un rasgo (su condición afro) que en general era un factor de discriminación, para darles voz e imagen según su modo subjetivo de definirse. Fue un modo de ir construyendo con ellos un colectivo, ya que las propias personas entrevistadas lo eran por su pertenencia a la comunidad afro, pero no todas sentían un compromiso ni se identificaban de manera primordial con esa identidad. Valorizamos así una identidad que todavía hoy nos es negada a todos los argentinos, nuestras raíces en la negritud.

Hoy quiero compartir con ustedes un diálogo entre Ángel Acosta Martínez y Javier Martínez (“Bonga”) sobre un nudo importante de la identidad de ambos: el candombe y la construcción de tambores.

### 1. Diálogo de Bonga y Ángel

**Javier:** Me llamo Francisco Javier Martínez, y “Bonga” es el apodo que nos pusieron hace unos años en Montevideo. Estamos en la Argentina desde el año 83’, vinimos con mis padres y mis hermanos de paseo y nos quedamos. Hoy forme una familia compuesta de mi mujer y dos hijas.

Me dediqué a la música acá en la Argentina. Esto de fabricar tambores es algo nuevo, recién empezamos. Estamos elaborando un trabajo cultural que hacía mucho tiempo que no estaba visto acá en la Argentina. Nos está costando mucho mantenerlo, justamente por falta de recursos, y falta de unas cositas que no están encaminadas.

(...) Tratar de tener un respaldo económico por un lado, el taller ha crecido bastante a nivel de promoción por lo menos, porque tambores no se venden todos los días ni todos los meses. Es bastante sufrido este trabajo también, pero bueno estamos con fe, estamos trabajando con mi hermano Diego Bonga. Él está haciendo en este momento un trabajo de Capoeira con sus alumnos, en la Costa en Villa Gessell.

---

<sup>1</sup> A la memoria de José Delfín Acosta Martínez, asesinado el 5 de abril de 1996 en la comisaría 5ª. Su crimen sigue impune.

\* UBA; I.F.C. y P. Ana Arendt.

(...) Muchos chicos, mucha gente que se ve interesada en la cultura Afro, por lo que ha pasado económicamente en la Argentina se les hace difícil llegar al instrumento. Algunos se pagan el tambor de a poquito, o toman las clases de a poco, pero bueno, hay un problema económico que hace que se vendan muy pocos tambores, a pesar de los problemas que hay para tocar el tambor en la calle, que es un tema aparte, pero importante. Hay muchas denuncias por ruidos molestos, y quieren sacar el candombe del barrio de San Telmo y de las calles de Bs.As.

Ahora el candombe está creciendo mucho. Hay muchas agrupaciones de todo tipo, agrupaciones ordenadas más o menos. Habrá que ordenarlo, educar un poquito a la gente nueva que se acercó al candombe.

Hace unos cuantos años nosotros nos estamos juntando en San Telmo los días domingos. Ahora hicieron peatonal la calle Defensa, y estuvimos saliendo por ahí. Salimos también los días festivos del año, en las salidas tradicionales, que viene gente de otros grupos. No se sabe qué va a pasar ahora en las próximas salidas, con este tema que está prohibido el candombe en la calle, porque encima estamos amenazados por la policía. A mí me han amenazado con que me van a sacar los tambores, si sigo tocando en la calle.

Nosotros tratamos de no perder nuestra identidad, mínimamente de mantener la tradición. Hemos logrado que se acerquen familias enteras. A las familias les hace muy bien el encuentro, ya que hay algunas que no se ven durante todo el año y nosotros llegamos a lograr esto, que los días domingos y los días festivos el acercamiento de las familias al entorno del candombe en la calle, bien abierto.

**Ángel:** Para que se entere la gente, es importante aclarar que los afrodescendientes salen a la calle para hacer candombe, los días feriados y domingos del año. Éstas salidas espontáneas se mantienen desde la época de la esclavitud, es una tradición Afrorioplatense. El lugar de encuentro es en el Barrio de San Telmo y todos acudimos ahí. Antiguamente a los africanos y afrodescendientes solo les permitían los días domingos salir a la calle para hacer candombe y con el tiempo se sumaron también los días feriados del año.

**Javier:** Nosotros como Movimiento Afro Cultural, estamos haciendo un trabajo social en el mismo barrio, en las mismas calles de San Telmo con el candombe y lo realizamos los días domingos. Ya que solamente las salidas tradicionales de candombe se están haciendo desde hace muchos años solo los días feriados.

(...) Sabemos que el candombe está mal visto. Nosotros no queremos hacer un candombe nuevo, ni una movida nueva, simplemente queremos compartir libremente y limpiamente el candombe con las familias. No queremos mezclar el alcohol con la leche, el alcohol con los chicos, ese es el trabajo que venimos haciendo y vamos a seguir trabajando en eso.

**Ángel:** Cuando vos decís que el candombe está mal visto, yo creo que no es así. Hubo muchos años que no se ha practicado el candombe en las calles de San Telmo. En este lapso de tiempo la propia gente afroargentina se desacostumbró a practicar la tradición. El barrio nos ve como extranjeros, como un ritmo afrouruguayo, algo que viene de afuera. Mucha gente no sabe que ese ritmo también existió acá y aún existe. Claro está que la forma de hacer candombe hoy en San Telmo es a la uruguaya, pero solo con la intención de mantener la tradición argentina en un barrio candombero. Es importante destacar que estas salidas no están apoyadas ni por Patrimonio Histórico de la Ciudad, ni Cultura de la Ciudad, ni la Comisión de Carnaval. Esto es algo que se hace a pulmón,



con la gente afrodescendiente y allegados; la gente que mantiene todo esto va muriendo y hay muchos que desconocen a costa de quién se mantuvo vivo el Candombe y la tradición en esta ciudad. Estamos preservando una manifestación cultural de identidad de los afrodescendientes del Río de la Plata en el Barrio histórico de candombe.

(...) Esto de las prohibiciones, viene desde la época colonial. Muchas veces se ha prohibido el candombe y los tangos, se hace mucha referencia en los libros de historia al respecto. El tema de hacer cosas africanas acá en la Argentina es un poco tabú, las prohibiciones siempre estuvieron y no es nada nuevo.

(...) Pero antes de llegar a San Telmo, vos tenés todo un mundo, porque dejás a toda tu familia en un estado de espera social.

**Javier:** La familia queda un poquito de lado, porque estamos todo el tiempo dedicados a esta movida, al trabajo del taller, y el trabajo en general de la calle como forma de vida.

**Ángel:** Para nosotros los afrodescendientes, lo que estás haciendo es muy importante, nosotros ya lo hemos intentado juntos en otra época y tuvimos que parar por la misma problemática de supervivencia.

**Javier:** Nosotros estamos sobreviviendo gracias al empuje y a la esperanza, de que estamos haciendo cosas positivas y se están logrando medianamente, pero de todos modos nos está costando mucho tiempo de nuestras vidas.

**Ángel:** ¿Cuál es la intención con respecto al trabajo, de la formación del Grupo de candombe?, porque siempre hay gente que se va y otros que llegan nuevos a la formación y parece que nunca termina.

**Javier:** Una es preservar la identidad, por intermedio del candombe. Acá hay muchos libros de los cuales yo mismo ahora de grande estoy consultándolos y estoy aprendiendo, “¿que es la cultura negra?”, “¿que es ser Afro?”.

**Ángel:** ¿Comprendida desde los libros o de tu propia historia?

**Javier:** De mi historia propia tengo aprendido algunas cositas, porque nosotros nos criamos desde que nacimos con el tema tambores y la música, vengo de una familia de músicos, yo estudié en el conservatorio. Mi padre se llama Francisco Javier Martínez y le dicen Pancho, es músico, toca la trompeta, fue un buen trompetista. Mi hermano Diego también es músico, cantautor, percusionista, prof. de Candombe y de Capoeira. Mi otro hermano Daniel también es músico percusionista. Yo tengo dos hijas y no quiero que queden desamparadas en el futuro. (...) Me refiero al tema cultural, a aceptar su identidad, a que no la renieguen, a transmitirles la herencia familiar. Ellas son negras argentinas y sabemos que la parte negra argentina acá para algunos no existe.

(...) Con los instrumentos de percusión tuve la suerte y ese entusiasmo de conocerlos todos. Yo toco tambores de candombe, toco las tumbadoras y los timbales y también los fabrico. Toco instrumentos de cuerda, bajo, guitarra y un poquito de piano para componer. Toco la trompeta, estuve estudiando en un conservatorio de Montevideo, después también con algunos profesores acá en la Argentina.

(...) Tengo temas propios. He estado en bandas, que fue otra escuela más para mí y muy importante. (...) Acá he tocado música brasileña. He trabajado con algunos artistas argentinos, también con cubanos. La música cubana me ha abierto mucho la cabeza, me ha abierto un camino bueno, no es fácil la música cubana. Y a raíz de todo eso me entusiasmé más con la música y con los tambores.

En Uruguay hice candombe, estuve en unas cuantas comparsas de candombe, conocí muchos músicos afros allá. Nosotros empezamos tocando los tambores en la calle, con mi hermano y ahí fuimos mejorando un poquito el camino.

(...) En la fabricación de tambores hace poco que estoy firme de verdad, pero con experiencia anteriores en el tema.

**Ángel:** ¿De personas que ahora no están, a quiénes recordás que hayan sido importantes en tu vida?

**Javier:** Y...se han ido, el Lito, Fernandito que es el hermano del Lito, José Delfín Acosta Martínez que fue mi amigo. Hemos hecho un par de trabajos juntos con él y se cortó el trabajo por la mitad por la tragedia. Bueno, sí, tengo muchos amigos que se han ido, también Gustavo, toda esa gente fue afro. Se fueron en la mejor época de la vida, entre los 25 y 30 años, y esas desapariciones de los amigos, uno a veces, en ese momento no se daba cuenta de algunas cosas, pero hicieron que uno se fortaleciera un poquito más en la vida y se cuidara un poquito más y dieron el empuje para seguir adelante. Heber Luna ("El Araña") también, otro músico afrouruguayo recientemente desaparecido. (...) Desaparecieron, los mataron, no están en este momento.

(...) Nosotros acá estamos en este lugar, en este galpón e igual le agradezco a Dios. Yo vine con dos cajas de herramientas a este lugar.

**Ángel:** Te estás refiriendo al espacio físico en el que estás trabajando. ¿Cómo llegaste acá? porque este lugar es un galpón muy grande y se conecta con otro mucho más grande aún.

**Javier:** Bueno este lugar era una fábrica que se cerró en la época que fueron cerrando muchas fábricas y un par de familias lo tomaron hace muchos años. Yo tenía la necesidad de trabajar y la seriedad de tener un trabajo. Acá me trajo una chica de nombre Nancy, afrouruguayana también. Me insistió para que ocupe la cabeza en algo, ya que estaba desocupado y con las nenas sin vivienda y acá estoy, hace tres años. Este es un lugar que viene mucha gente, muchos chicos que andan rondando por la calle y se quedan trabajando conmigo haciendo algunas tareas relacionadas al taller de tambores. Les permito el acercamiento al taller de tambores, para poder ayudarlos a que no se droguen ni se alcoholicen en las calles. Es para que se distraigan en algo constructivo y después se verá que resulta.

**Ángel:** Con respecto al conocimiento, que vos decís que sos muy reservado, explícame el motivo por el cual no transmitís el conocimiento de los tambores

**Javier:** Primero tengo experiencias vividas, y después experiencias de Luthiers, fabricantes de tambores de Uruguay como por ejemplo Juan Velorio, que han abierto el conocimiento a cierta gente con otra posibilidad económica. Porque yo soy testigo de que Juan Velorio cortaba las maderas con un serrucho y le transmitía sus conocimientos a un carpintero que conocía todas las máquinas y que tenía una fábrica, y éste con todas las terribles herramientas resultó produciendo mucho más que él y después destruía el trabajo a Juan Velorio que lo hacía todo a mano.

Para mí Velorio, es un mito y yo le debo una visita. Se la tendría que haber hecho hace muchos años y tener una charla con él. Hoy estoy muy metido con el armado de los tambores y voy a hablar de Juan Velorio pero, para atrás hay gente que empezó antes que él, como por ejemplo los Quicos.

**Ángel:** Te estás refiriendo a mi abuelo José Francisco Acosta, que le decían Quico y a mi tío Quico. ¿Sabés bien la historia de cómo Juan aprendió a hacer tambores?

**Javier:** No, más o menos, no la sé, contámela.

**Ángel:** Permite que te cuente una historia muy linda que me contó de Juan Velorio. Juan ayudaba a mi abuelo a veces a hacer tambores, porque vivía en la misma casa. Un día le vinieron a encargar a mi abuelo un tambor para ese mismo día y mi abuelo le pidió a Juan que fuera a comprar un envase de yerba al almacén (una barrica). Éstas son mucho más livianas que los barriles de vino que son de roble (hablando de la madera). Desarmó totalmente la barrica y a mano limpia le transformó las medidas de las duelas (duela es cada tablita con la que se arma el barril) y con escofina y vidrio termino el tambor, no tenía otras herramientas. Mi abuelo no mostraba todo el proceso, solo le permitía a Juan trabajar en una parte del armado del tambor, pero ese día Juan vio todo el proceso y cuando mi abuelo terminó, se fueron con las personas que iban a tocar y Juan no quiso ir y se quedó solo. Apenas se fueron, fue corriendo al almacén, compró otra barrica e intentó hacer un tambor. Demoró bastante tiempo, tanto que llegó mi abuelo con su amigo candombero Chiriminga a la casa y Juan tuvo que esconder de apuro el tambor en el ropero. Al otro día mi abuelo abre el ropero y ve un tambor finito como una lapicera y se empieza a reír por lo sucedido del mal armado proyecto del tambor. Y así Juan experimenta su primera confección del tambor. Juan reconoce los secretos del tambor y a respetarlo, los aprendió de mi abuelo Quico y agradece, que a partir de ahí, vivió y vive feliz la vida haciendo tambores de candombe como forma de vida. Juan siempre cuenta esa anécdota de su aprendizaje con mucho cariño. Te cuento que el nombre verdadero de Juan Velorio es Bienvenido Martínez.

Los tambores de mi abuelo eran muy famosos por ser livianos y fueron los primeros tambores de las Llamadas Oficiales de Montevideo, todos fabricados por él. Fueron los primeros tambores que tuvo la Comparsa Morenada y la Comparsa de Ansina para ese desfile. Carlos Páez Vilaró tiene tambores de mi abuelo y siempre cuenta, que los mejores violines son los Stradivarius y los mejores tambores son los Acosta. Vilaró aprendió muchas cosas de mi abuelo que bien supo llevar a las letras de sus poesías y al arte de sus pinturas.

Javier, yo sé que vos le transmitiste el conocimiento a una persona en Montevideo.

**Javier:** Si, hace unos años atrás le enseñe a hacer tambores a Cacho allá en Montevideo y la marca de sus tambores es Cachimbo. La reserva del armado es muy importante, porque hay mucha gente que tiene los recursos, como para fabricar los tambores pero no está relacionada con lo Afro por un lado y lo hacen como hobby y tienen la posibilidad de hacerlo como negocio y así nos sacan del camino y se va perdiendo la historia africanista.

**Ángel:** Ellos no tienen ninguna relación sentimental ni cultural en el tema, ni el respeto hacia nuestra historia y nuestra comunidad e identidad.

**Javier:** Ni siquiera viven como nosotros ni están dentro del ambiente candombero y sus códigos. Nosotros empezamos a tocar el candombe en la calle, relacionados permanentemente con nuestras costumbres, la gente decía: "ahí van los Bonga". Empezamos tocando candombe en una plaza que se llama Villa Biarritz en el barrio de Pocitos en Montevideo. Nuestro primer tambor es un piano que se lo compramos a Juan Velorio y le pusimos de nombre "Congo", hace más de 20 años que lo tenemos y está intacto. Lo tenemos enlonjado y es lo único que le cambiamos.

**Ángel:** Explicá lo que es una enlonjada.

**Javier:** Bueno la lonja viene del animal, puede ser de potro, de vaca, de chivo, de gato, estamos hablando del cuero. Y la enlonjada es el proceso de poner ese cuero en el tambor, que va clavado con tachuelas.

**Ángel:** ¿Vos sabías que antes a los tambores no se les encolaban las duelas? Eran así armados solamente con los flejes y de esa manera no se rompía la madera y era más fácil repararlos.

Contame un poquito de esa persona amiga tuya, que todavía no nombraste y que hacía tambores en Montevideo.

**Javier:** Seguramente te referís al Chino Víctor Leiva, nosotros empezamos hacer tambores con él. Es un buen artesano en cuero y también hacía tambores, él es descendiente de indios y nada tiene que ver con los afros.

**Ángel:** ¿Donde aprendió él a hacer tambores?

**Javier:** Sinceramente no sé, si me lo dijo no me acuerdo.

**Ángel:** Ustedes eran chicos cuando empezaron ahí con el Chino, si mal no recuerdo tu hermano Diego se metió adentro de un tambor.

**Javier:** Si éramos muy chicos cuando empezamos a conocer el armado de los tambores. El armado era totalmente diferente, porque hay varias maneras de armar. Diego una vez estuvo metido dentro de una pianola por su físico pequeño en aquella época para trabajar desde adentro. Hay algo importante que lo dijo Juan Velorio y que yo sostengo que es: “que los tambores tienen que tener flejes, el tambor sin flejes no dura, se desarman”. Yo mismo tengo algunos tambores sin flejes acá para reparar. Se que el Pocho los hace de roble y sin flejes, yo a él no lo conozco personalmente, pero sé que aprendió de Juan Velorio y así se formó una cadena.

**Ángel:** Sí, la historia es así, empieza con mi abuelo Quico que le enseñó mi tío Quico, a Juan Velorio, Juan a él Pocho, el Pocho al Cabeza, el Cabeza al Lobo y sigue así sucesivamente con los otros. Yo aprendí con mi tío Quico, aunque siempre vi como los hacía mi abuelo Quico.

**Javier:** Y acá en Argentina hay gente fabricando tambores, pero muy pocos afrodescendientes, y no contamos con los mismos recursos que un carpintero. Yo no tengo vergüenza de decirlo, a veces no he tenido madera para trabajar y he usado de las tarimas de la calle para los tambores. Por no tener plata para la madera, que es el pino Brasil, la adecuada para los tambores. Hay gente acá que teniendo recursos hacen tambores de baja calidad, con pino nacional y se estropean por tener la madera nudos.

(...) A nosotros los negros nos cuesta mucho llegar a tener maquinaria y los elementos primarios para trabajar. Nosotros empezamos de abajo, no tengo vergüenza de decirlo pero bueno, no hay nada mejor que la lealtad a nuestra identidad a lo nuestro. Ya sabes que hacemos un trabajo social con gente que nos siguen, porque les gusta, hay una energía positiva con los Bonga y tenemos un plantel lindo.

**Ángel:** ¿Vos crees que tu trabajo es musicalmente una resistencia, es decir “yo soy así y me tienen que aceptar”?

**Javier:** Sí claro, yo he hecho muchos trabajos. He decidido en este momento trabajar de lo que me gusta y por supuesto yo soy así. Lo hago con mucho orgullo y cuando mis hijas dicen: “mi papá hace tambores”, yo me siento muy bien porque cuando empezamos con esto, muchos se nos reían en la cara y yo tenía esa duda, pero estoy empujando y cada día me gusta más. Es un trabajo medio solitario, medio ermitaño

digamos...Pero a la vez estamos trabajando, estamos convocando mucha gente de la calle que repito en vez de estar en la esquina de la casa tomando una cerveza, están acá con una lija, lijando un tambor y a esos chicos le hemos cambiado la cabeza de autodestrucción por la de construir.

**Ángel:** Como entiendo el candombe y compartiendo lo que estamos hablando el diálogo entre los tambores que existe en el candombe que es toda una comunicación, vos tratás de hacer lo mismo desde el tambor hacia la gente, digamos llamar a la gente y tener esa comunicación, tratar de transmitir por intermedio del tambor un diálogo de lo que es propio, ¿así lo vivís?, ¿vos te das cuenta cuando vos tocas el tambor que llamás, que a la gente le llama más la atención, que se interesa, curioso o no, le guste o no el ritmo del candombe?.

**Javier:** Sí, el candombe es muy fuerte, nosotros tenemos el concepto de “no figurar” o al menos no queremos estar con gente que figure, estamos tratando de formarlos bien en todo nivel, una vez que se colgó el tambor, que sepa por qué se lo colgó, de que manera se lo cuelga, cómo tocarlo y nosotros estamos también aprendiendo con ellos porque no hay ninguna universidad ni ninguna escuela de candombe.

**Ángel:** A parte de que ellos aprendan a tocar el tambor, les explicas de donde viene, de qué se trata, por qué está acá, cuánta gente ha muerto para que esto sobreviva...

**Javier:** Sí, por supuesto, nosotros cuando grabamos a fuego los tambores más o menos les damos la historia de los negros esclavos de antes, cómo los grababan de la misma manera.

**Ángel:** Estamos hablando del cachimbo, cuando le grababan en la piel una marca de los amos, como indicando esto es mi propiedad.

**Javier:** Exactamente, y muchos de los que vienen a estudiar acá no lo pueden creer que esto haya pasado.

**Ángel:** Eso porque tampoco se lo enseñaron en la escuela, no están educados para saber la verdad.

**Javier:** No claro y las nuevas generaciones no lo van a saber y si nosotros seguimos con este empuje, con este trabajo de nuevo con el Movimiento Afro, las nuevas generaciones que nos conozcan se van a poder defender de la historia.

**Ángel:** ¿Cuándo hablas de Movimiento Afro estás hablando simbólicamente o se llama así el grupo?

**Javier:** El Grupo se llama “Movimiento Afrocultural Bonga”.

**Ángel:** ¿Cuántos hermanos son ustedes?

**Javier:** Somos seis, pero con Diego somos hermanos mellizos, “los hermanos Bonga”, luego mi papá se casa con otra señora y tenemos cuatro hermanos más: Daniel, Fabián, Mery y Joan, todos afros.

**Ángel:** ¿Tenés alguna experiencia de discriminación hacia tu familia y hacia vos, casos de rechazo, tuviste problemas por ser afro?

**Javier:** Lo vivo todos los días, lo que pasa que trato de no prestar atención. Todos los días hay discriminación, por ejemplo cuando vas a la panadería cuando subís al colectivo, cuando caminas por la calle se vive eso todos los días.

**Ángel:** ¿Y tu Sra., vive la discriminación cuando está con sus hijas?

**Javier:** Sí, ella lo vive todos los días como mamá y creo que lo sufre más que yo, por ser blanca, para ella es nuevo.

**Ángel:** ¿Qué edad tienen Sheila y Candela?

**Javier:** Sheila tiene cinco años y Candela tiene cuatro años. Hace cinco o seis años más o menos que mi mujer está padeciendo el tema de la discriminación como algo propio, en el colegio...pero bueno, tratamos de llevarla porque la vida continúa y el trabajo hay que seguirlo manteniendo y empujando.

**Ángel:** Hola Irene, ¿Como es tu nombre completo? ¿Contame Irene si has sufrido discriminación hacia tus hijas?

**Irene:** Mi nombre es Irene Edit Jaime y yo soy argentina al igual que mis hijas. Y sí, en el colegio sobre todo les decían cosas muy feas a mis hijas, por el pelo le decían negras peludas los compañeros. Tuve que hablar con los padres y con los maestros. Fijate que da la casualidad que el que más discriminaba era hijo de una Afro y me acuerdo que después que la mamá le hablo él le pidió disculpas a Sheila y nunca más. En la calle la gente le quiere tocar el pelo, o se rascan para la suerte y eso no me gusta nada. En particular cuando estoy con ellas en la calle, me miran a mí y las miran a ellas y me preguntan si las estoy cuidando o si son adoptadas.

(...) La gente no cree que sean mis hijas y me duele cuando dicen “esas negras” y que usen a mis hijas para los días patrios para que hagan de pasteleras u otros personajes de la época de la esclavitud y que cuando mis hijas fueron elegidas para abanderadas, al final pusieron a otros que eran rubios. Estoy totalmente convencida de que hay racismo y discriminación en la Argentina.

**Javier:** Nosotros somos todos Martínez, quizás estamos emparentados.

**Ángel:** Por el lado de Martínez no creo, pero por parte de tu mamá sí. Ustedes son primos de primos míos. Mi tío Quico tiene hijos con Sara Sánchez (Tita), que a su vez ella ya tenía hijos con otro Sr. y éstos son parientes de ustedes. Por otro lado tu hermano Diego tiene una hija con una chica que es hija de Tama Ríos, que es mi pariente por parte de mi abuela paterna. Tama descende de Chiriminga que era primo hermano de mi abuela María Juana Baquero Ríos. Otro que es mi pariente, que nos enteramos que éramos parientes luego de un montón de años de vernos en Argentina, es Miguel Ríos y él también se enteró de grande, hace muy poco tiempo, que Tama Ríos era su hermana.

Javier, nosotros nos juntamos por algo en común, que es el Candombe y un día no se porque, hablando, nos enteramos de cuan emparentados estamos. El candombe tiene eso, unifica las familias que a su vez lo componen.

Yendo un poco al problema que tenemos en San Telmo con el hostigamiento racista de la policía de la comisaría 14° hacia los candomberos. Es una Comisaría que hace años, viene molestando sin motivo alguno a la gente Afrodescendiente, y sabemos bien que han maltratado a personas nuestras. Afros que fueron arrestados y golpeados y que hoy ya no existen. Te acordás de la Comparsa de Candombe que yo estaba armando en el año 89' y que ensayábamos en el anfiteatro del Parque Lezama, logrando aquella vez reunir a mucha gente mayor afrodescendiente, para luego desfilan en la Boca. Bueno, en esa época fui contratado por Acción Cultural para organizar todo lo referente a comparsas y Ademar Bianchi del Grupo de Catalinas Sur, para todo lo referente a Murgas y juntos preparamos el desfile por la rivera de la Boca del pre carnaval que se llamó “El carnaval de la reina”.

Para los ensayos de ésta comparsa de candombe, que se realizaban en el Parque Lezama, tuve que gestionar un permiso especial en la Jefatura de la policía y otro municipal, para que la policía de la 14° no nos moleste con su hostigamiento y aún así con pretextos de presunta tenencia de droga o intento de hurto seguían molestando y arrestando a los nuestros, los afrodescendientes, soltándolos a su antojo al otro día.

Recordás cuando volvíamos del desfile de la Boca, este del pre carnaval con el camión, por la calle Defensa y San Juan, que quedó atrapado al chocar con la autopista, por el problema de la altura en ese lugar. Vos quedaste caído en la vereda panza arriba y no te podías parar, ¿te acordás? y otros niños debajo del camión, que creo que eran hijos de Tito Quirós. Ese trabajo que realice, de la organización y preparativos hasta el día de hoy nunca lo pude cobrar por parte de Cultura de la Ciudad de Bs. As.

Con respecto a la anécdota de esta tragedia del camión, es que el cartel que indicaba la altura estaba tapado por unos afiches de publicidad. Llame a un amigo antropólogo que se llama Alejandro Frigerio, para que venga a sacar fotos del cartel indicador, para presentar una denuncia a la Municipalidad. Alejandro me dice, ¿vistes de quien son los afiches? Me fijé y decían: “Pa’ los uruguayos Candombe Rada”. No pude hacer nada al ver de quién era. Me pasé todo un año y medio trabajando para pagar los gastos de la refacción del camión.

**Javier:** Si, recuerdo muy bien ese trabajo con la comparsa y el accidente, como también los malos momentos que han pasado muchos de los nuestros sin necesidad. En este momento tenemos algo muy parecido, situaciones muy complicadas con la policía de la 14°, por supuestas denuncias por ruidos molestos. La policía cometió un error al entrar al domicilio de mi hermano sin ninguna orden y lo obligaron a ir a declarar por una infracción, un acta de contravenciones por tocar tambor libremente por las calles de San Telmo. Diego se hizo cargo de una salida de candombe de un grupo que no era el nuestro, era otro grupo de chicos jóvenes y nadie tenía la capacidad de hablar con la policía, porque eran todos pibes que todavía tienen que aprender de qué se trata todo esto. Estamos trabajando el tema con una abogada y sabemos que vos lo estás haciendo con la Defensoría del Pueblo de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, con la Sra. Diana Maffía.

Todo el papeleo llegó a un Juzgado que después te doy una copia y lo lleva adelante una abogada.

**Ángel:** ¿Como conocieron a la abogada?

**Javier:** Una Sra. mayor, que es la mamá de la abogada, hace más de un año que va todos los domingos a ver los 3 Grupos de Candombe que salen en San Telmo y presenció la agresión hacia nosotros por parte de la policía. Entonces se acercó, se presentó diciendo que con nosotros se siente muy cómoda, pero muy incómoda por las amenazas de la policía.

**Ángel:** ¿Que amenazas?

**Javier:** Por ejemplo un oficial de la Brigada se me acercó y en la cara me dijo: “si vos salís con los tambores te voy a sacar los tambores y si te resistís o se resisten los voy a llevar a todos presos”

(...) Les dije a los policías si nos iban a llevar preso por trabajar, por difundir nuestra cultura, por manifestarla públicamente, no había motivos para que nos arresten. Pero igual decidimos parar, había mucha presión.

Hay mucha gente interesada por el candombe, esto no se veía unos años atrás, la gente a la cultura la miraba de costado y ahora la mira de frente, y hoy se dan vuelta y se quedan parados y la disfrutan y eso es bueno.

**Ángel:** Hablando del candombe, ¿cuantos años hace que te metiste a trabajar con él?

**Javier:** De esta forma no hace mucho, hace tres años, desde que empecé con el taller. Acá en Argentina lo toco desde que llegué, pero yo como músico me abrí un poquito musicalmente por el tema del trabajo y me dediqué a otros ritmos. Me interesa la música en general, tocar, componer y así estuve con muchas bandas. Pero el candombe es algo propio de acá.

**Ángel:** ¿Te acordás de la banda que tenía mi hermano y que vos tocaste con él, hace muchos años atrás? (...) Raíces Suburbanas

**Javier:** Es verdad, ahí toque reggae, batería. Tocamos reggae y rap. (...) Él fue un integrante del Grupo musical de candombe Bonga Gué Axe, como personaje de candombe. He participado en la dirección musical de un Vídeo Clip que hizo José de un tango rap, con un tema de Gardel y Lepera "Cuesta Abajo", donde él cantaba. Hemos hecho representaciones de una Comparsa de Candombe en diferentes lugares de la Argentina y estábamos realizando un proyecto juntos que quedo truncado con su muerte.

(...)La gente recién está aprendiendo a entender el candombe y para trabajar como corresponde de la música hay que seguir mostrando, y mientras tanto hay que comer. A pesar de todo, tengo que agradecer a la Argentina, me ha dado toda una escuela y dos hermosas hijas y por ellas hoy tengo un nuevo motivo para seguir la lucha. (...) La lucha es para mí, poder vivir dignamente de lo que uno sabe hacer, que en este caso es la música del candombe y los tambores que son de acá del Río de la Plata. Esto es lo mío, lo que me identifica como Afrodescendiente.

(...) Queremos mantener nuestras reglas que tienen que ver con nuestra colectividad, nuestras costumbres. Hay alumnos que cuando le decimos no apoyes nada encima del tambor se enojan, y todo eso es por falta de educación.

**Ángel:** Hablemos un poco de códigos de Candombe, a ver si pensás igual que yo. ¿Vos ves lo mismo que yo, que se han perdido un montón de códigos de candombe básicos, y por eso no hay comunicación entre tambores, y cuando hay una formación que no se respeta los lugares de jerarquía, ese desorden provoca inestabilidad del ritmo al ejecutarse?

**Javier:** Y si Ángel, me parece que el tema pasa por los que están transmitiendo el conocimiento o estén al frente de una movida. Digamos que las cabezas de los grupos, alumnos tuyos, míos o de otros, han aprendido poquito y se han largado en forma atrevida a transmitir ese poquito y sumándole códigos nuevos y vicios de inexpertos que no van en el candombe. Cuando compartimos un lugar en común como San Telmo, no se puede tocar y se hace tedioso todo y pinta la agresión entre comillas de los candomberos y no se puede tocar candombe, no hay comunicación, no hay diálogo. Creo que hoy puede que muchos hagan candombe, pero somos muy pocos los candomberos. Acá ahora, en Argentina hay gente tocando candombe por todos lados, yo vi en Córdoba 18 tambores y lo que critico son los parches de plástico en los tambores, y nosotros como Grupo, no queremos eso acá. En San Telmo ha pasado, que tuvimos que parar la batería porque ha venido gente con parche de nylon en los tambores y nosotros queremos que haya lonja, que haya cuero en los tambores, para no perder el timbre del sonido y la tradición del templeado a fuego. En este momento yo



estoy aprendiendo el trabajo de herrería y estoy aplicando tensores en los tambores, pero con lonja.

**Ángel:** ¿Vos entendés el por qué el tema de poner tensores en los tambores?, ¿que este lugar Bs.As. es muy húmedo y se complica mucho para afinar por intermedio del templado? Que no es que uno quiera abandonar la tradición, y súmale que hay muchos lugares en donde no se puede hacer fuego.

**Javier:** Eso te iba a decir, pero vos podés poner tensores y lonja.

**Ángel:** De todas formas no alcanza con ponerle tensores y lonja, porque igual la gente pierde la costumbre de templar, de acostumbrar el oído para afinar el tambor y se piensa que con los tensores es apretar y apretar y nada más.

**Javier:** Y sí, acá han salido muchos tambores y han vuelto pinchados, porque los chicos los rompen, por el entusiasmo de tener el tambor nuevo, lo tensan de más.

**Ángel:** Y le dan mucho palo o le dan con el palo que no es el indicado.

**Javier:** Sí, he descubierto que se rompen los tambores por los palos, yo mismo era de romper mucho tambor.

**Ángel:** Javier, la otra vez en las llamadas de San Telmo, cuando me prestaste tu repique, me diste un palo de mimbre y este al ser tan liviano te limita en algunos toques.

**Javier:** Sí, pero el tambor no se lastima.

**Ángel:** Pero eso lo puede hacer una persona inexperta, alguien que no sepa tocar.

**Javier:** Sí pero acá hay mucha gente que toca sin saber, porque no les enseñan, les enseñan los toques, pero no a elegir los palos y en ese momento era el palo que tenía y con el que yo estaba tocando, no fue intencionalmente para vos.

**Ángel:** Sí, vos mismo admitiste ese error de romper tambores con los palos, y por otro lado también está la postura física, que éstas son cosas que yo mantengo y trasmito entre otras, que según como posiciones los brazos de acuerdo a la altura del tambor, según el largo del talí, tengas la posición indicada como para no tener que darle con un garrote y que este garrote tampoco sea grueso y corto, sino por el contrario fino y largo y así poder resistir más tiempo tocar sin cansarte. De todas formas nosotros estamos siendo muy puntillosos, porque acá hay que explicar todo lo referente al candombe basándose en la experiencia personal. Yo he creado una metodología para transmitir el conocimiento y corregir errores que ya nacen en los lugares tradicionales, en donde se aprende candombe, que es en la calle y ahí le pegan con lo que sea. Y acá nosotros creamos escuelas y damos mucha información de golpe, con nuestros códigos. Nosotros estamos creando candomberos que terminan compartiendo con nosotros, espacios en común que son San Telmo y las Llamadas Oficiales de Montevideo.

**Javier:** Y si, este es un trabajo muy lento.

**Ángel:** Por supuesto que es lento y mejor que sea así, para asimilar el conocimiento, las personas tienen que tomarse sus tiempos. ¿Por qué no organizamos una clínica de candombe, una charla de candombe, un por qué del candombe, un por qué del tambor, un por qué del toque?

**Javier:** Sí, eso está bueno, sería una manera de corregir a los que están recibiendo mal la información.

**Ángel:** ¿Sabés por qué? Así nos sacamos de encima aquellas personas que quieren tocar candombe y sin querer, con el mal aprendizaje pareciera que tocaran en contra para que

el candombe no salga adelante. Y fijate que después en San Telmo uno no puede compartir el candombe alegremente. Uno no puede estar enseñando en el lugar en donde va a tocar para disfrutar, yo creo que esas personas tienen que llegar a este lugar recién cuando terminen de aprender. Te acordás que antes por más afro que sea uno, si no sabía tocar no lo dejaban, se respetaba mucho más el candombe y ahora cualquiera toca y el ritmo del candombe no es igual.

**Javier:** Y sí, uno de los problemas es que gente que no sabe tocar está dando clases y de ahí salen otros peores que éstos y hay muchos de los nuestros que no dicen nada.

**Ángel:** Me parece que es una responsabilidad que tendríamos que asumir todos juntos, de ponernos de acuerdo, en lo que se quiere hacer con el candombe. Tendríamos que pararnos más firmes y decirles a los que no están preparados para tocar en las salidas tradicionales de San Telmo, que sigan practicando en sus lugares o que cambien de Profesor. Vos bien sabés que la forma de mantener los toques del candombe es que todos los entendidos tienen que decirle “no” a los que no saben tocar. Acá no se trata ni de amiguismo ni de parentesco y esto es parte de los códigos del candombe y la preservación del mismo.

**Javier:** De todos modos es una lucha, porque te enemistas con mucha gente que hace años vienen haciendo las cosas mal y hablo de los nuestros.

**Ángel:** Pero si la forma natural fue siempre así, ¿cuál es la cuna del candombe? Acá en Buenos Aires es San Telmo, esa es la escuela y quienes la forman son los que mantienen los códigos de siempre y ahí tiene que tocar quien sepa tocar y nada más. Para aprender el toque, que sigan en sus respectivos lugares y si éstos creen que saben y llegan a San Telmo, que es el lugar de todos y ahí le dicen todavía no estás apto para tocar acá, bueno, esa persona si realmente quiere tocar acá que se busque otro maestro, porque esto si no es imparable.

**Javier:** Si, esto no termina, y cada día está creciendo más, nosotros estamos tratando de estar en todos los puntos, pero es mucha la pelea y el trabajo que hay que encarar acá.

**Ángel:** Entendamos que acá hay otros códigos y mucha gente Candombera se adaptó a las costumbres argentinas y no pudo mantener los códigos propios del candombe y por transar cosas que no se deben hacer, y ahí está la cuestión. Cada año que pasa aparecen nuevos recursos y se modifican las cosas, con las nuevas generaciones que no les interesa mantener ninguna costumbre de antes.

**Javier:** Todavía la gente no respeta el tambor.

**Ángel:** Mirá yo enseñé mucho tiempo a mis alumnos a respetar el tambor, por venir de una familia Candombera que fabrica tambores y conozco qué se puede y qué no con el tambor, pero hay expertos tamborileros, que no conocen los códigos. Entonces otros que recién llegan al ambiente e imitan a éstos candomberos, que se sientan arriba del tambor y que apoyan vasos de alcohol encima del tambor. Entonces ahí se produce una falta de respeto por copiar a nuestros mismos afros.

**Javier:** Mirá acá se les enseña todo lo que se puede y todo lo que no se puede hacer con el tambor para que aprendan a respetarlo. Tenemos el mismo problema que vos. Yo mismo estoy asombrado de la cantidad de tambores con parche de nylon en Las Llamadas de Montevideo, y me alegra muchísimo que la Comparsa de candombe la Dominguera salgan con cueros. La naturaleza es la naturaleza, cuero y madera al estilo bien Africano y respetar al animal y al árbol.

**Ángel:** Vos ya sabes que antes había toda una ceremonia religiosa, antes de que el cuero llegue al tambor, de la misma forma pasaba con el árbol, pero eso acá cambió al igual que otras tantas cosas más, que ya no se hacen. Creo que es hora de crear situaciones de divulgación en otros ámbitos, sobre la historia del candombe. Para que sea mirado desde otro ángulo, desde otra óptica. Y lo primero es hacerlo llegar a las Embajadas Africanas, como la primera presentación de los rastros de África en el Río de la Plata, esperando el recibimiento de sus hermanos africanos. Y desde ahí seguir camino. Falta decir que el Movimiento Afro-cultural, tiene su espacio físico en la calle Herrera 313, el Tel. 4300 7618, en el cual Javier y Diego Bonga, dan clases de Candombe y Capoeira. También se fabrican tambores de candombe y tumbadoras, para adultos y niños.

## DE LA ETNOGRAFÍA AL ESCENARIO: ERTIVIO ACOSTA Y UNA PROPUESTA DE IDENTIDAD MUSICAL AFRO PARA LA PROVINCIA DEL CHACO

*Norberto Pablo Cirio\**

El 7° Festival Nacional de Folklore fue realizado en la plaza Próspero Molina de Cosquín (Córdoba), del 21 al 29 de enero de 1967. De entre las muchas agrupaciones provinciales que participaron hubo una proveniente de Resistencia (Chaco) que se destacó porque, además de obtener tres premios y una copa de plata, brindó un cuadro costumbrista, “La fiesta de San Baltazar”, basado en una temática liminal dentro de las expresiones musicales consideradas tradicionales o folclóricas de nuestro país, la afro.

En este artículo trazaré, en primer lugar, los lineamientos para comprender la importancia de lo musical de cara a la búsqueda identitaria a nivel nacional y provincial. Luego haré un repaso sobre la música afroargentina y su posible incidencia en la nuestra identidad. En tercer lugar, realizaré una descripción del espectáculo, dando cuenta de su sustento etnográfico. Finalmente, analizaré los intereses reivindicativos de lo afroargentino por parte del elenco y, fundamentalmente, del responsable del estudio documental y creador del cuadro, Ertivio Acosta, con el objeto de analizar cómo fue recepcionada la actuación por la prensa, el público y el jurado para merecer tal premio y qué trascendencia tuvo. Para este análisis parto de la hipótesis de que, en lo que respecta a la construcción identitaria a nivel provincial, los territorios que adquirieron ese estatus a partir de la segunda mitad del siglo XX (comúnmente llamadas provincias “jóvenes”), buscaron su representatividad musical en tradiciones sui géneris, dando lugar a interesantes replanteos de qué se considera “argentino” en la arena de lo sonoro. En el caso del Chaco, esa búsqueda estuvo orientada en diferenciarse de su vecina Corrientes, tradicionalmente asociada al *chamamé* como distintivo musical propio.

Para este trabajo me valdré tanto de fuentes secas como vivas. Entre las primeras se encuentran notas periodísticas y fotografías de época; entre las segundas, entrevistas realizadas a participantes de la agrupación chaqueña implicada que conocí en un trabajo de campo efectuado en agosto de 2005 en Resistencia, así como la relación vía *e-mail* que mantengo con otros de quienes actuaron.

### **Identidad musical, identidad nacional e identidad provincial**

Dentro de la variada y amplia paleta de estudios sociales sobre identidad (Martí i Pérez 1996, Juliano 1992 y Frith 2003), la música aflora como un marcador recurrente tanto a nivel individual como grupal. Para que determinada música adquiera cualidad identitaria, esto es, sea representativa de un sentir particular, debe satisfacer al menos tres requisitos: 1) Aducir carácter autoreferencial, o sea ella misma debe poder dar cuenta de quien representa, 2) Ser portadora de potentes, claros y justificados deseos de sentido positivo respecto a quien la asuma como propia y 3) Tener la capacidad para conmover a terceros, tanto del mismo grupo o no, a través de un sutil juego de pertenencia / extranjería. Desde ya que esta terna no agota la variada gama de dispositivos culturales que se activan al momento en que un individuo o un grupo exhibe su identidad a través del plano musical, pero pienso que satisfacen un mínimo de expectativas a cubrir en cualquier *performance*. La bisagra articuladora de esta representatividad es el sentido de pertenencia, étnica o no, de quienes se colocan de uno y otro lado de cada música. Así, mientras unos la sienten y exhiben como propia

---

\* Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”,

(emblema), otros la recepcionan y consumen en calidad de público, quienes podrán dejarse seducir por ella, permitiéndoles conocer y hasta admirar al grupo al que pertenece, tendiéndose entre ambos lazos comunicacionales. También puede darse el caso de que el mensaje identitario no llegue a buen puerto porque la música en que se enmarca no sea estimada como bella, digna de interés o, en el peor de los casos, su significado se pierda total o parcialmente a raíz de divergencias existentes en los criterios culturales de percepción y decodificación. Aunque ya es una mentira de Perogrullo sostener que la música es un lenguaje universal, una suerte de arte franco comprensivo y extensivo a todo el orbe, no deja de sorprender como la misma es, quizá, el primer y privilegiado canal de acercamiento y seducción transcultural.

Dentro de esta variada gama de búsqueda identitaria que, como una suerte de muñecas rusas, envuelven a la cuestión de lo general a lo particular, de lo macrosocial a lo individual, deseo centrarme en la búsqueda, creación y disputa de sentido de la identidad musical de la provincia del Chaco a través de una presentación en el festival de marras. El desarrollo y consolidación de lo que hoy es la Argentina conllevó la necesidad de poseer un perfil identitario propio. El que hoy en día está concensuado es el resultante de una serie de tramas, construcciones y legitimaciones propulsadas por ciertas personalidades allegadas al poder político y la cultura. Al respecto, Perazzi (2005) señala que no sólo los investigadores de entonces dispusieron de espacios privados y semiprivados altamente excluyentes y restrictivos, como los círculos íntimos y las corporaciones colegiadas, sino que llama la atención la frecuencia con que en un mismo individuo coincidiera la práctica científica con el ejercicio de responsabilidades políticas y administrativas. Muchas de esas personalidades estuvieron mancomunadas en un claro proyecto nacional, como la Generación del '80. Gracias o a pesar de ellos - depende quién argumente-, hoy por hoy los argentinos tenemos una serie de músicas que asumimos como propias, autóctonas, populares, nativas o como quiera llamarlas, estimándolas como el verdadero acervo de nuestra argentinidad, innegables marcadoras identitarias de nuestra diferencialidad nacional, resultantes de un particular devenir en el tiempo y valoradas como lo mejor de sí, una muestra inequívoca de nuestras más sinceras y cabales intenciones. Desde ya que para permitir que éstas lleguen a tal protagónico papel, otras músicas, igualmente de nuestro suelo y, en principio, igualmente argentinas, debieron ser desechadas, desestimadas, desvalorizadas y hasta inhabilitadas con variados y no siempre justificados argumentos. Ello acarreeó, y aún acarrea, no pocas disputas de sentido de pertenencia en las que el *establishment* no estuvo exento de intervenir, a veces hasta a través de la violencia física. De ninguna manera el actual perfil musical hoy tenido por "argentino" es un patrimonio cosificado e inamovible, pero fue tal el aparato ideológico que operó para que se fraguara de esa manera que, en esencia, se mantiene incólume.

Por lo expuesto existe un cierto, aunque no homogéneo, consenso de qué músicas nos representan como país, pero a nivel provincial la cuestión adquiere otros matices. Teniendo en cuenta que cada provincia posee una historia singular más o menos profunda, con corrientes poblacionales, sustratos indígena y afro, políticas inmigratorias y particulares dinámicas relacionales para con otras provincias, países limítrofes y la ciudad de Buenos Aires, es posible comprender que cada una fuera tejiendo un particular modo de expresión, lo que comúnmente se llama folclore o, como prefiero, música tradicional. Desde ya, las disputas de sentido que enumeré respecto a la pertenencia y representatividad de la música a nivel nacional, no menos compleja, variada y disputada se encuentra el tema a nivel provincial. Cuestiones como legitimidad, acceso al poder e incidencia de políticos y académicos, han provocado que cada provincia haya elegido determinada/s música/s como emblemática/s, para lo cual

fue irremediable que otras debieron caer en el olvido, la marginación, la no representatividad, aunque no por ello sus cultores claudicaran en su lucha por un espacio legitimante. Por otra parte, hay que tener en cuenta que nuestro país nos es uniforme en cuanto a su conformación en el tiempo, algunas capitales provinciales son muy antiguas, como Santiago del Estero, la primera del país, fundada en 1553, San Juan (1562), Tucumán (1565), Salta (1582) y Corrientes (1588), por lo cual se las llaman provincias “viejas”, mientras que otros territorios recién adquirieron el estatus de provincia en la segunda mitad del siglo XX, como La Pampa (1951), Formosa (1955), Santa Cruz (1957) y Tierra del Fuego (1991), la última en adquirir tal estatus. La que es foco de atención aquí, Chaco, pertenece a estas provincias “jóvenes”. Hasta bien entrado el siglo XIX la región chaqueña era un extenso y poco conocido territorio boscoso poblado por diversos grupos aborígenes que recién en 1862 fue federalizado. Por Ley Nacional 1.262 en 1882 se creó el Territorio de Chaco, el cual abarcaba también la actual provincia de Formosa, y por Ley Nacional 1.532 del 10 de octubre de 1894, llamada "De organización de los territorios nacionales", el área quedó dividida en dos gobernaciones: la de Formosa al norte del río Teuco - Bermejo y la del Chaco al sur del mismo. No fue hasta 1951 (Ley 14.037) que el Chaco adquirió estatus de provincia.

### **La música afroargentina y la ¿incidencia? en nuestra identidad**

Como expresé, la Argentina de hoy se debe, en gran medida, a ese proyecto de país “a la europea”. En ese marco se estimó, privilegió y fomentó todo aquello que remitiera al Viejo Mundo, dando lugar a un imaginario acorde y con ribetes monopólicos. Por la negativa, es comprensible que esta propuesta se basara en la minimización, represión y, cuando no, directamente la aniquilación de todo componente cultural y, a veces, hasta poblacional de raigambre extraeuropea, ya que no había lugar para nada que remitiera a lo ancestral aborígen y, menos, al ominoso sistema esclavista negro. En la Argentina que, casualmente, ya desde su nombre daba cuenta de su planteado abolengo, la delimitación del campo de lo folclórico por los intelectuales de la Generación del '80 y, prácticamente por todos quienes les sucedieron, fue trazado de acuerdo a esos preceptos de blanquedad. En lo que a la música respecta, el mayor intelectual que tuvo esta línea de pensamiento fue Carlos Vega (1898-1966). Fundador de la musicología en el país, a través de una extensa, profusa y contundente producción académica que llegaba desde sus pares hasta el pueblo, delimitó qué constituía y, fundamentalmente, qué no constituía el acervo sonoro folclórico. Así, de su mesa de estudio dejó caer lo aborígen (a quienes apenas si consideraba como prehistóricos vivientes, balbucientes cultores de tradiciones amorfas) y lo afro (quienes según la teoría de descenso de los bienes culturales, a la que adhería férreamente, no podían legar nada a nadie porque, junto a los aborígenes, estaban en la capa más baja de la sociedad). Vega no negaba la existencia de los negros y de su música en la época colonial, mas su perspectiva teórica le impedía verlos como contemporáneos y considerar la influencia cultural de estos “primitivos” (Vega, 1967). De este modo son definitorias expresiones suyas como

*La música, en fin, las danzas y los instrumentos de los esclavos, fueron cultivados en el Plata por sus portadores con libertad evidente e intensidad indudable. Pero todo se fue para siempre cuando los ojos sin luz del último negro auténtico clausuraron la visión envejecida y remota de los panoramas africanos. Ese día dejó de existir el África en el Plata (Vega, 1932b).*

*Nosotros creemos que no existe en el cancionero argentino ni el más leve vestigio de música negra. El examen de las colecciones africanas de los diversos pueblos que pasaron a América en la época de la esclavitud no consiente el vínculo. Y como si esto no fuera decisivo, los caracteres técnicos de nuestra melodía -ritmos inclusive- son de indudable filiación europea. Por otra parte, la afirmación no se apoya en documentos fidedignos; procede principalmente de sugerencias de la historia y extrae consecuencias exageradas de la indudable aptitud de negros y mulatos para el culto de la música. (Vega, 1932a).*

De este modo, Vega fue uno más en la larga cadena de intelectuales que, ya desde 1863 -recién dos años después de la abolición real de la esclavitud en nuestro país-, venían dictaminando sobre la virtual desaparición de los afroargentinos y, por añadidura, de sus pautas culturales, de lo cual el lector podrá extraer la moraleja propuesta en su segunda cita. Cito, a título ilustrativo, tres de los tantos otros dictámenes sobre este frecuentado tópico pro-blanco, algunos, paradójicamente, escritos por entusiastas pero poco críticos de la negritud en la Argentina:

*No existe este grupo racial en nuestro país, comenzó su extinción hace algo más de un siglo, cuando se abolió la esclavitud. Mucha agua ha corrido bajo los puentes desde entonces, y la sufrida y bondadosa raza esclava desapareció o sucumbió o se mezcló. (Quereilhac de Kussrow, 1980: 232).*

*Las diásporas, todas ellas, nunca tuvieron un final feliz. La gran diáspora africana en el continente aún no lo ha tenido; en la Argentina ni siquiera tiene la opción de llegar a tenerlo: simplemente, ya no existe (Schávelzon, 2003: 171).*

*De nuestro folklore negro poco sabemos. Es lógico suponer que debió ser el mismo que con ligeras variantes se conserva hasta ahora en Brasil, pues los negros que entraron por el Río de la Plata pertenecían a las mismas tribus que poblaron las factorías, los ingenios y las poblaciones brasileñas. El último vestigio folklórico de antiguos esclavos, se extinguió a fines de la primera mitad de este siglo con la comparsa de los 'Negros Santafecinos' que bailaban un candombe y que en una de sus canciones, sin duda sin saber qué significaban, mencionaban al **Oxá**, la **macumba** y el **checheré**<sup>2</sup>. (Zapata Gollán, 1987: 121-122).*

### **El cuadro costumbrista “La fiesta de San Baltazar” y su antecedente etnográfico**

El cuadro costumbrista “La fiesta de San Baltazar” fue presentado en Cosquín '67 por la Peña Nativa Martín Fierro, de Resistencia. Su tema era una tradición religiosa propia de la población negra litoraleña. Por tratarse de un festival de música, la trama se articuló en torno a la fiesta del santo, 6 de enero, y las danzas afro y de temática afro que tienen ocasión en ella. Según he podido reconstruir a partir de la historia oral, de fotos y notas de prensa de la época, el cuadro tenía duración aproximada de 15 minutos. Se iniciaba con la entrada de una alegre procesión con el santo adelante. Al detenerse, un grupo de músicos tocaban la polca correntina *Cambá Cuá*, de Osvaldo Sosa Cordero, texto describe esta fiesta en el barrio Cambá Cuá de la ciudad de Corrientes, característico por su alta densidad de población negra. Finalizada la polca bailaban un candombe como el que se hacía en la capilla de la familia Francia, de Resistencia. Para finalizar, entre

---

<sup>2</sup> Las negritas son del autor.

cohetes y vivas, tenía lugar la *charanda*, danza religiosa propia de la capilla a San Baltazar de Empedrado (Corrientes). Para el candombe y la *charanda* se valieron de tambores tocados con las manos y de otros instrumentos afines al mundo sonoro afro. El elenco estaba integrado por veinticuatro personas: ocho mujeres y dieciséis hombres. El Presidente de la delegación fue el Tesorero de la Peña, Francisco Villagra. Ertivio Acosta fue el autor del estudio documental y creador del cuadro, contando con la colaboración del delegado oficial ante la Comisión del Festival de Cosquín, Raúl Oscar Cerrutti. Completaba el *staff* Dionisia de Romero, maquilladora, Alice A. de Villagra, vestuario, y Jelena de Oplanich, responsable de las mujeres del conjunto. El Jurado estaba integrado por nueve personas: Agustín Chazarreta, Lázaro Flury, Beatriz Durante, Julio Viggiano Essain, Edgar Spinassi, Ramón Viveros, Albérico Mansilla, Bruno Jacobella y Alma García. La delegación chaqueña obtuvo el Segundo Premio de Conjunto (el Primero fue para Santiago del Estero), el Primer Premio Conjunto de Danzas, un premio especial “A la presentación escénica” (único de tal carácter en el Festival) y una copa de plata por su destacada actuación entregada por la firma Knorr Suiza. Además de su destacada actuación por este cuadro costumbrista, la delegación se lució con la participación de dos cuentistas, el ya por entonces consagrado Luis Landriscina y Albino Rojas Martínez, conocido luego como “El soldado chamamé”, quien hizo su debut ese año y también cantó acompañado por un conjunto de guitarras. El vector del cuadro fue Ertivio Acosta (San Luis del Palmar, Corrientes, 1940 - Resistencia, Chaco, 2000), folclorista, historiador, museólogo, músico y bailarín formado en parte de manera intuitiva y en parte con estudios universitarios incompletos. Sin embargo, esta desprolijidad académica no aminora su mérito y entusiasmo inquebrantable por las tradiciones de su provincia natal y del Chaco, en la que vivió desde 1942. Su actividad intelectual y artística comenzó de joven, pues ya en 1960 ingresó como bailarín a la Peña Nativa Martín Fierro. De 1965 datan sus primeros trabajos de campo, siendo uno de los primeros, justamente, el del culto a san Baltazar. En 1965 organizó el primer Centro de Estudios del Folclore del Chaco y en 1980 el Centro de Estudios del Folclore Regional. Para cuando hizo el estudio documental y creó el cuadro de marras, contaba con una amplia experiencia en innovadoras puestas escénicas: En 1960 fue profesor de danzas en la Escuela Experimental N° 1 de la Provincia del Chaco; En septiembre del mismo año integró el conjunto que representó al Chaco en el 1° Festival Nacional de Folklore Argentino en el teatro Rivera Indarte de Córdoba, donde por primera vez se bailó *chamamé* en calidad de folclore argentino; En diciembre de ese año participó como bailarín del *chamamé* en la delegación argentina que actuó en el 1° Festival Latinoamericano de Folklore en el Luna Park; En 1963 y 1964 danzó *chamamé* en el 1° y 2° Simposio de la Música Litoraleña en Posadas; En la misma localidad, en 1964, dirigió el cuerpo de danzas Anahí de Corrientes, que representó por primera vez a esa provincia con el *chamamé* en un festival folklórico nacional, obteniendo el 1° premio con el cuadro costumbrista “La vestido celeste” en el 3° festival de la Música del Litoral; En enero de 1964 integró el cuerpo de danzas de la Peña Nativa Martín Fierro en el 4° Festival Nacional de Folklore de Cosquín, ocasión en que por primera vez se danzó *chamamé* allí; En 1964 representó al Chaco en el Festival Nacional del Canto Argentino, en Buenos Aires, cantando en guaraní y *yopará*. Obtuvo numerosos premios y distinciones por sus trabajos de investigación de la cultura litoraleña y su mayor emprendimiento fue fundar en 1990 el Museo del Hombre Chaqueño (dependiente de la subsecretaría de Cultura de la Provincia), el cual dirigió hasta su muerte.

Para el cuadro aquí analizado, Acosta se basó en documentaciones de campo efectuado desde 1965 en Corrientes y Chaco. Por ser y vivir en la zona, no sólo presenció



reiteradas fiestas del santo, sino que fueron muchas las oportunidades que aprovechó para visitar sus capillas y hablar con los devotos y pobladores negros, por lo que su conocimiento de terreno era minucioso. La puesta en escena en Cosquín '67, que ya de por sí era interesante, fue reforzada con dos innovaciones que resultaron vitales para su comprensión y para asegurarse el beneplácito del público y, lo que es más, del importante jurado: la realización de una conferencia previa (con diapositivas y grabaciones) y la distribución gratuita de un folleto sobre el tema, ambos también a cargo de Acosta. El folleto se titula *El Cambá Cuá y las fiestas a San Baltazar*, fue publicado especialmente para tal fin por el Departamento de Investigaciones Folklóricas "Juan Alfonso Carrizo" de la Peña, y fue tanto la primera publicación de ella como de Acosta. En él aborda la problemática del negro en el Litoral a través de tres tópicos: breve reseña histórica, su evolución en el mundo y nuestro país y situación actual, según se desprende de la portada. Trata en detalle la fiesta de san Baltazar en el barrio correntino Cambá Cuá, en la cercana ciudad de Empedrado, donde se baila la *charanda*, y en Resistencia, donde algunas familias negras del Cambá Cuá migraron allí entre fines del siglo XIX y principios del XX, llevando consigo el culto y el candombe. El folleto incluye letras de algunas canciones y tres fotografías en blanco y negro tomadas por Carlos A. Rodríguez.

Cabe resaltar que por lo menos un integrante del elenco era afroargentino. Me refiero al bailarín Bernardo Carmelo Conti, nacido en Resistencia, su padre blanco, de Santa Fe, y su madre negra, de ascendencia correntina. Al momento de entrevistarlo, Bernardo tenía 57 años de edad, vivía de un pequeño negocio de lotería en el centro de Resistencia y también se dedicaba al teatro independiente. Siempre le interesó el baile, de adolescente participó en la comparsa Acuarela Musical y era asiduo bailarín de danzas folclóricas en la Peña Nativa Martín Fierro. Se incorporó al grupo que preparaba el cuadro por invitación de su Presidente, Raúl Oscar Cerruti. Resultó ser un elemento importante menos por sus conocimientos ancestrales de la música negra -que me expresó que virtualmente desconocía pues en su familia no se cultivó-, que por poseer rasgos fenotípicos negros, lo cual otorgó al cuadro un lustre de autenticidad aún mayor. Resulta sintomático el comentario que, vía *e-mail*, me hizo otro integrante del cuadro, Raúl Coronel:

*Efectivamente el que bailaba el candombe era en 'negro' Conti, Bernardo Conti, hijo de un italiano y una 'negra' con todo respeto esto de negro. Generalmente Bernardo debía escaparse para viajar ya que no contaba con el consentimiento del padre para hacerlo. Viajaba con lo puesto y muchas veces para poder sobrevivir la estadía en algún lugar "lavaba" la ropa de sus compañeros que le pagaban por ese cometido.*

Aquí no sólo se deja traslucir lo problemático que resulta en el contexto dominante blanco referirse a la población negra, sino que resulta sintomático que, dado lo difícil que le resultó a Conti efectuar ese viaje sin el consentimiento paterno, debió solventarlo haciendo lo que muchos de sus ancestros habían hecho para vivir, lavar ropa.

Como se desprende de la descripción realizada, el cuadro se basó en el culto popular a san Baltazar en el área litoraleña. La devoción a este rey mago negro en lo que hoy es la Argentina fue impuesta por la Iglesia y el poder virreinal a los esclavos a fin de convertirlos a la fe Católica y tenerlos bajo control. Para ello crearon en Buenos Aires en 1772 la Cofradía de San Baltazar y Ánimas en la Parroquia de Nuestra Señora de la Piedad del Monte Calvario. Esta fue la primera cofradía de negros de nuestro país y funcionó por 84 años, hasta que en 1856 se disolvió. Por fuentes históricas sabemos que

sus cofrades, lejos de asimilarse a la sociedad blanca vía el catolicismo, rendían culto al santo con maneras devocionales propias en las que la música constituía un elemento nuclear. Ello les acarreó reiterados problemas con las autoridades, pues veían en ese comportamiento ruidosas supervivencias de su religiosidad pagana. De este antiguo culto en el nordeste argentino poco se sabe. Aunque en los archivos provinciales no hallé información relevante, gracias a algunos devotos entrevistados pude construir una etnohistoria del mismo que se remonta a la primera mitad del siglo XVIII. La referencia más antigua la obtuve en Chavarría (Corrientes) en una capilla de dos hermanas negras. Aunque en el pasado la Iglesia admitió a este culto en su seno, hoy se desentiende del mismo y sus devotos sólo pueden venerarlo en altares y capillas familiares, bajo los nombres de san Baltazar o santo rey Baltazar. Lo que tienen en común la antigua Cofradía porteña y la actual devoción mesopotámica es la imagen de culto y la manera en que sus fieles manifiestan su fe, con música y baile, ya que para ellos este santo, por ser negro, es aficionado a la danza -concretamente al candombe, *su baile*-, y es patrono de la alegría y la diversión. De este modo perviven danzas de raíz afro como la *charanda* o *zamba* y el candombe, el empleo de membranófonos como el “bombo” y la tambora, así como se practica la danza de enmascarados o *cambara'angá* (Cirio 2000, 2000-2002, 2003a y b).

### **El Chaco y su búsqueda identitaria a nivel musical**

Pese al reciente estatus provincial del Chaco, el mismo contaba con una extensa y exitosa trayectoria en festivales folclóricos, en gran parte gracias a la Peña Nativa Martín Fierro, por lo que su presentación en Cosquín '67, si bien fue descollante, no fue más que otro acierto mediático. La peña fue fundada el 8 de abril de 1945 por una reunión extraordinaria en la Asociación del Magisterio en Resistencia a la que fue convocada gran número de personalidades, maestros, directores e inspectores de escuelas. La declaración de principios, no exenta de tintes patrióticos acorde a los tiempos que corrían, expresaba lo siguiente:

*Bajo la advocación de la Patria, síntesis inminente de argentinidad e inspirado del más puro ideal de reafirmar una personalidad que venga de la [sic] más hondo y puro de la historia y de su suelo, inflamado el corazón del patriotismo pueda impedir se desvirtúe la fisonomía de la verdadera nacionalidad argentina se funda la Peña Nativa, institución nacida al calor de los precitados conceptos, para conservar en toda su belleza la expresión primera y la fuerza creadora que dejaron con sus cantos, sus poesías, su arte escultórico y sus danzas el patrimonio espiritual que nos sirve para revivir la tradición y transmitiría a la vez a las generaciones que vendrán a las que les servirá de escudo para contrarrestar el snobismo, que se infiltra sutilmente [sic] en nuestras costumbres transmitidas por el aluvión que llega a nuestras playas atraídos por la riqueza de nuestro suelo, la belleza de sus paisajes o la esperanza de abundantes cosechas. La Peña Nativa se funda para resaltar lo nativo dando una base folklórica al Chaco con una raigambre regional que constituya en su conjunto el nexo tradicional que unirá el pasado con el presente y continuará en la posteridad manteniendo el fuego de esa fuerza que es la misma patria de los primeros días. (Dellamea de Prieto, 1990: s/p).*

De este modo, la Comisión elegida aprobó los postulados que orientarían el accionar de la institución y que reflejan un amplio concepto de la labor a desarrollar:

1º) Recopilar todo lo que el arte folklórico ha creado desde sus principios para que seleccionados y estudiados sirvan de base más tarde para escribir su verdadera historia. 2º) Recopilar documentadamente un material de fábulas, leyendas, cantos, poesías y costumbres de origen vernáculo; 3º) Crear el Museo con colecciones de objetos diversos confeccionados por los primitivos habitantes del territorio argentino; 4º) Crear la biblioteca folklórica; 5º) Promover el intercambio de conocimientos folclóricos; 6º) Crear una escuela de Danzas nativas; 7º) Organizar una orquesta con repertorio de música Nativa; 8º) Promover ante las autoridades educacionales la enseñanza del arte nativo; 9º) Establecer ciclos de conferencias sobre folclore argentino. (Dellamea de Prieto, 1990: s/p).

Fundada y sentadas sus bases, una prolífica y polifacética actividad la caracterizó desde entonces. De acuerdo a sus postulados, se erguía como algo más que un espacio donde sociabilizar a través de la comida y la música tradicional. De este modo se diferenció de las muchas otras peñas que por entonces surgían por el país. Su singularidad se enmarca en el particular perfil cultural del Chaco. Pese a ser una provincia “joven”, los chaqueños tienen un hondo interés cultural que se evidencia en otros emprendimientos, como El Fogón de los Arrieros, una excéntrica institución creada en 1943 por los santafecinos Aldo y Efraín Boglietti y Juan de Dios Mena, dedicada fundamentalmente al fomento de la pintura y la escultura en un contexto de bohemia cenacular. El fogón fue el impulsor, en 1962, de embellecer Resistencia con esculturas en las veredas, y por eso hoy en día la ciudad se jacta de poseer más de 500, número que se incrementa anualmente a través de certámenes públicos. Este espíritu emprendedor pronto provocó la rivalidad de su vecina Corrientes la cual, pese a ser una provincia “vieja”, nunca manifestó mayor interés cultural. Así, celosa del patrimonio escultórico de Resistencia, en los '90 la ciudad de Corrientes se autoproclamó “Capital de los murales”, llamó a concurso público a muralistas para adjudicar paredes callejeras, para lo cual no tuvo mejor idea que echar mano a los extensos y antiguos muros de cuanta edificación antigua aún conservara, como conventos y museos, destruyendo así parte de un patrimonio edilicio con obras de arte de las cuales muchas, a juzgar por los propios correntinos, dejan bastante que desear. Tradicionalmente sendas provincias han y son rivales, mas los correntinos no dejan de reconocer el espíritu cultural y de vanguardia del Chaco y, por la negativa, su desidia al aspecto.

La peña asumió una activa responsabilidad de cara a las tradiciones provinciales, realizando una decidida y desinteresada contribución por la creación, legitimación y difusión de todo cuanto enalteciera a lo chaqueño. Esta búsqueda estaba claramente orientada a sentar las bases de un marco identitario que, como toda provincia “joven”, necesitaba fraguar con urgencia. La gravitación de dos importantes provincias “viejas”, Corrientes al este y Santiago del Estero al oeste, con sus profundos, variados y ya legitimados saberes en el marco creacional del fenómeno folklórico argentino, lejos de jugar en contra los propulsó a participar en cuanto certamen y congreso se hiciera sobre el tema. Es por ello que no llama la atención cómo reiteradamente la prensa local recalca la presencia “por primera vez” del *chamamé* como danza “folclórica” en dichos eventos, de mano de las oportunas delegaciones presentadas. La participación de la peña en Cosquín '67 no fue más que otra de esas actuaciones. En esa oportunidad la búsqueda de legitimación identitaria se centró en otra tradición hasta entonces desatendida del “folclore” litoraleño, la afro. Veamos cómo reflejaba cronológicamente la actuación en Cosquín '67 *El Territorio*, el único diario que entonces tenía Resistencia. Ya durante su desarrollo se anuncia que la delegación “Pondrá a

consideración del jurado y público de Cosquín, una novedad del folklore litoraleño”, y que el cuadro se caracterizará por “el brillo propio de las fiestas de los hombres de color, que en otro tiempo animaron una notable presentación durante la primera semana del mes de enero, dedicada al ‘Santito Negro’ [...]. En el espectáculo de referencia no faltarán las cofradías, los alféreces, la procesión y el gran altar; además, los ‘morenos’ aparecerán con sus viejos ‘jaqués’, sombrero de pelo y levita; irán descalzos en su mayoría, pero con gran cantidad de joyas o baratijas. También estarán presentes en Cosquín [...] los paisanos de la región, quienes deberán animar el baile de práctica y aplaudir a las dueñas de los santos, que en la ocasión lucirán vestidos color rojo abultados, a la vez que sus mejores alhajas. Por su parte, músicos con acordeones, platillos, tambores, tamboriles, ‘masacallas’, triángulos y ‘pandeiros’ completarán el colorido cuadro. En síntesis, se considera que el folklore argentino, por primera vez, incluirá en su acervo el ritmo candombero lleno de nostalgias guaraníes” (10-ene-1967, “La fiesta de san Baltazar en el Festival de Cosquín”, anónimo).

Así, la delegación se perfila como ganadora, logrando actuaciones “verdaderamente sobresalientes”, conquistando “el aplauso prolongado y unánime del muy nutrido concurso y de los críticos allí reunidos”, ya que

*La escenificación de la ‘Fiesta de San Baltasar’, creación original de la propia entidad, sobre cuadros típicos tradicionales, de gran animación y colorido, que en épocas no muy lejanas tenían lugar anualmente en distintas localidades del Litoral y Noreste de nuestro país, que estaban a cargo de gente de color radicada en distintos barrios de esas localidades. La Fiesta de San Baltasar significó en la vecina ciudad de Corrientes -y en menor magnitud en algunos barrios de Resistencia-, un acontecimiento de notables contornos, que se renovaba cada 6 de enero. (27-ene-1967, “Destacada actuación de la Peña ‘Martín Fierro’”, anónimo).*

Las provincias del Chaco y Santiago del Estero, junto a la Ciudad de Buenos Aires, son favoritas (28-ene-1967. “Chaco favorito en el Festival de Cosquín”, anónimo). Por último, definiendo a la música de Cosquín como “arte vernáculo”, comenta que la delegación recibió un premio especial por la “autenticidad de su arte”, *ergo*, lo que hacían ya era parte del cuadro de honor del folclore nacional (30-ene-1967, “La delegación chaqueña logró el Segundo Premio en Cosquín”, anónimo). Acosta, muchos años más tarde, en un artículo publicado en el diario de Resistencia *Norte* en el que rememora la gesta cosquiniana en la que presentó la “danza de la Charanda como folclore afro-guaraníico del litoral argentino”, concluye:

*Seguramente los artistas y músicos chaqueños, se sentirán orgullosos de haber sido los primeros que rescataron para la historia del folclore regional, una danza y una música que no es más que la recreación y adopción de los antiguos candombes que realizaban en Resistencia de principios de siglo los Palomero, Moreno y la familia del ‘Negro’ Francia. (6-ene-1993, “La charanda, último candombe afro - guaraníico del 6 de enero”, Acosta).*

Así, la búsqueda del “debut” musical aparece como tópico en este comentario de Acosta, en su currículum y en el espíritu periodístico chaqueño de entonces. Esa búsqueda tenía como norte el contar con una tradición propia, legitimante y diferenciable de las

demás provincias, justamente en el marco del reciente estatus provincial del Chaco<sup>3</sup>. Paradójicamente, todas las manifestaciones musicales que enarbó como propias fueron tomadas de Corrientes. En efecto, tanto el *chamamé*, el *candombe* como la *charanda*, no sólo proceden de Corrientes sino que, aunque las dos primeras permearon pronto en la población chaqueña, la *charanda* nunca se practicó en otro lugar que no fuera Corrientes, es más, nunca se practicó otro lugar que no sea Empedrado. Valga el comentario de que el poblamiento del Chaco en buena medida se realizó con correntinos (entre los que se hallaban, justamente, Acosta), mas lejos de despertar recelos en los estos por el robo de su patrimonio musical, lo que hicieron los chaqueños fueron aprovechar para sí unas tradiciones que ya la misma Corrientes había desechado, no por no considerarlas propias sino por desestimarlas representativas. A nivel del *establishment*, un rasgo de la personalidad correntina es su rancio aire aristocrático-católico, por lo que mal se sentiría representada en la arena de las tradiciones argentinas con una danza propia de *menchos* (el *chamamé*) y/o dos propias de *cambás* o descendientes de esclavos que, además, estaban entroncadas en un culto reñido con la ortodoxia católica (el *candombe* y la *charanda*):

*En setiembre de 1966, la Comisión Directiva de la Peña resuelve llevar a Cosquín el proyecto del Centro de Investigaciones, un cuadro costumbrista del folklore criollo-negroide de nuestra zona. El desafío era grande, porque no solo se presentaría a consideración del jurado y público el cuadro folklórico, sino que en el Simposio Nacional que simultáneamente se realizaba en Cosquín [...] se presentaría el trabajo de investigación realizado por Ertivio Acosta y cuya publicación financió la Peña. Pioneros nuevamente como en el año 60 con el chamamé, llevaban a consideración del gran público un tema que ni Corrientes había rescatado y presentado como parte de la cultura popular del área guaraníca. (Dellamea de Prieto, 1990: s/p).*

Evidentemente sabían que Corrientes desestimaba sendas tradiciones al momento de participar en certámenes de este tipo. Pero incluso ese desinterés venía de más atrás. Por ejemplo, en la Encuesta Folklórica del Magisterio del Consejo Nacional de Educación (conocida como Encuesta Láinez), de 1921, resulta sintomático que de los 8 legajos que hay con información sobre el culto a san Baltazar, ninguno provenga de Corrientes. En efecto, 4 son del Chaco (2 de Resistencia, Samuhú y Barranqueras), 3 de Santa Fe (2 de Reconquista y Urdaniz) y 1 de Entre Ríos (Villaguay), si bien los de Resistencia y el de Villaguay se refieren a ella.

## **Conclusiones**

Aunque los chaqueños se jacten de haber sido los primeros en presentar al público un cuadro litoraleño de temática negra, existe el antecedente por lo menos dos presentaciones que parecerían desmentir tal primicia. La más antigua sucedió el 29 de mayo de 1954 en Buenos Aires, nada menos que en el Teatro Colón. Se trataba de un espectáculo coreográfico de Cuerpo de Baile y Alumnos de la Escuela de Ópera del Teatro Colón bajo la dirección de Joaquín Pérez Fernández y la Orquesta Sinfónica de

---

<sup>3</sup> Entusiasmados con los premios obtenidos, en octubre del mismo año, y contando con el auspicio de la Dirección de Cultura de la Provincia, la delegación presentó el cuadro en Rosario, evento que fue documentado por el Canal 5 de esa ciudad y por el director cinematográfico Ariel Cortazzo, quien realizó un documental con los temas premiados (Dellamea de Prieto 1990: s/p). Lamentablemente, al presente no he podido dar ni con la grabación del Canal 5 ni con el documental de Cortazzo.

la Ciudad de Buenos Aires, siendo su Director Juan Emilio Martini. El espectáculo estaba dividido en dos partes, integrando la primera siete cuadros y seis la segunda, en el que se representaban diferentes temas bucólicos hispanoamericanos. El que es de interés aquí es el cuadro final, “Candombe de san Baltazar”, explicando el programa de mano a modo de subtítulo:

*“Montevideo. Uruguay, 1830. Música de Braulio Martins de Souza, Juan Pedro Esnaola (1818). Letra de Rubén Carámbula, extraída de su libro ‘Negro y tambor’”.*

Para comprender la actuación en tal elitista escenario, baste leer parte del anónimo texto introductorio del programa, que curiosamente nada dice de lo negro:

*Traer al Teatro Colón la expresión viva del sentimiento y el aliento poético de los otros pueblos de Latinoamérica, que tienen comunidad de origen, de sangre y de cultura, significa lograr precisamente esa concepción humanística que pregona el 2º Plan Quinquenal del General Perón, según la cual la cultura, en función social, no puede ser solamente la sabiduría de unos pocos, sino primordialmente el modo de ser, de vivir y de obrar de los hombres y de los pueblos.*

Más allá de que el cuadro se situase en el ambiente colonial uruguayo, con alguna reminiscencia porteña contemporánea a través de Esnaola, no deja de ser sintomático del interés de Perón por la popular, abriendo ya desde su asunción, en 1946, ese emblemático teatro al pueblo. Con esta política cultural, sentó las bases de su beneplácito por sus manifestaciones (Albino 2005), en una clara y nada desinteresada manipulación partidista, creando así el contexto gestacional del llamado “boom del folclore” de los ’60. Con todo, si este antecedente se objeta por mostrar una tradición negra pero desde el lado uruguayo, el segundo evento anterior a Cosquín ’67 resulta esclarecedor. Como el primero, también tuvo lugar en Buenos Aires y también en una entidad de alcurnia, la Sociedad Rural Argentina, concretamente en su pista central. El espectáculo fue el 25 de julio de 1965 y se titulaba “Ñande retá guá catupyry (La destreza de nuestra tierra)”. De acuerdo a su programa de mano, consistía en seis cuadros donde el jinetear a la usanza correntina era el tema convocante. El cuadro de nuestro interés es el tercero, “Procesión de ‘San Baltazar’”, aunque poco dice el programa sobre él:

*La procesión de ‘San Baltazar’, reproducirá para nosotros, en su mítica con resabios paganos, la fiesta campesina en que agotando bríos y energías, recorren leguas, de pago en pago, en honor a la morena imagen.*

La polémica podría surgir porque el evento contó en su organización con correntinos, lo cual no sólo echaría por tierra la primicia chaqueña sino que sentaría el precedente de un concreto interés de Corrientes por lo afro. Teniendo en cuenta el componente altamente corporativo de la Sociedad Rural de entonces, la objeción que puede argumentarse es que fue realizado “a puertas cerradas” de la Sociedad Rural por la elite correntina para un público igualmente de elite, por lo que el pueblo quedó afuera, sirviendo solamente como pintoresco espectáculo. De este modo, puede entenderse a la presentación chaqueña como el primer antecedente de una manifestación popular en un ambiente popular y para un público popular. Mas su legitimación no la buscaron, ni vendría, sólo del aplauso del ocasional pueblo espectador, sino justamente del jurado, jurado integrado por “personalidades” de diversas ramas aunados en una suerte de elite

cultural que sólo su voto podría, *de facto*, premiarlos, otorgándole la búsqueda legitimidad musical para su “joven” provincia. Pienso que el meollo de la cuestión es quién tiene el poder y la necesidad de acercarse a él para cobrar un espacio legitimante. Al respecto resulta esclarecedora la siguiente cita del folleto sobre la historia de la peña:

*Como corolario es de destacar que la fiesta de San Baltasar fue incorporada oficialmente al folklore nacional, por expresa resolución de los estudiosos y folklorólogos que asistieron al festival. (Dellamea de Prieto, 1990: s/p).*

Desconozco los detalles de esta resolución pues aún no he podido hallarla, pero es claro no trascendió su mero carácter enunciativo, ya que al presente ni la fiesta de san Baltazar ni ninguna manifestación musical negra es considerada, siquiera nominalmente, parte de la tradición argentina. En realidad, ni siquiera se considera que los descendientes de los esclavos negros puedan ser contemporáneos. De hecho, hasta el bienintencionado Acosta hablaba de ellos en tiempo pasado, no reconociendo en las manifestaciones musicales y religiosas que él mismo documentaba sino un pobre remedo languideciente de un pasado cultural en franca e irremediable agonía. Como vimos, esta visión de corte historicista estaba concatenada con los pocos estudiosos de la música afro que hubo en la Argentina, pues la veían como “cosa del pasado”, más digna de estudiarse a través de los documentos de época que a través de la etnografía.

Para finalizar, analizaré cómo el cuadro se adecuó a los tres requisitos propuestos que, como mínimo, pienso debe satisfacer una música para adquirir cualidad identitaria: 1) *Aducir carácter autoreferencial, o sea, ella misma debe poder dar cuenta de quien representa.* Considerando que al momento de la fundación de Resistencia al menos una parte de sus pobladores eran negros y buena parte de su descendencia aún vive allí, el cuadro era autoreferente en la medida que vinculaba la música que hacían a un sentir particular de un sector de la población chaqueña. 2) *Ser portadora de potentes, claros y justificados deseos de sentido positivo respecto a quien la asuma como propia.* Aunque los hechos etnográficos no asientan la relación afro con lo guaraní en el culto a san Baltazar, el cuadro era mostrado como una expresión sincrética digamos, zamba. Los guaraníes no poblaron el Chaco, pero en el imaginario litoraleño la acepción guaraní engloba a una serie de saberes, como el idioma y la comida, que trascienden a la desaparición biológica de ese grupo y de su área geográfica de vida. De este modo los chaqueños depositan una carga de sentido positivo tanto en lo guaraní, como preexistente al blanco y, por ende, verdaderos “dueño de la tierra”, como en lo afro, al cual ven como una abnegada y sufrida raza traída por la fuerza que imprimió con su ser buena parte de la personalidad litoraleña. Por último, 3) *Tener la capacidad para conmover a terceros, tanto del mismo grupo o no, a través de un sutil juego de pertenencia / extranjería.* Asentados los argumentos anteriores en el imaginario de los actores del cuadro y, por extensión, de los chaqueños, la capacidad de conmover nacía del mismo orgullo que sentían al hacer una música considerada propia. Dicho sentimiento iba más allá de su mera ejecución, hallando su razón de ser en la forma teatralizada de la presentación. Como en eventos anteriores de la peña, la música que deseaban mostrar no la hicieron sola sino enmarcada en una recreación de su contexto sociocultural original. En este caso, la fiesta de san Baltazar, con su imagen, altar y promeseros, “vestía” a la representación de un realismo tal que aderezaba a la música en sí, dotándola de un sentido de pertenencia vivencial acorde al sentimiento religioso al que estaba intrínsecamente unida. Evidentemente el hecho de no mostrar las danzas solas sino caracterizarlas en una recreación escénica que de cuenta de su contexto performático, fue un recurso que dio muchos y muy buenos resultados a la peña. Así

también se había presentado, por ejemplo, en el Primer Festival de la Música Litoraleña, realizado en 1963 en Posadas (Misiones) con el cuadro costumbrista “Chamamé con tiro de taba”. Este *modus operandi*, según Dellamea de Prieto (1990: s/p), hallaba su razón de ser en que “el folklore no es nunca privativo del individuo, circunscripto a lo personal, sino por el contrario *colectivo, socializado y vigente*” (Cortazar 1959: 10)<sup>4</sup>. Así, la peña

*proyecta a nivel regional y nacional fenómenos folklóricos de la zona que eran vividos por el pueblo pero desconocidos y en algún modo no aceptados por las ‘elites’ y que a partir de la difusión del folklore nacional que se hará en la década de 1960, tomarán contacto con vigorosas realidades subyacentes, que hablaban de un país real que muchos desconocían y que el interés de folkloristas y algunos antropólogos o personas esclarecidas rescataban y animaban en las muchas peñas que por entonces florecieron.* (Dellamea de Prieto, 1990: s/p).

La asunción de pertenencia de la música afro iba más allá de su mera ejecución, pues al enmarcarla en una fiesta religiosa también reconocían como propia una devoción que en ese entonces, y aún hoy, no goza del entero beneplácito de la Iglesia, entre otros motivos por no estar canonizado. La necesidad de asirse de una música que legitime y distinga al Chaco de las demás provincias, que la reposicione en pie de igualdad sobre todo con las ya consagradas “viejas”, como justamente Corrientes, acicateó la imaginación chaqueña en búsqueda de tradiciones, digamos, inéditas, como justamente la afro. La condición de desconocida de esta música provenía del desinterés nacional por todo aquello que no sea de tronco europeo, como lo indígena, y que en el caso que nos compete buscó extirpar -siguiendo las metáforas botánicas- la tercera raíz de nuestra cultura, la afro. El nacimiento del Chaco como provincia, a mediados del siglo XX, alentó una nueva apuesta crítica sobre el sentido de argentinidad y el significado del concepto de patrimonio. Pienso que la apuesta de su delegación en Cosquín '67 fue un loable intento por incluir a los afrodescendientes como sujetos históricos de la nación, por lo menos a nivel musical. El resultado inmediato fue el triunfo mediático, la “consagración”, en términos festivaleros, pero no fue sino en los últimos años, a casi cuatro décadas de esa epopeya, que tibiamente esta reconsiderándose no sólo a existencia del patrimonio cultural de cuño afroargentino sino la contemporaneidad de sus hacedores. La gesta de los chaqueños en Cosquín '67 fue tal vez el comienzo de esta lucha por su visibilización y valoración, lo cual no es poco. Queda mucho por hacer.

---

<sup>4</sup> Las cursivas son del autor.



## FUENTES

Colección de fotos originales de la revista *Folklore*, obrantes en el Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”.

Revista *Folklore*, de Buenos Aires.

Diarios *El Territorio y Norte*, de Resistencia (Chaco).

Programas del Teatro Colón y de la Sociedad Rural Argentina.

## BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA, E. (1967). *El cambá cuá y las fiestas de San Baltasar*. Resistencia: Departamento de Investigaciones Folklóricas “Juan Alfonso Carrizo”.

ALBINO, G. (2005). *El arte como instrumento político y fenómeno social en la ampliación de la ciudadanía. El Teatro Colón. Informe de una investigación en curso*. Buenos Aires. MS.

CIRIO, N. (2000). Antecedentes históricos del culto a San Baltazar en la Argentina: *La Cofradía de San Baltazar y Animas (1772-1856)*. *Latin American Music Review* 21 (2): 190-214. Austin: University of Texas.

\_\_\_\_\_ (2000-2002). Rey Mago Baltazar y San Baltazar. Dos devociones en la tradición religiosa afroargentina. *Cuadernos* 19: 167-185. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (2002). Prácticas musicales de procedencia afro en el culto a San Baltazar. La “charanda” de Empedrado (provincia de Corrientes, Argentina). *Revista Musical Chilena* 197: 9-38. Santiago: Universidad de Chile.

\_\_\_\_\_ (2003a). La desaparición del candombe argentino: Los muertos que vos matáis gozan de buena salud. *Música e Investigación* 12-13: 181-202. Buenos Aires: Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”.

\_\_\_\_\_ (2003b) Perspectivas de estudio de la música afroargentina: el caso de las prácticas musicales vigentes en el culto a san Baltazar. *Resonancias* 13: 67-91. Santiago: Instituto de Música, Facultad de Artes de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

CORTAZAR, A. (1959). *Esquema del folklore*. Buenos Aires: Columba.

DELLAMEA DE PRIETO, A. (1990). *Obra y proyección de la Peña Nativa Martín Fierro*. Resistencia: Peña Nativa Martín Fierro.

FRITH, S. (2003). Música e identidad. En Hall, Stuart y Paul du Gay (eds.) *Cuestiones de identidad Cultural*. Buenos Aires: Amorrurto, p. 181-213.

JULIANO, D. (1992). Estrategias de elaboración de la identidad. En *Etnicidad e identidad*: 50-63. Cecilia Hidalgo y Liliana Tamagno (comp.). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.

MARTÍ i PÉREZ, J. (1996). Música y etnicidad: una introducción a la problemática. Revista electrónica *Trans*, [www.2.uji.es/trans/trans2/marti.html](http://www.2.uji.es/trans/trans2/marti.html).

PERAZZI, P. (2005). La nación deshuesada. Condiciones espaciales y sociales en el origen de las disciplinas antropológicas en Buenos Aires. En Wilde y Schamber (comp.) *Historia, poder y discursos: Antropología Sociocultural*. Buenos Aires, SB, p. 27-47.

QUEREILHAC de KUSSROW, A. (1980). *La fiesta de San Baltasar: Presencia de la cultura africana en el Plata*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.

SCHÁVELZON, D. (2003). *Buenos Aires negra: Arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé.

VEGA, C. (1932a). La influencia de la música africana en el cancionero argentino. *La Prensa*, 14 de agosto. Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1932b). Cantos y bailes africanos en el Plata. *La Prensa*, 16 de octubre. Buenos Aires.

\_\_\_\_\_ (1967). Tradiciones musicales y aculturación en Sudamérica. En LIST, G. y ORREGO-SALAS, J. (Eds.) *Music in the Americas*. Indiana: Indiana University Research Center in Anthropology, Folklore, and Linguistics, p. 220-249.

ZAPATA GOLLÁN, A. (1987). Los negros. *América* 6: 117-122. Santa Fe: Centro de Estudios Hispanoamericanos.

### **Epígrafe de las fotografías**

1 a 3. Escenas del cuadro costumbrista “La fiesta de San Baltazar”, por la Peña Nativa “Martín Fierro” en Cosquín '67. Fotos revista *Folklore*. Archivo del Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”.

4. Miembros de la Peña que recibieron los premios. De izq. a der.: Graciela González, Francisco Coronel y Ertivio Acosta. Foto anónima. Gentileza del Sr. Raúl Coronel, de Resistencia.

5. Portada del folleto de Ertivio Acosta publicado por la Peña para su presentación en Cosquín '67.

# LOS INMIGRANTES SENEGALESES EN LA ARGENTINA: ¿INTEGRACIÓN, SUPERVIVENCIA O PARTICIPACIÓN? UN PRIMER ESBOZO

*Boubacar Traore\**

## Los inmigrantes senegaleses en la Argentina

### Introducción

Si bien está claro que los movimientos de población existieron siempre, en la actualidad todo parece indicar que este fenómeno se convirtió en un dato que no puede faltar en la agenda de los grandes temas mundiales. Los flujos migratorios se han convertido en los últimos años en una preocupación constante por parte de los científicos sociales quienes intentan analizar un fenómeno muy complejo cuyas causas son muy diversas.

El trabajo que se propone aquí intenta analizar los soportes de una participación de los inmigrantes africanos, en particular senegaleses, a un proyecto colectivo como es la reconfiguración de una sociedad y, en este caso, la sociedad argentina. Como bien puede observarse, hemos optado por el término de *participación* en el lugar de los de *supervivencia* e *integración* con el objetivo de redimensionar los aspectos positivos del fenómeno, aspectos que no siempre aparecen formulados con mayor énfasis.

La inversión de la perspectiva como lo es la sustitución de los términos de *integración* y de *supervivencia* por *participación* está ligada a la preocupación de articular cualquier reflexión sobre la inmigración con los desarrollos recientes de las ciencias sociales en torno a la identidad. En efecto, las mutaciones observadas en el campo de los estudios culturales en la actualidad constituyen un hecho científico de gran magnitud cuyos alcances teóricos son importantes. No aprovechar esta situación podría ser leído como una actitud que va en contra de la corriente; y de allí que la cuestión identitaria no solo puede seguir siendo una simpleza de la mente sino que además puede aparecer como contradictoria y diferencial, cosa que nosotros refutamos pues la identidad, desde nuestro juicio, es un término complejo y abierto. Este giro implica forzosamente cambios sustanciales en la manera de encarar los estudios inmigratorios.

Una reflexión sobre la comunidad de inmigrantes senegaleses conduce inevitablemente a que se tome en cuenta esta cuestión como una realidad muy compleja, pues es de suponer que detrás de este grupo denominado “inmigrantes senegaleses”, existe un mosaico de seres cuyas visiones y prácticas remiten a un universo diverso y variado y donde las realidades son muy diferentes unas de otras, cosa que va poniendo en duda cualquier certeza. Es dentro de este marco que hemos considerado oportuno hacer hincapié en las variables *cultura*, *etnia* y *religión* para entender la complejidad del fenómeno del mismo modo que su mutación.

Por tanto, es importante en este abordaje que se analicen las lógicas que subyacen debajo de los comportamientos de los actores para poder explicar la diversidad. Por otra parte, si la preocupación consiste en definir la identidad con vista a un nuevo planteo de la inmigración en la Argentina, es necesario que cualquier reflexión que pretenda ser revolucionaria, proceda a una revisión de categorías como distancia, límite y territorio en su rol de configuración. Debemos intentar analizar cuestiones como: ¿En qué medida nociones como límite, distancia y territorio son vectores de una subjetividad diaspórica? ¿Cómo es que se manifiesta la territorialización y cuáles son sus formas?

Si la inmigración es un fenómeno mucho más complejo vinculado con un contexto internacional, entonces cabría considerar la presencia de inmigrantes senegaleses en la Argentina, no como un fenómeno aislado sino como una realidad que tiene su origen dentro de un contexto mundial.

Para tener una idea de la amplitud de este fenómeno recordaremos que, según datos de los organismos internacionales, el continente africano constituye uno de los mayores proveedores y receptores de migrantes<sup>1</sup>.

Hasta hace poco la presencia de africanos en la Argentina era casi insignificante, de allí que es necesario para entender el cambio perceptible en la actualidad, articular este fenómeno con algunos factores que vienen incidiendo en la re-configuración de un nuevo mapa en materia de migración.

En la actualidad, este fenómeno se ha convertido en un tema de una gran sensibilidad entre los países.

Para subrayar su complejidad basta recordar que la Península Ibérica según algunos datos recogidos en la prensa senegalesa en lo que va del año 2006, recibió 26.000 inmigrantes de los cuales casi 900 eran menores<sup>2</sup>. Esta situación fue ampliamente comentada por la prensa española a través de notas que describieron el drama de los balseros africanos quienes intentaban alcanzar Europa desde embarcaciones de fabricación muy precaria.

Ahora bien; si es cierto que nuestra preocupación es la de analizar el fenómeno de la inmigración de los senegaleses en la Argentina, no obstante es necesario un acercamiento a una visión geopolítica, no para examinar las relaciones internacionales sino para presentar el marco en el que ocurrieron estos sucesos con el fin de mostrar que hechos que parecen a priori extraños tienen una justificación cuando los contrastamos con el entorno.

Boubacar Traore<sup>3</sup> nos recuerda que la desaparición, en efecto, de viejos antagonismos -entiéndase la guerra fría y todas sus consecuencias- va a modificar sustancialmente el esquema tradicional de las relaciones internacionales desplazando el foco hacia otros temas como por ejemplo el terrorismo y la cuestión migratoria. Si para algunas regiones, el terrorismo fue el factor que permitió visualizar su presencia en la escena internacional, para África, en cambio, el tema migratorio se convirtió en el factor que va a reconfigurar las relaciones entre este continente y el mundo occidental.

Cuando Traore<sup>4</sup> manifiesta su sorpresa ante este fenómeno, en seguida, deja entrever una hipótesis que busca llegar a una explicación. De allí su abordaje de la economía mundial, economía que venía mostrando signos de depresión. Esta situación que culminó en 1973 con la crisis del petróleo fue un hecho que puso el mundo al borde de un quiebre total. Tanto será desastrosa la situación, que el FMI y el Banco Mundial, a partir de la década de los ochentas, condicionaron cualquier cooperación a la ejecución de políticas conocidas como “de ajuste estructural”. Ante el colapso de la economía mediante factores adversos como el desequilibrio en el comercio internacional, el peso de la deuda pública y una pauperización generalizada, las políticas de ajuste pretenden intervenir en forma más directa sobre las economías de los países africanos a fin de lograr un aumento del producto bruto interno.

Con el correr del tiempo esta política se vuelve ineficiente pues los resultados esperados desafortunadamente no permitieron una mejoría de la situación. Por ejemplo, el servicio de la deuda presenta un contraste con los recursos provenientes de la exportación de las

---

<sup>1</sup> Un estudio del Fondo de las Naciones Unidas para la Población señala que en el 2005 que hay 191 millones de emigrantes en el mundo y Costa de Marfil constituye uno de los países con mayor número de inmigrantes (20 millones). Este documento fue publicado en el año 2006.

<sup>2</sup> Estas cifras contemplan un periodo que va de enero hasta septiembre de 2006. Fuente: Quotidien “Groupe de Communication”, 5 de octubre de 2006. Dakar. Senegal.

<sup>3</sup> Traore, Boubacar; “Consideraciones generales sobre el estado de las relaciones entre Sudáfrica y Argentina”. En: PICOTTI, D. (2001) *El Negro en la Argentina. Presencia y Negación*, Editores en América Latina, Bs. As.

<sup>4</sup> op. cit 8.

materias primas. Esta situación terminará promoviendo un clima desalentador para las inversiones y para las mismas poblaciones. Para corroborar esto, Ricardo Monticelli<sup>5</sup> advierte que no ha sido posible encontrar en la bibliografía examinada, ningún estudio sobre las economías de África subsahariana avizorando que la situación vaya a mejorar en los próximos años haya o no implementado políticas de ajuste. Como puede observarse, estas políticas nos ponen ante una situación que más tarde obligará a numerosos africanos a buscar otras alternativas para mejorar su vida.

La situación política en las décadas de los ochenta y noventa permite desde otro ángulo comprender la presencia reciente de inmigrantes senegaleses en la Argentina. Recordaremos que la crisis de los años setenta con sus mutaciones políticas, económicas y sociales condujo a una situación social muy difícil. En efecto, las transiciones democráticas condujeron a una inestabilidad social y las elecciones no siempre fueron bienvenidas. Aunque los regímenes dictatoriales terminaron cediendo bajo la presión de la comunidad internacional y del movimiento político opositor, la situación social siguió siendo muy tensa pues el fraude se había convertido en el mecanismo que permitió a los dirigentes corruptos permanecer en el poder. Frente a este cuadro, el continente africano que hasta ahora intentaba contener esta situación se mostró incapaz en absorber los flujos migratorios que venían de países más pobres. Esta situación es la que iba a conducir a la búsqueda de otros destinos. Si a esto sumamos las políticas anti-migratorias por parte de Europa y de los Estados Unidos, entendemos por qué los destinos que no eran hasta hace poco concurridos comienzan a atraer los candidatos a la emigración. Podemos presumir que la Argentina que no era un destino elegido por los africanos; se fue convirtiendo con el tiempo en un país receptor de inmigrantes subsaharianos para sortear las dificultades enumeradas anteriormente. Más allá de los obstáculos que constituyen la no existencia de vuelos directos entre Sudamérica y África -salvo para Sudáfrica- y la barrera lingüística (entre otros), los africanos a la hora de elegir nuevos destinos no dudaron en tomar en cuenta esta parte del mundo. De cualquier manera, hoy la presencia de inmigrantes senegaleses en la Argentina es una realidad y el fenómeno va creciendo año tras año.

### **Caracterización de la población de los inmigrantes senegaleses en la Argentina**

Los inmigrantes africanos constituyen una proporción muy pequeña en relación al total<sup>6</sup>. En la actualidad esta cifra debe ser revisada. Del total de africanos que viven hoy en el país podemos conjeturar que la cantidad de senegaleses que llegó puede ser estimada en 200 personas<sup>7</sup>. Debemos recordar que no hay registro fiable de estos inmigrantes. Por lo menos dos razones pueden explicar este hecho. En primer lugar es una población muy inestable que va cambiando constantemente: dos de cada tres senegaleses llegados a la Argentina hace 10 años atrás, emigraron posteriormente hacia otros destinos, principalmente Europa. Por otra parte, las fuentes oficiales no son muy confiables, teniendo en cuenta el problema de la porosidad de las fronteras.

---

<sup>5</sup> Cit. Por Boubacar Traore. En *El Negro en La Argentina. Presencia y Negación*. Editores de América Latina, Bs. As., 2001

<sup>6</sup> Radicación definitiva de ciudadanos extranjeros: Americanos (266.205), Europeos (9092), Asiáticos (5455), Africanos y Oceanía (310) Desconocidos (19). Fuente: Dirección Nacional de Migraciones, años de 1993 a 1997.

<sup>7</sup> Según la propia comunidad senegalesa.

**Género:** los inmigrantes son en su mayoría varones. Hay poca presencia de mujeres; en algunos casos, las mujeres viajaron por razones de familia y en otros casos han viajado por las mismas razones que los varones<sup>8</sup>.

**Edad:** en general son jóvenes con un promedio de 25 años. Los primeros que llegaron hace unos años atrás ya habían cumplido los 30 años, hecho que está demostrado que con el correr de los tiempos ha habido un cambio generacional.

**Educación:** Pocos han terminado la escuela primaria. Algunos son escolarizados en árabe. Unos cuantos ya habían iniciado estudios superiores en su país de origen.

**Alimentación:** Sin abandonar su dieta han incorporado otras costumbres como el mate, la pasta entre otros.

**Perfil laboral:**

1º perfil: asalariado. Está constituido por el grupo que trabaja en pequeñas y medianas empresas.

2º perfil: informal. Este grupo se dedica a la venta ambulante, artesanía y otros.

**Identidad colectiva:** Hay dos grupos.

**Grupo A**

Procedencia: de la región norte de Senegal, principalmente la región de Diourbel. Es una zona donde la actividad agrícola (cultivo de maní) es el principal sector que ocupa a la población activa.

Origen étnico: Wolof<sup>9</sup>.

Religión: Islam. Son en su mayoría miembros de la cofradía de los mourides<sup>10</sup>.

Perfil educativo: pocos fueron alfabetizados en francés; existen casos de inmigrantes con conocimiento de la lengua árabe. Por otra parte hay muy pocos que ingresaron a la universidad sin terminar sus estudios superiores.

Perfil laboral: el 90% está constituido por vendedores ambulantes. El 10% otros rubros. En estos últimos tiempos se está observando un movimiento de reconversión en el sector formal. Algunos ya tienen sus negocios en espacios comerciales llamados “galerías” y ubicados en el microcentro o en los barrios de Once, Palermo, etc.

Vivienda: viven en hoteles; algunos (no es un número muy importante) alquilan un departamento.

Situación familiar: son solteros en su mayoría; ninguno de lo que son casados tiene su mujer aquí en Buenos Aires. Se observa algunos casos de exogamia, un porcentaje relativamente importante es padre de hijos argentinos sin contraer matrimonio.

Vínculo de construcción grupal: aquí la religión constituye el elemento unificador. El grupo tiene una impronta religiosa muy fuerte.

Lugar de residencia: en el barrio de Once vive la mayoría de ellos. Por el momento es el lugar donde se encuentran.

---

<sup>8</sup> En la actualidad, las mujeres constituyen el 47% del total de los emigrantes africanos. Fuente. Fondo de Las Naciones Unidas para la población, 2006.

<sup>9</sup> Grupo étnico mayoritario en Senegal, aproximadamente es el 70%. Atlas Senegal

<sup>10</sup> Es una de las principales cofradías en Senegal. Es un Islam sunita pero que tiene componentes africanos muy fuertes. El mouridismo fue fundado por Cheikh Ahmadou Bamba Mbacke alias Serif Tuba a comienzos del siglo XXI.

Nombre de la estructura que los nuclea: Dahira<sup>11</sup>. El que es miembro de esta estructura recibe el nombre de taalibe<sup>12</sup> y debe abonar una suma correspondiente a una cuota.

Frecuencia de los encuentros: una vez por semana, los días miércoles, se encuentran para discutir temas sociales y religiosos.

No hemos detectado ningún caso de inmigrantes senegaleses con problemas judiciales; tampoco ninguno se encuentra formando parte de la población carcelaria. La mayoría de ellos no tiene resuelta su situación legal en el país. Existen unos cuantos que adoptaron la ciudadanía argentina.

### **Grupo B**

Procedencia: la región sur de Senegal (Provincia de Ziguinchor). Es un grupo que proviene de zonas rurales en su mayoría; su actividad principal es el cultivo de maní y arroz.

Origen étnico: Diola<sup>13</sup>.

Religión: Islam sunita. No se identifica con ninguna cofradía.

Educación: la mayoría no tiene la secundaria completa. Escasos conocimientos de teología. Tenemos un porcentaje muy ínfimo con estudios superiores sin haberlos terminado.

Perfil laboral: son asalariados en su mayoría. Trabajan como mano de obra en pequeña y mediana empresa (panaderías entre otros).

Vivienda: viven en hoteles. Hay dos que viven en departamentos de su propiedad.

Situación familiar: son solteros. Los inmigrantes casados pertenecientes a este grupo representan una minoría. Existen dos casos de mujeres que viajaron para estar con sus maridos. Se conoce un solo caso de exogamia.

Vínculo de construcción grupal: la etnia es aquí el factor unificador.

Nombre de la estructura que los nuclea: Asociación Cultural de Ayuda Mutua.

Frecuencia de los encuentros grupales: al menos una vez por mes (los días domingo). Los miembros de esta estructura reciben el nombre de socios y tienen la obligación de abonar una cuota. Durante los encuentros realizados en la casa de un socio se discute sobre cuestiones sociales y laborales. La religión no es un tema que figure en el orden del día salvo en el caso de las fiestas religiosas.

Lugar de residencia: la mayoría vive en el barrio de San Telmo.

No hemos detectado ningún caso de inmigrantes de este grupo con problemas penales. Tampoco ninguno se encuentra formando parte de la población carcelaria. Este grupo tiene mayor posibilidad para resolver su situación jurídica y legal en el país<sup>14</sup>. Existen unos cuantos que adoptaron la ciudadanía argentina.

### **Mecanismos y estrategias de participación**

En este capítulo, el propósito nuestro consistirá en el análisis de los mecanismos y estrategias de participación con los datos obtenidos desde las entrevistas. Antes cabría recordar las razones por las cuales hemos preferido la noción de *participación* en vez de *supervivencia*. En efecto, debido al giro que experimentaron los estudios sociales en estos últimos años y que pusieron énfasis en los términos de identidad y sociedad, un grupo social es un campo abierto. De allí la hipótesis según la cual la sociedad argentina es un corpus en proceso de mutación permanente. Por tanto cualquier reflexión sobre la

---

<sup>11</sup> Son las estructuras urbanas que nuclean a los miembros de la comunidad (mouride).

<sup>12</sup> Nombre de los discípulos.

<sup>13</sup> Grupo étnico instalado al sur de Senegal representa entre el 5 y el 10% de la población. Atlas Senegal.

<sup>14</sup> El conflicto que vive esta parte del país (secesión) facilita la obtención de la radicación para aquellos que vienen de este lugar.

inmigración debe apuntar muy claramente al protagonismo de los actores. Llegado a este punto podemos concluir a la función configuradora de los inmigrantes senegaleses. En este contexto, el mecanismo de participación puede considerarse como una re-territorialización: es una suerte de apropiación del espacio no sólo a través de pequeños puestos de venta ambulante sino que además, las estructuras que los nuclean son espacios simbólicos, cuya finalidad consiste en la conservación y consolidación del vínculo espiritual con la cultura originaria pero sobre todo son configuradores de una nueva subjetividad. Son espacios de comunicación y redes de solidaridad; socializan los espacios. Para Sophie Bava<sup>15</sup>, los inmigrantes -al referirse a los mourides- contribuyen a una socialización de los espacios considerados como los soportes de una suerte de movilidad transnacional, promueven una difusión a gran escala del mensaje religioso; por sus acciones, el mouridismo como filosofía ética religiosa se encuentra presente en todos los lugares donde sus miembros ejercen sus actividades, se apropian los espacios desde un saber religioso, saber que suscribe a una lógica de descentralización; constituyen, a decir verdad, la matriz de la comunidad, matriz que va configurando los espacios desde una lógica que mantiene un vínculo simbólico con la ciudad santa de Touba<sup>16</sup>.

Las estructuras que los nuclean (Dahira y Asociación Cultural de Ayuda Mutua) realizan un trabajo de configuración, participan de la formación de nuevas subjetividades. Es dentro de ese marco que deben interpretarse algunos cambios en las costumbres como, por ejemplo, cambio de nombre en vista a una estrategia de marketing por parte de los que se dedican al comercio ambulante.

Por otra parte hay algunas tendencias que podemos señalar como características propias de estos grupos. Es el caso por ejemplo de la inestabilidad de esta población. Esta situación plantea el problema de su crecimiento. En efecto, si los inmigrantes senegaleses siguen siendo atraídos por otros destinos por una razón o por otra y, además, los casos de exogamia no son corrientes, podemos presumir que el crecimiento de esta población no va a ser demasiado importante. No obstante, debemos considerar que hay razones para creer que los inmigrantes senegaleses pueden dar un impulso importante a la sociedad argentina, considerando aspectos como, por ejemplo, la renovación de la población a partir de los hijos naturales de parejas mixtas de argentinas y africanos. Además, los contactos entre los argentinos y estas comunidades van generando espacios nuevos de recreación simbólica y material en cuanto a la cultura. Por tanto, la inmigración implica una dinámica social para la Argentina. No sólo por sus aspectos económicos (mano de obra) sino que además constituye un factor dinámico que promueve la mutación de una sociedad.

---

<sup>15</sup> Bava, Sophie; "Les cheikhs mourides itinérants et l'espace de la ziyara a Marseille" Maison Méditerranéenne des Sciences de l'Homme, Aix en Provence.

<sup>16</sup> Touba es la capital del mouridismo, santuario y lugar de peregrinaje. También es la segunda ciudad en importancia por su dinamismo económico.



## MESA REDONDA “MUJERES AFROARGENTINAS EN DIÁLOGO”

**Moderadora (Marta Maffia):** Yo simplemente voy a coordinar en cuanto a los tiempos. Cada una se va a presentar y la consigna es que cada una hable un poco acerca de su historia de vida y de cómo han comenzado en la militancia tanto política como cultural de lo afro. Como se trata de una mesa de diálogo, cada una puede intervenir y conversar con quien está hablando en ese momento y opinar, en un clima de la mayor libertad posible.

**Carmen Platero:** Antes de empezar me gustaría dar una pequeñísima idea: no separemos la política cultural de “la política” porque, en realidad, el escenario también es una tribuna; es decir que lo que yo hago es política cultural y no estoy en una tribuna política pero el escenario lo es al mismo tiempo, ¿no? Parece un juego de palabras pero no lo es tanto.

Mi historia de vida -tengo 73 años- es, obviamente, bastante larga. Y empecé este activismo cultural hace aproximadamente 30 años, en la década del `70, cuando empecé a notar que no había expresiones culturales afroargentinas y en eso empecé a poner todos mis esfuerzos junto con mi hermana Susana, que ya no está en este mundo. Y, a partir de esto, yo les pediría que hiciéramos un minuto de silencio porque, en el transcurso de estos últimos dos meses, fallecieron dos personas muy queridas para mí: mi hermana Susana, que también fue una militante cultural –su último trabajo fue una jornada de reflexión en la Universidad Nacional del Centro, en Tandil- y Mayato, que pidió por favor que dijéramos públicamente que él era uno de los pocos pintores, sino el único, afroargentino que tenía sus pinturas archivadas en un Museo de aquí de Buenos Aires, posiblemente en un sótano. Con él habíamos creado hace algunos años la Asociación Argentina de Descendientes de Esclavos Libertos.

### MINUTO DE SILENCIO.

En la memoria de estas dos personas es que yo cuento cómo nació la Comedia Negra de Buenos Aires. Nació justamente por estos motivos que yo les comenté. Empezamos en la Unión Caboverdiana -siempre le agradeceré eternamente a Miriam Gomes y a toda la Comisión Directiva, porque nos recibieron en su seno cuando nadie nos abría las puertas-, en Dock Sud. Todo el mundo me decía: “bueno, cómo van a hacer para que la gente vaya”. Yo dije “no importa, que crucen el puente”. Y efectivamente tuvimos la suerte de que la gente cruzó el puente y nos fue a ver y pudimos trabajar. Éramos actores formados por Susana y por mí porque no había, salvo algunos que trabajaron en películas argentinas pero siempre pintorescamente y, además, como muestra de un color que ya, como todo el mundo dice, “se había extinguido”. Los formamos en canto, análisis de texto, análisis dramático, transmisión oral y foniatría. Así nació la Comedia Negra de Buenos Aires. Aunque ya teníamos un precedente que eran recitales, espectáculos, que hacíamos puramente Susana y yo... pero después fuimos haciendo ya espectáculos más armados con actores formados uruguayos, argentinos, brasileños y peruanos. Después, de ahí pasamos al Teatro Colonial y después seguimos trabajando en otros lugares como el Teatro de la Provincia, en la calle Córdoba en Buenos Aires. Y no pudimos prosperar porque cuando nosotros pedimos apoyo al Estado, La Nación (el diario), sacó un editorial –también rescatado por Miriam Gomes- donde decía que cómo nosotras teníamos el tupé de reclamar apoyo al Estado cuando, en realidad, en la Argentina no había negros. Esto era en el año 1987. Decía que atentábamos contra la identidad nacional, que era un delirio nuestro esto de participar en el conjunto de las colectividades que existían en este país.

Digamos que a partir de ese problema nació la Comedia Negra de Buenos Aires: con estas negaciones y esto de tratar de seguir ocultando la historia... pero nosotros seguimos haciendo cosas igual; difundimos la cultura en Costa Rica, España, seguimos haciendo lo nuestro, pudimos llegar la África y mostrar también lo que hacíamos y a hacer nuestros propios espectáculos, crear nuestros propios textos y, al principio, comenzamos como todo el mundo de una manera muy "a los ponchazos", porque no encontrábamos material de ninguna especie. Así que nos fuimos apoyando en nuestras propias vivencias, en lo que nos estaba sucediendo en esos momentos y lo que yo rescato hoy de la Comedia Negra de Buenos Aires -y por eso yo hablaba antes- es el tema del trabajo de campo, que va quizá un poco más allá de lo que es el rescate de los libros y de los trabajos impecables de los académicos.

De la Comedia Negra surgió un psicólogo social -que se puso a estudiar después de trabajar con nosotros- que es Miguel Ríos; Élide Obeya que mañana o pasado creo que asume como delegada del Consejo Consultivo del INADI; Betty Delgado, uruguaya, que se convirtió en la primera profesora en danza afro-rioplatense en la Universidad Nacional, fue convocada al Centro Cultural Rojas y estuvo un largo tiempo allí habiendo salido de un departamento en el que vivía con su marido y su hijita, limpiando el resto de los departamentos. De allí pasó a la Universidad a enseñar.

Después dos personas más, que son Carlos Moras y Walter Barbosa, uruguayos, que fueron convocados por la señora María Luisa Bemberg como actores de la Comedia Negra de Buenos Aires, para trabajar en películas donde hubiera afrodescendientes y, hoy día, Walter Barbosa -que está casi ciego- es un excelente percusionista que está al mando o al frente de la Cátedra de Tambores de la Universidad Nacional del Centro. Han creado para él la Escuela de Música Popular, que nació con los tambores, llevado por Susana a Tandil donde vivió hasta hace poco tiempo.

**Moderadora:** podemos aprovechar para preguntarle a Miriam cómo fue este asunto del diario La Nación.

**Miriam Gomes:** en primer lugar me acuerdo de que Carmen se presentó con Susana, las dos muy dinámicas, muy entusiasmadas con el proyecto de la Comedia Negra de Buenos Aires, a solicitarnos el espacio para poder ensayar en la Sociedad Caboverdiana de Dock Sud. En ese momento yo estaba formando parte de la Comisión. El tema se trató en Comisión. Obviamente yo le di mucho impulso, a todo lo que es apoyo y la reivindicación de los valores culturales tradicionales de las poblaciones afrodescendientes, así que impulsé y apoyé mucho la presencia de la Comedia Negra en Dock Sud. Y de hecho se hizo así; empezaron a ensayar dos veces por semana y a veces más: cuando era necesario y el estreno se acercaba me encargaba de abrir la puerta, de cerrarla, de acompañar... De hecho la obra se estrenó en la Sociedad Caboverdiana de Dock Sud y después pasó al centro, a la Capital, "saltó el charco".

Con respecto al diario La Nación encontré, sí, una nota editorial, que decía entre otras cosas, que no podían pretender un subsidio para este emprendimiento cultural porque de la misma manera podían hacerlo otras comunidades y, por lo tanto, esto atentaría contra esa debatida identidad nacional que parecía que ya estaba constituida, que no había nada más que agregarle ni explicar. Así fue como le pasé este artículo a Carmen, porque me pareció importante que lo tuviera. No sé si después inició algún tipo de acción al respecto. Me pareció muy coherente con la línea editorial y con lo que es el diario en sí mismo.

Con respecto a mí, ya que me tocó el micrófono, me presento: para los que no me conocen soy Miriam Gomes, de la comunidad caboverdiana. Nací en el Docke, en el

corazón del “Docke”. Trabajo en esto uff, ya va para casi tres décadas, porque empecé bastante joven formando parte de la institución, Dock Sud, que es mi institución madre. Luego fui formando parte de otras organizaciones y asociaciones en la Argentina y en el exterior que tuvieran que ver con estos temas. Se fueron ampliando: al principio era cultural o que tenía que ver con la migración. Después me di cuenta de que era necesario el corte político para trabajar en esto, la militancia, la investigación académica. Luego vi que también era necesaria la ayuda social, la solidaridad, en fin... se fueron cruzando un montón de caminos en todos estos años y un montón de gente como los que están en esta mesa y también del otro lado, en el público. Y con todos hicimos algo. No hay ni una sola persona, creo, de los que me conocen y a los que conozco, con los que no hayamos hecho algún tipo de actividad en lo que tuviera que ver con la reivindicación de nuestros valores culturales. Y esa es mi lucha, finalmente. Ya me entregué a este camino, no tengo otra cosa más que hacer que trabajar en los temas de la negritud, la africanía o de la cultura negra, como se la quiera llamar, donde sea que esta aparezca: Santa Fe, Mar del Plata, Dock Sud, Ensenada, Corrientes, Colombia, Congo o donde fuere. Y allí estoy y ellos creo que pueden dar fe de que cuando me llaman, ahí estoy.

Prefiero ahora que los demás pregunten y se sabrá más de aquello que hago. Pero esencialmente yo diría que lo mío es sumar y no restar.

**María Lamadrid:** yo soy la que pelea con Frigerio (*Alejandro, risas*). Nací en el año ‘40 pero tengo 61: saquen la cuenta ustedes. Me llamo María Lamadrid -me dicen Pocha-, soy la mayor de cuatro hermanos: tengo un hermano más chico que canta, uno muerto. Tengo más de veinte sobrinos con tres hermanos que tengo, así que, imagínense como son mis hermanitos y tengo como diez nueras. Todo esto me lleva a formar una organización. Yo con esto empecé con mi marido: nos queríamos muchísimo y discutíamos mucho pero a pesar de eso yo le decía que había un antes y un después de las organizaciones desde que aparecí yo. Yo quería estar en esto porque tenía otra verdad, que es la verdad de la Capital, de la provincia, de La Matanza.

Mi verdad era ser la hermana mayor de cuatro varones y ser una de las pocas mujeres dentro de la familia. Casi todas mis tías eran separadas, porque tenían hijos pero no vivían con el hombre en la casa y mi mamá tampoco. Entonces, eso me hizo salir a los 13 años a la calle: yo aprendí en la calle todo lo que ustedes pueden aprender en los libros. Aprendí a respetar a los demás, porque lo primero que se aprende en la calle es a respetar a los demás para que me respeten a mí. Entonces, cuando empecé con esto, eso es lo primero que vi: el respeto; el saber, escuchar, mirar; tengo un tercer ojo que mira un poco más allá, miro a la persona a los ojos pero hasta la nuca, quiero saber qué está pensando de lo que estoy haciendo y no esperar a que me diga que está bien... quiero que me diga la verdad.

No tengo maldad (cuando la tenga, ya se van a dar cuenta). No soy una mujer de guardarme nada, pero me molesta y me duele cuando alguien me hace algo y yo no hice nada, como me pasó en Ezeiza, como me está pasando con esta señora Obadeya: yo soy la discriminada y ninguna me llamó para decirme “estamos con vos”. Yo no sabía si llorar, reírme. Lo único que hice fue marcar el número de Miriam (Gomes), decirle “mirá lo que me pasa, ¿qué hago?” Yo estaba adentro de Ezeiza; eso pasó a las diez de la mañana y eran las seis de la tarde cuando salí. Estuve presa, no estuve “retenida” como muchos dicen. Llamé a Víctor, que fue el que me salvó y me dijo “vamos para allá”. Lo único que atiné a decirles fue “yo no viajo pero ustedes se van a enterar de quién soy yo”... me hacía la mala pero temblaba.

Al otro día fuimos a buscar a Clarín, a hacer la denuncia y a asentar todo. Llamaron muchas radios para hacer la nota. También me llamaron de Migraciones diciéndome “señora, por favor”. Me llevaron a hablar con el que en esa época era el director, quien me preguntó si era cierto que yo decía que habría dos millones de negros de negros. Entonces, el secretario me dice “mi abuela era más negra que usted” y yo le dije “usted buscando uno en un millón y acá encuentro un nieto de negros, pero encima no se reconoce negro”. Por eso me llenó de alegría este chico que está sentado hoy acá y que tiene ese reconocimiento negro. Yo quiero morirme hoy sabiendo que los chicos que tienen 30 o 40 años, piensan así. Yo me peleo con mi cardiólogo porque le digo que en 2010 acá vamos a ser cinco millones de negros. Cuenten los negros que están entrando ahora y Luz (Mateo) no me va a dejar mentir: son varones y van a poblar toda esta parte. Ya en la calle hay mujeres que tienen dos o tres negritos.

Esas cosas son las que me preocupan. Y la violación. Yo el año pasado fui violada en mis derechos. Como les digo, yo soy una mujer muy derecha. Formé una fundación para ayudar a todos, y ayudé a todos los que pude. Pero hay un señor al que parece que más le gusto yo que mi fundación, entonces me la bajó y ahora soy una organización que carece de personería jurídica a causa de una denuncia.

Yo perdí los ocho años que tenía de fundación pero ahora voy a empezar de nuevo. Todo eso pasó por no dejarme manosear. Yo tendría que haber dejado que él me tocara como él quería y te digo más: estábamos todas porque era durante una filmación. Todas estábamos bailando y viendo cómo se hacía la filmación y le tuve que decir “soltame” porque si le llego a levantar una mano lo mato. Y no lo puedo denunciar.

**Moderadora:** ¿Por qué? ¿A dónde pertenece?

**María Lamadrid:** A nada. Es un afroargentino que hizo una denuncia en la Justicia agarrándose de que en mi estatuto decía que iba a tener una biblioteca. Pero si yo estoy alquilando un local, no puedo poner una biblioteca, no tengo lugar, por eso no lo hice. Aparte, lo hubiera hecho antes... En el '87 entraron muchas ONGs y con Menem se empezaba a hacer público lo que pasaba en la comunidad e Inspección de Justicia sabía muy bien que no podía sacarlas aunque no teníamos libros de cuentas, porque yo siempre usé de mi plata para ir a todos lados. Muchas aparecieron así y la jueza eso lo sabía, pero a este señor eso no le importaba, sólo le importaba sacarme del medio.

**Moderadora:** (a Lucía Molina) ¿Cómo reaccionaste vos ante esto, Lucía?

**Lucía Molina:** Supe de esto por lo que me contó Pocha (Lamadrid) y resolví desde Santa Fe darle todo el apoyo. Porque yo no puedo creer que un afroargentino haga todo lo posible para herir a otro, cuando somos pocos y estamos en la lucha. La verdad es que me duele mucho. Pero creo que las cosas también hay que hacerlas públicas, a veces es necesario.

**Luz Marina Mateo:** Ella sabe que tiene todo nuestro apoyo. Por eso es que uno plantea siempre que ser afroargentino es una posición política. Que la mera condición de tener ancestros africanos en este tipo de trabajo, en este tipo de militancia que estamos haciendo, no alcanza. El color de piel mucho menos es suficiente. Es una posición política que tiene que ver justamente con una línea, una ética de lucha, de trabajo, de no discriminación de ningún tipo: ni de género, ni de clase, ni étnica... eso es medianamente lo que en coincidencia ideológica hemos trabajado y estamos trabajando entre nosotros.

**Graciela Silva:** Soy hija de padre y madre caboverdianos de primera generación. Me dediqué a buscar toda la vida, desde muy chica... y no estaba conforme con lo que hacía. No fui discriminada abiertamente o, como siempre comento, que yo me haya dado cuenta. Así fui creciendo, estudié... hice muchas cosas que no me conformaron.

Ayer Miriam (*Gomes*) hizo una referencia al “matrimonio” que tiene Marta (*Maffia*) con los caboverdianos. Yo fui una de las primeras seducidas para que este matrimonio fuera así, porque empezamos a trabajar con ella desde hace mucho.

En la búsqueda, encontré la pintura; nada es casual en la vida: la pintura era lo que me acercaba. Un día dije “voy a pintar un paisaje caboverdiano”, nada más. Mi maestro me dijo la frase de un pintor: “si pintas tu aldea pintarás el mundo”. Había algo que me llevaba cada vez más a pintar los paisajes de Cabo Verde, que yo no conocía. Me facilitó Marta también las fotos... pero ya no era sólo el paisaje: comencé a ponerle las personas, a ponerle mi sello (mi sello era el color) a cada cuadro. No me quedé en Cabo Verde: me amplí a todo lo que fuera la negritud. Empecé por la esclavitud, a plasmar la esclavitud. Y seguí así, bastante ayudada por Miriam (*Gomes*) que fue la que me facilitó cosas... porque cuando un pintor llega a un punto, ya no quiere quedarse solo en su pintura: quiere que se vea, que lo vean, quiere mostrar. Y mostrar era un testimonio, no que vean cómo pinto, los colores, eso uno lo puede ver si saca un libro. Mi testimonio son los cuadros: cada cuadro que yo pinto tiene un porqué.

Entonces, así se fue mostrando primero dentro de la colectividad a la cual pertenezco, me gustaba que vieran cómo me veía yo reflejada en cada una de mis pinturas. Y después en las diferentes colectividades, en la Fiesta de las Colectividades en Avellaneda, en Berisso.

Si mi padre hoy viviera se asombraría, porque él tenía preparada para mí otra carrera universitaria. Ayer hablábamos de lo visible y lo invisible del color, y mi papá –que era una excelentísima persona- quería ver a Cabo Verde libre pero tampoco le gustaba reconocernos dentro de ese ambiente o de ese color. Las cosas había que esconderlas, entonces no teníamos el trato directo con todos los caboverdianos, eran unos cuantos “no” para esto o para lo otro. Él, cuando vino de Cabo Verde, vino directamente a Ensenada, a la colectividad. Pero una vez que nacieron sus hijos ya la historia cambia.

Él nunca nos prohibió nada pero siempre nos vigiló en cuanto a la persona con la que tratáramos, a cómo tenía que ser... siempre también refiriendo solapadamente al color. No era fácil... no era fácil, pero fuimos creciendo y fuimos abriéndonos, pero por nuestra cuenta. Yo llego a la Sociedad Caboverdiana tanto de Ensenada como de Dock Sud y digo: “ah, acá están los míos”. Entonces, con todo esto que digo, si alguna vez fui discriminada... no.

Hace pocos días tuve una muy mala experiencia, muy triste experiencia. En una reunión de amigas se hizo referencia (que también ayer se comentó eso) al “trabajo en negro” y a todas las cosas en que lo negro es peyorativo, no es bueno, no sirve, es feo, lo desechamos... entonces esta señora habló de una “mente de negros”. Yo no me manejé bien porque reaccioné como si mi padre desde dos metros o tres, todavía viviendo, me hubiera mandado un cohete... y exploté en el aire. Estuve mal, pero no me pude contener: me apareció toda la familia, mi hermana, mi abuelo, con ese color que estaban despreciando. Todos los días uno aprende algo nuevo: también yo tenía que dar el ejemplo. Le dije a esa persona “bueno, explicame cuál es la mente de negro, cómo es”. Me dijo “no, pero... escuchame... no quise decir y que te ofendas...”. En estos casos, la persona siempre se defiende diciendo “tengo un amigo negro” o “tengo un amigo judío”. Se disculpó de todas las maneras, pero ya estaba dicho y lo que estaba dicho está acá (señalándose el corazón): en algún momento lo sintió, lo pensó y lo largó. Pero es

cultural (¡Ella me quiere de verdad!). Pero si yo digo que todo lo negro es feo, que todo lo negro no está bien...

Pero también tuve mi recompensa, porque tengo un sobrino que también, heredando todo esto de ocultar, no se asumía como negro. Su mejor manera de rechazar fue cortarse el pelo, rapadito como un ario, porque no se quería ver negro él. Ahora tiene 22 años y lo he encontrado con el pelito largo, porque dice que se asumió como diferente y como diferente se va a mostrar: se va a dejar las rastas. Esto fue posterior al problemita que tuve, que me dolió tanto. Ya ahora estoy más tranquila.

Yo soy cada uno de mis cuadros. Me cuesta mucho hablar porque yo vivo con un pincel en la mano. Si no me hubiera dedicado directamente a hablar. Pero me gusta hacer lo que hago. Voy a militar porque esto es un compromiso que tengo y que lo asumo acá, delante de ustedes. Cuando yo tenga un hermano de la raza que me necesite, ahí voy a estar. (*Aplausos*).

**Lucía Molina:** Soy de Santa Fe, del interior y yo me defino como una militante afrodescendiente. Amo mucho lo que estoy haciendo y esto me costó mucho tiempo de mi vida llegar a conocerme como soy y sentirme orgullosa de lo que soy. Toda mi vida tuve muchas discriminaciones que me marcaron, todas las discriminaciones que se le pueden hacer a una mujer joven, pobre y -en esa época- linda.

También respecto a la sexualidad... Pero eso me cambió para que me fortalezca, tratara de buscar mis raíces y empezar a volcarme en la sociedad de otra manera. Tan es así que hace veintiséis años que tengo un compañero que es el que también me apoya en todo lo que hago y el ama todo esto porque los dos, de otra manera, estamos trabajando en lo mismo. Los dos, junto con otras personas, un 21 de mayo de 1988 fundamos la Casa de la Cultura Indoafroamericana en una sociedad como la de Santa Fe, que es muy racista, sutilmente racista, donde cuesta mucho llegar a difundir lo que nosotros queremos. Porque la diferencia está en si yo divulgo lo que hago, es una cosa; ahora, si lo hace otra persona que, por lo general, es mucho más clara que yo -digamos blanca- es aceptable. Lo mío no. Entonces, esa lucha es cotidiana. Pero asimismo nos sirve a nosotros para seguir trabajando, sobre todo con gente joven; en el caso mío no quiero que se autodiscriminen y sí que conozcan un poco de nuestra historia y sí generar autoestima.

Nosotros como institución en Santa Fe estamos trabajando con otros hermanos afrodescendientes que su trabajo consiste en limpiar vidrios de los autos, algunos son cirujas, tienen muchos hijos... tratamos de ayudar en todo lo que más podemos. A su vez, ellos aprenden de nosotros y nosotros aprendemos de ellos.

Últimamente estuvimos realizando otra experiencia -que vamos a continuarla- que es trabajar con chicos de la calle; consideramos que es muy importante elevar la autoestima y conocernos a nosotros mismos para que todos estos actos discriminatorios que se sufren día a día podamos sobrellevarlos y podamos rechazarlos también.

A nivel de institución, nosotros hemos organizado distintas jornadas a nivel nacional e internacional, donde han participado las compañeras. Hemos conformado con gente joven un grupo de teatro, con el que también nos presentamos en Buenos Aires el año pasado. La obra consistía en representar toda nuestra historia: desde la salida de África hasta las pautas que se conservan actualmente en la Argentina y en especial en Santa Fe. Siempre pensamos que es necesario sentarnos a charlar y a discutir el tema de ser afroargentino, afrodescendiente y qué es lo que podemos proyectar juntos. Entonces, queremos organizar para los primeros días de diciembre, un encuentro, donde queremos que participen distintas instituciones de la República Argentina. Hay amigos -sobre todo los investigadores- que nos pueden dar direcciones para que podamos convocarlos y poder llevar a cabo un trabajo en conjunto.

Realmente, si bien Dios atiende en Buenos Aires, nosotros los afrodescendientes, somos muchos más en el interior y estamos a lo largo y a lo ancho del país. Con el tiempo hemos crecido pero no lo suficiente y, entonces, ahora creemos que es el momento que se puede dar para empezar a trabajar en conjunto. Como toda organización social, estamos un poco limitados en lo económico, tenemos que trabajar y hacer nuestras cosas para poder llevar adelante las cosas... como decía Pocha (*Lamadrid*): llegado su momento tenemos que poner de nuestro bolsillo o buscar la manera de lograrlo.

En este momento, la Secretaría de Cultura de la provincia está apoyando actos culturales. Yo pienso que no va a haber problemas. Nosotros estamos trabajando con ellos, con la comunidad afroargentina. Incluso tenemos que presentar el 26 de octubre una línea temática sobre los afroargentinos, sus historias y sus leyendas y esto es una manera de estar insertos entre los escritores de Santa Fe.

También sábado a sábado en Radio Nacional, durante una hora tenemos un programa que se llama Indoafroamérica y podemos hacer llegar a alrededor de seis provincias que nos escuchan, un programa diferente, donde pasamos la actualidad tanto indígena argentina como indígena americana, afroargentinos, afroamericanos... Para nosotros es muy importante. Hace cuatro años que tenemos ese programa. Es gratuito, porque no pagamos nada, pero tampoco cobramos nada.

**Moderadora:** (a *María Lamadrid*) ¿Ustedes tiene algún medio que les facilite, o algún programa?

**María Lamadrid:** No. Este año no. Estamos cerrando el 25 de este mes hasta el 28 en el MALBA, en Buenos Aires, estamos haciendo un seminario y en la Biblioteca Nacional. Con esta película (*Negro Che*), con la Mesa de Jóvenes... Invito a ustedes. Lo que pasa es que el año que viene yo quería hacer otro baile, que es lo que más nos rinde. Yo le decía a Lucía (*Molina*) que los negros argentinos donde más nos encontramos es en los bailes. Cada dos años, desde hace tres o cuatro, cuando puedo y junto plata hago un baile porque me resulta bueno y porque vienen todos los negros.

El primer baile lo hice un ocho de enero, poniendo que iba a ser la memoria del candombe de los negros de aquella época. Lo hice en la Casa Suiza. Entré yo bailando desde la entrada y mi prima bailando desde el escenario para el medio. Veníamos bailando una de cada punta y veníamos llorando, pensando que los negros viejos que estaban ahí, hacía mucho que no se reunían y que no se unían así. Y eso que nosotros éramos medio quilombas... pero estos mismos negros que a mí me veían de chica y ahora me ven de vieja, de grande, tan cambiada, ahora no lo pueden creer. Yo tampoco, te digo (*risas*).

**Lucía Molina:** Yo lo que quería agregar es que desde ese programa estamos emitiendo desde hace varias semanas un curso sobre afrodescendientes, el pasado y presente. También es una manera de llegar no sólo a los afrodescendientes sino a la sociedad entera que es importante que conozca y que sepa esto.

**Luz Marina Mateo:** Soy nieta de caboverdianos, segunda generación de descendientes. Mi padre es el caboverdiano de la pareja -porque soy también hija de una española rubia y de ojos verdes y cabello lacio-, bastante más oscuro que cualquiera de los que están sentados aquí y motas. Mi viejo laburó mucho y fue activo partícipe de la Caboverdiana de aquí de Ensenada. Luego, por razones laborales, se traslada a Mar del Plata, yo paso toda mi infancia en Mar del Plata y me inicio en la vida comunitaria de bastante grande. No llevo toda una vida trabajando como la mayoría de las que están aquí.

Pero me pasaban cosas que entendí cuando pude llegar a Cabo Verde. Yo llego a Cabo Verde y empiezo a ver que todos los olores, los colores, los sabores que a mí me gustaban y que yo venía abrevando (hasta decía “¿por qué bailo así, de este modo y no de otro?, ¿por qué me gusta esta comida y no otra?, ¿qué es lo que pasa?”), toda esa experiencia sensorial, puramente vivencial y de sensopercepción encajó con el paisaje de procedencia. Y dije: “evidentemente, de aquí vengo y esto es lo que soy”. Esa es la parte perceptiva.

Después, he tenido las mismas experiencias que las chicas comentan. Es decir, llegar a institución y decir: “este es mi lugar”. Soy, sí, caboverdiana, me identifico como caboverdiana pero, en un abanico más amplio, como afrodescendiente, de allí que me acerco al trabajo que hacen las chicas en Buenos Aires, donde atiende Dios. Es muy difícil trabajar desde La Plata o desde Santa Fe con el movimiento afro, que está, naturalmente, donde atiende el señor, como decía Lucía (*Molina*). Pero bueno, vamos trabajando juntas, estamos haciendo cosas. Lamentablemente a veces no contamos con los medios económicos para comunicarnos y eso hace bastante difícil generar proyectos juntas. Pero cuando nos juntamos, conspiramos, hacemos el aquelarre y van saliendo algunos proyectos y algunas ideas.

En cuanto a lo mediático, por supuesto me doy por partícipe, por mi formación profesional, del proyecto de las dos Asociaciones Caboverdianas en su proyecto radial. Además, desde hace bastante tiempo, tengo una columna en la radio de Berisso (que es una localidad que está aquí al lado de La Plata), cuya frecuencia llega a La Plata, en un programa que se llama “Inmigrantes, voces del mundo” y mi columna se llama “La otra inmigración”. Hablo de todo el aporte negro -no sólo caboverdiano- a lo que es la cultura y la identidad o la forma de ser (o como quiera llamarse, para no meterme en patria de antropólogos con términos de difícil descripción) de los afroargentinos. También hablo a veces del Brasil, caso del Quilombo de Palmares. Explico lo que contábamos ayer del origen de la palabra quilombo y de esto de las fronteras que se desdibujan a la hora del lenguaje y las costumbres, etc. etc.

Como periodista difundo en cualquier foro lo que tengo para difundir y he aprendido tanto de los viejos como de experiencias personales como de mis compañeras. Y en lo académico, naturalmente -luego de graduarme en Comunicación- terminé de cursar el postgrado en Relaciones Internacionales- y obviamente formo parte del Departamento África del Instituto de Relaciones Internacionales.

**Selma Simó:** Soy descendiente de caboverdianos “pa banda di mai” -como dicen los caboverdianos- por la rama materna. Mi padre era hijo de mallorquines. Creo que lo único que tenían en común los mallorquines y los caboverdianos es que eran isleños, porque después, nada más.

Soy docente, recientemente jubilada, soy profesora en Geografía, lo que me valió durante 36 años la observación de qué era lo que iba pasando en las mentalidades de los jóvenes. Pero a veces hay que mirar qué pasa en la mentalidad de uno. Yo no me acuerdo de haber sufrido discriminación durante chica o en mi juventud. Cosas, seguramente ocurrieron, pero después me entero... de vieja me entero que habían ocurrido cosas y yo no me había enterado. En realidad me sirvieron -por no saberlas- para ser feliz. Pero cuando me entero de estas cosas vuelvo a reanalizar a la sociedad. Esto de que la sociedad es discriminatoria; a mí me parecía que no había discriminación, pero es discriminatoria.

Me entero de cosas como que algún o algunos muchachos blancos, estaban enamorados de mí pero tuvieron inconvenientes en sus familias. Yo me entero después de mucho



tiempo... yo estuve enamorada de alguno de ellos pero esto ocurrió. Entonces son visiones diferentes desde un instante de juventud a después, ya cuando soy grande.

Esta es una parte, la de ver al otro, de ver la sociedad.

Yo sabía que era negra y yo sabía que era diferente, porque acá no es cuestión de decir que somos todos iguales. No somos todos iguales y además sería una desesperación... Mis padres estaban muy cerca de la colectividad. Venían a mi casa los caboverdianos que normalmente estaban embarcados. Y basta que haya dos negros, que uno haga percusión y el otro cante, para que se arme la fiesta. No se necesitaba más. Y yo viví dentro de ese ambiente. Para mí eso era lo normal, era lo común. Por supuesto que los vecinos después decían "ya empezaron a tocar los tachos". Y así me crié, dentro de la colectividad. Después uno, con la edad va tomando distancia. Por supuesto, nos occidentalizábamos, porque nos planchábamos el pelo, dormíamos con unos rulos que yo no sé cómo dormíamos... porque había que tener el pelo lacio, occidentalizarse lo más posible.

Hasta que un día se me ocurrió pensar por qué me planchaba yo el pelo. Porque no solo era planchado, era peluca y toda la historia y la parafernalia de ser blanca. Uno sabía que era negro pero en la apariencia, había que ser blanco. Un día, ya a los treinta y pico de años -cuando las cosas no ocurren solas, no le ocurren a uno porque sí- estaban los movimientos de liberación en África y nos llegaban noticias. A mí me interesaban, me interesaban mucho. Y el que en ese momento era nuestro cónsul, *Chuch*, nos comunicaba de forma permanente y yo iba absorbiendo todo lo que él me contaba, me traía material y yo leía... y me identifiqué con la libertad del hombre y la libertad de los pueblos. Y me identifiqué con la libertad de los pueblos africanos. De ahí surgió lo que yo tenía adentro, que era la africanidad.

No les puedo decir que era una cosa sola, yo creo que fueron muchas las cosas que influyeron. También tenemos que pensar que era una época donde se comenzaba con este reconocimiento al negro, el multiculturalismo... o sea, había toda una movilización y yo no estaba ajena a todo eso. Y ahí me quise ir a Cabo Verde, hice todo lo posible para irme, todo... pero eran épocas difíciles. Según me entero, el ministro de Educación me había mandado ya la correspondencia pero, como eran épocas difíciles, la correspondencia no la recibí, nunca llegó...

Bueno, conocí otro negro... nunca había salido ni tenido relación afectiva con uno, pero conocí un negro que, indudablemente, fue el padre de mis hijos. Formamos la pareja, tengo dos hijos que, no sé por qué, son más negros que yo: de color y como defensa de la raza, pero no son racistas, porque ahí está la línea en la cual podemos ir. Podemos defender el color, reconocernos como negros, sin necesidad de ser racistas. Y no lo son... no lo son... por suerte, no lo son. Les gusta el tambor, uno es percusionista... los dos son percusionistas: uno es percusionista de profesión, el otro hace tambores.

Y esto es una parte de mi vida... ¡Son muchos años como para describirlos en diez minutos!

**Moderadora:** no sé si querés agregar algo... podés hablar de tu madre...

**Selma Simó:** de mi madre, de mis experiencias con los alumnos con este tema de la negritud que yo llevé a las aulas. Sigo pensando que la forma que nosotros tenemos para que la gente sepa que los negros existimos, es a través de la educación, la información... y no cejar en esto, es la única forma. Esto es lo que por lo menos yo creo que tenemos que hacer. Puede haber otras pero, soy docente y me moriré siendo docente (*se ríe*).

**Moderadora:** Muchas gracias, les agradecemos a todas (*aplausos*).

**Desde el público:** Nosotras venimos del área de la Comunicación y estamos haciendo un trabajo hace mucho tiempo, acerca de la comunidad, de la identidad caboverdiana... En un principio estaba planteada la idea del género: la cuestión de la identidad caboverdiana desde la mujer. Después dijimos que no y decidimos hablar de la comunidad en general. Pero, oh casualidad, siempre la mayoría de las entrevistas y de las cosas que estamos haciendo están relacionadas con la mujer. Entonces yo preguntaba por qué creían ustedes -si les parecía, quizás, natural- en este momento, si es casual o no, que estén ahí sentadas todas mujeres, que la voz de la mujer sea la que levanta la cuestión de la defensa caboverdiana. No estoy con esto menospreciando la labor del género masculino, de los hombres pero, por lo general, (me llama la atención y no) la parte activa y lo que más se escucha es la voz de la mujer y en este momento hay siete mujeres sentadas hablando de su caboverdianidad y de todo lo que tiene que ver con eso.

**Luz Marina Mateo:** Dora (*a la persona que preguntó*), por ahí yo estado en la cocina de esas discusiones. (*Al resto del público*) ellas están todavía en la etapa de elaboración de la tesis de grado. Digo “todavía” porque cuando me vinieron a ver y fueron a ver a otras caboverdianas, recién comenzaban. (*Vuelve a dirigirse a la persona que preguntó*) Yo quisiera por ahí que vos, como afrodescendiente también, antes de que alguna de nosotras respondamos a eso, hagas tu teoría, tu hipótesis de por qué somos siete mujeres hablando acá. Porque decías “me llama la atención y no”. Bueno, te devuelvo el guante: ¿Por qué no te llama la atención?

**La misma persona del público:** Luz, no era así... (*risas*).

**Luz Marina Mateo:** rompí el contrato... (*risas*).

**La misma persona del público:** Lo que veíamos por ahí en una primera instancia es que la cuestión de la transmisión de identidad, el primer nexo de socialización que tiene el ser humano es de la madre, es de la mujer... En mi casa somos mi mamá caboverdiana, mi papá venía de la rama española, pero sin embargo en mi casa ninguno se llamó caboverdiano nunca, ni español. Simplemente argentino. Y mi mamá era la única que por ahí cada tanto hablaba: o sea, otra mujer, que cada tanto hablaba por ahí desde su Cabo Verde-Portugal, que lo tiene como mezclado y se lo respeto porque tiene que ver con una historia, ya no peleo más...Y mis hermanos no. A mí no sé por qué, en un momento, la cabeza me hizo *clac* y dije: “evidentemente vengo de algún lado, mis raíces están más del lado de Cabo Verde”. Yo no sé por qué es la cuestión de la mujer. Es un terreno que estamos indagando. En primera instancia sería por eso, por la cuestión de que el primer nexo identitario que tiene el sujeto es con la madre y es de ahí que se transmite. Ahora por qué después empezar a levantar la voz y la defensa, yo creo que tiene que ver con que no es casual: hay un montón de movimientos culturales que están surgiendo históricamente, se están dando todas estas discusiones, está permitido el espacio, no hay tanta prohibición ni tanta limitación desde otros lados. Pero no sé todavía bien, ni tampoco sé si hay una razón por la cual es la mujer. Pero sin embargo seguimos charlando más con mujeres que con hombres. Puede ser que -nos pasó- los hombres son un poco más... más cerrados. Sin embargo hablan pero no se exponen públicamente.

**Miriam Gomes:** Yo iba a eso también. Creo que tiene que ver con que nosotras nunca tuvimos miedo de exponernos, pero no solamente de exponernos sino que tampoco tuvimos miedo a la incomodidad que generamos todo el tiempo: dentro de la familia, fuera de ella, en el ámbito laboral, así en círculos concéntricos... La incomodidad que generamos y la inquietud por lo menos a mí no me molestó ni me dio miedo sino que me llevó todavía a enarbolar cada vez más banderas. Y en el caso de mis compañeras creo que también tiene que ver con eso...

Y por otro lado, no he visto muchos varones de mi generación que estén comprometidos con estos temas como me he comprometido yo. Si bien todos crecieron, como yo, con la independencia de Cabo Verde, en mi caso, que me marcó muchísimo. No he visto esta actitud de parte de los varones que han tenido más que nada un discurso “integracionista”, asimilacionista de “bueno, está todo bien en la Argentina, no hay ningún problema, nos tratan re bien, tenemos un montón de minas y está todo fantástico...”. Nosotros hemos tomado la otra cara de la cuestión: no está tan bien, no tienen tantas minas como ellos creen que tienen (*risas*).

**Selma Simó:** la proporción de tantas minas... yo escuché a una persona: si van a un salón y hay cuatro mujeres y un solo negro y hay cuatro mujeres que le gustan los negros, tiene cuatro a disposición. Pero, ¿qué hombre tiene cuatro mujeres a su disposición? Esto es una cosa tan machista y superficial pero...

**Miriam Gomes:** Es sólo un aspecto. El aspecto sexual es una cuestión que también ha pesado en nuestras decisiones. Porque de hecho sufrimos esta discriminación por género, discriminación por nuestra posición social, por los barrios en que vivimos, en fin... Pero justamente creo que, en nuestros casos, es lo que nos ha llevado a, justamente, asumir esta lucha. Creo que no es casualidad que estemos las mujeres. Porque las mujeres somos las que estamos enarblando esta cuestión y los varones no lo han hecho por un montón de razones que yo creo que tienen que ver con ese discurso nacionalista argentino, que te pone en un lugar donde se supone que no molestás, que así vas a estar mejor integrado, mejor aceptado y bueno... como que se tragan la píldora, ¿no?, la palmadita en la espalda: “a ustedes los negros nosotros los queremos...”. Y se quedan con eso: “Che, negro, no te enojés”. Pero no es así. Me enojo, yo me enojo, por más que genere incomodidad y por muchos amigos que he perdido en el camino o que se decían amigos... Bueno, tal vez lo eran. Pero no tenían claras estas cosas.

Y creo que hay que empezar a arriesgarse un poquito, ¿no? No tener miedo a quedar mal. A mí, a muchas casas dejaron de invitarme. Por muchas razones: “pero vos sos racista”. Sí, soy racista. ¿Tampoco tengo derecho a ser racista? Porque hasta ese derecho me quieren negar el de ser racista. ¿Qué quiero decir cuando soy racista?: enarbolar mis cuestiones, mi cultura, mi identidad, mi gente... quiero pasar la mayor parte del tiempo con mi gente, ¿y qué? ¿Soy racista por eso? Sí, soy racista. Probablemente, tal vez no sea la palabra adecuada, pero los demás lo ven de esta manera. Entonces digo, ¿hasta ese derecho se nos niega?, ¿no tenemos ni siquiera derecho a ser racistas? Porque sufrimos cinco siglos de colonialismo y esclavitud, necesariamente tenemos que ser buenos... No, el dolor no te hace bueno ni mejor, también hay que considerar... porque no nos perdonan los errores: “Pero che, ustedes que sufrieron tanto, como pueden discriminar, como pueden decir esto o lo otro”. ¿Entienden lo que quiero decir, no? Parece que tenemos que, además de todo, ser los apóstoles de la paz. Y Martin Luther King hubo uno solo y miren como terminó, ¿no? También terminó mal Malcom X, que es la figura que, por ahí, reivindicó más.

Pero esto es solamente para abrir un poco más la discusión. Porque nos estamos quedando demasiado en la cosita “no... está bien, que yo no vi discriminación, no la sufrí”. ¡Mentira! Todos sufrimos, en esta mesa, discriminación. Seamos honestas... Y los que están del otro lado también la sufrieron. Y sufrieron el racismo y sufrieron el manoseo y el abuso y la burla y la censura y el desprecio.

También vivimos otra serie de experiencias que son muy positivas y muy simpáticas. Pero acá estamos por otra razón, no por lo bien que nos fue sino por lo mal que nos fue. Por eso estamos en esta mesa. Así que vamos a sacarnos las caretas y abramos la discusión como corresponde sino nos estamos quedando demasiado... hasta yo me estaba quedando dormida... Levantemos un poquito el tono de esta discusión.

**Selma Simó:** Me permito de alguna manera compartir y no compartir con Miriam (Gomes) porque para eso está el diálogo. Cuando vos hablás de discriminación -que vos dijiste habría que definir cómo se dice- yo creo que discriminar es decir “este es mejor, este es peor o el negro es mejor o el negro es peor”. Eso sería discriminar.

**Miriam Gomes:** No solamente. Discriminar es también excluir a muchos de nosotros de toda una serie de derechos y donde nos mantienen. También es otra definición.

**Selma Simó:** Yo personalmente no tengo esa experiencia. No tengo esa experiencia. Digamos entre comillas. Yo he tenido una directora, estando en el cuerpo directivo de una escuela, que era discriminadora y por supuesto que me hizo la vida imposible. Pero no me la hizo a mi sola, porque fue nombrada en el año '76 por Solari y fue denunciante y todo aquel que no fuese como ella pretendía que fuese era discriminado. Entonces yo también lo sufrí, si es desde allí. Lo que yo creo es que, además, en todo esto -y esto lo hemos hablado con Luz (Mateo) también mil veces, por eso dice que somos muy amigas- compartimos muchas cosas y es esto de ir mirando para adelante. Yo también sufro los quinientos años de esclavitud. Y me duelen... me duelen... no puedo decir que no. Pero creo que, además de reconocer todo el dolor pasado, tenemos que mirar para adelante y ver cómo encaramos para adelante la cosa. Yo no le puedo tirar a mis hijos solamente los quinientos años de esclavitud sino que tengo que tirar para adelante y ver cómo la cosa se va a ir, digamos, puliendo. Creo que hay mucho para hacer... mucho para hacer... Yo dije hoy, a través de la educación, ¿no es cierto? De la enseñanza, de visibilizarnos. Pero no siento como que la discriminación está tan cerca, ni tampoco me gustaría discriminar. El negro no es ni mejor, ni peor. Es igual.

**Carmen Platero:** Dicho en muy pocas palabras, poquísimas: creo que la cosa es de a dos. Es como cuando un matrimonio se separa, ¿no? Cuando un matrimonio se separa siempre hay que escuchar las dos campanas. Uno mismo tiene que escuchar las dos campanas. Yo no hablé de mi vida personal pero sí, también, yo tengo cuatro hijos y estoy totalmente separada -no separada, separadísima- de mi ex marido y recién ahora, después de casi veintitrés años de separación, me estoy replanteando a ver en qué me equivoqué yo. Franz Fanon decía que el no podía seguir vengando a los esclavistas de los siglos XII, XIII, XIV, XV, XVI, XVII, XVIII, XIX, XX... Y tampoco nosotros podemos seguir tratando de vengar a los esclavistas y a las discriminaciones de hoy por todo lo que nos ha pasado y nos sigue pasando, evidentemente. Pero me pregunto, ¿qué pasa con nosotros? Independientemente de lo que estamos haciendo, porque todo el mundo está haciendo muchas cosas. Las chicas lo están diciendo constantemente y esto se ve. Sería desleal no darse cuenta de todo lo que hacen, de cómo militan políticamente. Pero, no sé, supongo yo que tiene que haber una vuelta de tuerca para

buscar alguna estrategia para educar, para formar a las nuevas generaciones, ver cómo se puede hacer.

Yo recuerdo una de las últimas reuniones en que estuve (Yo estuve con muchos problemas de salud y me tuve que ir abriendo de a poco de las organizaciones afroargentinas, me fui separando porque tuve una luxación de cadera, estuve mucho tiempo en cama, después me enfermé, estuve con muchos problemas... después se enfermó mi hermana, se murió mi hermana... así que todo eso me fue separando a mí de todo esto, ¿no es cierto? Pero, de todas maneras, no dejé de seguir haciendo cosas, de seguir estudiando, de seguir trabajando). Y en una de las últimas reuniones que tuvimos, conjunta -inclusive nosotros empezamos juntas el trabajo del censo que hoy se está implementando y se continúa haciendo, se sigue trabajando por el censo- me dije, ¿qué es lo que se puede hacer? Y llevé la idea, por ejemplo, de una especie de... manifiesto. Yo dije ¿por qué no hacemos un manifiesto? Y nos paramos o nos ponemos una mesita en cada esquina o cada quince cuadras o cada diez cuadras o cada siete cuadras, no sé... donde haya una especie de carta a la comunidad. Inclusive lo pueden hacer -no solamente nosotros, necesariamente- toda la gente que está al lado nuestro: los antropólogos, los historiadores, los investigadores... Todo el mundo señores.

Porque, ¿a quién llegan los libros? Llegan a mí, a Pocha (Lamadrid), a Miriam (Gomes) que los leen, a Luz Marina (Mateo), a vos... Pero en general, la población a nosotros no nos lee, eso es una realidad.

Entonces, por qué no sacamos una moción hoy aquí para empezar a educar. Porque la cultura la posee todo el mundo, desde el ser más elemental y más cotidiano y más simple, hasta el más encumbrado intelectual: todos tenemos cultura, porque cultura es todo lo que hacemos y lo que somos y cómo nos manifestamos. Eso también es cultura y educación. Entonces, bueno, yo planteo hoy esto como moción. Llévense cada uno una idea y después nos reunimos, nos pasamos un e-mail y hagamos un manifiesto. Y un manifiesto, digamos, lo más accesible posible, con un lenguaje que todo el mundo lo entienda y nos ponemos a repartir en las esquinas. ¿Qué habría de particular en eso? ¿Qué habría de malo en eso, no? Así se va a saber. Y con una fotografía de alguien que se quiera prestar y con una escena de candombe (que parece que es lo que más atrae a la comunidad, por o que se hablaba acá). Seguramente que eso va a traer cola y van a salir un montón de ideas nuevas y hacerlo circular por el país, para que la gente vea que sí, hay un grupo que se está reconociendo y nosotros también, ¿por qué no? Y empezar toda la cadena.

***Desde el público:*** Tengo dos o tres reflexiones, a partir de lo que escuché recién, que tienen que ver no solamente, en realidad, con la mesa esta de diálogo, sino de cuestiones generales que tienen que ver con esto de qué podemos hacer los académicos con la falta de financiamiento.

En realidad yo creo que habría muchos más académicos e investigadores de las distintas áreas de las Ciencias Sociales dispuestos a trabajar la variada lista de estas problemáticas si hubiera financiamiento. El tema es que lo afro, es cierto, no forma parte de las prioridades de los entes financiadores. Si vamos a ver los distintos institutos de investigaciones de la Universidad -de las Universidades- vemos el problema de cuánta gente trabajando temas africanos o afroamericanos hay... pocos... pero esto tiene que ver con el financiamiento, no porque no haya gente que postule para conseguir fondos, estas problemáticas. Esto quiero decirlo porque, hay veces que, cuando estamos en la búsqueda de financiamiento, nos encontramos con que hay financiamiento internacional para ONGs, para grupos de reivindicaciones raciales, de movilizaciones sociales, más que para investigación.

Entonces mi idea es por lo menos alertarlos que hay algunos espacios internacionales donde, para este tipo de asociaciones como las que ustedes tienen, hay financiamiento a veces más que para áreas o proyectos de investigación.

**María Lamadrid:** lo que pasa es que te piden muchos requisitos. Te digo porque yo soy una de las que más ha recibido financiamiento de Estados Unidos. Entonces qué sucede, firmás el contrato (te cuento uno de los tres contratos que firmé yo) por cincuenta mil dólares y resulta que, antes te sentaste a hacer el proyecto con el hombre con quien tenés que hacer el proyecto: cómo es el proyecto que tenés, cómo lo querés, esta financiación viene cada tres meses, vos me contás qué estás haciendo en esos tres meses... va todo muy bien. Pero hay dos redes afro. Entonces qué pasa: si yo hice el financiamiento con una red, el donante me pide que no me sienta con la otra red, ¿te das cuenta? Ponele “ah, vos tenés una organización negra argentina: Lucía (Molina)... con ella no tenés que estar. Eso es lo que hacen con el financiamiento: te dan el financiamiento pero también te ponen cosas que vos tenés que cumplir.

Yo estaba en Chile, por ejemplo y Afroamérica quería sacar a su secretario general y yo tenía que venirme para acá porque tenía otras cosas que hacer y mi pasaje se vencía y yo no me podía quedar. Entonces tuve que firmar en blanco...

**Miriam Gomes:** Pero esos no son los donantes. Aclará, Pocha, que esos son los intermediarios que pretenden acumular.

**Desde el público (la misma oradora anterior):** lo que yo estaba sugiriendo era que también los proyectos de investigación que tenemos nosotros tienen condiciones. En algunos casos hubo condicionamientos de esa naturaleza y en otros casos hay condicionamientos de rendición de cuentas cada tres meses, de informes que te demandan un gran activo en tiempo. Pero no importa, eso lo podemos discutir después. La idea era que hay, hay financiamiento. El tema es encontrar cómo.

La otra cosa también, para suplir la incomunicación, es esto que planteó Carmen: todos nos manejamos con e-mail, hay sistemas de simposios electrónicos que se hacen por e-mail, todo eso es gratuito y es una tecnología que nos habilita por lo menos para entrar en diálogo, sobre todo en los casos en que “Dios atiende en Buenos Aires” y nosotros no estamos en Buenos Aires y nos permite estar conectados con Buenos Aires y con el mundo.

Yo digo, dentro de toda la escasez de recursos hay una serie de posibilidades tecnológicas que en nuestro país son de costo relativamente bajo, que nos permiten vincularnos y poder hacer cosas que en otros casos son imposibles. Es decir: el acceso a internet a través de un locutorio, por suerte es de un costo muy bajo. Y podemos desarrollar actividades que nos permitan insertarnos.

Yo por ejemplo ofrezco una red, la red Afroamérica-África, donde se puede generar un espacio de difusión, de vinculación, de información, que es gratis. Que todo el que entre a la página de CLACSO Programa Sur-Sur, puede tener acceso y puede estar informado. Me parece que también son pequeños pasos los que podemos dar para ir avanzando en este objetivo de tener visibilidad.

**Carmen Platero:** Yo iba a decir más o menos lo mismo. A veces yo no tengo dos pesos para ir a Internet. Esto no es un eufemismo. A veces no tengo ni \$1,50 que cuesta la hora de Internet frente a la Casa del Teatro donde yo vivo. Yo vivo en una casa de bien público, donde pago \$5 mensuales y me dan de comer el desayuno, el almuerzo y la cena. Nunca recibí una subvención de ningún organismo internacional. Sí recibí ayuda

del Instituto Nacional de Teatro y el Fondo Nacional de las Artes para poder participar el año pasado en una conferencia internacional. Y sí me llevó Mundo Afro junto con Naciones Unidas en el 2001 a Durban. Pero también puede haber gratis, gratis... por ejemplo, cuando yo necesito hacer afiches o lo que fuere, el Instituto Nacional de Teatro me dice "traeme los textos y nosotros te armamos absolutamente todo. Hay sindicatos, hay grupos de personas que pueden hacer papeles, dar el papel e imprimir determinados textos y esas cosas corren.

¿Cómo hacían los africanos cuando llegaron aquí para poderse comunicar? Con el tambor. Se comunicaban con el tambor. En África, un día lo sabida la comunidad, al día siguiente lo sabía la comunidad vecina y a los tres días sabía toda África lo que estaba pasando en un grupo.

**María Lamadrid:** Nosotros hace tres años quisimos organizar un seminario con todos los afrodescendientes y africanos: Nigeria, Senegal... nunca nos dieron bolilla. No los pudimos juntar: Nigeria no se quería juntar con Senegal, Sierra Leona no se quería juntar con Costa de Marfil... Eran todos hombres. Queríamos que nos contaran por qué estaban acá, cómo...

**Miriam Gomes:** pero ahí está la cuestión del machismo, el patriarcado... deberías aclarar un poquito las cuestiones para no dar lugar a confusión. En esa reunión no nos tuvieron en cuenta porque fuimos nosotras las que fuimos a llevar la propuesta.

**Desde el público:** Yo quería retomar el tema del racismo, que habló Miriam (Gomes)... ¿Hay racismo o no hay racismo? Yo creo que, en este tipo de cosas, lo interesante es discutir la gama de actitudes discriminatorias. En el Caribe no se habla de raza y, sin embargo, cuando se está hablando de pelo o de tipo de pelo, se está hablando de raza. Está el pelo bueno y el pelo malo y, obviamente, el pelo malo es el pelo no lacio, que indica ascendencia africana. Si uno durante equis tiempo se estuvo planchando el pelo, obviamente que es porque hay discriminación aunque a uno no le digan algo muy obvio o algo de frente. Hay discriminación y uno lo sabe, forma parte de un orden implícito del cual ni siquiera ya se necesita hablar. Eso es discriminación y eso es racismo. Lo interesante es, a través de la experiencia, empezar a pensar sobre esas cosas, aunque a uno no le digan "eh, negro de mierda", en la cara. Es importante porque, el mismo mito que pone al hombre negro como un semental, pone a la mujer negra como una puta. La misma imagen que para un género juega para un lado, para otro género juega para el otro.

**Desde el público (otra persona):** En cuanto al tema del racismo -creo que tengo un 25% de afro pero tengo un marido negro- como blanca, lo siento y lo presenté todo mi tiempo de trabajo, que fueron treinta y ocho años en una empresa. Y yo muchas veces no quería escucharlo pero después, de tanto investigar, me daba cuenta -yo, que escuchaba detrás de las puertas- que decían por ahí "no la inviten porque va a ir con ese negro...". Eso me pasó santísimas veces... yo no puedo hablar por él, si tuvo discriminación, pero hablo por mí. A mí me han discriminado por tener un marido negro.

**Desde el panel (dos personas):** A mí por padre.

**Desde el público (otra persona):** para clarificar una idea que estuvo flotando todo el tiempo. Llevamos muchos años tratando de ocultar lo inocultable. Hay una memoria que no tiene palabras pero que, de todos modos, se transmite. Es bueno poner,

justamente, blanco sobre negro y decir las cosas por su nombre. Porque cuando acá estamos hablando de racismo hay que entender que, en términos jurídicos, las acciones de tipo individual, la Justicia las juzgaría como un delito. Yendo a la esencia de los derechos y libertades del hombre y los derechos humanos, aquel que discrimina, aquel que viola un derecho humano es el Estado, que es el que ejerce el monopolio legítimo de la violencia. Y la Argentina es un Estado racista. Digo, el artículo 25 de la Constitución privilegia a los europeos. En Argentina, ser católico es la religión que el Estado sostiene. La Argentina es un país racista. Digo, si no podemos empezar por entender eso... sin que esto rivalice con mi parte blanca. Porque mi mamá es blanca y yo no tengo ninguna historia; me siento tan blanco como negro, en todo caso.

A la hora de ejercer una acción política como la que se plantea y como la que se planteó en todo momento. Porque, en definitiva, esta angustia de correrse del lugar del discriminado pasa por tener claridad, primero, en cuál es el adversario. Obviamente, entendiéndolo de que vivir en sociedad implica la generación de conflictos. Es pronunciar la resistencia, no violencia... no violenta. Digo, ni la guerra ni el pacifismo estúpido. Partir de construir una alternativa donde se reconozca la parte que aportamos y la que vamos a aportar. El negro no es candombe: hay negros que hacen rock, hip hop, reggae, blues, hoy en día. Y digo, no entiendo por qué tiene que ser la tapa el negro tocando candombe. Me parece que, viendo en el abanico, hay que empezar a hablar claramente de qué es lo que sucede: Argentina es un Estado racista, ¿cómo se revierte eso?, desde el poder político, desde esto que nos surge a todos: la organización. Pero tenemos que empezar a poder plantearnos las cosas desde los Derechos Humanos, si a mí me discriminan o no. Me parece que, sin dudas, con más o con menos, todos estamos coincidiendo en que algo hay que hacer. Si a uno lo moviliza la bronca o el dolor o la angustia... claramente la situación está planteada. La reforma de la Constitución -que es de 1853- fue hace doce años y ese artículo sigue ahí. Entonces, la memoria no cierra las heridas, porque es el presente, es completamente actual. Creo que para saldar estas cuestiones de si uno se sintió o no discriminado hay que empezar a hablar de una acción política concreta como se planteó mucho. Es hora de empezar a poder saldar esa discusión y no tapanla más porque, la verdad, no conduce a nada. Esto no es armar una acción belicosa o de guerra, al contrario, es para empezar a reclamar lo nuestro, cuál es nuestro aporte. No solamente del pasado -que vamos a estar todos de acuerdo- si no también todo lo que tenemos por dar (aplausos)

**Luz Marina Mateo:** la visibilización, la famosa visibilización...

**Desde el público (otra persona):** Yo soy un militante del movimiento negro brasileño. Soy director del Instituto de Pesquisa das Culturas Negras do Brasil. Soy fotógrafo y tengo hecho un trabajo sobre la presencia negra en la diáspora. Llegué aquí ayer y estamos haciendo un trabajo sobre la diáspora negra sudamericana, en Argentina, Uruguay, Colombia, Venezuela, Perú y Surinam y vamos a participar en un encuentro de países africanos y sudamericanos, una convención de cúpulas que se va a realizar en Nigeria. Estuve oyendo la discusión sobre la cuestión del racismo: lo que he percibido en todos los países es que el racismo es una ideología de dominación social, que provoca las políticas racistas, discriminatorias y preconceptuales: por ejemplo, todos los negros de Brasil tienen una entrada independiente (a los edificios) que se llama "entrada de servicio" (*ruidos ambiente*). Otro aspecto es que se pueden ver avisos en los diarios que solicitan secretarías que hablen inglés, francés y dominen las computadoras pero se exige "buena presencia" y esa "buena presencia" es una mujer blanca, rubia y de ojos azules. Además, por el mismo trabajo, un blanco gana el 40% más. Eso es lo que



consideramos una política de discriminación racial. Por eso es muy interesante por qué vamos a buscar en la diáspora la visibilidad: nosotros somos invisibles desde el punto de vista político e ideológico. En Brasil los negros somos educados para ser racistas, para tener vergüenza de ser negros, porque la educación en Brasil es una educación para blancos. Afortunadamente, ahora tenemos un cierto número de doctores negros, que comenzaron a ser orientadores de otros negros. Esto significa que pronto los negros de la Universidad estarán disputando Departamentos y, al estarlo, estarán también disputando las becas. Si todos pagamos impuestos y ese dinero va a la Universidad, ¿por qué razón no tenemos derecho también? (*aplausos*).

**Moderadora:** Lamentablemente vamos a tener que dar por finalizado este debate para poder pasar la película. Muchas gracias a todos.