

Liliana E. Tamagno y Marta M. Maffia  
coordinadoras



# INDÍGENAS, AFRICANOS Y AFRODESCENDIENTES EN LA ARGENTINA

Convergencias, divergencias y desafíos

**Editorial Biblos**  
Investigaciones y ensayos



Liliana E. Tamagno y Marta M. Maffia  
(coordinadoras)

# **Indígenas, africanos y afrodescendientes en la Argentina**

Convergencias, divergencias y desafíos

**Editorial Biblos**  
Investigaciones y ensayos

Maffia, Marta M.

Indígenas, africanos y afrodescendientes en la Argentina: convergencias, divergencias y desafíos / Marta M. Maffia y Liliana E. Tamagno . -1a ed.- Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Biblos, 2014. 267 p.; 16x23 cm. - (Investigaciones y ensayos)  
ISBN 978-987-691-278-5  
1. Estudios Culturales. I. Tamagno , Liliana E. II. Título  
CDD 306

Diseño de tapa: *Luciano Tirabassi U.*  
Armado: *Luciano Paez S.*

© Los autores, 2014

© Editorial Biblos, 2014

Pasaje José M. Giuffra 318, C1064ADD Buenos Aires  
*info@editorialbiblos.com / www.editorialbiblos.com*

Hecho el depósito que dispone la Ley 11.723

Impreso en la Argentina

No se permite la reproducción parcial o total, el almacenamiento, el alquiler, la transmisión o la transformación de este libro, en cualquier forma o por cualquier medio, sea electrónico o mecánico, mediante fotocopias, digitalización u otros métodos, sin el permiso previo y escrito del editor. Su infracción está penada por las leyes 11.723 y 25.446.

Esta primera edición se terminó  
de imprimir en, Imprenta Dorrego,  
Avenida Dorrego 1102, Buenos Aires,  
República Argentina,  
en septiembre de 2014.

# Índice

Introducción	
<i>Liliana E. Tamagno y Marta M. Maffia</i> .....	9
Lo afro y lo indígena en la Argentina. Aportes desde la antropología social al análisis de las formas de la visibilidad en el nuevo milenio	
<i>Liliana E. Tamagno y Marta M. Maffia</i> .....	17
Indígenas en la ciudad. Organización política en contextos de tensión entre patrimonio cultural y políticas públicas	
<i>Liliana E. Tamagno</i> .....	43
El arte de la palabra y la lucha de las familias qom (tobas) de la ciudad de La Plata	
<i>Carolina Maidana, Agustín Samprón, Ana Ottenheimer, Griselda Aragón, Diana González y Liliana E. Tamagno</i> .....	63
Bailando en la calle. El rap en una “comunidad” indígena	
<i>Agustín Samprón</i> .....	73
La nueva inmigración desde el África subsahariana en la Argentina. Su aporte al creciente proceso de visibilización de la comunidad de afrodescendientes local	
<i>Marta M. Maffia</i> .....	87

Es necesario conocer nuestra historia. Reflexiones sobre memorias y comunalización entre afrodescendientes y africanos <i>Paola C. Monkevicius</i> .....	111
El campo del activismo afroargentino por fuera de Buenos Aires. La Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe <i>Bernarda Zubrzycki y Marta M. Maffia</i> .....	129
Explorando las articulaciones entre la genética y la lucha por el reconocimiento de los afrodescendientes <i>Silvina Agnelli</i> .....	141
Organizaciones de la sociedad civil y agencias de cooperación internacional en la coproducción de una agenda nacional para afrodescendientes en la Argentina. Reflexiones a partir de un proyecto AECID <i>Pablo Rodríguez, Javier Surasky y Marta M. Maffia</i> .....	163
Relaciones, significados y orientaciones hacia un accionar colectivo de los afrodescendientes y los africanos en la Argentina <i>Marta M. Maffia y Bernarda Zubrzycki</i> .....	183
Democracia y configuración de identidades políticas. Indígenas y afrodescendientes en la provincia de Buenos Aires <i>Carlos Ariel Mueses</i> .....	201
Estado y tratamiento de la diversidad etnorracial. Los dispositivos de relevamiento de población indígena y afrodescendiente <i>Carolina Maidana, Ana Cristina Ottenheimer y Bernarda Zubrzycki</i> .....	229
La interculturalidad como herramienta de transformación <i>Luz Marina Mateo</i> .....	245
Los autores .....	263

## Introducción

*Liliana E. Tamagno y Marta M. Maffia*

Este libro es el producto de los avances del proyecto de investigación “Nuevas visibilidades de la diversidad. Indígenas, afrodescendientes y africanos en el ámbito de la provincia de Buenos Aires”, PICT 2007 1700, dirigido por las doctoras Liliana E. Tamagno y Marta M. Maffia, y financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

Dicho proyecto tuvo como objetivo general poner en diálogo dos experiencias de investigación, una sobre africanos/afrodescendientes y otra sobre indígenas del Chaco argentino, migrantes urbanos. Estas experiencias, plasmadas en dos tesis doctorales y en numerosos artículos científicos, comenzaron hace más de veinte años con dichas investigaciones etnográficas, una sobre población qom (toba) migrante a las grandes ciudades, entre ellas la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina, y otra sobre población caboverdeana situada principalmente en Ensenada, lindante con la ciudad de La Plata, y en Dock Sud, en el municipio de Avellaneda. Ambas comenzaron con carácter exploratorio en momentos en que las temáticas indígenas y afros no presentaban las formas de visibilidad y la significación que hoy muestran, en el contexto de una coyuntura caracterizada por el reconocimiento estatal aunque con distintas intensidades en cada caso. El desafío –al momento de proyectar una investigación conjunta– de poner en diálogo los conocimientos producidos con anterioridad fue generado por la observación de interesantes articulaciones y convergencias entre ambos campos; a pesar de que éstos eran abordados a partir de conceptualizaciones diferenciadas, en función de las particularidades de cada uno de ellos.

El desafío no fue sencillo, ya que de algún modo implicó superar los límites a los que suele conducir la especialización fundada en una

tarea de investigación de largo alcance y centrada en el trabajo etnográfico. Ello podría haber llevado a que cada equipo de investigación priorizara las diferencias sin detenerse en posibles convergencias. Así, las trayectorias de estas poblaciones fueron observadas reconociéndolas como perfiladas en los marcos de la situación colonial, que transformó las condiciones materiales en las que desarrollaban su existencia. Al mismo tiempo, fueron no sólo pensadas desde los marcos teórico-antropológicos referidos a la discriminación y al racismo –como lo hacen un sinnúmero de producciones recientes que han incursionado en el interés entre el campo indígena y el campo afro–, sino también analizadas en términos de la diversidad/desigualdad que constituye la sociedad nacional y de las políticas sociales que atienden a su tratamiento; observando tanto las narrativas a partir de las cuales se referencian, como las condiciones materiales en las que éstas se construyen. Ambos colectivos –reconociendo su variabilidad y heterogeneidad– no sólo son una presencia significativa en nuestra sociedad, sino que también expresan demandas que, en términos de reparación histórica, cuestionan los modos en que la misma sociedad se ha ido constituyendo al negar, subestimar y conminar a la desigualdad a dichas poblaciones.

En este contexto, se hizo evidente la necesidad de tener en cuenta que estábamos ante la presencia de un nuevo mapa de la diversidad, y por ello entendimos que nuestro trabajo conjunto podría ser un aporte a su interpretación y su tratamiento, dado que tanto los agentes que portan la diversidad y la redefinen (indígenas, africanos y afrodescendientes) como aquellos que deben asumirla y plasmarla en políticas públicas (agentes gubernamentales, ONG y otros) se encuentran ante situaciones cuya resolución está lejos de ser simple. Los marcos legales, aunque sumamente importantes en cuanto a legitimar estas presencias y posibilitar el cumplimiento de sus derechos, no parecen ser suficientes. La desconfianza, la discriminación y el racismo expresan una concepción colonialista que está vigente a pesar de haber sido fuertemente discutida en el contexto de las ciencias sociales, y particularmente en el contexto antropológico de finales de la primera década del siglo XX, sobre todo en el marco de la reflexión crítica que se activó en torno a la conmemoración de los 500 años de la llamada “Conquista de América”. El imaginario de país casi europeo y “venido de los barcos”, que se gestó sobre el aniquilamiento y el sometimiento de gran parte de la población preexistente, tiene aún fuerza y se expresa, sobre todo, en aquellos momentos en que las demandas ponen en cuestión situaciones en las que está presente no sólo la diversidad cultural sino también

la desigualdad social. El imaginario de indios y negros sometidos y esclavos pareciera estar fuertemente arraigado y formar parte de prácticas y representaciones que se transmiten de generación en generación. Esto se expresa en las dinámicas que la cuestión indígena y la cuestión afro presentan en la actualidad en nuestro país y que, de diferentes modos, reflejan tensiones y conflictos que emergen y se desenvuelven en el plano internacional.

La tarea de investigación implicó, al mismo tiempo que se avanzaba en el desarrollo de los objetivos del proyecto compartido, continuar con la profundización de las trayectorias de ambos equipos de investigación. No todos los artículos que integran este libro tuvieron como objetivo la búsqueda de un nivel de comparatividad entre ambos campos; objetivo que entendimos excedía el marco de este proyecto. Sin embargo, podemos afirmar que quienes analizaban el campo afro prestaban atención a los avances en el campo indígena y viceversa. La labor fue realizada a pesar de que los ritmos de producción que el actual sistema académico imprime a jóvenes investigadores, becarios y tesis, no contribuye a facilitar la gestación de momentos colectivos de reflexión y cuestionamiento, que son los que contribuirían a profundizar el análisis de ambas problemáticas y conjunciones; ni tampoco todos han sido escritos ex profeso para el libro. Algunos autores han elegido de su producción aquellos trabajos que, entienden, aportan, desde el punto de vista teórico, empírico, o ambos, a los objetivos del proyecto, algunos de cuyos resultados se presentan en esta compilación. Los artículos provienen de búsquedas individuales, particulares y originales que han dado como resultado tesis doctorales y avances en estadios de becas de investigación, y tratan de referentes empíricos que aparecen detallados y analizados, combinando análisis teórico con trabajo de campo.

En el contexto de una coyuntura caracterizada por el aumento considerable de la visibilidad de la cuestión afro y de la cuestión indígena, de demandas respecto de su reparación histórica, de un mayor reconocimiento a nivel gubernamental y, por lo tanto, de avances interesantes en la búsqueda de autonomía, la figura del antropólogo volvió a teñirse por momentos con visos de aquel estereotipo negativo que lo vinculó al coloniaje y a la dominación. Esto generó que, en algunas circunstancias, y a pesar de las trayectorias recorridas conjuntamente durante años con los referentes de ambos campos, nuestras presencias aparecieran como prescindentes o incluso como intromisiones molestas. Ello también ha sido objeto de reflexión epistemológica en el devenir de este proyecto, dado que ambos equipos de investigación sostienen la necesidad de superar dicotomías, y

pensar en términos de colaboración y acompañamiento, valorando el enriquecimiento que implica acompañar analizando, no supliendo, reemplazando o “dando voz”, sino sumando reflexiones a las reflexiones de los sujetos con los que trabajamos.

Los materiales que componen esta coletánea abren así una serie de líneas de indagación.

El capítulo de Liliana E. Tamagno y Marta M. Maffia, “Lo afro y lo indígena en la Argentina. Aportes desde la antropología social al análisis de las formas de la visibilidad en el nuevo milenio”, pone énfasis en la necesidad de ir en la búsqueda de las posibles convergencias y divergencias, e historizar las trayectorias de ambos conjuntos en su relación con la gestación, la consolidación y el desarrollo del Estado-nación. Sienta las bases teórico-empíricas que guiaron los intercambios entre ambos equipos y el trabajo de reflexión que, de forma explícita o implícita y con distinta intensidad, atraviesa las producciones que conforman esta obra.

Liliana E. Tamagno, en el capítulo “Indígenas en la ciudad. Organización política en contextos de tensión entre patrimonio cultural y políticas públicas”, reflexiona sobre la presencia de indígenas en la ciudad mostrando diferentes grados de organización y de participación política como un elemento más en la necesidad de revisar el imaginario que reducía a los indígenas al aislamiento y la pobreza. El trabajo contribuye a quebrar una epistemología que, por no haberse desembarazado de cierto grado de colonialismo y de racismo, impide pensar en todo su potencial a los pueblos indígenas. Al mismo tiempo, interpreta a los migrantes internos no como adaptándose pasivamente a las nuevas condiciones de existencia, sino pensados a partir de sus capacidades para reflexionar críticamente la situación devenida de los procesos migratorios y actuar en consecuencia, a través de complejos procesos de aceptación/rechazo de las imposiciones que esos procesos implicaban.

La oralitura, definida en sentido amplio como toda expresión estética que se mueve entre las fronteras de lo escrito y lo oral, lo individual y lo colectivo, realizada desde o junto con la memoria de los antepasados, que puede incluir lo musical, lo escénico y lo pictográfico, contribuye en “El arte de la palabra y la lucha de las familias qom (tobas) de la ciudad de La Plata”, de la autoría de Carolina Maidana, Agustín Samprón, Ana Ottenheimer, Griselda Aragón, Diana González y Liliana E. Tamagno, a interpretar todas aquellas expresiones que, al reconstruir el pasado a partir de determinadas circunstancias y acontecimientos del presente, habilitan memorias que dan cuenta de la historia y en las cuales se inscriben las proyecciones de futuro.

Agustin Samprón, en “Bailando en la calle. El rap en una «comunidad» indígena”, analiza cómo los raperos son quienes traen hasta nuestros días una trayectoria expresiva de ya casi cuarenta años en Estados Unidos. Si en un principio fueron los negros neoyorquinos, hoy la expansión del arte de rapear atravesó aquella frontera racial y geográfica. Aun así, conserva en su propia transformación la denuncia del prejuicio por el color, ya que éste organiza y ampara otras resistencias, otras voces de otros padecimientos. Todos ellos, donde quiera que vivan, y aun sin tener línea de sangre hasta África, son jóvenes negros de alguna manera. Los marginados y los expulsados de los bienes de la ciudad están bailando en la calle, rimando sus devenires. Cualquiera de ellos puede rapear. Cualquiera. También un qom.

El capítulo de la autoría de Marta M. Maffia, “La nueva inmigración desde el África subsahariana en la Argentina. Su aporte al creciente proceso de visibilización de la comunidad de afrodescendientes local”, apunta, en primer lugar, a caracterizar la nueva migración desde el África subsahariana, teniendo en cuenta: las tendencias y los patrones de la mencionada región africana; las políticas migratorias cada vez más restrictivas de los principales países del “norte”, y particularmente los cambios políticos, económicos y en materia migratoria en la Argentina, acontecidos en las dos últimas décadas; para, en segundo término, analizar el papel que estos nuevos inmigrantes juegan en la constitución y la recreación de espacios sociales junto con otros africanos de años de residencia en el país y con los afrodescendientes, en vinculación al creciente proceso de visibilización y lucha por los derechos ciudadanos que están llevando a cabo en la Argentina.

Paola C. Monkevicius, en “Es necesario conocer nuestra historia. Reflexiones sobre memorias y comunalización entre afrodescendientes y los africanos”, se propone indagar acerca de las posibilidades y los límites de la construcción discursiva de una “comunidad afro” por parte de líderes y activistas afrodescendientes y africanos, quienes “usan” el pasado construyendo en sus discursos memoria(s) de la presencia africana en la Argentina, focalizando sobre las implicancias de una doble pertenencia, tanto a la comunidad local como a la comunidad nacional. A su vez, destaca el lugar que ocupa la construcción de la(s) memoria(s) de origen africano en el proceso de comunalización y su necesaria imbricación con la memoria oficial o hegemónica, la cual invisibiliza la presencia y la especificidad cultural del colectivo de origen africano bajo la utopía de una nación blanca y homogénea.

En “El campo del activismo afroargentino por fuera de Buenos Aires. La Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe”, Bernarda Zubrzycki y Marta M. Maffia historizan la trayectoria de la dirigente afroargentina Lucía Molina y la institución que preside: la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe. Reflexionan acerca de las principales características de las formas de militancia y estrategias que Lucía Molina implementó en sus gestiones, particularmente en lo que respecta a la red de relaciones locales y transnacionales. De esta manera, intentan develar las acciones fundantes de algunos de los actores muy poco visibilizados y reconocidos, tanto por académicos como por los propios afrodescendientes, radicados en la Capital Federal y en la provincia de Buenos Aires.

Silvina Agnelli, en “Explorando las articulaciones entre la genética y la lucha por el reconocimiento de los afrodescendientes”, se propone analizar las repercusiones que han tenido, entre los activistas afrodescendientes en la Argentina, los resultados de los estudios de genética de poblaciones –utilizando como disparador lo que aconteció en Brasil con una investigación de esta índole–. La autora plantea que éstos se convirtieron en un recurso simbólico empleado en la lucha por el reconocimiento. De esta forma, el trabajo intenta ser un aporte a la comprensión del modo en que la configuración de una demanda particular y los recursos utilizados para legitimarla se encuentra entrelazada con la narrativa hegemónica de la nación.

En el capítulo de la autoría de Pablo Rodríguez, Javier Surasky y Marta M. Maffia titulado “Organizaciones de la sociedad civil y agencias de cooperación internacional en la coproducción de una agenda nacional para afrodescendientes en la Argentina. Reflexiones a partir de un proyecto AECID”, se estudian las interacciones que resultan del encuentro entre una comunidad afrodescendiente en la Argentina (en este caso, la Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana de Dock Sud) y una agencia de cooperación internacional de un donante tradicional (la Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo). A través del análisis del proyecto “Apoyo a la población afroargentina y sus organizaciones de base”, realizado por ambas partes, se avanza sobre el juego de influencias que se establece a partir de los intereses de cada una de ellas y su entrecruzamiento, identificando algunos cambios que resultan al interior de la comunidad receptora y de su discurso como consecuencia del encuentro.

Marta M. Maffia y Bernarda Zubrzycki, en “Relaciones, significados y orientaciones hacia un accionar colectivo de los afrodescendientes y africanos en la Argentina”, se plantean como principal

objetivo analizar las acciones colectivas, en tanto movimiento social, de los afrodescendientes y africanos en la Argentina; es decir, comprender cuáles son las relaciones, los significados y las orientaciones hacia un accionar colectivo. Utilizando las conceptualizaciones de Melucci, caracterizan el movimiento afro en la Argentina en su etapa de latencia, de construcción de interconexiones en redes sumergidas, y en su más reciente etapa de visibilización.

En el capítulo “Democracia y configuración de identidades políticas: indígenas y afrodescendientes en la provincia de Buenos Aires”, Carlos Ariel Mueses analiza los retos que implica el reconocimiento de los derechos de estas poblaciones en la Argentina, mediante la observación de los espacios de interacción abiertos con la pregunta por afrodescendencia en el Censo 2010 y la marcha de los pueblos originarios en la conmemoración del bicentenario. Estas observaciones y el diálogo con la teoría política de la democracia, desde una perspectiva que reivindica el antagonismo, permiten además reflexionar sobre la configuración de las identidades políticas de indígenas y afrodescendientes, y la institucionalización política de sus asociaciones civiles.

Carolina Maidana, Ana Cristina Ottenheimer y Bernarda Zubrzycki, en “Estado y tratamiento de la diversidad etnoracial. Los dispositivos de relevamiento de población indígena y afrodescendiente”, describen algunos de los dispositivos administrados desde la esfera gubernamental a partir del proceso de conformación del Estado-nación argentino. Las autoras analizan, al mismo tiempo, las estrategias desplegadas por los colectivos sociales destinatarios de estas acciones; análisis a partir del cual plantean que estas tecnologías de poder, orientadas a controlar la población objeto de gobierno y administración, pueden comprenderse también en términos de herramientas de lucha que posibilitan incrementar las fuerzas y las resistencias de dicha población, al habilitar sus reclamos en torno al reconocimiento y la efectivización de derechos.

En el capítulo “La interculturalidad como herramienta de transformación”, Luz Marina Mateo aborda el tema de la interculturalidad en el seno de la educación superior en América Latina. La autora comparte con los lectores conceptos, reflexiones, distintas experiencias de creación y funcionamiento de instituciones interculturales e ideas disparadoras para la reflexión sobre paradigmas, estrategias de aprendizaje conjunto, institucionalidades y, en general, búsqueda y construcción de saberes y conocimiento. Su aporte, sin lugar a dudas, resulta un material útil para todas aquellas personas abocadas a investigar y ejercer la docencia en cuestiones relativas

a africanos y afrodescendientes, pueblos originarios o cualquier otro contexto de multiculturalidad en el que se desarrolle la tarea pedagógica; con la convicción de que discutir sobre nuevos enfoques nos ayudará en el camino hacia el logro de sistemas educativos más plurales que deberían, necesariamente, desarrollarse en el marco de sociedades más justas.

Finalmente, y a modo de cierre, esperamos que los resultados de la investigación desarrollada sean un aporte hacia una mayor comprensión de las problemáticas afro e indígena, no sólo en el contexto local sino también en otros más amplios, tanto a nivel regional como internacional. Los trabajos dan cuenta de la multiplicidad de variables y dimensiones que atraviesan las temáticas tratadas, aunque el grado de profundidad del análisis sea disímil. Están guiados por la convicción de evitar cualquier reduccionismo e intentan vincular el análisis de los acontecimientos que forman parte del cotidiano, con el nivel coyuntural y el estructural en los que ellos se desarrollan.

Es nuestro propósito final dar continuidad a las líneas de investigación que aquí se muestran, participando en los espacios sociales en que los actores involucrados se desenvuelven y pensando dicho accionar en el marco del debate académico.

# **Lo afro y lo indígena en la Argentina**

## **Aportes desde la antropología social al análisis de las formas de la visibilidad en el nuevo milenio\***

*Liliana E. Tamagno y Marta M. Maffia*

### **Introducción**

Las presencias de afrodescendientes, inmigrantes africanos y pueblos indígenas en el marco de lo que denominamos “nuevas formas de la visibilidad” son analizadas a partir de los avances de dos investigaciones de larga data sobre población indígena y afro en la Argentina. La investigación sobre la cuestión afro comenzó con el análisis de la inmigración caboverdeana iniciada a fines del siglo XIX y principios del XX, y se proyecta hoy al análisis de las migraciones que, desde la última década del siglo XX y la primera del XXI, llegan desde Senegal, Nigeria, Camerún y Ghana, entre otros países del África subsahariana, articulando estos colectivos con el estudio de las organizaciones de afrodescendientes de la Argentina. La investigación sobre pueblos indígenas comenzó con el estudio de población qom migrante a las grandes ciudades y se proyecta hoy al análisis de la cuestión indígena en general, haciendo énfasis en la necesidad de recuperar la historicidad de las luchas indígenas, tanto en el contexto de las distintas coyunturas históricas como en su relación con las demandas de los

\* Este trabajo ha sido publicado en 2011 por el *Boletín Americanística*, año LXI, tomo 2, N° 63, Facultad de Geografía e Historia, Sección de Historia de América, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona. Cabe aclarar que, luego de la represión a los qom que en él se describe, han sucedido nuevos asesinatos y episodios de violencia contra los pueblos del Chaco, y en particular contra el pueblo qom. La gravedad de estos acontecimientos y la preocupación suscitada por ellos quedaron expresadas en dos cartas abiertas realizadas por antropólogos, denunciando públicamente la situación (ver <http://argentina.indymedia.org/news/2013/01/830344.php>) y en la visita del referente qom Félix Díaz al papa Francisco I, el 24 de junio del corriente año, acompañado por el premio Nobel de la Paz Adolfo Pérez Esquivel.

conjuntos que, como los afro, conforman otras diversidades. El interés de poner en diálogo ambas investigaciones ha tenido y tiene como objetivo la comprensión de la diversidad que estuvo “oculta”, “ignorada” y “negada” en el imaginario de la nación argentina y que, en particular en la última década, se ha hecho visible al punto de tornarse una cuestión de Estado. La Argentina ya no puede pensarse a sí misma como blanca y casi europea, y el Estado nacional ha debido responder a los conjuntos que acusan diversidad, con una legislación específica en el caso de la población indígena y con algunas acciones concretas en el caso de la población afro.

Al mismo tiempo, las “nuevas formas organizativas” se analizan como respuesta a las políticas públicas actuales, que se interpretan más como un producto de la necesidad de satisfacer en forma inmediata las demandas de la actual coyuntura, que en definir modos de tratamiento que tengan en cuenta las trayectorias históricas de estas poblaciones, las complejas dinámicas migratorias y las transformaciones que dichas poblaciones han operado. En este marco, nos detendremos en el análisis comparativo de la constitución de nucleamientos/organizaciones/asociaciones y los modos en que, a través de ellas, se construyen y legitiman liderazgos. En este sentido, aspectos tales como la etnicidad, la identidad, los procesos migratorios, las relaciones parentales y familiares, las redes transnacionales y la construcción de liderazgos son insumos conceptuales necesarios e imprescindibles no sólo para la producción de conocimiento sino también para el diseño y la aplicación de políticas públicas que puedan encontrar modos de resolver las tensiones que el campo de la diversidad contiene y expresa. De este modo, estamos contribuyendo desde el trabajo académico a develar las tensiones propias de un momento particular marcado por notorios procesos de visibilización que dan cuenta de las presencias activas del colectivo afro y del colectivo pueblos indígenas.

El tratamiento de la articulación entre ambos supone, al mismo tiempo, la profundización y el enriquecimiento respecto del conocimiento y la comprensión de cada campo en particular, en una dialéctica que –sin solución de continuidad– nos conmina a pensar tanto en la caracterización de cada campo como en una reflexión teórica más general y abstracta sobre la diversidad y sus formas de visibilidad en el marco de las sociedades complejas, sobre la interculturalidad (Barabas, 2006; Tamagno, 2006) y sobre la colonialidad (Escobar, 2003) definida como la vigencia, en la actualidad, de un pensamiento colonial que subyace en la discriminación, el prejuicio y el racismo tantas veces denunciado pero tantas veces expresado en prácticas y representaciones.

## Presencia de población qom en las grandes ciudades

En el período constitucional que siguió a la caída de la última dictadura militar (1976-1983), el proyecto de Ley de Protección a las Comunidades Aborígenes fue la expresión del reconocimiento de las presencias indígenas a nivel legislativo; dicho proyecto, presentado por el entonces senador Fernando de la Rúa, dio lugar a la ley sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes de la Argentina, que fue sancionada en 1985 y mediante la cual se concede personería jurídica a las comunidades indígenas y se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas, INAI. La conmemoración de los 500 años de la conquista española y las tensiones en el debate respecto de la “leyenda rosa” y la “leyenda negra” abonarían la necesidad de un mayor reconocimiento y un mayor grado de reflexión crítica, contándose al mismo tiempo con la participación activa de referentes indígenas en los debates.

A pesar de los avances legislativos, la reglamentación de la ley no fue inmediata, al mismo tiempo que el hecho de que la cuestión indígena fuera negada en nuestro país contribuyó a que la presencia de indígenas en las grandes ciudades no fuera objeto de un tratamiento particular desde la antropología social argentina, hasta mediados de la década del 80. Los estudios migratorios que daban cuenta de la migración interna y que fueron significativos en las décadas del 60 y 70 no acusaron población indígena en las grandes ciudades; dada la preponderancia en ese momento de la categoría “campesino”, fundada en la primacía teórica de la cuestión de clase sobre la cuestión étnica. Sólo en la segunda mitad de la década del 80, aparecen los primeros trabajos que se refieren particularmente a la presencia de población qom migrante en la periferia de la ciudad de Buenos Aires, capital de la República Argentina (Tamagno, 1986) y en la periferia de la ciudad de Rosario (Rodríguez, 1987; Vázquez, 1987), en la provincia de Santa Fe. En ambas ciudades, la población qom mostraba su visibilidad y generaba interrogantes en el contexto de los organismos del Estado, que se vieron en la necesidad de responder a las demandas educativas y territoriales de esta población.

La población qom de Rosario<sup>1</sup> consiguió que la provincia de Santa Fe reconociera la Modalidad de Enseñanza Intercultural Bilin-

1. Los datos de la encuesta complementaria acusan una población toba de algo más de 47.000 habitantes en las provincias de Chaco, Formosa y Santa fe, de la cual más del 50 viven en las ciudades. Si bien no hay datos referidos específicamente a la ciudad de Rosario, datos dados por lo referentes, y constatados en las investigaciones de campo, acusan una población de más de 10.000 habitantes en la periferia del Gran Rosario.

güe (Arias, 2010) y formalizara de algún modo la designación de maestros qom en el sistema educativo. Las demandas territoriales y habitacionales fueron respondidas parcialmente con un Plan de Relocalización (Arias, 2005), y en la actualidad se está desarrollando un plan de autoconstrucción de viviendas en el conocido como Barrio Toba, en la intersección de las calles Juan José Paso y Travesía de dicha ciudad, promovido y organizado por la Fundación Madres Plaza de Mayo.

Con trayectorias disimiles, pero guiada por los mismos objetivos de dar a conocer la presencia en la ciudad, la población qom de la periferia de la ciudad de Buenos Aires comenzó haciéndose visible al transformarse en desafío para los agentes de la Secretaría de Desarrollo Comunitario del Municipio de Quilmes en el Gran Buenos Aires (Tamagno, 1986). Un conjunto de aproximadamente 20 familias se concentraban en ese momento en un sector de villa IAPI, una de las denominadas “villas miserias” que en el Censo Nacional de Villas de 1967 acusa un 80% de población proveniente de la provincia del Chaco. Estas familias no sólo se reconocían como indígenas qom, sino que mostraban rasgos llamativos si se los comparaba con el resto de la población migrante que conformaba la villa, muchos de ellos descendientes seguramente de población indígena que había dejado de reconocerse como tal en el contexto de los procesos migratorios y de mestizaje. Este conjunto de familias hablaba la lengua qom, que aparecía con toda su significación en la comunicación entre ellos e incluso ante la presencia de no-tobas cuando debían resolver alguna cuestión que los comprometía emocionalmente o cuando deseaban evitar que éstos comprendieran lo que deseaban resolver sólo entre ellos; algo que fue estudiado luego con detenimiento en Ibáñez Caselli y Tamagno (1999) e Ibáñez Caselli (2008, 2009). Se caracterizaban además por un accionar colectivo/comunitario que les permitía demandar a las autoridades –según sus propios términos– la posibilidad de “conseguir un pedazo de tierra para poder vivir todos juntos y no perder la lengua y la cultura”,<sup>2</sup> y que se expresaba además en una relación fluida con la población qom de las localidades de origen en la provincia del Chaco. Al mismo tiempo, un templo de la Iglesia Evangélica Unida –a cargo de un pastor qom que desarrollaba las ceremonias “cultos” en lengua qom cuando determinadas circunstancias así lo exigían– marcaba no sólo el vínculo establecido con los

2. Reivindicación que se vio acompañada por reclamos referidos al derecho a una educación intercultural bilingüe. Ver García y Solari Paz (2009), y Cremonesi y Cappanini (2009).

pastores protestantes en la región del Chaco (Miller, 1979), sino que aparecía como un espacio significativo en la reproducción de la dinámica sociocultural del pueblo qom (Tamagno, 2001, 2007, 2009a).

El énfasis puesto por nuestra línea de investigación en la necesidad de tener en cuenta la población qom migrante que no había reconocido el Censo de Población Indígena de 1968 se confirmó cuando los referentes indígenas participaron activamente para que el Censo de Nacional de Población del 2001 implementara una pregunta para detectar autoadscripciones y se realizara luego específicamente la Encuesta Complementaria que tuvo lugar en 2004-2005. La diagramación y la implementación del censo que implicó la convocatoria a referentes indígenas para participar como capacitadores y como encuestadores no estuvieron exentas de tensiones que implicaron desde desconfianza acerca de qué se haría con los resultados hasta discusiones respecto de qué indagar y cómo preguntar. En Maidana y otros (2010), expusimos sobre los alcances y las limitaciones del censo, evaluando no sólo los meros datos censales que se produjeron sino también la movilización de subjetividades, entendiendo que el censo opera en un campo social cargado de intereses y representaciones (Pacheco de Oliveira, 1999).

Así como el censo movilizó fuertemente el campo indígena, otro momento significativo de movilización y visibilización tuvo lugar en el contexto de los Festejos del Bicentenario. El día 12 de mayo comenzó la movilización de tres columnas desde diferentes puntos del país, y el 20 de mayo distintos conjuntos de referentes indígenas llegaron al centro de la ciudad de Buenos Aires y fueron recibidos por la presidenta Cristina Kirchner. Dos columnas expresaron algunas diferencias respecto de la relación con el gobierno; una de ellas, la más masiva, fue dirigida por una dirigente de un movimiento social, y la otra, por referentes indígenas que se fundaban en liderazgos históricos. Ambas marchas no sólo fueron un estallido de colores y sonidos provenientes de diferentes puntos del interior del país, sino también la confirmación rotunda de la existencia de los pueblos indígenas, expresando la necesidad de que sus derechos fueran reconocidos. La cuestión indígena estuvo al mismo tiempo representada en uno de los cuadros del espectáculo desarrollado por el Grupo Fuerza Bruta que coronó la conmemoración. Si consideramos los Festejos del Bicentenario como un ritual, y si aceptamos (Turner, 1974) que los rituales condensan y expresan los valores de una sociedad, el hecho de que la cuestión indígena haya estado tan presente en ellos marca un punto de inflexión importante en la superación de las ideas de “país blanco” y “venido de los barcos”.

Todas estas situaciones o acontecimientos han sido momentos de significativa visibilización. En la actualidad son 30 los nucleamientos<sup>3</sup> de población qom existentes en el Gran Buenos Aires; se destacan, por los logros alcanzados, los de la Asociación Ntaunaq Nam Qom de La Plata (Tamagno, 2001) y los de la comunidad de Derqui (Hecht, 2010), en el sentido de haber logrado la realización de sendos planes de vivienda y presentar grados de visibilidad y formalización importantes. La dinámica de estos nucleamientos se ha visto considerablemente potenciada desde la promulgación de la ley 26.160, de 2006, debido a que han tenido que formalizar su existencia constituyendo “comunidades” según la Reglamentación 4811 de 1996, que atiende las normativas para la obtención de personería jurídica por parte de las comunidades indígenas, a los fines de atenerse al reconocimiento de derechos que la citada ley implica. De la reglamentación de dicha ley se desprende el Programa de Relevamiento Territorial de Comunidades actualmente en marcha.

Cabe agregar que la ley 26.160 fue generada en respuesta a la existencia de demandas territoriales concretas por parte de los pueblos indígenas, que vieron amenazada su existencia por los megaprendimientos (minería, agricultura, turismo) que, posibilitados por el avance tecnológico, los conminaban a desplazarse. El Chaco no es ajeno a ello, pues la expansión del cultivo de soja ha transformado abruptamente el paisaje, desmontando y disputando tierras a las poblaciones indígenas que ocupan dicha región (Equipo de Trabajo de la APN, en Administración de Parque Nacionales, 2010).

A pesar de la existencia de la citada legislación y su implementación, las tensiones por disputas territoriales y los desalojos de población indígena o campesino indígena continúan manifestándose, en algunos casos con altos grados de violencia. Un ejemplo actual de ello es la protesta por demanda territorial organizada por la población qom de La Primavera, Formosa, cortando la Ruta Nacional N° 86, en julio de 2010, y que fuera ferozmente reprimida por la policía y la gendarmería el 23 de noviembre, lo que causó la muerte de uno de los integrantes de la comunidad y la quema intencional

3. Usamos el término “nucleamiento” para dar cuenta de la dinámica migratoria y de la capacidad de nuclearse –en geografías distantes de las de las localidades de origen– y en la medida en que las condiciones materiales lo hacen posible. El término pretende, a su vez, limitar todo uso culturalista del concepto de “comunidad” (Tamagno, 2001). Cabe agregar que esta capacidad de conformar conjuntos estables a lo largo del tiempo, más allá de las tensiones internas y las presiones individualistas del entorno, no la hemos observado en migrantes urbanos de otros pueblos indígenas de nuestro país, y no hemos visto referencias en ese sentido en la bibliografía antropológica.

de las viviendas transitorias en las que se alojaban; hechos que condujeron a que trasladaran la protesta a la ciudad de Buenos Aires. Cabe agregar que, cuando colocamos en el título de nuestro proyecto “nuevas formas de visibilidad”, no imaginamos una forma de visibilidad de las características que mostró el llamado “acampe qom”, situado en la intersección de las calles 9 de Julio y Avenida de Mayo, en pleno centro de Buenos Aires. Colocado este acontecimiento en el contexto de la actual coyuntura, es imprescindible pensar en términos de los condicionamientos estructurales que en él están presentes. El “acampe qom” se nos aparece como un momento más que significativo para pensarlo en términos de Escobar (2003) cuando, reflexionando críticamente sobre las producciones del Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericano, convoca a analizar los “lugares” como espacios de la producción histórica de la diferencia. Si bien los acontecimientos son muy recientes, y no negamos la sensibilidad y la emotividad que la situación ha despertado en nosotros, los años de seguimiento de la cuestión indígena y las reflexiones en torno a ella, en su relación con la cuestión nacional y con la cuestión de clase (Tamagno, 2009b), nos habilitan a afirmar que este acontecimiento marca un punto de inflexión en el modo de hacerse visibles las presencias indígenas y en el tipo de demanda por ellos planteadas. La población qom de La Primavera puso a prueba “el respeto a las competencias provinciales”, reclamando la atención del gobierno nacional respecto del cumplimiento de las garantías constitucionales y que se investigue la violenta represión de que fueron objeto.

## **Presencias afro**

A pesar de que el imaginario colectivo afirmaba que en la Argentina “no había negros”, los caboverdeanos se hacían visibles entre los conjuntos de inmigrantes que caracterizaron a la población de Ensenada, Dock Sud y la Boca (Avellaneda), en la provincia de Buenos Aires. Tempranamente se crean las asociaciones en dos de las localidades ribereñas, en 1927 en Ensenada y en 1932 en Dock Sud, nucleando a un grupo de familias procedentes del archipiélago de Cabo Verde. El seguimiento, la documentación y el análisis de las particularidades de este conjunto de inmigrantes dieron como resultado un estudio detallado de la migración, la constitución de asociaciones, los lazos de parentesco que vinculan a las familias entre sí y las redes de relaciones que establecen con la sociedad de la que

forman parte y con las localidades de origen en Cabo Verde (Maffia, 1986, 2004, 2010a, 2010b).

Las asociaciones fueron el escenario donde se desplegaron las luchas por la hegemonía entre los distintos grupos y donde se ponen en juego las identidades étnicas que implican, a su vez, distintos posicionamientos políticos (Maffia y Ceirano, 2007).

La gran mayoría de 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 la Argentina se olvidan África y Cabo Verde, y se mantiene —por lo menos, en la primera etapa— Portugal (Maffia, 2010a). Esta estrategia de “blanqueamiento-invisibilización” —en un país como la Argentina, que oculta y niega la diversidad— crece o sobrevive en contextos donde la invisibilidad se procesa por la producción de una cierta mirada, donde “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” (Boaventura Leite, 1996: 41).

Es particularmente en la década del 90 cuando miembros de la segunda y la tercera generación de caboverdeanos despliegan nuevas estrategias, que tienen como fines primarios: la visibilización, la diferenciación, la valorización y la filiación a una historia que implica, al mismo tiempo, el reconocimiento de su temporalidad. La mayor parte de los activistas son mujeres; algunas de ellas adquirieron su “capital militante” (Matonti y Poupeau, 2004) de las competencias escolares que permitieron o incentivaron su adquisición.

En la Argentina, como parte del proceso de democratización iniciado en 1983, luego de la dictadura militar (1976-1983), se observan transformaciones sociopolíticas que generan posibilidades para un mayor activismo; por ejemplo, la aparición de organizaciones como el Comité Argentino y Latinoamericano Contra el Apartheid (1986), fundado por Enrique Nadal —intelectual y activista afroargentino fallecido en 2008—, y el Comité Democrático Haitiano (1987), espacios donde comienzan a militar políticamente algunos afrodescendientes. Nadal y su lucha contra el racismo serán el nexo que vincula a Miriam Gomes (segunda generación de caboverdeanos) y Lucía Molina (afroargentina), fundadora de la Casa de la Cultura Indioafroamericana de Santa Fe en 1988. Esta Casa tiene, entre sus principales objetivos, el rescate, la defensa, el desarrollo, la difusión y la

valorización de las prácticas culturales provenientes de los pueblos originarios y de los africanos trasplantados a América por la esclavitud, y la lucha contra el racismo y todo tipo de discriminación.

A mediados de la década del 90, Miriam es contactada por dos consultores de un organismo multilateral regional, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), quienes le solicitaron colaboración para visitar las diferentes comunidades y organizaciones negras de la Argentina en el marco del Programa de Alivio a la Pobreza en Comunidades Minoritarias de América Latina. Miriam le presenta a los consultores del BID a María Magdalena “Pocha” Lamadrid. A raíz del contacto establecido con la gente del BID, Miriam y Pocha viajan a Washington en 1996, a participar del Foro sobre la Pobreza y las Minorías en América Latina y el Caribe, donde se firma la Declaración que sustentó la formación de la Red Afroamérica XXI. A partir de la obtención de los recursos sociales y culturales que le ofrece su vinculación con esta Red, fundamentalmente la capacitación en la elaboración y la gestión de proyectos, Pocha crea la Fundación África Vive, en abril de 1997, la cual recibió apoyo financiero de la Fundación Kellogg’s durante tres años. África Vive es la primera organización que reúne a afroargentinos en la provincia Buenos Aires en el siglo XX, fuera de las tradicionales asociaciones de inmigrantes, como son las caboverdeanas.

La principal base constitutiva de África Vive es parental, la que podríamos denominar una amplia familia extensa en términos antropológicos, en cuyo seno se establecen conexiones vinculadas a prácticas culturales que incluyen la comida, la música, la danza, transmitiéndose esquemas cognitivos y disposiciones que hacen a la dinámica de una identidad colectiva recreada por mucho tiempo sólo al interior de la familia.

También espacios como las reuniones del Shimmy Club en la Casa Suiza (Frigerio, 1993), señala Otero Correa, fueron, hasta mediados de la década del 70, lugares de encuentro y de unión, de “reconocimiento del negro por el negro”, la “gran familia”.

Este ámbito semisecreto y exclusivo es recordado como un espacio ritualizado donde se reconocían entre sí y se valoraban, los “negros descendientes de africanos” [...] donde se permitían sentir y actuar la continuidad y comunidad grupal, como una colectividad diferenciada. (Otero Correa, 2000: 34 y35)

El trabajo de Africa Vive, según Lamborghini y Frigerio (2010: 7):

Empieza a atraer algo de atención en Buenos Aires en 1999, luego de su participación en un Seminario sobre “Los pueblos originarios, afro-argentinos y nuevos inmigrantes”. La inclusión de los afro-argentinos entre otras minorías con mucha mayor visibilidad social (“pueblos originarios”, “nuevos migrantes”) concita el interés de algunos políticos locales y le permite el acceso a las oficinas de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, cuya Defensora Adjunta se transforma, durante un tiempo, en su principal aliada.

Con su asesoramiento, miembros de África Vive realizan un censo de los negros residentes en Buenos Aires. Si bien el número relevado es aproximadamente doscientos:

Consigue detallar algunas características de la población negra de la ciudad y, sobre todo, se constituye en un importante elemento de reivindicación simbólica. Por ser realizado con la ayuda de una institución pública, brinda un primer reconocimiento oficial a la existencia de negros –no sólo migrantes, sino sobre todo *argentinos*– en la ciudad, asestando así un golpe a su invisibilización. (Lamborghini y Frigerio, 2010: 8)

Para la década del 90, comienza a notarse, principalmente en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense, otra presencia africana, inmigrantes provenientes del África subsahariana, particularmente desde Senegal, Guinea, Mauritania, Liberia, Sierra Leona, Nigeria, Malí, Costa de Marfil, Ghana, entre otros (Zubrzycki y otros, 2010a, 2010b). Algunos de ellos se organizan a través de la conformación de asociaciones, como por ejemplo la de los nigerianos en 1996, los africanos del Cono Sur en 2002, los senegaleses en 2007; respondiendo en parte a necesidades similares a aquellas que motorizaron la creación de otras asociaciones de inmigrantes, como la de los primeros caboverdeanos (Maffia y Agnelli, 2008; Agnelli, 2010; Maffia, 2010b). Podríamos hablar de procesos de territorialización, más que material, simbólica; de recreación de microespacios de interacción social, que incluirían no solamente a las asociaciones sino también a los bares y restaurantes “étnicos” (africanos) que se establecieron en estos últimos años, sobre todo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Volviendo a los caminos demarcados por las líderes locales (Miriam, Lucía y Pocha), nos encontramos que, a partir de 2000, tienen una participación más intensa y sostenida, vinculándose con miembros de otras comunidades negras de América Latina y el Caribe, a propósito de las reuniones preliminares a la III Conferencia

Mundial contra el Racismo que se realizaría en 2001 en Durban, Sudáfrica. Esto marca un punto de inflexión en cuanto a salir de lo local para afianzar la etapa del establecimiento de relaciones, por un lado, con organizaciones afroargentinas, con movimientos negros y con organizaciones de afrodescendientes en América, y por otro, con organismos internacionales.

En la década de 2000, surgen otras organizaciones de carácter mixto, constituidas por afrodescendientes argentinos y de otros países de América (Brasil, Cuba, Perú, Colombia, Ecuador, Uruguay), africanos y algunos militantes no afrodescendientes, con distintos grados de formalización, coincidiendo en algunas oportunidades en luchas, objetivos y estrategias, y discrepando fuertemente en otras. Ellas son: la Asociación África y su Diáspora, que se funda oficialmente en 2004, y la Asociación Misibamba Comunidad Afroargentina de Buenos Aires, en 2007. En ese mismo año, también se constituye el Movimiento de la Diáspora Africana en Argentina, actualmente denominado Diáspora Africana en la Argentina (DIAFAR), y el Instituto Argentino para la Igualdad, Diversidad e Integración (IARPIDI). Excepto Misibamba, en 2010 las anteriormente mencionadas se reunieron en el Consejo Nacional de Organizaciones Afro (CONAFRO), que contó con la participación de otras organizaciones, entre ellas la Asociación Amigos de las Islas de Cabo Verde y el Movimiento Afrocultural.<sup>4</sup>

A partir de las múltiples acciones de los distintos nucleamientos, asociaciones, agrupamientos, individuos, en distintos campos (de la cultura, de la comunicación, académico, político) y sus interfases, se construye un mito fundante cuyos ejes son la esclavitud y la diáspora, base de este nuevo posicionamiento identitario y político que se inscribe y refuerza, como hemos dicho, en movimientos transnacionales más amplios que luchan por el reconocimiento y la redistribución (Fraser, 1995). Tras Durban (2001), y en base a las recomendaciones surgidas de la conferencia, estos movimientos se expresan en hechos como la inclusión del término “afrodescendientes” en todo documento que trate la diversidad cultural; la visibilización de los aportes “afro” a los respectivos países en el ámbito de la educación y de la política; y la inclusión de afrodescendientes en los Censos Nacionales. Por otra parte, a partir de la visibilización y la valorización, se denuncian la discriminación y el racismo de los que han sido y son objeto los afrodescendientes y los africanos, que los ha llevado a una situación de desposesión que debe ser resarcida simbólica y materialmente.

4. Para un análisis más detallado de algunas de estas organizaciones, ver Frigerio y Lamborghini (2009) y Lamborghini y Frigerio (2010).

Con respecto al censo de afrodescendientes, particularmente a la inclusión de preguntas en el Censo Nacional de la República Argentina, en 2005 se realizó una prueba piloto en dos barrios, uno de Capital Federal (Montserrat) y otro de Santa Fe (Santa Rosa de Lima), con financiamiento del Banco Mundial (BM), el apoyo técnico del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) y la Universidad Nacional de Tres de Febrero (provincia de Buenos Aires); las asesoras afrodescendientes de dicha prueba fueron Miriam y Lucía.<sup>5</sup> Recién en octubre de 2010, después de fuertes tensiones entre los distintos grupos y con algunos organismos del Estado, entre ellos el INDEC y el INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), se realiza el Censo Nacional que incluye la pregunta sobre afrodescendencia. El Censo aún está en etapa de procesamiento de sus resultados.

En apretada síntesis: demandas internas y externas hacen que el Estado comience a estar presente, aunque podríamos decir que, por el momento, con un bajo nivel de involucramiento en cuanto a concretar las demandas; acordamos con lo expresado por Lamborghini y Frigerio (2010: 30): “parece difícil que a corto plazo se vayan a implementar políticas de acción afirmativa”. Sin embargo, fruto de sus luchas, han logrado ser escuchados en algunos espacios como el INADI, que ha sido de los primeros en abrir sus puertas, creando los foros de la sociedad civil, entre ellos el Foro de afrodescendientes; el INDEC, para la implementación de la pregunta sobre afrodescendencia en el Censo Nacional; la Cancillería, que constituyó el Consejo Consultivo de la Sociedad Civil, que reúne una serie de comisiones entre las que se encuentra la de Afrodescendientes y Africanos/as, y prestó su apoyo para la organización de un Congreso de Afrodescendientes por parte de la CONAFRO, del cual surge un documento llamado *Plan nacional de acciones afirmativas para la comunidad afrodescendientes y africanos/as*, dirigido a las máximas autoridades de la Nación, presentado al canciller y al secretario de Derechos humanos; el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social, que organizó –junto con la CONAFRO, la Asociación Misibamba y algunas cátedras de la UBA– la Jornada Trabajo y Cultura Afro en la Argentina; y la Dirección Nacional de Migraciones, que dialoga y es interpelada por organizaciones de la sociedad civil –entre otras, Cine Migrante, la Comisión de Refugiado (CAREF), el Centro de

5. Para un amplio desarrollo de este tema, ver López (2005 y 2006).

Estudios Legales y Sociales (CELS), la DIAFAR–, en relación con el tema de la regularización migratoria de los extramercosur, entre ellos los senegaleses.

## **Convergencias entre lo afro y lo indígena**

*Los indígenas tienen una referencia muy real, ellos tienen su abuela, su mamá, su papá y por lo general tienen su idioma que es una forma de unión, pero nosotros no lo tenemos [...] la ancestralidad pesa mucho. Yo pienso que nosotros también con el tiempo vamos a tenerla.*

Lucía Molina, presidenta de la Casa de la Cultura Indoafroamericana de la provincia de Santa Fe

*Si bien las historias vienen de Centroamérica y del proceso europeo fuimos esclavos también los indígenas, fuimos usados en el sentido de que el esclavo era rematado pero también el indígena, esclavo en los obrajes, en el proyecto mismo del Estado, no hubo diferencias en discriminación, en racismo, en xenofobia, etnofobia, en genocidio, en etnocidio. Afros e indígenas tenemos muchos puntos en común, unos más lejos, otros más cerca, pero esos puntos en común están.*

Clara Chilcano, líder mocovi de la provincia de Santa Fe

En el proceso de expansión colonial, la población afro y la indígena funcionaron como dos conjuntos subordinados brutalmente a los desig-nios de lo que Worsley (1969) denomina la construcción del mundo como “uno solo”, como un único sistema social bajo la hegemonía de los intereses que generaron la expansión colonial; lo que, en términos de Chomsky (1993), derivaría luego, y sin solución de continuidad, en el “nuevo orden mundial” establecido por lo que hoy conocemos como el Consenso de Washington. La conquista y la colonización no sólo transformaron de una vez y para siempre la existencia de los pueblos preexistentes, sino que implicaron la llegada de población africana como mano de obra esclavizada necesaria e imprescindible para el “desarrollo” diseñado según los intereses de los conquistadores. Indios y negros se transformaron así en objeto de explotación, racismo y cosificación (Menéndez,

1972), siendo el principal sostén de los emprendimientos productivos como la mita, la encomienda, el yanaconazgo –fundamentalmente los indios– y el trabajo en las grandes plantaciones y en el servicio doméstico –los negros–. Pero, más allá de esto, y del exotismo con que con frecuencia se pretendía falsamente paliar la imagen descalificadora y racista que primaba sobre ellos, indios y negros alternaron entre sí y, al mismo tiempo, con los miembros de la sociedad que contribuyeron a construir.

Argentina parecía ser un país ajeno a estas cuestiones, dado que se pensó como un “país venido de los barcos” y, por lo tanto, “más europeo” o “casi europeo”, y así se mostró al mundo. El antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (1978) nos definió como “pueblos trasplantados”. La antropóloga mexicana Lourdes Arispe (1989), al analizar la relación entre arte, Estado e integración nacional, plantea que la población europea actuó en países como la Argentina y Chile sobre una especie de “tabula rasa”, y que estos países estarían, por ello, vacíos de población indígena. El mismo Eduardo Menéndez, en el artículo antes citado (Menéndez, 1972), al analizar el genocidio a través del cual se conformaron las sociedades latinoamericanas bajo la expansión del capitalismo, advierte: “no obstante el diagnóstico es casi fatal: la desaparición en los próximos años de los indios brasileiros”. Sobre los indígenas de la Argentina, su país, no hay referencias.

Años más tarde, en 1988, en el Simposio “Las políticas culturales y la antropología argentina actual”, realizado en Buenos Aires, Darcy Ribeiro revisaría su posición al señalar la necesidad de que los argentinos quiebren con la entelequia de país blanco venido de los barcos. Sin embargo, y a pesar de momentos de cuestionamiento, la negación ha continuado y es tal vez la causa de que la Argentina no se contemple como uno de los casos a analizar, cuando se trata de la cuestión afro o de la cuestión indígena en América Latina (Hopenhayn, Bello y Miranda, 2006).

A lo largo del desarrollo de nuestras propias líneas de investigación –que por supuesto llevan implícita la revisión de dicho imaginario–, fuimos documentando, analizando y proyectando al conocimiento de nuestra sociedad nacional las presencias indígenas que se hicieron visibles en la ciudad de La Plata y alrededores en la mitad de la década del 80, y las presencias afro que comienzan a visibilizarse a partir de la década del 90, pero que hunden profundamente sus raíces en décadas anteriores.<sup>6</sup>

6. Para una ampliación de esta temática, ver Geler (2010).

El haber sido convocadas en 2000 para coordinar el Simposio Identidad y Etnicidad<sup>7</sup> contribuyó a que nos uniéramos en un espacio académico concreto y que en la organización compartiéramos algunas cuestiones que aparecieron como significativas, más allá de que las conceptualizaciones que caracterizaban el abordaje del campo indígena diferían de aquellas con las que se trataba la problemática de la inmigración extranjera y, dentro de ella, de la población afro. En el primer caso, en el análisis de la presencia indígena, se destacaban los conceptos de identidad/etnicidad, bilingüismo, etnicidad y Estado, etnicidad y clase. En el segundo de los casos, en el análisis de las migraciones extranjeras, primaban los conceptos de migración, identidad étnica, estrategias identitarias, asociacionismo, cadenas migratorias. De todos modos, y a pesar de la división del trabajo intelectual presente en todo campo académico, logramos poner en diálogo la producción de conocimiento respecto de las temáticas citadas y proyectar lo allí sucedido, aunque más no fuera en diálogos discontinuos y otras actividades académicas

Lo afro comenzó a visibilizarse por la acción de los grupos locales fortalecidos, al mismo tiempo, en su relación con los reclamos de reconocimiento de los derechos de afrodescendientes y africanos expresados en los contextos políticos regionales e internacionales. La posibilidad de pensar conjuntamente ambas cuestiones no sólo era insoslayable, sino que también enriquecería nuestras líneas de investigación, sin ninguna necesidad de que se desdibujaran o perdieran entidad en sí mismas; lo que condujo a que, en 2007, presentáramos un proyecto para articular lo afro y lo indígena.<sup>8</sup>

Una de las primeras observaciones fue cómo algunas de las consideraciones que habían merecido el análisis del Censo Nacional de Población de 2001 y la Encuesta complementaria del 2004 se actualizaban en torno la posibilidad de incorporar una pregunta sobre afrodescendencia en el Censo Nacional,<sup>9</sup> procesos que implicaron

7. Las coordinadoras fueron Marta Maffia y Liliana Tamagno, y se realizó en el contexto del VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Mar del Plata, provincia de Buenos Aires.

8. Proyecto “Nuevas visibilidades de la diversidad. Indígenas, afrodescendientes y africanos en el ámbito de la provincia de Buenos Aires”, financiado por la Agencia de Promoción Científica y Tecnológica para el trienio 2009-2011.

9. En el trabajo de Maidana y otros (2010), cuya primera versión fue presentada en 2006, en el Congreso Argentino de Antropología Social que tuvo lugar en la provincia de Salta, analizamos el grado de movilización que generaron el diseño y la implementación del proceso censal, no sólo a nivel de encuentros de coordinadores indígenas y no-indígenas, sino también a nivel de las subjetividades de todos aquellos que se reconocían como indígenas o que en algún momento se habían reconocido.

fuertes discusiones y tensiones al interior de ambos campos, no sólo respecto del texto de la pregunta sino también de cómo realizarla, planteando el derecho de participación de los referentes indígenas y afro en el proceso censal. Al mismo tiempo, dicha movilización implicó aspectos referidos a prácticas, representaciones y subjetividades, ya que el proceso de participación generó la posibilidad de encontrarse, reflexionar, discutir, legitimar, justificar, argumentar y, por lo tanto, negociar en función de alcanzar los acuerdos necesarios para llegar a definir “la pregunta”; aparecieron interrogantes comunes y tensiones semejantes entre lo afro y lo indígena referidas a: cómo contarse, cómo definirse respecto de la autoadscripción o la adscripción por otros

Por otro lado, encontramos trabajos académicos que han vinculado ambas temáticas, lo que ha dado lugar a los planteos de Restrepo (2007) cuando se refiere a la aparición de un “modelo indígena” ante la necesidad de repensar lo afro.

A nivel de políticas públicas, el INADI incorpora, dentro de los Foros de la Sociedad Civil, a los Pueblos Indígenas y a los Afrodescendientes,<sup>10</sup> entre otros grupos de interés; se solapan así —a nuestro entender— incluso algunas de sus actividades o atribuciones con las del INAI.<sup>11</sup>

La Cancillería Argentina, en el contexto del Consejo Consultivo de la Sociedad Civil, ha creado, entre sus comisiones, la Comisión de Pueblos Originarios, que, en el documento *Conclusiones de la Comisión de Pueblos Originarios de la cumbre del Mercosur efectuada en Tucumán en junio de 2008*, destaca como ejes el territorio, la multiculturalidad y la legislación, que se continúan en una serie de propuestas. La Comisión de Afrodescendientes y Africanos/as, en su espacio, da cuenta de su lanzamiento, destacando los tópicos de políticas pú-

10. Para una mayor información sobre los avances del Foro de Afrodescendientes, ver Lamborghini y Frigerio (2010), y Ottenheimer (2009 y 2010).

11. Sólo a modo de ejemplo, observamos que, en la Primera Reunión de la Red de Investigadores, organizada por el INADI en 2007, en la que participamos un buen número de antropólogos especializados en la cuestión indígena, se replicaron discusiones que ya habíamos tenido en el contexto de los congresos de la especialidad y en reuniones organizadas por el INAI. Al mismo tiempo, el INADI fue el único ente gubernamental que públicamente se hizo presente luego de la represión en La Primavera, constatando el grado de violencia empleado y la quema de las viviendas transitorias. El INAI, órgano de mayor competencia en el asunto, no hizo pública su intervención, tal cual lo expresó el líder de la protesta, Félix Díaz, quien durante los cinco meses que duro el “acampe” en el centro de la ciudad constantemente hizo saber de la ausencia de respuesta del gobierno nacional, salvo a través de la participación del INADI.

blicas y acciones afirmativas para mujeres, migrantes y refugiados, y al mismo tiempo la necesidad de abonar el proceso de visibilización, dar cuenta de la diversidad sociocultural y difundir las expresiones culturales afro como herramientas fundamentales para la resistencia y el empoderamiento.<sup>12</sup>

En referencia a las demandas de uno y otro campo, es de observar que la territorialidad marca sensiblemente las demandas indígenas, ya que el derecho a la tierra es uno de los tópicos que atiende el artículo 75, inciso 17, de la Constitución Nacional, que reconoce a estas poblaciones como preexistentes a la conformación del Estado; lo que no implica que esta legislación, así como la posterior ley 26.160, puedan aplicarse sin tensiones. No es así en el caso de los africanos, debido a que fueron traídos como mano de obra esclavizada. Si bien no han aparecido hasta el momento demandas específicas respecto de territorio, como sí son significativas en el caso de los quilombolas en Brasil, cabe mencionar que, en el Plan Nacional de Acciones Afirmativas presentado por la CONAFRO, se demanda ante el gobierno nacional que se declare “el territorio que comprende las comunidades de San Félix, San Andrés, San Ramón, San Roque y San Gregorio de Santiago del Estero patrimonio histórico cultural nacional de los afrodescendientes en la República Argentina”. Sin embargo, y más allá de las situaciones particulares de demanda, podría afirmarse que todo espacio ocupado y resignificado (nucleamientos, asociaciones, iglesias, bares y restaurantes donde se reúnen asiduamente, espacios ocupados para la venta callejera y otros) puede ser pensado en términos de procesos de territorialización, no sólo material sino también simbólica.

Respecto de las formas de organización, la presencia en los pueblos indígenas de lo colectivo comunitario y el ser parte de pueblos preexistentes genera, aunque no sin dificultades –debido a los atravesamientos de los clientelismos políticos y/o religiosos–, formas de organización que se fundan en líneas de parentesco y reconocimiento de caciques que la memoria recupera para legitimar las formas organizativas del presente (Tamagno, 2010). Mientras que los afrodescendientes (no los inmigrantes africanos), imposibilitados de recuperar lazos parentales ancestrales, conforman nucleamientos que sí se fortalecen en su accionar, en lazos de parentesco y solidaridad.

Sin embargo, y a pesar de estas diferencias, que hasta el momento parecieran ser las más visibles, las demandas de afros e indígenas,

12. Ver la página de la Cancillería: [http://ccsc.mrecic.gov.ar/documentos\\_comisiones/38](http://ccsc.mrecic.gov.ar/documentos_comisiones/38), consultado el 14 de junio de 2011.

al estar sujetas a diversos clivajes en la arena política contemporánea, e incluso estructurarse como respuestas a las políticas públicas a ellos dirigidas, presentan tensiones semejantes, confluyen en el mismo destinatario, el Estado, y se fortalecen en el mismo campo de tensiones.

Es para nosotros significativo –pues no lo habíamos detectado con anterioridad a la propuesta de aunar nuestras investigaciones– el historial de la Casa de la Cultura Indoafroamericana, que ha generado algunos espacios comunes que contribuyen al fortalecimiento de la cuestión indígena y la cuestión afro en la provincia de Santa Fe.

Entre los materiales publicados por Mario López (2003), esposo de Lucía Molina, cofundador de la Casa ya mencionada, activo participante en el acercamiento entre lo afro y lo indígena, encontramos un trabajo referido a valorar la figura del Negro Arigoz, creador de una de las primeras comparsas de negros de Santa Fe.<sup>13</sup> En el artículo se hace referencia a que la comparsa estaba también conformada por indios. Un dato sumamente interesante es el hecho de que sus integrantes aparecen, en las fotografías que ilustran el artículo, con una vestimenta semejante a la de los cangaceiros, campesinos del nordeste brasileño que se rebelaron frente al poder de los terratenientes, refugiándose muchos de ellos en la región del sertón. Según López (2003):

La comparsa de Los Negros aparece en 1883 dirigida por Pedro San Martín, integrada por “hombres de la clase principal” juntamente con artesanos y obreros: criollos, negros e indios... Uno de los temas de la comparsa titulado “Los Negros”, dice:

*Indios alerta  
que los cristianos  
quieren ufanos nuestra opresión  
flechas al arco  
blandir la lanza  
que donde hay tardanza  
no hay salvación.*

Entrevistados Lucía, referente afro y directora de la Casa de la Cultura Indoafroamericana, y Clara Chilcano y Pedro Coria, ambos referentes del pueblo mocoví de la provincia de Santa Fe, relataron los modos en que se fueron conectando y reflexionando conjunta-

13. Debemos destacar que es el antropólogo Pablo Cirio el que se ha ocupado de estudiar esta temática, acompañando las actividades de la Casa Indoafroamericana.

mente sobre las vivencias y las trayectorias, lo sufrido por ambas poblaciones, la discriminación y el racismo; encontrando convergencias entre lo indígena y lo afro, fundamentalmente a partir del reconocimiento de la negación de sus derechos, e incluso de sus propias existencias. Entre las actividades que realizan, Lucía hace mención al programa radial de LR14, Radio Nacional de Santa Fe, *Indoafroamérica. Un programa por los derechos de las minorías*, que dirige y que se transmite de forma ininterrumpida desde el 18 de enero del 2003; al mismo tiempo que destaca el hecho de que no conoce otra organización, en la Argentina, que combine lo afro y lo indígena.

En dicha entrevista, Lucía resalta la participación de ella y de Miriam Gomes en reuniones internacionales, llevando la voz de los afro de la Argentina. Clara Chilcano nos relata su participación en la Reunión Preparatoria de la Conferencia de Durban, realizada en Chile en 2000, y el modo en que se impuso –sin dejar espacio para una efectiva discusión– el término “pueblos originarios”, que pretende reemplazar el de “pueblos indígenas” con la intención –según Clara– de aislarlos en sus problemáticas y de evitar pensar en términos de los procesos de expropiación sufridos y de los lazos que los unen a otros sectores subordinados, como los afro. Cabe señalar que en dicho espacio también se consensuó el término “afrodescendientes”, como una categoría de autoidentificación colectiva (Lamborghini y Frigerio, 2010: 12) que implica una pluralidad de actores y formas de acción, en un proceso de construcción de un “nosotros” colectivo.

En el trabajo de campo ha surgido otra expresión que, si bien está aún en proceso de análisis, da cuenta de otra convergencia. Un conjunto de jóvenes indígenas qom urbanos está realizando temas de rap, con letras críticas, identificándose tal vez con el carácter impugnador de este ritmo afroamericano.<sup>14</sup>

Luego de las convergencias referidas, no podemos menos que señalar que, en las conmemoraciones y los festejos del Bicentenario, lo indígena y lo afro ocuparon espacios diferenciales, tal vez producto de apoyos desiguales a la posibilidad material de participar y, por lo tanto, de hacerse visibles. En tanto lo indígena se expresó en dos marchas multitudinarias y estuvo representado en el espectáculo de cierre, la participación afro fue más acotada y, por ende, de mu-

14. La tarea de producción de conocimiento conjunto desde la antropología visual está siendo realizada por el licenciado Agustín Samprón en el marco de su trabajo de tesis doctoral en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, con la dirección de la doctora Clarice Peixoto y de la doctora Liliana Tamagno. El video puede verse en <http://youtube.com/watch?v=IGy8q2MFzf0>.

cho menor impacto. La importancia simbólica de esto no puede ser soslayada, ya que dicho acto debía expresar lo que fuimos, lo que somos y lo que queremos ser, reconociéndonos en nuestra diversidad y pluralidad.

## **A modo de conclusión**

Afros e indígenas ocuparon en la expansión colonial el lugar de la subordinación, y la violencia, la explotación, el racismo y la discriminación hicieron posible el establecimiento de grados de desigualdad que, si bien hoy, procesos de descolonización mediante, son criticados y denunciados en el contexto de la lucha por los derechos humanos, aún continúan y a veces incluso se acrecientan; un pensamiento colonial que no ha sido erradicado permite dilatar las respuestas a las demandas concretas de estos colectivos. Por ello entendemos que es imprescindible, para abordar en toda su complejidad la cuestión afro y la cuestión indígena, ir en la búsqueda de las posibles convergencias y divergencias e historizar las trayectorias de ambos conjuntos en su relación con la gestación, la consolidación y el desarrollo del Estado-nación. Al mismo tiempo que analizar las nuevas formas de visibilidad, las demandas y las luchas de estos colectivos en la actualidad, en cada geografía y en cada una de sus expresiones locales.

## **Bibliografía**

- ADMINISTRACIÓN DE PARQUES NACIONALES (2010), *Desmontar Pizarro*, Buenos Aires.
- AGNELLI, Silvina (2010), “Reflexiones en torno a la Unión Africana y la Diáspora Africana en el Gran Buenos Aires”, trabajo presentado en las IV Jornadas Experiencias de la Diversidad y III Encuentro de Discusión de Avances de Investigación sobre Diversidad Cultural, Rosario, Argentina.
- ARIAS, Nora Julia (2005), *Vueltas y revueltas de los tobas de Rosario*, tesis de Doctorado defendida en el Postgrado de Antropología Social de la Universidad Federal de Río de Janeiro, Brasil, manuscrito.
- (2010), “EIB en contextos urbanos: los Consejos de Idioma y Cultura como «puente» de las escuelas bilingües toba de Rosario”, en S. HIRSCH y A. CERRUDO (comps.), *La educación intercultural bilingüe en Argentina. Identidades, lenguas y protagonistas*, Buenos Aires, Noveduc.

- ARIZPE, Lourdes (1989). "Pluralismo étnico, arte e integración en América Latina", en S. DEVALLE, (comp.), *La diversidad prohibida*, México, El Colegio de México, pp. 171-189.
- BARABAS, Alicia (2006), "Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad", en *Diario de Campo, Suplemento Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*, México.
- BOAVENTURA LEITE, Ilke (1996), "Descendientes de africanos em Santa Catarina: invisibilidade historica e negação", en Ilke Boaventura Leite (org.), *Negros no sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade*, Santa Catarina, Letras Contemporâneas.
- CHOMSKY, Noam (1993), *Año 501. La conquista continúa*, Madrid, Libertarias/Prodhufi.
- CREMONESI, Mariel y CAPPANNINI, Mariel (2009), "La interculturalidad desde la etnografía escolar", en L. Tamagno (org.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Buenos Aires, Biblos.
- DE CERTAU, Michel (1990), *L'invention du quotidien*, París, Gallimard.
- EQUIPO DE TRABAJO DE LA APN EN PIZARRO (2010), *Desmontar Pizarro*, Prólogo y Epílogo a cargo de Ana Gonzalez, Salta, Asociación de Parque Nacionales APN, Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, Universidad Nacional de Salta.
- ESCOBAR, Arturo (2003), "Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano", *Tabula Rasa*, Bogotá, N° 1, pp. 51-86, enero-diciembre.
- FRASER, Nancy (1995), "¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista", *New Left Review*, julio-agosto, pp. 68-93.
- FRIGERIO, Alejandro (1993), "El candombe argentino: crónica de una muerte anunciada", *Revista de Investigaciones Folklóricas*, N° 8, Buenos Aires.
- y LAMBORGHINI, Eva (2009), "Creando un movimiento negro en un país «blanco»: activismo político y cultural afro en Argentina", *Revista Afro-Asia*, N° 39, pp. 15-27.
- GARCÍA, Stella Maris y SOLARI PAZ, Verónica (2009), "Investigar la escuela. Desafíos desde la antropología", en L. Tamagno (org.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Buenos Aires, Biblos.
- GELER, Lea (2010), *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación. Argentina a fines del siglo XIX*, Rosario, Prohistoria Ediciones.

- GLUCKMAN, M. (1940), *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester, Manchester University Press, 1958.
- GOMES, Miriam (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.
- HECHT, Ana Carolina (2010), “*Todavía no se hallaron hablar en idioma*”. *Procesos de socialización lingüística de los niños en el barrio toba de Derqui, Argentina*, Lincom Studies in Sociolinguistics 09, Múnich: Lincom Europa Academic Publications.
- HOPENHAYN, BELLO y MIRANDA (2006), “Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio”, *Serie Políticas Sociales*, Santiago de Chile, Naciones Unidas, División de Desarrollo Social.
- IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia (2008), *Lengua e identidad en el camino de la migración de indígenas toba: una perspectiva interdisciplinaria*, tesis doctoral, Facultad de Ciencias Naturales y Museo Universidad Nacional de La Plata, manuscrito.
- (2009), “Políticas públicas y prácticas educativas” (2009), en, L. Tamagno (org.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Buenos Aires, Biblos.
- y TAMAGNO, L. (1999), “Dinámica de la lengua. Diversidad/homogeneidad, diferencia/ desigualdad”, en A. Herzfeld y Y. Lastra (comp.), *Causas sociales de desplazamiento y mantenimiento de las lenguas en América Latina*, México, Universidad de Sonora, pp. 257-276.
- LAMBORGHINI, Eva y FRIGERIO, Alejandro (2010), “Quebrando la invisibilidad: una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina”, *El Otro Derecho*, Revista del Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos (ILSA), N° 41, pp. 139-166, número editado conjuntamente con el IDCARAN/CES. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- LÓPEZ, Laura (2005), *¿Hay alguna persona en este hogar que sea afrodescendiente? Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina*, tesis de maestría no publicada, Universidade do Rio Grande do Sul.
- (2006), “Los afrodescendientes como sujetos políticos en la Argentina. Articulaciones locales y transnacionales”, en Maffia y Lechini (comps.), *Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social*, La Plata, Ediciones IRI-UNLP.
- LANDER, Edgardo (comp.) (1993), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- LÓPEZ, Mario (2003), “Los negros santafesinos”, *Nosotros: celebraciones populares*, Santa Fe.

- MAFFIA, Marta (1986), “La inmigración caboverdeana hacia la Argentina. Análisis de una alternativa”, *Trabalhos de Antropologia e Etnologia*, vol. 25, pp. 191-207.
- (2004), “La emergencia de una identidad diaspórica entre los caboverdeanos de Argentina”, *Global Migration Perspectives*, serie editada por Global Commission On International Migration (GCIM), N° 13, octubre.
  - (2009), “Migration and identity of Capeverdians and their descendants in Argentina”, *African and Black Diaspora: An International Journal*.
  - (2010a), *Desde Cabo Verde a la Argentina. Migración, parentesco y familia*, Buenos Aires, Biblos.
  - (2010b), “Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina”, *Cuadernos de Antropología Social*, N° 31, julio. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, pp. 7-32.
  - y AGNELLI, Silvana (2008), “Primeras aproximaciones al estudio de la nueva inmigración africana en la Argentina”, *Anuario del Instituto de Relaciones Internacionales (IRI)*, La Plata: IRI-Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (UNLP), CD-ROM.
  - y CEIRANO, Virginia (2007), “Estrategias políticas y de reconocimiento desplegadas por la comunidad caboverdeana de Argentina”, *Revista Contra-Relatos desde el Sur*. Córdoba: Programa de Estudios Africanos de la Universidad Nacional de Córdoba y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, pp. 81-107.
- MAIDANA, Carolina (2009), “Parentesco, redimensionalización territorial y reconstrucción identitaria”, en L. TAMAGNO (org.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Buenos Aires, Biblos.
- MAIDANA, Carolina; ZUBRZYCKI, Bernarda; SAMPRÓN, Agustín; DI SOCIO, Juan; GARCÍA, Stella; COLANGELO, Adelaida; GÓMEZ, Julia, y TAMAGNO, Liliana (2010), “Censos y pueblos indígenas en Argentina”, *Cuadernos de Antropología*, N° 5, pp. 33-52.
- y TAMAGNO, Liliana (2009), “Migración y lucha por el acceso al suelo urbano. Los qom migrantes”, en Vanina Broda, Beatriz Dávila, Marisa Germain, Claudia Gotta, Analía Manavella y Ma. Luisa Múgica (coords.), *Actas de las V Jornadas Espacio, Memoria e Identidad*, Rosario, Centro de Estudios Espacio, Memoria e Identidad (CEEMI) y UNR Editora.
- MATONTI, Frédérique y POUPEAU, Franck (2004), “Le capital militant. Essai de définition”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N° 155, pp. 5-12.

- MENÉNDEZ, Eduardo (1972), “Racismo, colonialismo y violencia científica”, *Transformaciones*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- MILLER, Elmer (1979), *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI.
- OTERO CORREA, Natalia (2000), *Afroargentinos y caboverdeanos. Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en la Argentina*, tesis de Maestría, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones.
- OTTENHEIMER, Ana Cristina (2009), “Afrodescendientes y nuevos migrantes africanos como objeto de política pública”, XII Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia, Bariloche.
- (2010), “Afrodescendientes y política pública: el INADI como caso de estudio”. Trabajo presentado en las IV Jornadas Experiencias de la Diversidad, Rosario.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (comp.) (1999), “Entrando e saindo da «mistura» os índios nos censos nacionais”, *Ensaços em antropologia histórica*, Río de Janeiro, Editora de la Universidad Federal de Río de Janeiro.
- RESTREPO, Eduardo (2007). “El «giro al multiculturalismo» desde un encuadre afro-indígena”. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol.12, Nº 2, pp. 475-486.
- RIBEIRO, Darcy (1978), *Los brasileros*, Madrid, Siglo XXI.
- RODRÍGUEZ, Graciela (1988), “Identidad y autoconciencia en una situación de contacto interétnico”, *Cuadernos de Antropología*, Nº 2, Buenos Aires, EUDEBA-Universidad de Luján.
- TAMAGNO, Liliana (1986), “Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires: su articulación social”, Actas del II Congreso Argentino de Antropología Social, Buenos Aires.
- (1991), “La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad”, *América Indígena*, vol. LI, Nº 1, enero/marzo, México, pp. 123-152.
- (2001), “*Nam Qom Hueta'a Na Doqshi Lma'*. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía, La Plata, Al Margen.
- (2006), “Interculturalidad. Una revisión desde y con los pueblos indígenas”, en *Diario de Campo, Suplemento Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*, México.
- (2007), “Champ religieux et relations de pouvoir. Le pentecôtisme chez les Tobas urbains en Argentine”, *Anthropologica*, redactores invitados Pierre Beaucage et Deirdre Meintel, vol. 49, Nº 1, Ontario, Société Canadienne d'Anthropologie, pp 125-135.

- (2009a), “Religión y procesos de movilidad étnica. La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina”, *Iztapalapa*, N° 62-63, año 28, enero/diciembre, México, 2007, pp. 69-99.
  - (2009b), “Introducción”, en L. Tamagno (coord.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Buenos Aires, Bibles, pp. 17-22.
  - (2010), “Pensando la nación. Cuestión indígena, cuestión de clase y cuestión nacional”, en Juan Quintar y Carlos Gabetta (comps.), *Pensar la nación*, Buenos Aires, Conferencias del Bicentenario, Le Monde Diplomatique y Centro Cultural de la Cooperación, pp. 225-235.
- TURNER, Victor (1974), *O proceso ritual. Estructura e anti-estrutura*, Petrópolis, Vozes.
- VÁZQUEZ, Héctor (1987), *Etnología del conocimiento*, Rosario, Universidad Nacional de Rosario.
- WORSLEY, Peter (1969), *El tercer mundo*, Madrid, Siglo XXI.
- ZUBRZYCKI, Bernarda (2010), “Una mirada al asociacionismo africano en Argentina”. Trabajo presentado en el XI Corredor de las Ideas en el Cono Sur. Universidad Nacional de General Sarmiento, Buenos Aires.
- y otros (2010a), “La diáspora africana en Buenos Aires, Argentina”. Trabajo presentado en el II Coloquio Afroamérica: Historia, cultura y procesos identitarios, organizado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.
  - y otros (2010b), “La migración ghanesa en Buenos Aires. Una contribución a la caracterización de la presencia africana en Argentina”, *Actas del IV Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Asia y África (ALADAA)*, Buenos Aires, CD-ROM.



# Indígenas en la ciudad

## Organización política en contextos de tensión entre patrimonio cultural y políticas públicas\*

Liliana E. Tamagno

### Introducción

Las reflexiones que se vuelcan en este trabajo tienen como antecedentes una investigación que, desde la antropología social (Tamagno, 1984),<sup>1</sup> analizó las presencias de los migrantes nordestinos en la ciudad de San Pablo, definida, según Francisco Weffort (1979), como la ciudad “más nacional” del Brasil, en tanto ejemplo de las denominadas “superurbes” que crecieron en América Latina durante la etapa de “modernización” liderada por la penetración violenta de inversión de capital en el sector industrial y que produjo cambios en tiempos extremadamente cortos en la estructura socioeconómica de los países de la región. Pensar las presencias nordestinas en San Pablo implicó necesariamente pensar la ciudad no sólo como expresión de la modernidad, sino también como el lugar donde se concentran y expresan las particularidades de la sociedad de la que ella forma parte. Al mismo tiempo, implicó interpretar a los migrantes internos no como adaptándose pasivamente a las nuevas condiciones de exis-

\* Este trabajo es una versión en español de la versión en portugués publicada con el título *Patrimonio cultural e povos indígenas. Experiências contemporâneas latino-americanas*, Walmir Pereira y Liliana Tamagno (orgs.), Rio Grande do Sul, Editora Unisinos 2012. Caben aquí las mismas consideraciones realizadas en nota al pie, en el capítulo “Lo afro y lo indígena en la Argentina...”, de Tamagno y Maffia, respecto de los acontecimientos represivos en el Chaco argentino.

1. Las observaciones de campo se realizaron compartiendo la vida con migrantes nordestinos en la periferia de la ciudad de San Pablo durante el exilio en Brasil (1977-1978), y tomaron forma de proyecto académico en la Universidad de Upsala, durante el exilio en Suecia (1978-1984), siendo un inmigrante más en el Gran Estocolmo.

tencia, sino pensarlos a partir de sus capacidades para reflexionar críticamente la situación devenida de los procesos migratorios y actuar en consecuencia, a través de complejos procesos de aceptación/rechazo de las imposiciones que esos procesos implicaban.

Los avances de dicha investigación marcarían el abordaje a partir del cual se analizaría luego la presencia de familias indígenas migrantes en el conurbano bonaerense, insistiendo en obtener “un pedazo de tierra para vivir juntos en la ciudad y no perder la lengua y la cultura” (Tamagno, 1986). En la actualidad, son más de mil las familias tobas que luego de migrar en busca de mejores condiciones de existencia, han conformado unos treinta nucleamientos, algunos de ellos con importantes grados de visibilidad y organización, situados en la periferia de la ciudad de Buenos Aires, capital de la República Argentina, y en la de la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires. A lo largo de esta investigación, se ha incorporado conocimiento sobre los procesos migratorios del pueblo toba y sus presencias más allá de los lugares de origen,<sup>2</sup> así como se han situado la comprensión y el análisis de estas presencias en el contexto de la cuestión indígena en nuestro país, en el continente y en el mundo, vinculándolo además a la comprensión de la cuestión nacional. Nos ha animado y nos anima la necesidad de producir un conocimiento antropológico que permita interpretar para transformar, y por eso el conocimiento producido ha estado tan atento a la observación de la diversidad y los particularismos como a la observación de las desigualdades sociales, al mismo tiempo que ha abrevado y pretende ser una continuidad de aquellas producciones de la antropología que han debatido en torno a la necesidad de vincular la diversidad, la colonialidad y la desigualdad social (Worsley, 1966; Quijano, 1988; Escobar, 2008; Pacheco de Oliveira, 2006) con los procesos de acumulación de capital y la conformación de clases sociales, así como a la necesidad de vincular diversidad cultural y alteridad (Augé, 1995, y Bartolomé, 2004). Hemos insistido una y otra vez en la necesidad de ajustes conceptuales y hemos aclarado que ello no se funda en la adhesión a ningún preciosismo teórico, sino en la necesidad de comprender en su multidimensionalidad las formas de visibilidad de los pueblos indígenas, así como los modos de organización, los procesos de construcción de liderazgos, los reclamos, las demandas, y las formas de interpretar y tratar las tensiones; entendidos los pueblos indígenas como conjuntos sociales que surgieron de la división entre

2. Cabe agregar que la migración toba es también muy significativa en la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe, donde se han contado más de diez mil familias.

dominadores y dominados impuesta a partir de la expansión colonial, viéndose sometidos a las leyes de acumulación del capital, expropiados y reducidos a mano obra o condenados al arrinconamiento o a la desaparición física.

El análisis antropológico que realizamos se detuvo en el análisis de las nuevas formas de la visibilidad y, sobre todo, de aquellas que se manifestaban en el medio urbano y que asombraban a quienes pensaban que los indígenas eran algo del pasado. Fue necesario entonces tener en cuenta los profundos efectos materiales y simbólicos producidos por la transformación abrupta y violenta de las condiciones de existencia luego de la expansión colonial y observar las transformaciones que condicionaron y aun condicionan la dinámica socio-cultural de los pueblos preexistentes, al mismo tiempo que suponer que dichas transformaciones sólo pueden ser entendidas en términos de respuestas a la expansión colonial y sus consecuencias. Planteamos la necesidad de realizar un constante diálogo con el campo y con la academia (Tamagno, 2001), en el compromiso de contribuir a la construcción de un conocimiento antropológico que tienda, sin solución de continuidad, a desembarazarse de las concepciones colonialistas y, por lo tanto, racistas que animaron no sólo el surgimiento de la disciplina sino también la consolidación de algunas de sus corrientes teóricas aún vigentes. Racismo que, entendemos, siguiendo a Eduardo Menéndez (1972), es el modo de relación social establecido por el capitalismo en su necesidad de apropiación y explotación, y que está, por esa razón, fuertemente arraigado en la conciencia colectiva de quienes poblamos la América Latina construida a partir de la expansión colonial. Racismo que, debemos asumir, condiciona, aunque a veces no seamos conscientes de ello, nuestras prácticas y representaciones mas allá y a pesar de las profesiones y los conjuntos sociales de pertenencia; incluyendo en estos conjuntos también a los pueblos indígenas y a los sectores explotados, dada la fuerza de la violencia simbólica con que se supo imponer el imperativo de un único mundo regido por las leyes del mercado y legitimado por la lógica ideológico-política del conquistador y colonizador, fundada tanto en una relación fatídica de inferioridad/superioridad como en el individualismo, la acumulación y la competencia; concepciones éstas neutralizadoras, represoras y descalificadoras de todo modo alterno de concebir la existencia humana.

En sus primeras etapas, nuestra investigación (Tamagno, 1986) estuvo centrada fundamentalmente en registrar, valorar y presentar como significativa y legítima la presencia de población toba migrante a las grandes ciudades, dado que se hacía insoslayable presentar

argumentos que permitieran revertir la imagen de “país sin indios”, “gestado desde los barcos” y “casi europeo”. Sólo derrumbando esas ideas fuerza, se podría avanzar en un derrotero de pensamiento que permitiera encontrar el punto de inflexión que transformara decididamente los modos de describir, diagnosticar, analizar y tratar, en nuestro país, no sólo la cuestión indígena sino también, y dialécticamente, la cuestión nacional. Ello implicó reflexionar críticamente sobre la identidad étnica y la etnicidad, así como también sobre la ciudad y la modernidad. Planteamos que comprender lo que acontece hoy a quienes se reconocen como indígenas contribuye seguramente a comprender la situación de quienes dejaron de ser indígenas en el camino de la migración; de quienes, reducidos a su sola condición de “migrantes internos” y señalados como “excluidos”, buscan sobrevivir en las periferias de las grandes ciudades, tratando de mejorar sus condiciones de existencia luego de haber negado el origen o haberlo ocultado, no sin dolor, en algún rincón de la memoria (Tamagno, 2001). Implicó luego valorar los saberes indígenas (Tamagno, 2003) y repensar la interculturalidad (Tamagno, 2006, 2009), observando la necesidad de construir un conocimiento sobre los pueblos indígenas que tenga en cuenta las presencias indígenas en la actualidad más allá de las transformaciones y señalando que la verdadera interculturalidad se hará posible cuando nos relacionemos con el “otro”, el diferente, no ya como inferior, como carente, como ignorante, sino como otro sujeto social que ha sintetizado la historia de la sociedad de que formamos parte, desde un lugar particular y desde una mirada particular, y en el contexto de la estratificación social producida por el modo capitalista de producción.

## **Nuevas formas de la visibilidad**

En la actualidad, y luego de acontecimientos significativos que contribuyeron a un mayor reconocimiento, y también a una mayor visibilidad de las presencias indígenas, podemos observar que ya no es tan prioritario, como sí lo fue en su momento, insistir en la necesidad de reconocer esas presencias. Un breve recorrido histórico permite reconocer como un momento significativo en dicho reconocimiento el debate generado en torno a los proyectos de la Ley sobre Protección de los Pueblos Indígenas que se sancionaría en 1985 y que dio lugar a la ley 23.302 de “Política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes”. Luego se sucederían los debates preparatorios de la conmemoración del V Centenario de la Conquista de

América y las tensiones entre los defensores de la “leyenda rosa” y los defensores de “la leyenda negra”, en el marco de los cuales los pueblos indígenas vieron crecer la posibilidad de espacios en los que se revisó críticamente la historia oficial, al mismo tiempo que plantearon sus demandas históricas y actuales, y denunciaron una vez más el etnocidio, la expropiación y la explotación a la que fueron y, de alguna manera, continuaban siendo sometidos. La participación de los representantes y referentes indígenas fue sumamente significativa en las discusiones de la Asamblea Constituyente que tuvieron como resultado la incorporación, en la Constitución Nacional de 1995, del artículo 75, inciso 17, que dice que se debe reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos, garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural, así como reconocer la personería de las comunidades y la posesión y la propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan, y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano.

Otro momento importante es el que marca la sanción de la ley 26.160, de “Emergencia en materia de posesión y propiedad de las tierras que tradicionalmente ocupan las comunidades originarias del país”, que fuera creada en 2006 ante una serie de fuertes tensiones provocadas por los desalojos que las poblaciones indígenas estaban sufriendo en diferentes puntos del país, debido al avance de emprendimientos productivos tales como megaminería, megaturismo o pools sojeros, que deben ser interpretadas como otro momento significativo de acumulación de capital.<sup>3</sup> La ley que ordenaba frenar durante cuatro años los desalojos fue acompañada en su reglamentación por la puesta en marcha del Consejo de Participación Indígena, a los fines de formalizar las representatividades indígenas y arbitrar el relevamiento de tierras indígenas, y ha tenido que ser prorrogada pues el trabajo aún está inconcluso. La interesante movilización que el propio proyecto implica ha hecho aflorar tensiones que no son de resolución sencilla y que por momentos parecieran constituirse en serias limitaciones para alcanzar sus objetivos. Los referentes indígenas continúan reclamando la necesidad de acceder a la regularización de la propiedad de las tierras que ocupan y de-

3. En Nun y Grimson (2008), la ponencia de Claudia Briones trata sobre las expectativas frente a esta ley, y la de Liliانا Tamagno, que la comenta, alerta –teniendo en cuenta análisis anteriores sobre la legislación indígena– sobre la necesidad de pensar en términos de diversidad/desigualdad, de negación, de ocultamiento, de racismo y de violencia, cuando se analiza la cuestión indígena en nuestro país.

nunciando situaciones de violencia vinculadas a intenciones de desalojo. Quienes en la ciudad autoconstruyeron sus viviendas en 1996 aún no consiguen la regularización dominial de éstas.

La valoración de “lo indígena” dista mucho de ser la óptima. Si bien las leyes a que hemos hecho referencia no sólo reconocen las presencias indígenas, sino que también definen cuáles son sus derechos, su implementación y su reglamentación se ven severamente obstaculizados; lo que, en la mayoría de los casos, se debe a que la efectivización de los derechos que dicha legislación enuncia pone en cuestión la legitimidad de algunas formas de ocupación de territorio que se ven luego amparadas por el derecho a la propiedad privada. También acontece que, a pesar de que desde la sociedad en general y desde los ámbitos gubernamentales se expresan discursos que evidencian un mayor reconocimiento de la cuestión indígena, la situación de pobreza, de explotación y de inaccesibilidad a todo aquello que en las condiciones actuales implica gozar de los “derechos de todo ciudadano” continúa siendo una constante para una buena parte de la población indígena, tal como lo afirman los reclamos no escuchados o reprimidos que se suceden cotidianamente a lo largo y lo ancho de todo el país.<sup>4</sup> Un ejemplo de ello fue la represión al corte de la Ruta Nacional N° 86 realizado por la población qom de La Primavera, Formosa, que tuvo como saldo, el 24 de septiembre de 2011, la muerte de uno de los integrantes de la comunidad y la quema intencional de las viviendas transitorias que ocupaban, por parte de la policía y la gendarmería, lo que dio lugar al conocido como “acampe qom”, que durante casi cinco meses realizaron alternativamente más de setenta familias qom, en pleno centro de la ciudad de Buenos Aires. Estos hechos no han sido aún esclarecidos, al mismo tiempo que Mártires López, dirigente qom y campesino con quien compartimos algunos espacios académicos y nuestro trabajo de campo, falleció en un accidente sumamente confuso, por el cual también se está exigiendo investigación y justicia (ver <http://argentina.indymedia.org/news/2011/06/784422.php>). En este sentido, es que sostenemos que los derechos indígenas difícilmente se harán realidad si no se transforman los altos grados de desigualdad social que caracterizan a nuestra sociedad nacional.

4. Estas denuncias no sólo aparecen en los medios alternativos de comunicación gestionados por comunicadores indígenas, sino que también fueron expresadas en la marcha indígena del día 20 de mayo en la Plaza del mismo nombre y en el acto en que fueron recibidos sus referentes en la Casa de Gobierno, ese mismo día, por la Presidenta de la Nación.

Así, las tensiones entre la letra de la ley y su cumplimiento y aplicación se desenvuelven en un campo en el que actúan la población indígena y sus referentes y líderes a partir de las demandas y reclamos. Participan también los entes gubernamentales encargados de las políticas sociales e indigenistas en particular y cuyos comportamientos burocráticos se tornan funcionales a su incumplimiento. Al mismo tiempo, forman parte de dicho campo un sinnúmero de ONG que, a pesar de sus declamaciones en favor de las demandas indígenas y de sus críticas al accionar estatal —en tanto dilata la resolución de las demandas y no las trata como prioritarias—, se caracterizan por gastar en la manutención de su propia organización la mayor parte de los recursos que manejan, imponen “modelos de desarrollo” ajenos a la lógica comunitaria, generan prácticas paternalistas y burocráticas, así como divisiones al interior de los conjuntos, cooptación de líderes y/o generación de liderazgos que corren serios riesgos de distanciarse de los conjuntos que representan.

## **Fundamentos teóricos y metodología**

Revisar y quebrar lo que hemos denominando, en términos de Bachelard (1980), los “obstáculos epistemológicos” que impiden valorar las presencias, los saberes y las prácticas indígenas implica un trabajo de ajuste conceptual en torno a definiciones de identidad, etnicidad, ciudad. Definimos la identidad en su articulación con la desigualdad social y como un proceso complejo de aceptación/rechazo de los modelos impuestos o que se pretenden imponer; la etnicidad como relacional, organizacional y valorada en sus aspectos políticos, y la ciudad como el espacio donde se concentran y expresan las particularidades y las tensiones de la sociedad de la que forma parte (Tamagno, 2001). Pensar desde esos marcos de referencia teórico-metodológicos los modos de organización y los liderazgos indígenas —objeto de este capítulo— implica, a su vez, incursionar en el tratamiento de definiciones de poder y de liderazgo que se alejen de las concepciones formales de poder ya criticadas por Foucault (1981) cuando advirtió sobre las determinaciones del capitalismo y del racismo en la construcción de la estratificación social y del poder. Los planteos de Bourdieu (1975) contribuyen —al pensar en términos de “construcción del objeto de investigación” y de la “metodología como una teoría en acto”— a superar miradas ingenuas. Las concepciones de Adam Schaff (1992) posibilitan entender la producción de conocimiento como un proceso dialéctico entre sujeto y objeto, y

fundamentar nuestra propuesta de “producción conjunta de conocimiento” (Tamagno y otros, 2005). Esta propuesta implica que los sujetos con los que trabajamos participan en forma activa, opinando y dialogando con nosotros; al mismo tiempo que –por una cuestión de compromiso con sus saberes– nos obligamos a dialogar permanentemente con sus apreciaciones y argumentaciones, midiendo el grado de divergencia o convergencia con las nuestras, y a ser sumamente cuidadosos a la hora de juzgar sus prácticas y representaciones, por esto de no caer en la trampa de nuestra propia mirada y su carga de colonialidad.

El proceso constante de someter las propias afirmaciones a la posibilidad de ser repensadas hace posible que –más allá de los intereses o los énfasis particulares de cada etapa del trabajo de investigación– los datos de los registros puedan ser repensados y sometidos a posibles revisiones a la luz de diferentes situaciones o acontecimientos, y que incluso se resignifiquen o adquieran nuevos significados. La apertura a un proceso de revisión, reflexión y análisis crítico constante es lo que permite acompañar, a lo largo del tiempo las transformaciones que, en el devenir de la dinámica sociocultural de los pueblos –en nuestro caso, el pueblo toba–, transcurren tanto a nivel de los individuos como de los nucleamientos. La dialéctica teoría/práctica permite avanzar reiterando interrogantes, observando la dinámica de las redes de relaciones y las relaciones de parentesco (Maidana, 2009) a lo largo del tiempo, observando la dinámica de los modos de articulación con las instituciones gubernamentales y no gubernamentales, y las trayectorias individuales y grupales, y por ende la gestación y la consolidación de liderazgos.

La investigación sostenida en el tiempo permite observar procesos de larga duración en los cuales es posible reconocer un constante ir y venir del análisis estructural al análisis coyuntural y al análisis de los acontecimientos (Braudel, 1995). El primero, comprendido como el que posibilita el análisis en términos del modo de producción y que permite pensar en los modos de expropiación y de reducción de la población preexistente en función de las necesidades de reproducción de dicho modo de producción. El análisis de coyuntura, tanto de las coyunturas de la sociedad total como de las coyunturas particulares del devenir de la historia de los pueblos indígenas, nos permite visualizar momentos o etapas que podemos caracterizar a partir de algunas especificidades y que requieren momentos particulares de reflexión. El segundo, análisis de los acontecimiento, es el que nos permite observar en su impredecibilidad la dinámica cotidiana (Certeau, 1990) y el que nos permite profundizar en el devenir de

los sujetos y de los colectivos en términos de transformaciones que podrían pensarse como de menor importancia pero que pueden convertirse para el investigador en indicios sumamente significativos.

### **Los saberes entendidos como patrimonio**

El conjunto de familias con el que trabajamos en profundidad desde los comienzos de la investigación y el pueblo toba al que dichas familias pertenecen son, pues, pensados y repensados constantemente; el presente se analiza en función del pasado, y se interpretan los proyectos en sus posibles implicancias futuras. La reconstrucción de la existencia de las familias a partir de la valoración de sus saberes se funda –no podría ser de otra manera– en un esfuerzo intelectual constante por desembarazarnos de todo prejuicio y de todo racismo. Ello implica estar constantemente atentos a todas aquellas prácticas y representaciones que impliquen grados de autonomía y a todas aquellas que estén animadas por la lógica de lo comunitario; a detenernos especialmente en los momentos en que se manifiestan formas particulares de resolver conflictos, formas particulares de impugnación, y formas particulares de construir y ejercer liderazgos y, por lo tanto, de ejercer algún poder. Prácticas y representaciones que, sin lugar a dudas, deben ser incorporadas a lo que se entiende por patrimonio de los pueblos indígenas.

Es, en definitiva, el análisis dialéctico el que posibilita pensar a los sujetos produciéndose y reproduciéndose socialmente, y por lo tanto, produciendo y reproduciendo la sociedad de la que forman parte activa; el que posibilita pensar a los pueblos indígenas como el resultado de combinaciones simples pero, a su vez, complejas. Simples, pues hay ciertas cuestiones que se explican en función de lo estructural, del modo de producción capitalista y, por lo tanto, de conceptualizaciones sobre lo macro; y complejas, debido a la multicausalidad que encierra todo proceso social y sus componentes, tanto materiales como simbólicos. Desde esta valoración de los saberes de los pueblos indígenas, alertamos sobre ciertos análisis que se acercan bastante a actos de soberbia intelectual y que provienen de aquellos que hemos denominado “censores de la indianidad” (Tamagno, 1992, 2001), de aquellos que juzgan en función de patrones propios y con suma ligereza ciertas prácticas y representaciones de los pueblos indígenas, caracterizándolas de ambiguas o contradictorias, o incluso de irracionales o faltas de conciencia. Alertamos respecto de un campo intelectual que, en su competitividad, compele a

la generación de “especialistas” más interesados en acuñar términos y en defender la originalidad de la propia investigación que en convocar al dialogo crítico al interior de la comunidad académica; más interesados en sobrevivir a la competencia que en la necesidad de producir un conocimiento que se sume y se complemente con otros y que en su operatividad coadyuve a la transformación de la desigualdad, la colonialidad y el racismo que aqueja a nuestra sociedad nacional. Alertamos ante las prácticas intelectuales que parecen centrarse más en la necesidad de proponer, defender y legitimar algún modelo, que en utilizar el modelo como la guía para acercarnos a realidades que son mucho más ricas y dinámicas de lo que el modelo puede suponer, y señalamos la necesidad de no reificar modelos sino de entenderlos como herramienta para la comprensión. Alertamos ante los análisis que parecen no tener en cuenta el padecimiento y el dolor de estos colectivos, y los modos en que se han transmitido de generación en generación, y recurren a interpretaciones mecanicistas que caen fácilmente en el esencialismo que declaman criticar.

Proponemos pensar en términos de Frederick Barth (1989), quien reflexiona sobre la cultura compleja de las sociedades complejas en términos de corrientes o flujos que tienen una dimensión histórica y que las circunstancias han hecho que fluyan juntas, y recomienda así mismo tratar los macrofenómenos sin violentar las propias interpretaciones y realidades de la gente, y encontrar un vocabulario y unos conceptos que nos permitan integrar nuestra discusión sobre símbolos y significados con aquéllas sobre el trabajo y el mercado, sobre la dinámica de la política, la demografía<sup>5</sup> y la ecología. Ello permite –nos dice– analizar y comprender con más claridad el trabajo creativo que los individuos pertenecientes a los grupos étnicos realizan en el contexto de un mundo en constantes cambios y evita que las diversidades presentes en lo que denominamos pluralidad no se reduzcan a la idea de una cultura concebida como homogénea. No es homogénea en su interior la cultura dominante, y tampoco lo son en su interior las culturas subalternas. Participamos en universos de múltiples discursos, más o menos discrepantes entre sí; construimos mundos diferentes, parciales y simultáneos, y en ellos nos movemos, y por ello la construcción cultural de la sociedad no ocurre ni brota de una sola fuente, y no puede ni debe ser pensada como conformando una sola pieza. Ulf Hannerz (1997) continúa pensando

5. La importancia de complementar los análisis antropológicos con los análisis demográficos fue enfatizada por François Lartigue en la conferencia que dictara en el Seminario Internacional Indígenas en el Siglo XXI, Buenos Aires, 1998.

el concepto de flujo para señalar que es uno de los términos claves de la llamada antropología transnacional, por hacer referencia a aquello que no permanece en su lugar, a movi­lidades y expansiones variadas, y reconoce a Kroeber (1952) como quien no temió pensar la cultura en gran escala y pudo así afirmar que las civilizaciones deberían examinarse no como objetos estáticos sino como procesos limitados de flujo en el tiempo. Señala, a su vez, que la noción de flujo puede ser usada de dos maneras: una, referida al desplazamiento de algo en el tiempo y a una distribución territorial, y otra, específicamente temporal sin la necesidad de implicancias espaciales; y que los flujos tienen direcciones que implican una reorganización de la cultura en el espacio y que, si bien existen contraflujos, no pueden negarse redes de asimetría, vinculadas a relaciones de poder. Las culturas –nos dice– no son visiblemente tan “limitadas”, “puras”, “homogéneas” y “atemporales” como la tradición antropológica muchas veces las retrata.

Para tratar estas cuestiones que quedan aquí meramente enunciadas, es necesario e imprescindible trabajar con marcos de referencia teóricos que se alejen de todo esencialismo y de todo mecanicismo, que contribuyan a develar los procesos autonómicos y los saberes no reconocidos o subestimados de los pueblos indígenas, y que se funden en revisar la subestimación y el racismo que continúan pesando fuertemente en algunos análisis sobre los pueblos indígenas en particular y sobre lo popular y los subordinados en general.

## **Las autonomías y la construcción de poder**

Los liderazgos indígenas cuya observación venimos realizando desde los comienzos de la investigación en el marco del análisis de las organizaciones que concentran la dinámica sociocultural del pueblo toba en la ciudad de La Plata, como son la Asociación Civil Ntaunaq Nam Qom, la Iglesia Evangélica Unida y la Iglesia Evangélica Templo de Fe (Tamagno, 2004, 2009), son pensados a la luz de reflexiones sobre el poder, la representatividad y la autonomía. Motiva esta preocupación el hecho de que nos encontramos en una coyuntura en que, tanto a nivel local como regional y nacional, las presencias indígenas y las expresiones de sus líderes están siendo observadas con preocupación por los dueños de los megaemprendimientos productivos (explotaciones mineras a cielo abierto, avance de los cultivos de soja, grandes proyectos turísticos), los terratenientes y los gobiernos, y con desconfianza por el “progresismo”.

Estas cuestiones son, al mismo tiempo, objeto de reflexión al interior de los propios pueblos indígenas y sus organizaciones, tal cual quedara explícito en el marco del Encuentro sobre Discriminación organizado por el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos, Presidencia de la Nación, 2007). Allí –y en concordancia con lo que observamos luego, en el interesante debate que tuvo lugar en el marco del Segundo Encuentro Interamericano sobre Gobernabilidad y Pueblos Indígenas-Red Interamericana de Formación de Formadores de Educadores Indígenas (RIF-FOEI), sito en la Ciudad de México entre los días 10 y 13 de marzo de 2008–, se señalaron tanto acusaciones respecto de algunas formas de ejercicio del poder por parte de los líderes indígenas, como críticas a los condicionamientos que éstos sufren por parte de agencias gubernamentales y no gubernamentales; cuestiones ambas que aparecieron íntimamente relacionadas entre sí.

En coincidencia con estas observaciones, Burguete Cal y Mayor (2007), en su trabajo referido a las cumbres o los encuentros indígenas celebrados en las últimas dos décadas en América Latina, explicita la preocupación que revisten para los sectores dominantes, en tanto se han convertido en escenarios de debate, negociación y acuerdos en los que se expresa la posibilidad de reafirmar la unidad alrededor del proyecto político indígena continental. Al mismo tiempo, señala que se han constituido en espacios para la articulación y la construcción colectiva de propuestas y definiciones políticas, y en lugares para pensarse en la interpretación de un pasado común y en la construcción de un futuro. La celebración de una “cumbre indígena” –expresa– es la oportunidad para la formación de redes y de frentes, y es un momento para delinear objetivos, estrategias y plataformas de acción, y para refrendar y modificar agendas. El “encuentro indígena” se nos presenta así como un espacio colectivo, como el terreno de expresión de la diversidad, de la multiplicidad de enfoques, experiencias y proyectos, como el terreno en el que se cuestiona el “pensamiento único”; observando que son, al mismo tiempo, arena de tensiones, disputas y posicionamientos. Esto condice con lo observado por nosotros, a nivel tanto nacional como regional y local, ya que cada espacio –aun aquéllos reducidos a pequeñas expresiones locales– que posibilita el encuentro se transforma inmediatamente en la expresión de lo colectivo comunitario, en expresión de poderes y de articulación de estrategias, en la concreción de autonomías; en fin, en prácticas que refuerzan todas aquellas representaciones que, a modo de utopías concretas (Barabas, 1996), proveen la fuerza para

continuar el camino de lucha, para recordar y recordarse que no han desaparecido y que son capaces de reflexionar no sólo sobre ellos mismos sino también sobre la sociedad de la que forman parte.

Burguete Cal y Mayor (2007) propone dos momentos para el análisis del movimiento indígena y de las cumbres indígenas en América Latina. El primero comprende de 1970 a 1990, y lo identifica con el período de la “emergencia del movimiento indígena”, con el surgimiento de movimientos panétnicos orientados a lograr visibilización política y a interpelar a los Estados-nación y a los organismos multilaterales en la búsqueda del reconocimiento de derechos y conceptualizando categorías étnicas unitarias, así como el arribo de la presencia indígena en la Organización de las Naciones Unidas (ONU); con lo que se marca el inicio de la promulgación de instrumentos jurídicos de protección de derechos indígenas. El segundo período, que transcurre de 1990 a 2007, se caracteriza por la relevancia que adquiere la demanda autonómica como eje político central de las luchas indígenas que participan en esta tradición política, señalando el carácter seminal que tiene la *Declaración de Quito*, de 1990, a partir de la cual se han diseñado estrategias para profundizar en aspectos puntuales de la agenda política indígena, y marca como un hito en 2006-2007, en el que aparece la propuesta de profundización de una estrategia que asume como uno de sus ejes la lucha por el poder político, al plantearse como consigna “De la resistencia al poder”. Destaca además, en el desarrollo de los movimientos indígenas, la importancia de los contextos nacionales, dado que éstos ofrecen un panorama disímil y con desarrollos que podríamos definir como dialécticos y desiguales. Nos encontramos así ante una unicidad dada por los planteos y las discusiones que forman parte de los espacios multinacionales de encuentro y una diversidad que se expresa según particularidades de los Estados-nación y según particularidades de los pueblos indígenas que los constituyen.

Una mirada sobre el movimiento indígena en América Latina realizada desde los presupuestos analíticos que hemos enunciado nos ha llevado a reflexionar sobre las características del movimiento indígena en nuestro país, donde a la diversidad de pueblos y de espacios geográficos se suma el hecho del no reconocimiento de la población indígena en el imaginario colectivo hasta entrados la década del 80. Así los censos no logran acercarse a las cifras que los propios indígenas estiman y que nuestras observaciones han confirmado. Nos encontramos no sólo ante la negación voluntaria del origen para evitar racismo y persecución por parte de los indígenas, sino también ante las limitaciones de los propios instrumentos censales (Maidana y otros, 2006) y sus aristas políticas.

Reconocemos con la autora (Burguete Cal y Mayor, 2007) que, cuando las agencias indigenistas (públicas, confesionales o de otro tipo) establecen los enlaces, los sujetos bilingües o “lenguaraces” pasan a convertirse en el canal a través del cual fluyen a las comunidades los variados recursos que integran el espectro de las acciones de “promoción humana”, “desarrollo de comunidades” u otra terminología según los usos en cada momento particular; al mismo tiempo que esas estrategias terminaron construyendo, junto con los liderazgos tradicionales, nuevas formas del liderazgo cuya legitimidad no proviene del propio medio social al que pertenecen, sino de la agencia indigenista y que, como resultado, en todos los casos, se introdujeron por esa vía conflictos y crisis de representación y consenso que continúan hasta hoy. Sin embargo, también hemos tenido la posibilidad de observar en nuestro trabajo grados importantes de control de los propios pueblos sobre los líderes y fuertes críticas a los comportamientos de las agencias, así como altos grados de negociación no sólo de los líderes con éstas sino también de los líderes con los conjuntos a los que representan. El Consejo de Participación Indígena que está funcionando en estos momentos, como consecuencia de la implementación de la ley 26.160, es una clara expresión de ello.

## **A modo de reflexión final**

Retomando todo lo expresado, se hace imprescindible advertir respecto de todo análisis dualista que piense a los pueblos indígenas como aislados e interpretados como objetos pasivos frente al avance del colonialismo, seguido luego por la gestación, la consolidación y el desarrollo del Estado-nación. También, sobre aquellas posturas que se limitan a resaltar la “permanencia” de ciertas tradiciones y de ciertas formas de concebir el mundo, olvidando o negando los condicionamientos del modo de producción impuesto como consecuencia de la expansión colonial y la estratificación generada a partir de la lógica de la explotación y de la acumulación de capital, y sin tener en cuenta que las formas de visibilidad no son sólo expresión del pasado sino también actualizaciones en términos de respuestas creativas y con frecuencia impugnadoras frente al orden hegemónico.

El avance de la “modernización”, entendida como la instrumentación de una “modernidad” aún no realizada (Quijano, 1988), no se concretó ni sobre un espacio vacío ni sobre poblaciones “inferiores” o sin capacidad de respuesta. La historia de los pueblos indígenas a partir de la colonización es un proceso continuo de aceptación/recha-

zo de los modelos que se pretendieron imponer y que se impusieron, como tan bien lo expresara Peter Worsley (1966), no por su superioridad sino por la ética asignada por la necesidad de apropiarse y expropiar en función de las debilidades y los intereses de la sociedad de pertenencia, o sea de la propia Europa y sus miserias. En ese contexto, la historia de los pueblos indígenas es una historia de luchas que están presentes en la memoria de las poblaciones actuales y que guían las luchas de sus líderes, aunque ello no siempre sea verbalizado.

No es correcto pensar que las migraciones y los desplazamientos producen discontinuidad, ruptura y desmemoria, pues la distancia geográfica no va en detrimento del reconocerse y actuar según el pueblo de pertenencia. Tampoco es correcto pensar que las transformaciones propias de todo paso de una a otra generación producen necesariamente discontinuidad y ruptura, ya que hemos observado en jóvenes nacidos en la ciudad, a mas de 1.000 kilómetros de distancia de la región de origen de sus mayores, y a la que no han visitado nunca, reconocerse portadores de conocimientos de los cuales ellos mismos se asombraron de poseer.

Por ello nuestra propuesta es advertir respecto de no subestimar o suponer las argumentaciones de los indígenas que se nos aparecen lejanas al discurso intelectual occidental como faltas de conciencia; los referentes indígenas del Gran Chaco parecen haber sido muy conscientes de la violencia con que el blanco expropió sus territorios y se apropió de sus saberes para luego subestimarlos, diezmando poblaciones que no se sometieron “mansamente” como se esperaba. Las argumentaciones indígenas que suelen expresarse en términos de milenarismos o de relatos caracterizados como míticos encierran saberes que con frecuencia no estamos entrenados para comprender en su profundidad, y forma parte del sociocentrismo occidental pensarlos como erróneos, irracionales o faltos de conciencia.

El movimiento indígena en la Argentina puede aparecer como presentando bajos grados de organización si lo comparamos con el de otros países, y con frecuencia se señala el hecho de que está atravesado por un sinnúmero de tensiones y conflictos. Pero debemos preguntarnos, antes de juzgarlo ligeramente, qué influencia han tenido en esos conflictos las presiones clientelares y los modos complejos a través de los cuales quienes se mantienen como líderes en el tiempo han lidiado con partidos políticos, ONG e iglesias, sin “convertirse”, sin olvidar su historia, o sea sin dejar de reflexionar críticamente y sin “dejar de ser”. Hace un tiempo, reflexionando sobre el movimiento sindical en Estados Unidos, en respuesta a la crisis

financiera que se puso en evidencia en el 2009, el periodista Herman Schiller, conductor del programa *Leña al fuego*, destacó por su valor impugnador una consigna utilizada frente a la crisis y el “salvataje” prometido desde el gobierno: “Incorporen a los despedidos. Despidan a los bancos”. La consigna sonó a mis oídos idéntica a la registrada por Idoyaga Molina (1994) durante el Movimiento del Dios Luciano, acontecido en 1947 en Las Lomitas, estación de ferrocarril y lugar de reclutamiento de mano de obra: “Que desaparezcan los dueños de los camiones, que desaparezcan los dueños de los bancos”. En un escrito anterior (Tamagno, 2009), planteamos que este movimiento, que fuera descrito como un movimiento milenarista, no ha sido, hasta donde hemos podido observar, pensado como un movimiento impugnador en el marco de lo que se denomina en la actualidad como movimientos sociales, tal vez debido a su carácter religioso milenarista. Sin embargo, investigaciones recientes desarrolladas a partir de la aparición de una fosa común con cadáveres NN dan cuenta de que este movimiento formaba parte de un alzamiento de indígenas que se oponían a las condiciones de explotación en ingenios y quebrachales, y que, al concentrarse y reclamar alimentos y atención a sus demandas, fueron brutalmente reprimidos, al punto de que las presunciones permiten hablar de alrededor de quinientos muertos en la represión.

Nos preguntamos, entonces, ¿por qué estos movimientos no pueden tomarse como antecedentes de los movimientos sociales estudiados a partir de la segunda mitad del siglo pasado? ¿Por qué las características que hicieron que se los catalogara como “milenaristas” deberían opacar su capacidad impugnadora en el contexto de la historia de lucha de los pueblos? ¿Por qué pensarlos como prepolíticos o faltos de conciencia? ¿No es éste un modo de actualizar la relación fatídica inferioridad/superioridad de la que Peter Worsley (1966) nos habla? ¿No es, en términos de Eduardo Menéndez (1972), una forma de racismo en tanto descalificación y subestimación de los conjuntos sociales subalternos? ¿No es otro modo de legitimar la subalternización en términos de la colonialidad y del pensamiento colonial del que somos portadores y del que nos hablan Anibal Quijano (1988) y Arturo Escobar (2008)?

Las presencias de los pueblos indígenas y las visibilidades de los movimientos indígenas conminan a revisar este ideario. Los pueblos indígenas no sólo no han desaparecido, sino que nos confrontan con formas alternas de existencia que van tanto en el sentido de una reparación histórica como en el sentido de superar las condiciones de desigualdad e injusticia que caracterizan el

orden hegemónico mundial. Formas alternas de pensar y actuar, representaciones y prácticas fundadas en el pasado, efectivas en el presente y condicionantes de un futuro común a todos y que deben ser interpretadas, donde quiera que se expresen, en su valor patrimonial.

## Bibliografía

- AUGÉ, Marc (1995), *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.
- BACHELARD, Gastón (2000), *La formación del espíritu científico*, Madrid, Siglo XXI (primera edición en español, 1948).
- BARABAS, Alicia (1987), *Utopías indias. Movimientos socio-religiosos en México*, México, Enlace-Grijalbo.
- (1996), “Utopías indias. Esperanza al futuro”, *Utopías y nuestra América*, Quito, Abya Yala.
- BARTH, Frederick (1989), “The analysis of culture in complex societies”, *Ethnos*, N° 3-4, Oslo, Ethnographic Museum University of Oslo.
- BARTOLOMÉ, Miguel (2004), *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*, México, Conaculta-INAH.
- BOURDIEU, Pierre; CHAMBOREDON, J.C. y PASSERON, J.C. (1975), *El oficio de sociólogo*, Madrid, Siglo XXI.
- BRAUDEL, Fernand (1995), *La historia y las ciencias sociales*, México, Alianza (primera edición en español, 1989).
- BURGUETE CAL Y MAYOR, Araceli (2007), “Cumbres Indígenas en América Latina (I)”, *Boletín de Noticias de Adital*, Fortaleza (disponible en <http://adital@adital.com.br>; consultado el 18 de noviembre de 2008).
- CERTEAU, Michel de (1990), *L'invention du quotidien*, París, Gallimard.
- ESCOBAR, Arturo (2008), “Territorios de diferencia. Movimientos sociales, (pos)desarrollo y conservación en América Latina”, conferencia dictada en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata, 4 de junio de 2008.
- FOUCAULT, M. (1981), “Las redes del poder”, *Revista Barbarie*, N° 4 y 5, San Salvador de Bahía (traducción de una conferencia pronunciada en 1976).
- HANNERZ, Ulf (1997), “Fluxos, fronteras, híbridos: palabras claves de la antropología transnacional”, *Mana*, Universidade Federal de Rio de Janeiro.

- IDOYAGA MOLINA, Anatilde (1994), “Una esperanza milenarista entre los pilagá”, en Alicia BARABAS (comp.), *Religiosidad y resistencia indígena al fin del milenio*, Quito, Abya Yala.
- KROEBER, A.L. (1952), *The Nature of Culture*, Chicago, University of Chicago Press.
- MAIDANA, Carolina (2009), “Volver a la tierra. Parentesco, redimensionalización territorial y reconstrucción identitaria” en L. Tamagno (coord.), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Buenos Aires, Biblos.
- MENÉNDEZ, Eduardo (1972), “Racismo, colonialismo y violencia científica”, *Revista Transformaciones*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- NUN, José y GRIMSON, Alejandro (comps.) (2008), *Nación y diversidad. Territorios, identidades y federalismos*, Buenos Aires, Edhasa, pp 61-71.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (comp.) (2006), *Hacia una antropología del indigenismo*, Río de Janeiro, Contracapa.
- QUIJANO, Aníbal (1988), “Modernidad, identidad y utopía en América Latina”, *Imágenes desconocidas. La modernidad en la encrucijada postmoderna*, Buenos Aires, FLACSO.
- SCHAFF, Adam (1992), *Historia y verdad*, México, Grijalbo.
- TAMAGNO, Liliana (1984), *Nordestinos Experiencing Sao Paulo, Brasil. Time, Space and Identity in Relation to Internal Migration*, Master Thesis, Department of Cultural Anthropology, University of Upsala, Suecia.
- (1986), “Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires. Su articulación social”, *Actas del II Congreso Argentino de Antropología Social*, Buenos Aires.
  - (1991), “La cuestión indígena en Argentina y los censores de la indianidad”, *América Indígena*, vol. LV, N° 1, enero-marzo.
  - (2001), *Nam Qom Hueta 'a Na Doqshi Lma. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*, La Plata, Ediciones Al Margen.
  - (2003), “Identidades, saberes, memoria histórica y prácticas comunitarias. Indígenas tobas migrantes en la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires Argentina”, *Revista Campos*, edición especial, Universidad Federal de Paraná, pp. 165-182.
  - (2006), “Interculturalidad: una revisión desde y con los pueblos indígenas”, en Alicia Barabas (coord.), *Diversidad y Reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina* (suplemento especial de la revista *Diario de*

- Campo*), México, Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH.
- (2009), “Religión y procesos de movilidad étnica. La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina”, *Iztapalapa. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 28. enero-diciembre, México, pp. 69-99.
  - (2009), *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Buenos Aires, Biblos.
  - ; TAMAGNO, L.; GARCÍA, S.M.; IBÁÑEZ CASELLI, M.A.; GARCÍA M.C.; MAIDANA, Carolina; ALANIZ, M., y SOLARI Paz, V. (2005), “Testigos y protagonistas: un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de *hacer* investigación y extensión universitaria”, *Revista Argentina de Sociología*.
- WEFFORT, Francisco (1979), “Nordestinos em São Paulo: Notas para um estudo sobre cultura nacional e cultura popular”, en *A cultura do Povo*, San Pablo.
- WORSLEY, P. (1966), *El tercer mundo*, Madrid, Siglo XXI.



## **El arte de la palabra y la lucha de las familias qom (tobas) de la ciudad de La Plata**

*Carolina Maidana, Agustín Samprón,  
Ana Ottenheimer, Griselda Aragón,  
Diana González y Liliana E. Tamagno*

*Damos por supuesto que hablar es existir ab-  
solutamente para el otro  
Frantz Fanon, Piel negra, máscaras blancas*

### **Introducción**

En el presente trabajo repensamos nuestro propio quehacer etnográfico a partir de una serie de reflexiones en términos de oralitura, comprendiendo la etnografía como espacio crítico en el cual antropólogos e indígenas participamos conjuntamente de la producción de conocimiento (Tamagno y otros, 2005; De Souza y Maidana, 2011), de un proceso de análisis/interpretación colectiva que retoma no sólo los conceptos y planteos realizados desde diferentes teorías antropológicas, sino también aquellas herramientas conceptuales desarrolladas por la propia gente junto a la cual trabajamos, muchas de las cuales incluyen piezas de etnoliteratura u oralitura.

Los indígenas tobas, autodenominados qom, habitaban antes de la llegada de los europeos la región conocida como Gran Chaco. En la actualidad –producto de los procesos migratorios– se ubican no sólo en esta región sino también en las periferias de grandes ciudades donde han constituido importantes nucleamientos. La ciudad de La Plata, desde el mismo momento de su creación –a fines del siglo XIX–, exhibió un rápido crecimiento poblacional, producto de los flujos migratorios internacionales e internos; que atraídos por el desarrollo de las actividades administrativas primero y de la agroindustria frigorífica y las petroquímicas después fueron dando forma al “Gran La Plata”. El crecimiento de los barrios populares, a medida que aumentaba la

población, se ubicó en todo el entorno suburbano, en arco hacia el interior, orientándose luego hacia el sudoeste y el sur principalmente. A partir de 1980, algunas localidades periféricas fueron alcanzadas por cadenas de conurbación y son actualmente centros mixtos –residenciales, de servicios urbanos-industriales y agrícolas– donde confluyen complejas situaciones de desigualdad e interculturalidad (Ringuelet, 2008); tal es el caso de Melchor Romero. En esta localidad del municipio de La Plata reside el conjunto de familias qom junto a quienes trabajamos desde 1991, año en el que arribaron a la zona las primeras familias con el objetivo de autoconstruir sus viviendas en el marco de un plan del gobierno provincial. Ofrecimos entonces la posibilidad de realizar el acompañamiento y registro de este proceso<sup>1</sup> y la investigación estuvo, en un primer momento, signada por el interés por generar espacios para que apareciera aquello que la gente indígena quería contar de sí misma produciendo al mismo tiempo materiales que luego, cuando el término se impusiera, denominamos “materiales para el tratamiento de la interculturalidad”, entre los cuales merecen destacarse la serie de cuatro posters, producto de los proyectos citados y otros posters presentados luego a eventos de la especialidad y que se exponen en la Casa de la Cultura Toba que se gestó a partir de la reforma de una de las viviendas del Plan de Autoconstrucción (ver Tamagno, 2001). La tierra y la vivienda, así como los proyectos comunitarios que los animaban, fueron entonces centrales y determinantes del proceso de producción de conocimiento conjunto (De Souza y Maidana, 2011). En su devenir, esta producción tendría en cuenta nuevas necesidades e intereses vinculados a la salud, la educación y la interculturalidad (García y otros, 1994, 1995 y 1999; Ibáñez Caselli, 2002 y 2007), y más recientemente a los jóvenes (Maidana y otros, 2007, 2011; Samprón, 2011).

Con esta experiencia de investigación y en el marco de los avances del Proyecto “Nuevas visibilidades de la diversidad. Indígenas, afrodescendientes y africanos en el ámbito de la provincia de Buenos Aires”, PICT 2007-1700, nos preguntamos por las formas en que las memorias y las tradiciones orales están presentes y se recrean abonando producciones estéticas y académicas y, retomando el término oralitura –neologismo africano–, repensamos nuestro propio trabajo etnográfico y su recorrido metodológico.

1. Este seguimiento se formalizó luego, particularmente, con el desarrollo del Proyecto de Investigación “Los tobas del barrio Las Malvinas: identidad étnica y acceso a la tierra urbana” (1993) y de Extensión Universitaria “Una comunidad toba en el Gran La Plata. Su proyección a nivel regional (1992).

## Memoria, tradiciones orales y expresiones estéticas

Las tradiciones orales constituyen saberes que se transmiten de generación en generación a través de relatos, mitos, leyendas, cantos, rituales, fiestas, danzas, es decir, a través de formas de ser y hacer; habilitando construcciones artísticas y literarias que, en tanto producciones culturales, varían según tiempos y espacios y según géneros mediante los cuales se expresan.

Para reconocer la estética de la palabra plasmada en la historia oral, en las leyendas, los mitos, los cuentos, las epopeyas, los cantos, aparece el término oralitura. Este neologismo africano, tiene como objetivo encontrar un concepto que de algún modo se yerga en el mismo nivel de la literatura y que reconozca la forma específica de la comunicación oral (Fall, 1992); lo que implica, a su vez, un derrumbamiento de la distinción entre cultura canónica y cultura popular, entre literatura y etnografía (Niño, 1998); y entre “folclore” y “cultura” (Friedemann, 1997). Si bien en general se entiende por oralitura a las manifestaciones literarias no escritas<sup>2</sup>, autores como Martins señalan que el mismo concepto implica reconocer “esos gestos, esas inscripciones y palimpsestos performáticos, escritos por la voz y por el cuerpo” (citado por Oliveira de Queiroz, 2007; nuestra traducción). Lo cual permite trazar una clara distinción con el término etnoliteratura, que incluye creaciones literarias a partir de una tradición oral étnica (Friedemann, 1997). Aunque la problematización del tema asuma diversos contornos en diferentes autores, utilizamos aquí el concepto de oralitura en una dimensión permeada por la flexibilidad, para comprender toda expresión estética que se mueve entre las fronteras de lo escrito y lo oral, de lo individual y lo colectivo; expresiones estéticas realizadas desde o junto a la memoria de los antepasados, que pueden incluir lo musical, lo escénico y/o pictográfico. Cabe destacar sin embargo que la oralitura no es sólo una manera de ver el pasado, sino también un sistema de conocimiento y de transmisión del mismo, al constituir el texto oral una reconstrucción permanente del pasado que renace a partir de determinadas circunstancias y acontecimientos del presente (Fall, 1992).

Al tratar el tema de la historia y la memoria Dos Santos (2011) presenta un interesante análisis sobre la forma en que los escritores antillanos se apropian del concepto de oralitura para justificar la creación de una literatura representativa de las tradiciones y el

2. En ocasiones este término refiere específicamente a las formas artísticas verbales de pueblos africanos e indígenas.

modo de ser antillano, a partir del registro de la memoria colectiva local. La autora resalta dos momentos distintos en la relación de los negros de las Antillas con la lengua francesa: un primer momento en que ésta se impone, apareciendo como dadora de status dentro de la sociedad colonial<sup>3</sup> y un segundo momento de repliegue de la misma vinculada a la lucha por la afirmación étnica. Es en este contexto que, a partir de la década del 30 los poetas antillanos comienzan un movimiento de reivindicación del espacio de uso del creole en la sociedad. Y como señala la autora, “para los escritores de Martinica, el pasaje de la oralidad (del creóle) para la oralitura<sup>4</sup> es el pasaje de la memoria a corto plazo a la memoria interindividual a largo plazo.”

La memoria, en tanto parte vívida del pasado, está vinculada a las capacidades de recordar y olvidar; procesos que si bien son de carácter singular, ocurren en seres humanos ubicados en contextos socioculturales específicos. Las propias nociones de pasado y presente son culturalmente variables e históricamente definidas, de allí la imposibilidad de recordar o recrear el pasado sin apelar a dichos contextos (Jelin, 2001). Los acontecimientos rememorados, expresados en narrativas asociadas a emociones y afectos comunican la manera en que los sujetos construyen sentidos del pasado a partir de un presente y en función de expectativas futuras, memorias que se expresan en relatos comunicables.<sup>5</sup> Son estas rememoraciones las que sostienen las identidades -ligadas a un sentido de permanencia a lo largo del tiempo y del espacio-, mientras que las reinterpretaciones y revisionismos implican redefiniciones de las mismas (Jelin, 2001). Observar las expresiones artísticas de la gente indígena permite analizar la forma en que se “materializan” ciertos sentidos del pasado en productos culturales que se convierten en “vehículos de la memoria” como ser una cartilla o una canción; permite observar cómo pasados que pueden parecer “olvidados”, sobre todo por los jóvenes, son revisados por ellos a los fines de comprender, denunciar o hacer visibles situaciones vinculadas a su identidad étnica y de clase.

3. Para una descripción y análisis de este proceso ver también Fanon (1973).

4. Término que señala la misma autora fue “acuñado por el haitiano Ernst Mirville y usado por primera vez en 1974, surge como neologismo que destina un espacio específico para la literatura oral, sin confundirse con la misma”.

5. Jelin (2001) distingue las memorias habituales (expresadas en rutinas que organizan la vida cotidiana) de las memorias narrativas (vinculadas a los sentidos del pasado).

Como señala Friedemann (1993), una representación “narrada” de la realidad puede encontrarse en documentación de funcionarios coloniales, en historias orales u oralitura de un pueblo, en la obra de un narrador literario o de un científico; y es en el proceso de investigación que el etnógrafo selecciona tales representaciones para su trabajo. Que a su vez es nuevamente otra representación. La confrontación de datos etnográficos a partir de con oralitura y la conformación de los mismos a través de ésta han estimulado la experimentación de nuevas formas de representación en textos etnográficos, donde la investigación se realiza conjuntamente a la comunidad, que adquiere un rol protagónico en la construcción textual.

### **Expresiones estéticas**

#### **La oralitura y el trabajo etnográfico**

En diferentes momentos del trabajo etnográfico desarrollado junto a la gente indígena qom de la ciudad de La Plata la historia oral, las leyendas, los mitos, los cuentos, los cantos, habilitaron diferentes construcciones artísticas y literarias, que condujeron a su vez a construcciones científico-académicas sobre la historia de lucha del pueblo qom en general y sobre las trayectorias de las familias asentadas en la ciudad de La Plata en particular.

Desde su llegada a la ciudad de La Plata, cada diecinueve de abril las familias junto a quienes trabajamos realizan diferentes actividades en torno a la celebración del “Día Americano del Indio”.<sup>6</sup> En 1992, el entonces presidente de la asociación civil que los nuclea confeccionó, con la colaboración de los integrantes del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social Lias en el marco del cual se desenvuelven nuestras investigaciones, un escrito titulado “Pensamiento toba” donde aparecen una serie de reflexiones en torno al ser indígena, la migración, la lucha por la tierra. Así, se daba cuenta de un presente mediado por la memoria:

El árbol aborígen fue cortado de distintas maneras y en distintos momentos, pero no perdió sus raíces. Donde que-

6. El 19 de abril de 1940 se celebró en Patzcuaro (México) el primer Congreso Indigenista Interamericano donde participaron referentes indígenas de diversas regiones de América y se produjo un documento que creó el Instituto Indigenista Interamericano, con sede en esta ciudad y dependiente de la OEA.

dan raíces hay esperanza de vida. Los retoños, los brotes, están pujantes. (R. Canciano, 1994. Cartilla “Pensamiento Toba”)<sup>7</sup>

En 2003 producimos en el contexto de un Curso sobre Audio y Video, realizado por jóvenes qom junto a estudiantes universitarios bajo la dirección del licenciada Cristian Jure de la Unidad de Medios Audiovisuales de la FCNyM un audiovisual titulado: *Lo onataq na qom llalpi. Trabajo de los hijos de los tobas*, que fue exhibido en el XVI Simposio Internacional de Literaturas Indígenas Latinoamericanas organizado por la Asociación de Literaturas Indígenas Latinoamericanas en Buenos Aires del 9 al 12 de julio de 2003. Participamos de este evento junto a los jóvenes qom realizadores del video quienes además de mostrarlo realizaron una representación teatral. Estas expresiones artísticas fueron analizadas más de una vez al interior de nuestro equipo de investigación y junto a quienes participaron en la creación de los mismos. Entre los años 2006-2009 realizamos cursos de Capacitación en Tecnologías de la Información y Comunicación y los jóvenes participantes produjeron un rap para incluir en un CD multimedia producto del último curso. Esta expresión estética comenzó a ser abordada de manera específica para pensar en los sentidos de la música y la importancia social para el conjunto de familias con quienes trabajamos (Samprónj, 2011).

Al explicar el por qué del rap los propios jóvenes enuncian:

Esto es de Estados Unidos pero es nuestro, nosotros lo hacemos a nuestra manera [...] es un sentimiento, es una forma de expresión, una forma de decirle a los otros como los veo y de contar como está el barrio. Es una forma de protesta también porque te da lástima ver a los chicos pidiendo un platito de comida, o mis vecinitos pidiendo monedas en los semáforos [...]. Desde que entré a un galpón de la iglesia y vi a sesenta chicos bailando y cantando, nunca más deje el rap. Quisiera que hagamos un videoclip de nuestra música. (Citado por Samprón, 2011: 6)

7. Es interesante señalar que tanto tradiciones de origen africano como precolombinas en América tienen la figura de los árboles como espacio ritual, de convivencia social, de decisiones políticas y de preservación de la memoria (Oliveira de Queiroz, 2007).

En una dinámica de apropiación, desapropiación y reapropiación constante, el hip hop se alimenta y retroalimenta de los elementos que performa: en el rap, su vehículo poético-musical la palabra es una instancia múltiple complementada por los demás elementos artísticos hip hoppers, la danza, la mímica y la plástica. Es así que en el rap la palabra se inscribe “en performance, en las múltiples asociaciones del texto en sintonía con el gesto, el trazo, la música, la escenificación, y el movimiento corporal armonioso, sincronizado, para confluír en un decir del cuerpo como un todo, poetizado y pleno” (Oliveira de Queiroz, 2007: 129). Para el caso africano, “el lenguaje del tambor también es palabra, y hasta palabra privilegiada, pues son los muertos los que hablan a través de dicho instrumento, regulando las pulsaciones de la vida. Entre el ritmo de la palabra y el de los tambores se da un contrapunto, un «diálogo» [pero] el tambor parlante no es un alfabeto Morse, sino una «escritura» perfectamente descifrable, dirigida al oído y no a la vista. Escritura para comunicar noticias con rapidez, y también para contar y cantar, o sea, literatura narrativa y lírica. Muchas epopeyas sobrevivieron siglos en la piel de los tambores, que eran tocados por profesionales que tardaban varios años en formarse. El ritmo de los toques no constituía un puro efecto musical, sino un auxiliar imprescindible de la memoria, tarea que en la poesía europea cumplieron la rima, la aliteración y el ritmo de la palabra” (Colombres, 1995: 130; citado por Oliveira de Queiroz, 2007). En las creaciones poéticas-musicales de los jóvenes gom, la afirmación identitaria es un tema recurrente:

[...] contando el pasado pesado de nuestra historia,  
que nunca fue pisado ni olvidado la historia,  
que nos sigue marcando,  
como el centro de este marco,  
donde estamos presente,  
pero para muchos ausentes,  
y seguimos luchando por nuestra cultura,  
desatándonos de estas ataduras,  
porque muchos no quieren ver brillar al hombre origina-rio,  
hombre gom que camina en este barrio [...].<sup>8</sup>

Y, como señala A. Samprón (2011), las palabras son poder, y a través de ellas —entendidas en sentido amplio— los jóvenes indígenas participan de una ruptura esencialista de la identidad.

## Palabras finales

Pensar las producciones artísticas de la gente indígena en términos de oralitura habilita su comprensión como una nueva forma de “escribir” la historia de lucha de su pueblo en general, y del conjunto de familias con las cuales trabajamos en particular; como una forma de habilitar memorias a partir de nuevos términos y grafías, donde ninguna contribución de los “otros” es negada, pero si apropiada/transformada en función de lo propio. En sus producciones observamos un lenguaje que combina lo escrito con lo oral, en el sentido de registrar por ejemplo términos y expresiones en lengua qom seguidas de traducciones al castellano, donde las actuales preocupaciones de un pueblo se expresan a través del registro de sus tradiciones, su lucha y sus proyecciones de futuro.

No sólo es factible pensar las prácticas culturales desarrolladas por diversos pueblos y en diferentes partes del mundo desde la oralitura —es decir considerando oralidad, memorias, imaginación, testimonios y expresiones estéticas al unísono— sino también la producción de nuevos tipos de textos literarios y científicos, que adopten las múltiples expresiones del discurso, y en el caso de los científicos exhiban la otredad conjuntamente a los “Otros” (Tamagno y otros, 2005; De Souza y Maidana, 2001).

Así el rap de origen africano, recreado por jóvenes indígenas qom en la periferia de la ciudad de La Plata, Capital de la Provincia de Buenos Aires, se convierte en el marco de nuestras reflexiones en una convergencia compleja, inesperada, entre lo afro y lo indígena, del mismo modo en que la misma ciudad, afros e indígenas comparten espacios de muestras de sus artesanías y de búsqueda de sobrevivencia, lejos de sus lugares de origen y —en un caso que nos llega particularmente— en las escalinatas del Museo de La Plata, institución donde desarrollamos nuestras investigaciones; y el concepto de oralitura, significativo intento de valorar los saberes de los pueblos silenciados por el avance de lo hegemónico nos permite avanzar en la reflexión sobre lo indígena al mismo tiempo que pensarla en su articulación con lo afro.

## Bibliografía

DOS SANTOS, Margarete Nascimento (2011), “Entre o oral e o escrito: a criação de uma oralitura”, *Babel. Revista eletrônica de línguas e literaturas estrangeiras*, N° 1, Diciembre.

- DE SOUZA, Jakelin y MAIDANA, Carolina (2011), *Antropología de los nativos. Estrategias sociales de los sujetos en investigación*, La Plata, EDULP.
- FALL, Y. (1992), “Historiografía, sociedades y conciencia histórica de África”, *África inventando el futuro*, México, El Colegio de México.
- FANON, Frantz (1973), *Piel negra, máscaras blancas*, Buenos Aires, Abraxas.
- FRIEDEMANN, Nina S. de (1993), “Historiografía afroamericana del Caribe: hechos y ficciones”, IV Congreso Interdisciplinario de la Sociedad para la Investigación en el Caribe, Berlín, Diciembre.
- (1997), “De la tradición oral a la etnoliteratura”, *América negra*, N° 13-15, pp. 19-27
- JELIN, Elizabeth (2001), “¿De qué hablamos cuando hablamos de memorias?”, *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI, pp. 17-37.
- GARCÍA, Stella Maris; CASTEL, Fernanda; LI, Eugenia; PALADINO, Mariana, y Tiseira, Sandra. (1995), “Niños toba en una escuela platenense”, *Jornadas chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales*. Chivilcoy, Argentina.
- GARCÍA, Stella Maris; TAMAGNO, Liliana E., y IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia (1999), “Educación/Diversidad/Desigualdad. Indígenas Toba más allá de los territorios de origen”, *Actas del Seminario Andino “Conflictos y políticas interculturales: territorios y educaciones”*, La Paz, CEIDIS.
- GARCÍA, Stella Maris y TAMAGNO, Liliana E. (1994), “Etnicidad y educación: una experiencia de extensión universitaria”, IV Congreso de Antropología Social, Olavarría, Argentina.
- IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia (2002), *Políticas lingüísticas e interculturalidad: experiencias educativas para y con indígenas tobas de Argentina*, tesis de Maestría, FLACSO-Colegio Universitario Andino del Centro Bartolomé de las Casas (CUSCO).
- (2007), *Lengua e identidad en el camino de la migración de indígenas tobas: una perspectiva interdisciplinaria*, tesis de Doctorado defendida en 2008 en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Universidad Nacional de La Plata.
- MAIDANA, Carolina Andrea; COLÁNGELO, María Adelaida, y TAMAGNO, Liliana E. (2007), “Ser joven y ser indígena. La identidad juvenil en nucleamientos tobas de la ciudad de La Plata”, en CD ROOM VII RAM.
- MAIDANA, Carolina Andrea; OTTENHEIMER, Ana Cristina, y ROSSI, Eufracia (2011), “Comunidades indígenas y apropiación de TICs Un nuevo espacio en la producción de conocimiento conjunto” en

- Jakeline de Souza y, Carolina A. Maidana (coords.), *Antropología de los nativos. Estrategias sociales de los sujetos en investigación*, La Plata, EDULP, pp. 131-145.
- Niño, Hugo (1998), "El etnotexto. Voz y actuación en la oralidad", *Revista de Crítica Literaria Latinamericana*, año XXIV, N° 47, Lima-Berkeley, pp. 109-121
- OLIVEIRA DE QUEIROZ, A. (2007), *As inscricuras do verbo: dizibilidades performáticas da palavra poética africana*, tesis de doctorado en Teoría de la Literatura, Universidade Federal de Pernambuco (disponible en <http://www.pgletras.com.br/2007/teses/tese-am-arino-oliveira.pdf>; consultado el 10 de noviembre de 2012).
- RINGUELET, Roberto (2008), "La complejidad de un campo social periurbano centrado en la zonas rurales de La Plata", *Mundo Agrario*, vol. 9, N° 17, La Plata (disponible en: [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1515-9942008000200007](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1515-9942008000200007), consultado el 6 de diciembre de 2012).
- SAMPRÓN, Agustín. (2011), "El uso de la «antropología compartida». Una investigación con jóvenes indígenas urbanos", en Reunión de Antropología del Mercosur, Curitiba, 10-13 de julio.
- TAMAGNO, Liliana (2001), *Nam Qom Hueta 'a Na Doqshi Lma. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*, La Plata, Ediciones Al Margen.
- y otros (2005), "Testigos y protagonistas: Un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria", *Revista Argentina de Sociología*, 3 (5).

# **Bailando en la calle**

## **El rap en una “comunidad” indígena**

*Agustín Samprón\**

### **Introducción**

Los raperos son quienes traen hasta nuestros días una trayectoria expresiva de ya casi 40 años en Estados Unidos. Si en un principio fueron los negros neoyorquinos, hoy la expansión del arte de rapear atravesó aquella frontera étnica y geográfica. Aun así, conserva en su propia transformación la denuncia al prejuicio por el color, ya que éste organiza y ampara otras resistencias, otras voces de otros padecimientos. Todos ellos, donde quiera que vivan, y aun sin tener línea de sangre hasta África, son jóvenes negros de alguna manera.

Los marginados y los expulsados de los bienes de la ciudad están bailando en la calle, rimando sus devenires. Cualquiera de ellos puede rapear. Cualquiera. También un qom.

### **Breve historia del rap**

Según Tricia Rose (1994), el rap comenzó a mediados de los años 70 en la zona sur del Bronx de la ciudad de Nueva York, como una parte del hip-hop, una manifestación cultural afroamericana y afrocaribeña, compuesta por el graffiti, el breakdancing y el rap. Dentro del rap existen dos actividades: la primera, ejecutada por el MC (maestro de ceremonia), y la segunda, ejecutada por el DJ (disk-jockey); consiste en manipular el equipamiento de sonido, produciendo una base musical para que los raperos canten y los bailarines de break bailen. Ese formato, que distribuye en dos personas esas actividades, comenzó a partir de

\* Agradezco la compañía, los aportes y las correcciones de Graciela Batilana.

los años ochenta. El MC y el DJ son, así, dos artistas que comparten el mismo escenario.

Desde el comienzo, el rap estuvo articulado a los hechos y los problemas contemporáneos en la vida de los negros urbanos de los Estados Unidos. Los raperos hablan desde sus experiencias personales, tomando la postura de observador o narrador.

El rap es polivocal, ofrece una serie de puntos de vista sobre lo cultural, lo social y lo político. El rap es una expresión cultural negra que prioriza las voces negras de los márgenes de las ciudades de Estados Unidos. El rap está compuesto por historias en forma de rimas sobre una base electrónica. La cultura negra del rap está dirigida y hace foco sobre identidades marginales, pero puede aparecer también apelando a otras personas de diferentes grupos étnicos y posiciones sociales.

El MC presenta textos que, en ciertos casos, tienen un fuerte contenido político, lo que hace posible definir el rap como un tipo de música con mensaje. El rap como mensaje propiamente político se consolidó a mediados de los años 80, con grupos de la costa oeste de los Estados Unidos, como Boogie Down Productions y Public Enemy. Este último es considerado el más representativo del género; concentra en sus letras relatos y denuncias de las injusticias sufridas por la comunidad negra de los Estados Unidos.

Los raperos abordan temas de “concientización” de las periferias al hablar sobre una cotidianidad de discriminación y de falta de oportunidades a la que están sujetos la mayoría de los jóvenes nacidos en los suburbios. La temática se extiende desde la pertenencia étnica a la pobreza, hasta a veces con letras de contenido polémico, de apología de las drogas o de la violencia (ganstarap):

El Hip-Hop pasó a constituir un punto de convergencia para diversos modos de inconformidad: tanto para la juventud marginada, como para jóvenes más favorecidos que buscan, a través del Hip-Hop, expresar su insatisfacción con los modos hegemónicos de subjetivación. (Rose, 1994: 4)

## **Comunidad indígena urbana**

La “comunidad”<sup>1</sup> del barrio Malvinas, situada en la periferia de

1. Utilizamos en este trabajo el término “comunidad”, pues así se autodenominan sus integrantes. Lo colocamos entre comillas dado que ha sido objeto de reflexión crítica en el marco de la línea de investigación “Identidad, etnicidad, interculturalidad”, en lo cual se inserta nuestro trabajo de investigación, en el sentido de conjunto homogéneo y autocontenido que se utiliza en el marco de las políticas públicas (Tamagno, 1996, 2001).

la ciudad de La Plata, capital de la provincia de Buenos Aires, Argentina, es qom. Migración mediante, las familias provenientes del Chaco salieron de allí empujadas por la falta de trabajo, el hambre, o para buscar algo más. Su travesía los llevó hasta este territorio del Gran La Plata.

Ellos pertenecen a esa comunidad que, afirman, “es algo más que un barrio donde se vive individualmente”. La “comunidad” guarda memoria de quiénes fueron, de quiénes son todavía. Hablan desde un nosotros que confirma esta pertenencia.

Hacia 1991, un proyecto de autoconstrucción de viviendas les da techo a las primeras treinta y seis familias tobas. A partir de allí, se emplazan otras construcciones aun más precarias que alojan a otras familias de origen boliviano, por ejemplo.

Ese primer proyecto de vivienda suma, en el transcurso de estos últimos veinte años, otras intervenciones del Estado. Planes sociales, un comedor, el funcionamiento de apoyo escolar, el desarrollo de talleres de capacitación o de expresión no sólo testimonian una estructura básica que acompañó ese crecimiento de la población, sino que, para las dos generaciones que la conforman, son, sobre todo, el resultado de una lucha.<sup>2</sup>

Los hijos de los migrantes indígenas qom, que dejaron hace aproximadamente dos décadas el territorio del Gran Chaco, son los jóvenes qom de la “comunidad” Malvinas. Ellos viven una doble cualidad: lo indígena se yuxtapone, en el plano de sus existencias, con el hecho de habitar la ciudad. Nacieron al borde de la capital de la provincia de Buenos Aires, al lado de la circulación de los bienes urbanos.

La denominación “qom urbano” conjuga lo tradicional e histórico con las multiplicidades que circulan en las grandes ciudades. La Plata ofrece a estos jóvenes la posibilidad de precisar cuáles son los móviles de la pelea que aún debe continuar.

Lejos de alguna pretensión de síntesis unificadora, esta segunda generación advierte y sostiene las diferencias con sus padres. Para ellos, la identidad qom se amplía en otras búsquedas. Para andar los caminos que se abren, los jóvenes toman las modalidades urbanas. Incorporan, de la dinámica de la ciudad, formas de relación, de expresión y de subsistencia.

2. Para mayor información sobre este proceso, ver Tamagno (2001), y Maidana y Tamagno (2009).

## Antecedentes del encuentro

Deleuze y Guattari piensan los encuentros y los devenires que constituyen la vida de los seres humanos.

Ellos no viven en un entorno prefijado de antemano, sino en un mundo de interrelaciones constantes [...]. Ellos no generan simples intercambios cuando se producen los encuentros, sino acontecimientos que mezclan presente, pasado y futuro y que, por lo tanto, ya no son objetales. En un mundo de humanos, el acontecimiento no puede ser reducido a una ley determinista, ya que sus condiciones iniciales son múltiples y la vuelta hacia atrás en su trayectoria es casi imposible. Comprender un problema a partir del acontecimiento, no es reducirlo a regularidades subyacentes, ni a un caos arbitrario, sino analizarlo en su perpetua relación como condición de un devenir. (Citado en González, 2002: 20)

Entre 2007 y la primera mitad de 2011, se realizó trabajo de campo en el barrio Malvinas, ubicado en la periferia de la ciudad, como parte de una investigación en antropología visual que suma, al análisis tradicional escrito, la potencia de la realización audiovisual en ciencias sociales:

No se trata de disminuir el lugar de la escritura en el proceso científico, pues ella posee una función analítica que la imagen muchas veces no puede canalizar [...]. Sin embargo, el lenguaje de las imágenes tiene más expresividad y fuerza metafórica, condensa, tornando la percepción de los fenómenos sociales de forma más sensible, ya que es más alusiva, más elíptica y más simbólica [...]. Así entre texto escrito e imagen/sonido no existe ni identidad ni oposición, sino complementariedad. (Peixoto, 1998: 215)

Continuando con la propuesta epistemológica de “producción de conocimiento conjunto” con la gente qom, que implicó la revisión del término “informante” y su reemplazo por el de “interlocutores” (Tamagno y otros, 2005), se incorporó la metodología de la “antropología compartida” (Rouch, 1975; ver también Peixoto, 1995; Piauxt, 2002; Henley, 2009, entre otros).

A partir del análisis de la obra de Jean Rouch, Henley (2009) distingue tres momentos en el desarrollo de la “antropología compartida”; primero, compartir lo filmado con los sujetos de la investigación; segundo, la propuesta de los sujetos para realizar un nuevo filme, y tercero, lograr lo que Rouch llamó “cine transe”:

La filmación de una película no sólo debe involucrar la buena predisposición del realizador. La película será buena si esta predisposición está en sintonía con una performance inspirada de los sujetos. Esto es la antropología compartida ya que se realiza a través de esta connivencia/complicidad. (Henley, 2009: 320)

Dicha metodología nos previene en sus prescripciones que el desarrollo en campo de un plan prefijado reproduce la jerarquía del antropólogo remitiéndolo a su origen colonial. Frente a cada investigación, a cada situación que el investigador aborda, la nombrada metodología permite visualizar los puntos en los que esa jerarquía vuelve a tomar como objeto a una población, una estructuración humana, un contexto o una “comunidad”. Es decir que la antropología compartida, a la vez que anuncia el riesgo de reproducir esta posición dominante, es la que explicita las herramientas de abordaje en situación para facilitar un intercambio horizontal:

Gracias a esa retroalimentación, no se verá por más tiempo al etnólogo observando a su personaje como si fuera un insecto (dominándolo), sino como si este fuera un estímulo para el mutuo entendimiento (de ahora en adelante, dignidad). (Rouch, 1975: 96)

Esta metodología nos permite pensar el trabajo de campo antropológico no sólo como un lugar para obtener datos, sino también como un espacio de producción de relaciones sociales. A la vez, en el presente caso, pone a disposición otros puntos de mira, desde donde se visualizan lugares clave de la existencia de estos sujetos.

Fijar la atención en lo que no había sido visto:

El análisis de las imágenes, repetido indefinidamente, permite la profundidad en el examen de las actividades realizadas por los personajes sociales, sobre todo de aquellas que la observación directa, casi instantánea, no puede acompañar ni repetir. Ese procedimiento es también importante en el momento de la visualización de las imágenes realizadas, pues nos lleva a reflexionar sobre nuestra propia mirada. (Peixoto, 1995: 93)

Así, trabajar con lo audiovisual en ciencias sociales nos da la posibilidad de expandir el campo de conocimiento en nuevas direcciones y presenta ciertas ventajas:

Por ejemplo, la imagen en movimiento registra el habla y su contexto rico en significados gestuales, mímicos y miradas que muchas veces pasan desapercibidos para los antropólogos. (Peixoto, 1998: 218)

En el primer encuentro, cuerpos y rostros expresan distanciamiento y susceptibilidad. Dicho distanciamiento no sólo reside en el mutuo desconocimiento, sino probablemente en que somos, ante su mirada, representantes de una institución.

Fui a contarle al referente del barrio que había ganado un concurso para hacer una investigación y un video sobre las memorias de los mayores del barrio. Pensé que me iba a felicitar porque se había mostrado muy interesado con mi propuesta de historizar su comunidad. No fue así. Llegué al barrio y sin saludarme, ni ofrecerme un asiento, me dijo: “Estamos cansados de los libros, de los videos y de los antropólogos. ¿Cuánta plata vas a ganar? ¿Hay algún sueldo para los jóvenes del barrio? Yo me pregunto: ¿Qué blanco se va a ganar un monumento en nuestro barrio por ayudarnos? Aquí hay muchos problemas con nuestros hijos: entran en la droga, en la delincuencia, hay hermanos que no tienen para comer, no hay trabajo digno [...]. Aquí, en nuestra comunidad, la preocupación principal son los jóvenes que nacieron en esta gran ciudad”. Hubo un silencio incómodo y cuando retornó el diálogo, ya estábamos sentados alrededor de una mesa: “Está bien, acá están los jóvenes, vos tenés que trabajar con ellos. Enseñales algo. [...] A mí me gustaría acompañarte en una especie de reconstrucción de nuestra cultura, de nuestra historia de lucha. Es lo fundamental, digo yo, para no olvidar de dónde venimos y quiénes somos [...]. Pero nosotros definimos que nuestros jóvenes son la prioridad y si vas a trabajar acá tenés que trabajar con ellos”. (Samprón, notas de campo, abril de 2007)

Una vez aceptado el camino de despejar los preconceptos, qué investigar y cómo hacerlo se convierte en algo a definir con el otro. La naturalizada “entrada al campo” con “nativos” dispuestos a colaborar como “informantes” deja de ser un espacio prefijado, estable y por sí mismo legítimo, para pasar a entenderse como sucesivas reuniones, donde la discusión acerca de los primeros acuerdos de progreso de la investigación es lo que otorga la efectiva legitimidad al inicio del trabajo etnográfico. Así pues, una de las funciones de esta “reunión de trabajo inaugural” es renegociar el lugar en el campo establecido por la gente del lugar y fijar las coordenadas de un

compromiso, para pensar en términos de una “preocupación pública común” (Mouffe, 1999). Redireccionar la investigación, en función de las demandas de los sujetos de estudio. Redefinir las preguntas del trabajo, en función de los diálogos con ellos, nos obliga a replantear la problemática sociológica. Para lograr esta coincidencia entre los intereses científicos y los de los individuos que constituyen la “comunidad” estudiada, elaboramos inicialmente una evaluación de las necesidades y los objetivos, para tenerlos en cuenta en la propia agenda de la investigación. Se trata de asumir el posicionamiento que implica priorizar a los sujetos y a la “comunidad” estudiada por encima de la normativa académica. Es decir, practicando una etnografía que no solamente implique la lectura, la edición y la co-interpretación compartidas, sino también una “acción colaborativa” (Lassiter, 2005).

### **Las primeras actividades con jóvenes en el barrio Malvinas**

Una historia de luchas, los delitos, las drogas, la persecución policial, la cárcel, las desigualdades, la falta de trabajo digno y la expulsión del sistema escolar son todas las preocupaciones definidas al comienzo de la investigación. De esta manera, los mayores del barrio Malvinas delimitaron, en parte, sus propósitos. Ellos serían, en un principio, los sujetos de la investigación.

Sin embargo, la atención se fue centrando en los jóvenes de la “comunidad”.<sup>3</sup> Se implementaron una serie de talleres, aplicando algunas técnicas de la educación popular, con la intención de contribuir a que los jóvenes se comprometieran con las demandas políticas que históricamente han exigido sus mayores: La intención era contribuir a la inserción en la vida política de los jóvenes indígenas. Para ello, se partió de entender que la posición en la estructura social de los indígenas urbanos es producto de una serie de luchas históricas que comenzaron con la conquista y la colonización de sus territorios. Así, se analizaron datos y escritos de historiadores y antropólogos, y se contrastaron con las percepciones actuales. Los momentos significativos de la vida de los qom se resumieron en cartillas didácticas que,

3. Jóvenes que de muy niños participaron de las investigaciones desarrolladas en el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social, al que pertenezco desde 2007; en la etapa en que se desarrollaron talleres al mismo tiempo que se trataba la problemática escolar, preocupación primordial de los mayores del barrio en ese momento.

previa consulta con los referentes del barrio, fueron entregadas al finalizar los talleres.

Las vinculaciones entre pasado y presente de la comunidad fueron objeto de reflexión de los jóvenes en el contexto de los talleres. En algunas ocasiones, independientemente de la propuesta de trabajo, fueron ellos mismos los que pensaban las diferencias, las contradicciones, las continuidades entre la historia y las circunstancias que ahora viven. Esas reflexiones se grabaron en video con la intención de que formaran parte de una futura película sobre la historia del barrio.

Después de seis meses y ocho talleres, las cosas fueron cambiando: comenzaron a aparecer diferencias de criterios, en torno a lo político, con los referentes del barrio. Estos miembros mayores de la “comunidad” insistían en delimitar la actividad investigativa, con el refuerzo de sus intereses respecto de los jóvenes. La enseñanza de la “cultura del trabajo”, como resguardo contra la holgazanería, de alguna manera los resumía. Sin embargo, las actividades que se propusieron siguiendo esta premisa alejaban a los jóvenes, que dejaron de asistir o lo hicieron poco dispuestos a concretarlas.

Los talleres finalizaron con la comprobación de un dato extra y no esperado en el a priori de la investigación y que, sin embargo, tomó el centro de interés de la indagación de campo. Las conversaciones mantenidas con los jóvenes indígenas fueron vehículo de expresión de inquietudes, preocupaciones, y preámbulo de nuevas acciones, que al mismo tiempo ponían en evidencia diferentes formas de ser joven indígena en la ciudad. Y éstas no necesariamente coincidían con las posiciones políticas respecto de ser indígenas en la ciudad asumidas por sus mayores.

## **El encuentro La investigación toma otro rumbo**

Cada 19 de abril, la Asociación Civil Toba Ntaunnaq Nam Qom del Barrio Malvinas (así formalizaron su existencia), se organiza en torno a la celebración del “Día del indio indoamericano”. Las principales autoridades indígenas de la provincia de Buenos Aires son invitadas a participar en reuniones políticas, acciones artísticas y discursos públicos. Una gran comida corona todas las actividades. Además, las actitudes y las vestimentas no son las de todos los días: la gorra con visera de un martes cualquiera se cambia por una vincha; los mocasines del lunes a la mañana son ahora sandalias; la camisa grafa es un chaleco con bordados andinos. La comunidad se

pone en escena, se presenta en sociedad, se muestra. Los parlantes de la iglesia repiten una y otra vez: “Sombra errante de la selva / Pobre toba reducido / Dueño antiguo de las flechas / Indio toba / Ya se han ido tus caciques / Tus hermanos chirihuanos, abipones, mocovíes”.

Fue el 19 de abril de 2008 cuando este trabajo con jóvenes iba a cambiar de rumbo nuevamente:

Dejá de filmar esto, vení acá, vamos a filmar algo, dijo uno de los jóvenes que habían participado de los talleres de memorias el año anterior. Nos fuimos así del espacio público del barrio, lejos de aquella música. Entramos en un nuevo espacio, una casa deshabitada, desde que fallecieron sus dueños, que fue adjudicada a la “comunidad” y que llaman “La Oficina”. Un lugar al resguardo de las condiciones impuestas de qué hay que escuchar o qué debe sonar según la historia qom. (Samprón, notas de campo, abril de 2008)

La cámara devino lo privado en público. La lente hizo foco señalando un encuentro: el contacto buscado por diferentes disciplinas tomaba forma, se mostraba y se configuraba en la realidad: los jóvenes qom de barrio Malvinas hacen rap.

Afuera seguía sonando el coro Chelalaapí, que se metía por las aberturas de la precaria casa. Adentro, un teléfono celular se imponía con otro ritmo, y una pista de rap, elaborada con sintetizadores, sostenía lo que estos jóvenes tienen para decir.

“A fuerza de voluntad, conseguimos nuestras tierras / tratando de ejercer la paz en esta triste guerra / donde nuestro pensamiento e identidad hoy están de muestra, de muestra”.

Esto es de Estados Unidos pero es nuestro, nosotros lo hacemos a nuestra manera [...] es un sentimiento, es una forma de expresar a los otros cómo los veo y de contar cómo está el barrio. Es una forma de protesta también porque te da lástima ver a los chicos pidiendo un platito de comida, o mis vecinos pidiendo monedas en los semáforos [...]. Desde que entré a un galpón de la iglesia<sup>4</sup> y vi a sesenta chicos bailando y cantando, nunca más dejé el rap. Quisiera que hagamos un video de nuestra música. (Samprón, notas de campo, abril de 2008)

4. Los jóvenes cuentan que fue en una iglesia evangélica donde se vincularon con el rap.

Luego de esta propuesta de los jóvenes, se impuso pensar en los sentidos de la música para ellos y en la importancia social para la comunidad. Las drogas, la historia de luchas, los delitos, las desigualdades, la falta de trabajo digno, la expulsión del sistema escolar y todas las preocupaciones definidas al comienzo con los mayores estaban siendo analizadas, vividas y sentidas por los jóvenes a través de este pequeño ritual en la clandestinidad del barrio. Y aceptar la propuesta colaboraría con la visibilidad de una potencia expresiva que progresa en rima improvisada.

En esa comunidad qom que vive en la ciudad, se ve un encuentro. Los jóvenes han elegido como forma artística el rap. Ella les facilita la expresión, la creación, la reunión. Lo hacen apasionados, con convicción. Cumplen la condición de desamparo y hasta agresión de aquellos que lo iniciaron tan lejos. Son negros también, pero son qom.

Aquí este acontecimiento enlaza de una vez ambas resistencias al poder. Los recorridos históricos develan puntos en común entre la población afro y la indígena. Sus luchas sociales, sus reivindicaciones políticas se parecen y son comparables. Pero aquí, en esta actividad que eligieron los jóvenes qom, hay una producción de encuentro, un efecto de comunión, un punto de intersección real. Un encuentro que se da a ver y despliega otra lectura.

Los referentes barriales fueron consultados al comienzo de la realización de los videoclips. La respuesta fue negativa. En la opinión de éstos, esa música no debía fomentarse. El trabajo, así, fue clandestino durante un lapso, durante el cual las sucesivas discusiones con los mayores dieron como resultado la aprobación del desarrollo de estos proyectos artísticos en los espacios públicos.

Se actualizan las trayectorias disponibles de ser indígena en la ciudad con las experiencias reformuladas de participación colectiva de sus padres. Los jóvenes comienzan a decir lo suyo de forma conjunta a través de la música. A partir de aquí, reinauguran el camino de la acción colectiva, simbolizada en la idea de proyecto.

Durante el trabajo de edición realizado con los jóvenes en el barrio, les pregunté qué nombre le pondríamos a la serie de videoclips. “Pongámosle proyecto, lo nuestro es un proyecto. Y nosotros somos el grupo MLV Crew”, respondieron. MLV es una abreviatura de Malvinas, Crew es club, club de rap, club de sueños filmados, discutidos, pensados.

Aquel documental propuesto en un comienzo, de entrevistas a los mayores, es tomado por los jóvenes como un nuevo instrumento en el abanico de actividades artísticas y políticas. Las palabras son poder: los jóvenes participan de esa ruptura esencialista de la identidad y la metodología de la “antropología compartida” (Rouch, 1975: 269)

permite un análisis crítico de ello. Atento a las reconfiguraciones identitarias y a las memorias, haciendo caso omiso de las conductas prefijadas por las historias de la colonialidad, nos abrimos al pensamiento del otro, la apertura al debate sobre lo realizado por los antropólogos: “no filmes esto, no filmes aquella danza. Hacemos rap”. “Aquella danza”, el rap, “ser joven indígena en la ciudad comporta una fusión de experiencias” (Kropff, 2004: 9).

Lucas y Dante sonríen en un tramo de las entrevistas filmadas, que forman parte del registro de la investigación del barrio Malvinas. Se preguntan y piensan. Tienen algunas certezas. Son descendientes qom de aquella población chaqueña que no cesa de demandar el reconocimiento de derecho indígena sobre las tierras. Se sienten parte de esa pelea. Hay en ellos, y en los “hermanos” jóvenes de la “comunidad”, reconocimiento de la historia, de la necesidad de esa lucha y de otras, frente a las dominaciones, sean cuales fueran. Antes y ahora. Pero ven más caminos para andar, caminos abiertos.

Decir rimando, progresar el decir apurando el repentismo. Decir de amores también, de las cosas que van pasando. Rapean. Verboacción que toca la realidad de quien lo vive. El rap se va viviendo, se va armando, se va diciendo. Música de un devenir que no se adapta, que no se moldea, que no se resigna a su supuesta determinación histórica. Ellos quieren que los escuchen, quieren mostrar lo que hacen. Dicen de sus padecimientos, pero también de sus deseos y su fuerza de voluntad.

¿Por qué todo acontecimiento es del tipo de la peste, la guerra, la herida, la muerte? ¿Quiere decir sólo que hay más acontecimientos desgraciados que felices? No, porque se trata de la estructura doble de todo acontecimiento. En todo acontecimiento, sin duda, hay el momento presente de la efectuación, aquel en el que el acontecimiento se encarna en un estado de cosas, un individuo, una persona, aquel que se designa diciendo: venga, ha llegado el momento; y el futuro y el pasado del acontecimiento no se juzgan sino en función de este presente definitivo, desde el punto de vista de aquel que lo encarna. (Deleuze, 1989: 17)

## **Consideraciones finales**

Las sucesivas reconsideraciones del rumbo de la investigación dejaron en primer plano la potencia de un encuentro entre estos jóvenes qom y la cultura afro asentada en Estados Unidos. La bús-

queda de puntos de contacto entre ambos grupos chocó, durante la indagación, con este encuentro consumado entre ambos. Hay aquí diferentes puntos de mira: los mayores, los jóvenes. No son dos miradas, son más. La mirada se multiplica en cada joven qom rapero, que no son todos los jóvenes de la “comunidad”. Y, entre el grupo de músicos, sus particulares percepciones de la realidad también se diferencian. Con una básica distribución de tareas, la música los arroja a un recorrido desconocido.

Desde el Chaco originario hasta la periferia platense, ha llegado el legado de lucha. Los jóvenes indígenas urbanos lo toman. Esa lucha es la de ellos. Sólo que quieren vivir la experiencia de otra migración. Migrar de lo unívoco de la tradición a la multiplicidad presente en la ciudad. Migrar de forma expresiva. Y migrar, lo saben por sus mayores, es buscar, salir y ser sujetos de aquello que les pasó. De eso que les sigue pasando y de lo que quizás le pase por primera vez. Como encontrar a chicos rapeando en la iglesia y querer decir así. Tal vez para conjurar la tristeza, para olvidarla, para pelear desde el corazón como ellos dicen y en paz.

“La alegría de ver y de pensar”, rapea el MVL Crew, frente al ojo azorado que los enfoca...

## Bibliografía

- CARRILO MORELO, Rosangela y ALMEIDA, Ana Maria F. (2009), “O engajamento político dos jovens no movimento hip-hop”, *Revista Brasileira de Educação*, vol. 14, N° 40, enero-abril.
- DELEUZE, Gilles (1989), *La lógica del sentido*, Barcelona, Paidós.
- GONZÁLEZ, William V. (2002), “Deleuze/Guattari: caos filosófico y control por el lenguaje”, *Praxis Filosófica*, N° 15, julio-diciembre.
- HENLEY, Paul (2009), *The Adventure of the Real. Jean Rouch and The Craft of Ethnographic Cinema*, Chicago-Londres, The University of Chicago Press.
- KROPFF, Laura (2004), “Mapurbe: jóvenes mapuche urbano”, *Kairós. Revista de Temas Sociales*, año 8, N° 14, octubre, Universidad Nacional de San Luis.
- LANGUES e SILVA, Rodrigo y NEVES DA SILVA, Rosane (2008), “Paradigma preventivo e lógica identitaria nas abordagens sobre Hip Hop”, *Fractal. Revista de Psicologia*, vol. 20, N° 1, enero-junio, pp. 135-148.
- LASSITER, L. (2005), *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*, Chicago, The University of Chicago Press.

- MAIDANA, Carolina y TAMAGNO, Liliana (2009), “Migración y lucha por el acceso al suelo urbano. Los qom migrantes”, en Vanina BRODA; Beatriz DÁVILO; Marisa GERMAIN; Claudia GOTTA; Analía MANAVELLA, y Ma. Luisa MÚGICA (coords.), *Actas de las V Jornadas Espacio. Memoria e Identidad*, Rosario, Centro de Estudios Espacio, Memoria e Identidad (CEEMI) y UNR Editora.
- MOUFFE, C. (1999), *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, Paidós.
- PEIXOTO, Clarice (1995), “O jogo dos espelhos e das identidades: as observações comparada e compartilhada”, *Horizontes antropológicos*, año 1, N° 2, julio-septiembre, pp. 87-106, Porto Alegre.
- (1998), “Caleidoscópico de imagens: o uso das imagens e a sua contribuição à análise das relações sociais”, en B. FELDMAN-BIANCO y M. MOREIRA LEITE (coords.), *Desafios da imagem: fotografia, iconografia e vídeo nas CS*, San Pablo, Papyrus (segunda edición, 2001).
- (2000), *Envelhecimento e imagem: a fronteiras entre Paris e Rio de Janeiro*, San Pablo, Annablume.
- PIAULT, Marc Henri (2002), *Antropología y cine*, Madrid, Cátedra.
- ROSE, Tricia (1994), *Black Noise. Rap Music and Black Culture in Contemporary America*, Wesleyan University Press.
- ROUCH, Jean (1975), “The camera and the man”, en Paul HOCKINGS (ed.) (1995), *Principles of Visual Anthropology*, Berlín-Nueva York, Mouton de Gruyter.
- TAMAGNO, Liliana (1996), “Legislación indígena, dificultades para su reglamentación y aplicación: el caso de la Pcia. de Buenos Aires”, en Stefano VARESE (comp.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito, Abya Yala.
- (2001), *Nam Qom Hueta’a Na Doqshi Lma. Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*, La Plata, Editorial Al Margen.
- y otros (2005), “Testigos y protagonistas: Un proceso de construcción de conocimiento conjunto con vecinos Qom. Una forma de hacer investigación y extensión universitaria”, *Revista Argentina de Sociología*, 3 (5)

## Filmografía

- MLV CREW; CRUZ, J., y SAMPRÓN, Agustín (2011), *Pensamiento no premeditado*, Proyecto uno: *Mi gente es tu gente* (8 minutos).



**La nueva inmigración desde el África  
subsahariana en la Argentina**  
**Su aporte al creciente proceso de visibilización  
de la comunidad de afrodescendientes local\***

*Marta M. Maffia\*\**

### **Introducción**

Los caboverdeanos y los sudafricanos bóer fueron los únicos contingentes de inmigrantes llegados desde el África subsahariana a la Argentina, entre fines del siglo XIX y la primera mitad del siglo XX. Aproximadamente a partir de la década del 90, comienzan a arribar inmigrantes provenientes de distintos países de esa región (senegaleses, nigerianos, congoleños, cameruneses, guineanos, sierraleoneses, ghaneses, entre otros), lo que se acentúa a partir del 2000. Este trabajo apunta, en primer término, a caracterizar esta nueva migración teniendo en cuenta: las tendencias y los patrones de la mencionada región africana; las políticas migratorias cada más restrictivas de los principales países del “Norte”; y, particularmente, los cambios políticos, económicos y en materia migratoria en la Argentina, acontecidos en las dos últimas décadas. En segundo término, nos proponemos analizar el papel que estos nuevos inmigrantes juegan en la constitución y la recreación de espacios sociales junto con otros africanos de años de residencia en el país y con los afrodescendientes, en vinculación al creciente proceso de visibilización

\* Cabe aclarar que las investigaciones fueron realizadas en el marco de dos proyectos que dirijo, en los cuales participan las doctoras Bernarda Zubrzycki y Paola C. Monkevicius, y las licenciadas Silvina Agnelli y Ana Ottenheimer, proyectos financiados por el Programa de Incentivos del Ministerio de Educación de la Nación en la Universidad Nacional de La Plata y el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet).

\*\* Agradecimientos: a los inmigrantes africanos y afrodescendientes entrevistados, y los presidentes de las asociaciones, al antropólogo Nicolás Fernández Bravo y al doctor Marcos Filardi, de la Defensoría de la Nación.

y lucha por los derechos ciudadanos que están llevando a cabo en la Argentina.

## **Las migraciones en y desde el continente africano**

Las presiones externas impuestas a las estrategias de desarrollo de los países africanos –“las irracionales políticas de desarrollo postcoloniales” (Kabunda, 2000)–, impactan sobre la organización política, social-cultural y económica de éstos, lo que a su vez influye sobre las migraciones intra y extracontinentales. Al modificarse la estructura de oportunidades de un país, se modifican en general, directa o indirectamente, el ritmo y la dirección de las migraciones responsables, por ejemplo, del éxodo rural, al descuidar las zonas agrícolas impulsando los desplazamientos hacia las ciudades.

Respecto de las causas de ambos tipos de migraciones, el economista nigeriano Aderanti Adepaju (1984) considera que provienen de un mismo conjunto fundamental. La migración interna sobreviene en respuesta a desequilibrios entre las distintas regiones de un país, y su dirección dominante está determinada por la implantación de los proyectos generadores de empleo. De modo semejante ocurre con la migración internacional: desigualdades en el desarrollo, las oportunidades de empleo y, especialmente, las condiciones de vida y de ingresos motorizan estos movimientos. Pero las razones no son exclusivamente económicas. Los factores políticos son con frecuencia más importantes; por ejemplo, algunos Estados han intentado reajustar las fronteras arbitrarias trazadas por la administración colonial, que dividió grupos étnicos homogéneos, trayendo como consecuencia guerras entre los países que arrojan centenares de refugiados y desplazados en la búsqueda de seguridad individual y colectiva, como los casos de Somalia, Etiopía, Nigeria y Camerún (Adepaju, 2007).

Tanto Kabunda (2006, 2007) como Adepaju (2007) y expertos participantes del Foro Internacional sobre Migraciones y Derechos Humanos, realizado en Lisboa en 2007, subrayan que la inmigración africana es más intracontinental u horizontal que extracontinental.

Para 2000, la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) ya pronosticaba un aumento sustancial de la emigración/inmigración de africanos, en particular desde el África subsahariana hacia destinos fuera del África, debido a que las perspectivas y las posibilidades de las migraciones internas están cada vez más limitadas, lo que conlleva a una situación de pobreza generalizada e inseguridad económica.

Y, en 2010, la misma organización, en su Informe anual, señala que África sigue siendo un continente con una firme dinámica de inmigración internacional. Considera:

Los conflictos, las desigualdades de los ingresos y el cambio climático se traducen en niveles muy bajo de seguridad humana, actúan a modo de factores de empuje, impulsando a las personas a desplazarse de sus países de origen. (2010: 131)

Coincidimos con los autores y las fuentes consultadas en que asistimos a un aumento en la complejidad del fenómeno migratorio africano, configurándose nuevas tendencias: hay más destinos, son más largas las trayectorias (que se componen de varias etapas), cada vez son más las mujeres que migran, en las migraciones por trabajo comienza a tener importancia el número de trabajadores altamente cualificados que salen de los estratos medios de las ciudades (Maffia, 2011).

### **El caso particular de las migraciones del África subsahariana**

Con respecto a la migración desde el África subsahariana en particular, Adepoju (2006, 2007) plantea un escenario regional de profundas contradicciones: por un lado, rica en recursos, y por otro, la más pobre de todas las regiones. Guerras civiles y desestabilización política han cercenado severamente las posibilidades de desarrollo en las décadas de la posindependencia. En el presente, se encuentra en desventaja frente a la globalización y la reestructuración de la economía.

Entre los múltiples factores que dan forma a las tendencias y los patrones de esta región, Adepoju señala: un crecimiento rápido de la población y de la fuerza de trabajo, políticas inestables, conflictos étnicos en aumento, caída o derrumbe de los gobiernos cuyas raíces están en los precarios procesos de democratización, declinación económica persistente y achicamiento de los trabajadores del sector público en respuesta a las medidas de ajuste estructurales; y la pobreza, sin descartar la importancia del deterioro ambiental; desertificación en aumento de las tierras arables, el bajo precio de los *commodities* y los subsidios de los países ricos a algunos cultivos, como el algodón, llevó a que muchos agricultores se hayan visto compelidos a emigrar.

Las sucesivas crisis políticas y económicas han disparado corrientes migratorias hacia nuevos destinos, hacia países con los que no te-

nían lazos previos (históricos, políticos o económicos), incrementándose su tamaño y sus efectos. Sobre todo los jóvenes, tanto hombres como mujeres, no perciben un futuro ni a corto ni a mediano plazo. Las mujeres solas o casadas ahora migran independientemente en busca de un trabajo seguro a países ricos, como una estrategia de supervivencia para aumentar los ingresos del grupo familiar, redefiniendo de ese modo los roles de género en el seno de la familia y la sociedad (Adepoju, 2004, 2006, 2007).

### **Algunas consideraciones respecto de las políticas migratorias de la Unión Europea**

Además, estos flujos migratorios hacia el Cono Sur debemos vincularlos con lo que acontece en el hemisferio norte –particularmente, en Europa– en materia de políticas migratorias.

Los migrantes o los potenciales migrantes se han visto enfrentados a un aumento de las limitaciones legales, a una complejización de los controles en el espacio europeo que fue “transformándose en una real fortaleza para los candidatos a partir” (Minvielle, 2010: 1). Aunque – como afirma Adepoju (2007)– no es un cierre total de las puertas, ellas se abren selectivamente para los de mayor capacitación, con amplias pérdidas para los países de origen (“fuga de cerebros”).

Es interesante el análisis que realiza Cyril Obi sobre la emergencia de un discurso acerca de la amenaza de la seguridad transglobal, discurso que se fue incrementando a partir del 11 de septiembre de 2001. Obi (2010), tomando como referencia a Smith (2000) –quien identifica las amenazas transnacionales a la seguridad de los países desarrollados como el crimen, el terrorismo, los flujos migratorios, las enfermedades y pandemias, la degradación medioambiental y el cambio climático–, señala que, en el discurso de seguridad global elaborado por los países hegemónicos, basado en la manipulación del miedo, la migración africana “ilegal”, “irregular”, es vista como una “fuente de amenaza transnacional”. El continente africano es transformado en objeto de securitización.

El Espacio Schengen representa un territorio donde estaba garantizada la libre circulación de las personas, extendido a casi todos los Estados miembros de la Unión Europea y otros países asociados. Hoy una gran mayoría de esos países, preocupados por la penetración de “inmigrantes irregulares” por algunas de las fronteras más porosas, apoyan la reintroducción de controles fronterizos internos, por lo menos temporalmente.

En España e Italia –dos de las principales puertas de ingreso a los países de la Unión Europea–, las posibilidades de entrada se han visto cada vez más limitadas, con medidas como la Directiva para el Retorno, acuerdo aprobado por el Parlamento europeo el 18 de junio de 2008. Y, con la reciente crisis económico-financiera europea, las medidas de control se han endurecido aun más, en algunos casos con el apoyo de países africanos que cooperan en el control de salida de su población en vinculación a programas de “codesarrollo”.

Según autoridades de la Agencia Europea de Fronteras Exteriores (Frontex), a raíz de esta presión los inmigrantes cambian de estrategia, optan por otras vías de acceso y otros medios para llegar. Y por nuevos destinos, agregamos nosotros, como América del Sur; en particular, Brasil y Argentina. (Maffia, 2010a y 2011).

### **Un breve panorama de los principales cambios en materia migratoria en la Argentina de las dos últimas décadas**

El fomento de la inmigración en la Argentina, acontecido desde mediados del siglo XIX, se puede vincular fundamentalmente al ideario de modernidad presente en algunos de los intelectuales y los gobernantes de ese período. El marco jurídico fue la Constitución Nacional de 1853 (en particular, en el artículo 25), y el instrumento fue la primera Ley Nacional de Inmigración y Colonización, llamada “Ley Avellaneda”, N° 817, de 1876, vigente hasta 1981, reemplazada por la ley 22.439 –la “Ley Videla” de la dictadura militar (1976-1983)–, vigente hasta 2004, en que fue promulgada la ley 25.871, bajo el gobierno del presidente Néstor Kirchner.

En el marco de la Ley Avellaneda se regula, no sin contradicciones y ambigüedades, la inmigración masiva que se registra entre 1880 y 1930. En forma muy general, podemos decir que la difícil situación en Europa entre fines del siglo XIX y principios del XX (la Primera Guerra Mundial) se constituye en factor de expulsión de parte de su población. La Argentina, pasando por un período de bonanza –con un esquema agroexportador–, se constituye en un país atractivo para los inmigrantes principalmente europeos. La crisis de 1930 marca el fin de una etapa. En cuanto a la normativa migratoria, se implantan restricciones más duras, acentuando la declinación del flujo migratorio que ya se había iniciado en 1914. La situación económica de la Argentina y la disminución de la oferta migratoria transoceánica, según el histo-

riador Fernando Devoto (2003), más que las restricciones, fueron causales de la disminución del flujo.

Luego de 1945, una nueva oleada de migrantes europeos y de otras nacionalidades abandona el país de origen, al finalizar la Segunda Guerra Mundial, y entra a la Argentina; a ellos se suman los refugiados.

Cuando se estudia la historia de las migraciones de la Argentina, se observa una serie de vaivenes: varían los regímenes de admisión, de permanencia, desde puertas casi ampliamente abiertas hasta la expulsión y las amnistías. Lo que aparece como una constante es la selección, a veces explícita en la normativa, otras implícita en las prácticas administrativas que clasifican y califican quiénes pueden entrar, residir, trabajar, vivir en la Argentina, quiénes son deseados y quiénes no.

La década del 90 marca el comienzo del pequeño flujo de inmigrantes africanos subsaharianos, que transcurre durante los dos períodos de gobierno del presidente Carlos Menem (1989-1999). En estos años, a pesar de ser un gobierno democrático, la ley migratoria seguía siendo la denominada Ley Videla (22.439), y la política en esta materia continuaba siendo claramente restrictiva. Se dictaron decretos que disponían extremar los controles para el otorgamiento de las radicaciones, se autorizaban operativos conjuntos de la Secretaría del Interior y la Subsecretaría de Seguridad Interior sobre el control de la situación legal de los inmigrantes en todo el país, y se establecieron nuevos criterios de admisión (Novick, 2000). Sin embargo, las prácticas caóticas e ineficientes de los cuerpos administrativos (Devoto, 2001) y la llamada porosidad de nuestras fronteras —es decir, la posibilidad de eludir los controles— permitieron la entrada al país de inmigrantes sin mayores dificultades (Maffia, 2010b).

En materia económica, como expresa Jelin (2006: 48):

En las últimas dos décadas, con reversiones coyunturales debidas a devaluaciones y situaciones de crisis económica, la Argentina continuó siendo un polo de atracción en el Cono Sur, así como un destino de grupos de inmigrantes asiáticos, especialmente coreanos y chinos.

A lo que podríamos agregar una incipiente inmigración desde el África subsahariana.

Desde mediados de los años 90, comienzan las iniciativas que pretenden modificar la ley del gobierno militar y los debates que continúan en torno a los contenidos que deberían sustentar una nueva

ley migratoria. Ésta fue presentada por el senador nacional Rubén Giustiniani en 2001 y en 2003, y fue promulgada en 2004, durante la presidencia de Néstor Kirchner (2003-2007) bajo el N° 25.871.

Sin embargo, concordamos con Jelin en que “si bien la nueva ley es más abierta, la cantidad de trámites y documentación requerida, así como sus altos costos, continúa siendo un obstáculo a menudo insalvable” (2006: 64) para cualquier migrante de bajos recursos (Maffia, 2010b). La ley se reglamentó después de seis años, durante el gobierno de la presidenta Cristina Fernández de Kirchner, y aunque el reconocimiento de la migración como derecho humano ha sido un paso importantísimo, para las personas migrantes no provenientes de países miembros o asociados al Mercosur, el acceso a la residencia continúa siendo un problema. Al respecto, Ceriani Cernadas y Morales (2011) señalan que esto tiene que ver, entre otras cosas, con ciertas prácticas adoptadas por la Dirección Nacional de Migraciones, como por ejemplo pedir el certificado de ingreso al país para iniciar el trámite de residencia.

Algunos inmigrantes africanos, con un capital educativo elevado y con una residencia de más de una década en la Argentina, opinan que la inmigración en el país es una inmigración selectiva y que la nueva Constitución (de 1994) no se actualizó en ese sentido, ya que la inmigración preferida sigue siendo la europea y por ello “no han venido muchos africanos”.

## **Inmigrantes subsaharianos en la Argentina**

### **Los caboverdeanos**

La migración caboverdeana hacia la Argentina comienza a fines del siglo XIX, cobrando relevancia a partir de la década del 20, con la presencia de pequeños grupos o individuos provenientes de las islas de Santo Antão y São Vicente —en su mayoría—, y São Nicolau, Fogo y Brava, en menor medida. Otros períodos de mayor afluencia fueron entre 1927 y 1933, y el tercero después de 1946; decrece en intensidad alrededor de los años 60, período que coincide con el aumento del flujo migratorio de caboverdeanos hacia Portugal (Maffia, 2010a).

Los que migraron antes de la Independencia de Cabo Verde, en 1975, lo hicieron con nacionalidad portuguesa; algunos la mantuvieron, pero la gran mayoría tramitó una nueva documentación caboverdeana (pasaporte) y son argentinos naturalizados.

Como una situación en espejo del fenómeno de los emprendimientos asociativos-mutualistas de las grandes colectividades de inmi-

grantes radicadas en la Argentina, los caboverdeanos fundaron dos asociaciones: la Sociedad de Socorros Mutuos de Ensenada, en 1927, y la Unión Caboverdeana de Dock Sud, en 1932, las que tenían por objetivo cubrir necesidades funcionales referidas a ocupación, alojamiento, recreación y manifestaciones culturales de orden general. Los lugares donde se establecieron esas asociaciones podrían categorizarse, tomando el concepto de Mónica McGoldrick (1982), 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.

Los “viejos caboverdeanos” construyeron una imagen de sí mismos como portugueses, alejada de los “otros africanos”, siguiendo el modelo construido por varias generaciones en Cabo Verde. Si bien trataron de adscribirse, por lo menos nominalmente, al segmento portugués de la población, de hecho fueron muy pocos los aceptados en sus ámbitos de sociabilidad.

En términos de las estrategias adaptativas de Greenfield (1976), podría hablarse, en los inicios, de una estrategia caboverdeana-portuguesa poco exitosa para la mayoría frente a la comunidad portuguesa local, ya que tampoco —como en Estados Unidos— ésta 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, consciente o inconsciente, de lograr su inserción y su reproducción social con el menor grado de conflicto posible. Ello 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 ha negado la presencia de negros en la Argentina. Ilke B. Leite (1996: 41) la llama de “blanqueamiento-invisibilización”. Ésta posee sus raíces en el pasado caboverdiano, 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 (Maffia, 2010a).

Hoy, este proceso está siendo revertido por pequeños grupos de jóvenes de segunda y tercera generación que, junto con otras minorías de afrodescendientes y algunos africanos, exacerban la crítica a la exclusión y a la invisibilidad, reivindicando sus orígenes y sus afiliaciones diaspóricas. Podemos considerarla como parte de una nueva estrategia, a la que podríamos llamar “afrodiaspórica”, construida sobre la base de las necesarias alianzas, centrada en la lucha contra la discriminación y el racismo, y la conquista de plenos derechos ciudadanos.

## Los nuevos inmigrantes subsaharianos

Aproximadamente desde los años 90, incrementándose a partir de 2000, senegaleses, nigerianos, ghaneses, guineanos, cameruneses, congoleños, malíes y marfileños –entre otros– comienzan a ser visibilizados por los pobladores locales en distintos espacios geográficos, sociales, culturales y laborales.

La falta de trabajo o la insatisfacción con el que se tenía, perspectivas limitadas de desarrollo profesional y expectativas de mejorar las condiciones de vida de la persona o el grupo familiar, o ambos –y, en algunos casos, persecuciones de índole política– fueron las principales motivaciones a la hora de emigrar. Esas decisiones, en general, recibieron el apoyo de todos o de algunos miembros (madre o padre, hermanos, tíos) de la familia (Maffia *et al.*, 2012).

En el Censo Nacional de Argentina de 2001, fueron registrados 1.883 africanos, de los cuales aproximadamente el 51% procedía de algún país subsahariano como Senegal, Camerún, Nigeria, Ghana, Mali, Costa de Marfil, entre otros. En el reciente Censo Nacional de 2010, figuran 2.738 africanos; del total de 1.805.957 extranjeros registrados, los africanos representan solo el 0,15%.

En el siguiente cuadro, mostramos cómo están distribuidos por provincia y en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (CABA), ex capital federal de la República Argentina.

### Argentina: población extranjera nacida en África por provincia y Ciudad Autónoma de Buenos Aires (en número de personas)

Región	Individuos
Total país	2.738
Ciudad Autónoma de Buenos Aires	1.176
Buenos Aires	839
Córdoba	143
Entre Ríos	82
Mendoza	77
Santa Fe	70
Salta	50
Río Negro	42

Región	Individuos
Neuquén	38
Chubut	26
Corrientes	23
San Juan	21
La Pampa	18
Tucumán	18
Catamarca	17
Misiones	16
Santa Cruz	14
Chaco	12
Tierra del Fuego	10
La Rioja	9
San Luis	9
Formosa	6
Jujuy	6

Fuente: elaboración propia sobre la base de datos consultados en Instituto Nacional de Estadística y Censos (2010).

Hasta el momento, el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) aún no ha brindado información desagregada por países, por lo que no es posible indicar cuántos corresponden a África subsahariana.

Por su parte, integrantes de las distintas asociaciones de inmigrantes estiman que residen en el país entre 4.000 y 5.000 africanos,<sup>1</sup> aunque remarcan que es difícil establecer una cifra con exactitud, especialmente debido a la elevada movilidad, ya que algunos permanecen en el país durante un breve lapso y luego vuelven a migrar, mientras que nuevos inmigrantes continúan arribando. De la cifra mencionada, los entrevistados calculan que alrededor de 3.000 provienen de Senegal y unos 1.000 de Nigeria, seguidos por grupos más pequeños de ghaneses, cameruneses, guineanos, congoleños y marfileños (Maffia, 2011).

1. Esta diferencia se debe en parte al subregistro de mucha población extranjera que, por diversos motivos –entre ellos, el temor por estar indocumentados–, no fueron censados.

Los datos de la Dirección Nacional de Migraciones tampoco ofrecen demasiada precisión, ya que muchos africanos presentan un estatus migratorio irregular, por lo cual no aparecen en sus registros. Si bien la nueva ley garantiza que la condición migratoria irregular no obstaculizará el acceso a derechos fundamentales, su aplicación no impide que se generen residentes irregulares (Courtis y Pacceca, 2007). Esta particular situación es la que afecta a muchos africanos subsaharianos, razón por la cual, en varios casos, la solicitud de refugio resulta la única vía de acceso a la condición de regularidad (Maffia *et.al.*, 2012).

Si bien los medios de comunicación insisten en señalar que la mayoría de los subsaharianos ingresa directamente desde sus países de origen viajando como polizones en los barcos de carga, la información recogida hasta el presente, tanto de los propios migrantes como de funcionarios de diversas áreas, coincide en señalar que la mayoría arriba o arribó por vía terrestre desde países limítrofes, fundamentalmente Brasil,<sup>2</sup> Bolivia y Paraguay, y por vía aérea, directamente a la Argentina. Unos lo hicieron con visa de turistas; otros, en forma irregular a través de las fronteras más porosas; un número significativo pidió refugio, y algunos jóvenes arribaron a bordo de barcos, también irregularmente.

Gran parte de los africanos subsaharianos son varones de entre 20 y 40 años que residen en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y localidades aledañas, como Morón, Avellaneda, Florencio Varela y La Plata; aunque también se encuentran, en grupos más reducidos, viviendo en múltiples ciudades del país, como Rosario, Córdoba o Mendoza. Algunos son solteros, otros han formado pareja en la Argentina o tienen esposas e hijos en su país de origen. Lo mismo sucede en el caso de las pocas mujeres africanas que están en la Argentina, ya que algunas viajaron con su marido o luego se reencontraron con él, pero otras migrantes vinieron solteras.

Sus actividades laborales son diversas:<sup>3</sup> enseñanza de danzas, música africana e idiomas, docencia en nivel terciario y universitario, futbolistas, mozos, empleados en fábricas, en comercios o en hoteles, dueños de restaurantes, bares o locales comerciales, locutorios, taxis; sin embargo, la actividad más visible es la venta ambulante en la vía pública de *bijouterie*, prendas y accesorios. Por ello, durante los meses

2. En el caso senegalés, por ejemplo, hasta 2009 los migrantes podían obtener fácilmente una visa de ingreso como turistas a Brasil –dicho país tiene representación diplomática en Senegal– y luego ingresar de manera irregular a la Argentina.

3. Por el momento, no hay estadísticas al respecto.

de diciembre a marzo (temporada de verano en la Argentina), muchos suelen viajar hacia las localidades turísticas de la costa atlántica y durante el resto del año se desplazan ocasionalmente para vender en las festividades o las ferias que se realizan en el interior del país.

Como se puede observar en el cuadro inserto en páginas anteriores, el número de africanos en las provincias (exceptuando la de Buenos Aires) es muy poco significativo; no fijan su residencia por mucho tiempo, dependiendo de las posibilidades y las condiciones laborales con las que se encuentren. No tenemos por el momento registro de trabajo en áreas rurales; la mayoría permanece en las principales ciudades, realizando actividades por cuenta propia en la ya señalada venta ambulante.

Aun sin apoyo estadístico, podríamos señalar, con la debida precaución, que, dentro del mercado laboral argentino, existe alguna demanda para los nuevos inmigrantes africanos: en gastronomía y turismo; en el sector de la construcción, aunque con mayores dificultades para la realización de contrataciones de trabajadores que no estén en regla (“en blanco” como se suele decir); en los *call-centers*, por su manejo de idiomas (francés e inglés), y en el sector publicitario.

A modo de síntesis, podríamos decir que, si bien siguen teniendo dificultades para insertarse en el mercado laboral de nuestro país, sobre todo aquellos que no poseen las calificaciones necesarias ni la documentación requerida –manifiestan nuestros entrevistados–, las posibilidades que la Argentina les ofrece son mejores que las que encontraron en Brasil, país de tránsito para muchos de ellos, o en sus propios países.

Finalmente, y respondiendo en parte a necesidades similares a aquellas que motorizaron la creación de otras asociaciones de inmigrantes como la de los primeros caboverdeanos, de apoyo solidario frente a las dificultades de diversa índole (económicas, sanitarias, habitacionales, religiosas y rituales, sociales y culturales, etc.), desde mediados de la década del 90 aproximadamente, estos nuevos inmigrantes comienzan a organizarse en torno a asociaciones, tanto religiosas como laicas. Algunas de ellas son: la de los nigerianos en 1996, los africanos del Cono Sur en 2002, los senegaleses en 2007; y a participar en otras de carácter mixto, como lo veremos más adelante.

## **Acerca de los afrodescendientes en y de la Argentina**

La historia de los afroargentinos de Buenos Aires en el siglo XX ha sido de continuada declinación demográfica.

Según Reid Andrews (1989), la desaparición de la comunidad de origen africano fue una desaparición sólo en el sentido de que los afroargentinos se tornaron casi invisibles en la mezcla étnica de la ciudad, reduciendo su número hasta la insignificancia en comparación con las oleadas de italianos, españoles, judíos y otros europeos que llegaron a la ciudad desde fines del siglo XIX y con mayor intensidad en las primeras décadas del siglo XX.

La idea de una Argentina poblacionalmente homogénea y blanca, ausente de pluralidad, forma parte del imaginario social del país desde los inicios del proceso de gestación de la nación. Rita Segato (2007) sugiere que la homogeneidad fue un requisito necesario para fundamentar la ciudadanía en supuestos universales y nos habla del “terror étnico argentino”, el cual generó una voluntad política deliberada para eliminar cualquier rasgo étnico, presionando a las personas étnicamente marcadas para que se desplazaran de sus categorías de origen a través de mecanismos formales e informales de persuasión, distorsión y hasta exterminio. Con referencia a los africanos y sus descendientes, agrega que “la desaparición del negro en la Argentina fue ideológica, cultural y literalmente construida antes que propiamente demográfica [...] su presencia fue primero excluida de la representación oficial que la nación se dio a sí misma” (Segato, 2007: 255). Y, junto con esa narrativa dominante de nación que enfatiza la blanquedad, se constituye un sistema de clasificación racial que invisibiliza cotidianamente a los negros.<sup>4</sup>

Coincidimos con Frigerio y Lamborghini (2011) en que, tanto en el pasado como en el presente, no es posible hablar “de una comunidad afroargentina”, ya que sería homogeneizar una población bastante heterogénea que *siempre* se vio atravesada por clivajes de género, color, clase, nacionalidad o condición social. Es por ello difícil asir conceptualmente ese colectivo atravesado no sólo por numerosas tensiones y conflictos de un gran dinamismo y diversidad, sino también por el carácter provisorio de sus agrupaciones, asociaciones e identificaciones.

Los autores referidos describen el proceso de desarrollo de lo que caracterizan como “un incipiente movimiento social afro (argentino/descendiente) en el país” (Frigerio y Lamborghini, 2011: 27), distinguiendo una serie de etapas desde 1996 hasta el presente, caracterizadas por el predominio de determinadas categorías de identifica-

4. Para una ampliación de esta temática, ver: López (2005), Frigerio (2006), y Frigerio y Lamborghini (2011).

ción colectivas (*afroargentinos o negros, afrodescendientes*,<sup>5</sup> *diáspora africana*), desplegadas estratégicamente por los militantes negros en sus intentos por interpelar a la sociedad y al Estado, y por el tipo de agentes internacionales u organismos estatales que los ayudan en cada caso. De las etapas mencionadas, nos interesa referirnos a aquella caracterizada por la categoría identificatoria de “diáspora africana en/de la Argentina”, que no suprime el uso de las anteriores. Esta categoría permitió sumar los africanos a los afroargentinos y afrodescendientes de diversos orígenes, lo cual logró añadir mayor visibilidad a los afros de la Argentina y también de algún modo hizo posible que algunas embajadas africanas —principalmente, la de Sudáfrica— apoyaran parte de las actividades que las organizaciones realizaban.

La participación más activa de los africanos y su creciente relevancia quedaron evidenciadas luego de la organización, en 2007, de la Semana de África, evento que había sido realizado desde 2004 por los inmigrantes africanos. Ahora también incluyó por primera vez a afroargentinos entre sus organizadores y a trabajadores culturales afroamericanos en su programación, bajo la denominación: “La diáspora africana en la Argentina”.

Esta nueva identificación está presente en dos agrupaciones: una es la llamada Movimiento de la Diáspora Africana en Argentina, la que, luego de una serie de discrepancias internas y cambios en la conducción, pasa a llamarse Diáspora Africana en la Argentina (DIAFAR). La otra organización, África y su Diáspora, está dirigida por un africano de años de residencia en el país y un afroargentino. También a raíz de ciertas disputas, se fragmenta, y algunos de sus miembros se retiran y conforman otra agrupación: Afro-xango.

## **Revirtiendo la invisibilización Luchando por sus derechos**

En referencia a las poblaciones afro de América Latina y el Caribe, Hoffmann (2010) considera que su notoria invisibilización en algunos

5. La primera está referida a los descendientes de esclavizados de la Argentina, y la de afrodescendientes está vinculada con la propuesta realizada en la Conferencia Ciudadana contra el Racismo la Xenofobia y la Intolerancia, en Santiago de Chile, en el 2000, denominación que comenzó a popularizarse después de la III Conferencia Mundial de Durban, Sudáfrica, en 2011, favoreciendo en la Argentina la identificación de militantes negros de distinta procedencia nacional (afroargentinos, afrobrasileños, afroecuatorianos, afroperuanos, afrocubanos). Para una profundización de la temática, ver Frigerio y Lamborghini (2011).

imaginarios nacionales comienza a ser revertida entre las décadas del 80 y 90, producto de la confluencia de factores de orden nacional e internacional, visibilizándose en distintos grados y a través de diversas formas organizacionales, y conformándose de manera bastante dispersa en sus inicios, alrededor de luchas contra la discriminación y el racismo, las reivindicaciones culturales, las demandas de tierras o el acceso a la salud y educación. En la Argentina, encontramos antecedentes de este proceso en acciones que podríamos categorizar como puntuales en relación con factores de orden nacional pero, sobre todo, internacionales. El activismo de la década del 80 está más vinculado con el proceso de descolonización de África (López, 2005).

Uno es el caso del caboverdeano Joaquim José Dos Santos, apodado “Tchutche”, inmigrado a la Argentina en la década del 40, quien crea en la provincia de Buenos Aires, junto con un grupo de compatriotas, un comité regional del Partido Africano por la Independencia de Guinea Bissau y Cabo Verde (PAIGC), fundado en 1956 por Amílcar Cabral, con el objetivo de difundir y luchar desde la Argentina por la independencia de Cabo Verde contra el colonialismo portugués.<sup>6</sup>

La lucha liderada por “Tchutche” tuvo un fuerte rechazo por parte de gran parte de los caboverdeanos residentes en la Argentina, que renegaban de cortar lazos con Portugal, situación que comenzó a revertirse lentamente después, pero que evidencia las dificultades que tuvo el grupo para construir una identidad social colectiva unificada. Un viejo caboverdeano lo manifestaba así:

Con la independencia, muchos quedaron contentos y otros no, como en todas partes, otros se sintieron arraigados, enraizados con Portugal... ahora sí están de acuerdo con el tiempo.

Las tensiones son a su vez políticas y étnicas, puesto que la identidad étnica fue un posicionamiento político. Pero la situación argentina de esos años favoreció la no toma de decisiones con respecto a las identidades, pues el discurso independentista fue acallado, ya que era la etapa previa<sup>7</sup> a la dictadura militar de 1976, coincidente con la dictadura imperante en Portugal.

6. Posteriormente, bajo el gobierno del presidente de Cabo Verde Arístides Pereira, Joaquim do Santos fue designado primer cónsul honorario en la Argentina.

7. En el gobierno de Isabel Martínez de Perón (iniciado en 1974 y derrocado por el golpe militar de 1976), funcionaron activamente grupos parapoliciales, como la Triple A, que controlaban e investigaban todas las actividades de cualquier persona, grupo o institución que pudiesen ser sospechados de “subvertir el orden establecido”.

Las luchas internas en la propia comunidad caboverdeana local, si bien perduraron, se fueron diluyendo —entre otras razones— con el cambio generacional.

Miriam Gomes, hija de un inmigrante caboverdeano, fue una de las herederas de las ideas de “Tchutchte” y pone en práctica una militancia renovada que tiene como uno de los objetivos fundamentales lograr la visibilización y el reconocimiento de la presencia afro por parte de la sociedad. Ella es una de las primeras que comienza a establecer lazos con los nuevos inmigrantes africanos.

Hacia la década del 80, otro africano, de origen nigeriano, Obadiah Oghoerore Alegbe, emigrado en 1977, con estudios universitarios realizados en la Argentina en una rama de la ingeniería, comienza a militar políticamente, vinculándose a los dos principales partidos políticos del país:

*En la universidad estuve muy fuerte en activismo político, yo fui presidente ejecutivo del Comité Argentino para la Independencia de Namibia y la Represión del Apartheid, entonces para poder tener los efectos en la campaña en Argentina hubo apoyo de algunos legisladores [...] durante 5 años fui asesor en política internacional de la Cámara de Diputados de la Nación Argentina, estuve un año en el bloque peronista y luego pasé al bloque radical durante 4 años, organicé 2 conferencias internacionales sobre el apartheid acá [...] entonces yo logré conocer bien la Argentina políticamente.*

Obadiah funda, en 1982, junto con dos congoleños y cuatro afrodescendientes (tres afrouruguayos y un afroargentino de la provincia de Santiago del Estero), un grupo al que denominan Bondeko, el que duró aproximadamente dos años; desde allí emprenden la tarea de difusión y esclarecimiento.

Sigue en su trayectoria una etapa de menor actividad política, hasta que, en la década del 90, funda la Asociación de Nigerianos del Río de La Plata. Desde ese espacio propio, mantiene lazos con otros nigerianos y africanos del mundo, a través de las redes sociales, y una permanente conexión con la embajada local de su país. Es uno de los africanos más críticos respecto de los afroargentinos y los afrodescendientes; percibe gran fragmentación, constante apelación a la queja y poca o nula participación política, que les permitiría revertir su situación. Por ello no participa de casi ninguna de las actividades que organizan.

Otra figura destacada en ese naciente activismo de la Argentina de la década del 80 —activismo surgido como parte del proceso de de-

mocratización y de las transformaciones sociopolíticas que para esos tiempos se estaban llevando a cabo en la Argentina— es la de Enrique Nadal, intelectual y activista afroargentino (fallecido en 2008), quien funda en 1986 el Comité Argentino y Latinoamericano Contra el Apartheid. En un intento de acercamiento, Enrique es invitado a la organización Bondeko, pero no logran ningún acuerdo, y cada uno sigue su camino.

Enrique Nadal aporta su experiencia a la constitución del capital militante de dos afroargentinas: Miriam Gomes y Lucía Molina; esta última, afroargentina de la provincia de Santa Fe, presidenta de la Casa de la Cultura Indoamericana de Santa Fe “Mario López”.<sup>8</sup>

Es justamente en esa década del 90 en la que —según De Piero (2005)— emerge un nuevo tipo de sociedad civil, aparecen nuevos actores sociales, con una dinámica renovada, en particular a partir de los cambios en la relación Estado-sociedad. Bajo esos “nuevos aires”, empiezan a mudar algunos de los objetivos de algunas de estas organizaciones de la sociedad civil, como por ejemplo las asociaciones de inmigrantes, inclinándose hacia una mayor participación política y embarcándose en el terreno de la lucha por sus derechos, creando espacios para el desarrollo de un pensamiento crítico.

Tal es el caso de la mencionada Miriam Gomes, cuando en 1999 dice:

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 aquélla.

Y, en posteriores declaraciones, sostiene que, para revertir esa situación, será necesario “reafricanizar los espíritus”, visibilizarse junto con otras minorías (africanos y descendientes) o como otras minorías (por ejemplo, los pueblos originarios), y unirse en la lucha por reivindicar sus derechos plenos como ciudadanos.

Como parte de esa nueva estrategia, en 2008 Miriam Gomes, desde la Unión Caboverdeana de Dock Sud y con la participación de otras organizaciones y algunos inmigrantes africanos, presenta un proyecto a la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), denominado Apoyo a la Población Afroargen-

8. Para mayores detalles, ver Maffia y Ceirano (2007), y Maffia y Zubrzycki (2011).

tina y a sus Organizaciones de Base, y logra un importante financiamiento. Bajo el lema “Presencia, conciencia, orgullo y cultura”, realizan seminarios sobre cultura africana y afroamericana, talleres de capacitación e inserción laboral, principalmente destinados a los jóvenes, y dos grandes festivales: Argentina Negra y el II Festival Argentina Negra.

## **Las respuestas del Estado y de organizaciones de la sociedad civil (OSC)**

Respecto de los temas de la afrodescendencia, la discriminación y el racismo, coincidimos con Frigerio y Lamborghini (2011: 34) en que:

En los dos últimos años se amplió relativamente la cantidad de organismos que incorporaron la temática afrodescendientes en sus agendas y acciones [...] y se habla cada vez de la necesidad de “políticas públicas afirmativas-acciones” para la población afrodescendiente y africana.

Para el caso de los inmigrantes el Estado,<sup>9</sup> en estos últimos años viene dando respuestas a algunos de los problemas –sobre todo, a partir de la nueva ley de migraciones–, pero aún quedan muchos de ellos por resolver, como los vinculados a la tramitación de las residencias de los africanos, particularmente de los senegaleses.

Desde aproximadamente mediados de 2010, varias organizaciones de defensa de los derechos humanos y de apoyo al migrante, como la clínica conformada por: Universidad Nacional de Buenos Aires-Comisión de Apoyo al Refugiado (CAREF), el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), la Pastoral de Migraciones, el Colectivo para la Diversidad (COPADI), la Defensoría de la Nación, la Universidad Nacional de Luján, el Instituto Argentino para la Igualdad, Diversidad e Integración (IARPIDI),<sup>10</sup> los representantes de agrupaciones de haitianos y dominicanos, y

9. Las categorías utilizadas en los documentos gubernamentales para referirse a los inmigrantes africanos son: migrantes o inmigrantes africanos, migrantes de origen africano y refugiados, según los casos. No aparecen, hasta el momento, aludidos de otro modo.

10. Dirigido por un congoleño.

miembros de Amnistía Internacional (los más recientes), vienen realizando reuniones cuyo objetivo es lograr la regularización migratoria de los migrantes extra Mercosur. En este momento, se están centrando en la problemática de los senegaleses, dialogando con organismos como la Dirección Nacional de Migraciones y la Cancillería argentina. Esta última está en conversaciones con la embajada de Senegal en Brasilia, en la procura de crear un consulado en el país, que permita optimizar la resolución de muchos de los problemas de los inmigrantes senegaleses que viven en la Argentina. Así, las OSC, a través de ciertas alianzas, consiguen tener la fuerza necesaria para interpelar al Estado y conseguir algunas soluciones a sus demandas.

Los principales organismos del Estado que están trabajando en algunas medidas que apuntan a lograr o a mejorar la integración de los migrantes en distintos espacios, además de la mencionada Dirección Nacional de Inmigración (DNM), son: el Instituto Nacional contra la Discriminación (INADI); la Defensoría General de la Nación y algunas defensorías provinciales; la Cancillería; la Comisión Nacional para los Refugiados, CONARE, que recientemente firmó un acuerdo con la Secretaría de Empleo del Ministerio de Trabajo de la Nación.

A pesar de estos avances, consideramos que aún falta mucho camino por recorrer entre las “políticas públicas en el papel” y las políticas públicas realmente ejecutadas.

## **A modo de conclusión**

Somos conscientes de las dificultades de lectura de estos complejos fenómenos sociales y de los procesos a los que estamos asistiendo, por la diversidad de actores, sus dinámicas y sus relaciones, y la emergencia de situaciones controversiales que por momentos obturan las posibilidades de construcción de un espacio de acción y reflexión incluso de tipo afrodiaspórico.

Hemos tratado de rastrear, en el pasado relativamente reciente, hasta los tiempos más actuales, el papel que han jugado y juegan los inmigrantes africanos subsaharianos (viejos y nuevos) en la Argentina, cómo se han sumado al proceso de reversión de la invisibilización y el reconocimiento de derechos de la población afro del país.

Los nuevos inmigrantes se encuentran/interaccionan/conviven con otras diversidades. Una de ellas, el colectivo afro de la Argentina, recorrido por múltiples identificaciones, adscripciones y pertenencias, entrelazado con el reconocimiento de una diversidad de

orígenes y pasados desde los cuales generar un sentido de continuidad histórica e identitaria. Y todos inmersos en un campo de relaciones de poder, donde coexisten actores legitimados y autorizados con aquellos que ocupan posiciones subalternas que luchan por su autonomía y sus derechos como ciudadanos.

## Bibliografía

- ADEPOJU, A. (1984), “Las relaciones entre las migraciones internas y las migraciones internacionales: el caso de África”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, UNESCO, vol. XXXVI, N° 3 (disponible en <http://unesco.org/issj/rics157/adepojuspa.html>, consultado el 15 de noviembre de 2009).
- (2004), *Changing Configurations of Migration in Africa*, Migration Information Source, septiembre (disponible en <http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?ID=251>, consultado el 15 de octubre de 2009).
- (2006), *Perspectives on International migration and national development in Sub saharian Africa*, trabajo presentado en la reunión experta de Puntos de vista de migración internacional y desarrollo nacional e iniciativas de política en los países de origen, Radboud University Nijmegen, Huize Heyendaal, 23-24 de agosto.
- (2007), *Migration in Sub-Saharan Africa*, trabajo de base propuesto por el Nord Africa Institute para ser el White Paper del gobierno de Suecia sobre África.
- CERIANI CERNADAS, P. y MORALES, D. (2011), *Argentina. Avances y asignaturas pendientes en la consolidación de una política migratoria basada en los Derechos Humanos*, Buenos Aires, FIDH-CELS.
- COURTIS, C. y PACECCA, M. (2007), “Migración y derechos humanos: una aproximación crítica al «nuevo paradigma» para el tratamiento de la cuestión migratoria en Argentina”, *Revista Jurídica de Buenos Aires*, Buenos Aires.
- DE PIERO, S. (2005), *Organizaciones de la sociedad civil*, Buenos Aires, Paidós.
- DEVOTO, F. (2001), “El revés de la trama: políticas migratorias y prácticas administrativas en la Argentina (1919-1949)”, *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, vol. XLI, N° 162, pp. 281-304.
- (2003), *Historia de la inmigración en Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana.

- FRIGERIO, A. (2006), “«Negros» y «Blancos» en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales”, *Temas de Patrimonio Cultural*, N° 16, pp. 77-98.
- y LAMBORGHINI, Eva (2009), “Creando un Movimiento Negro en un país «blanco»: activismo político y cultural afro en Argentina”, *Afro-Asia*, N° 39, pp. 153-181.
- (2011), “Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política”, *Aportes para el Desarrollo Humano en Argentina*, N° 5, Buenos Aires, pp. 1-51.
- GREENFIELD, S. (1976), “In search of the social identity: Strategies of ethnic identity. Management among Capeverdians in Southeastern Massachusetts”, *Luzo-Brazilian Review*, vol. XIII, N° 1.
- HOFFMANN, O. (2010), “Introducción”, en Odile Hoffmann (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, México, INAH-UNAM-CEMCA-IRD, pp. 15-30
- INDEC, *Censo Nacional de Población. Hogares y Viviendas 2001 y 2010* (disponible en <http://www.indec.gov.ar/webcenso/index.asp>; consultado el 14 de febrero de 2013).
- JELIN, E. (2006), “Migraciones y derechos: instituciones y prácticas sociales en la construcción de la igualdad y la diferencia”, en A. GRIMSON y E. JELIN (comps.), *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 47-68.
- KABUNDA, M. (2000), “La inmigración africana. Verdades y contraverdades”, *Letra Internacional*, N° 68 (disponible en <http://www.webislam.com/?idt=4819>, consultado el 15 de octubre de 2011).
- (2006), *África: migraciones horizontales* (disponible en <http://www.rebellion.org/noticia.php?id=31147>, consultado el 20 de noviembre de 2009).
- (2007), “Las migraciones africanas más horizontales que verticales”. *Revista Pueblos*, N° 28 (disponible en <http://www.revistapueblos.org/spip.php?article671>; consultado el 24 de septiembre de 2010).
- LEITE BOAVENTURA, I. (org.) (1996), *Negros no sul do Brasil*, Santa Catarina, Letras Contemporâneas.
- LÓPEZ, L. (2005), *¿Hay alguna persona en este hogar que sea afrodescendiente? Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina*, tesis de maestría, Universidade do Rio Grande do Sul.

- MAFFIA, M. (2010a). *Desde Cabo Verde a la Argentina. Migración, parentesco y familia*. Buenos Aires: Biblos.
- (2010b), “Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina”, *Cuadernos de Antropología Social*, N° 31, julio, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, pp. 7-32.
- (2011), “La migración subsahariana hacia Argentina: desde los caboverdianos hasta los nuevos inmigrantes del siglo XXI”, *Aportes para el Desarrollo Humano en Argentina*, N° 5, Buenos Aires, pp. 53-86.
- ; MONKEVICIUS, P.C.; ZUBRZYCKI, B.; AGNELLI, S., y OTTENHEIMER, A. (2012), “Dinámicas asociativas entre los inmigrantes africanos subsaharianos en Argentina”, en M. KUBUNDA (comp.), *Las migraciones intra y extraafricanas*, Madrid, Observatorio sobre la Realidad Social del Africa Subsahariana (en prensa).
- y CEIRANO, V. (2007), “Estrategias políticas y de reconocimiento desplegadas por la comunidad caboverdeana de Argentina”, *Revista Contra-Relatos desde el Sur*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba y FLACSO, pp. 81-107.
- y ZUBRZYCKI, B. (2011), “Lucía Molina y la Casa de la Cultura Indoamericano de Santa Fe Mario López”, *Revista Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América Latina y el Caribe*, México, Oficina de las Naciones Unidas para México y el Caribe.
- MCGOLDRICK, M. (1982), “Ethnicity and Family. An overview”, en M. MCGOLDRICK; J. GIORDANO, y J.K. PEARCE (eds.), *Ethnicity and Family Therapy*, Nueva York, Guilford Press, pp. 3-29.
- MINVIELLE, R. (2010), “Migrations africaines et mondialisation par le bas à Buenos Aires”, Ponencia para el coloquio The Contribution of African Research to Migration Theory, IMI, Dakar, Senegal, 16-19 de noviembre.
- NOVICK, S. (2000), “Políticas migratorias en la Argentina”, en E. OTEIZA; S. NOVICK, y R. ARUJ (comps.), *Inmigración y discriminación. Políticas y discursos*, Buenos Aires, Trama Editorial/Prometeo Libros, pp. 87-138.
- OBI, C. (2010), “African Migration as the Search for a Wonderful World. An Emerging Trans-Global Security Threat?”, *African and Asian Studies*, N° 9, pp. 128-148.
- REID ANDREWS, G. (1989), *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires, De La Flor.
- SEGATO, R. (2007), *La nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo.

SMITH, Paul (2000), "Transnational security threats and state survival: A Role for the Military?", *Parameters: US Army War College Quarterly*, 30 (3): 77-91.



## **Es necesario conocer nuestra historia**

### **Reflexiones sobre memorias y comunalización entre afrodescendientes y africanos**

*Paola C. Monkevicius*

En los últimos años, se han producido en la Argentina una serie de transformaciones que modificaron el posicionamiento de grupos y sectores sociales históricamente constituidos como “otros”. En este escenario caracterizado por nuevas visibilidades y reconocimiento de diversidades, los afrodescendientes e inmigrantes africanos<sup>1</sup> pugnan por establecerse como interlocutores legitimados interpelando al Estado nacional a través de diversas estrategias de marcación cultural que avalen sus demandas políticas. Esto conlleva la necesidad de crear discursos y acciones colectivas que superen o desdibujen la profunda heterogeneidad interna que caracteriza a los grupos o las organizaciones articulados en torno a la negritud. Las dificultades para consensuar una categoría de identificación a través de la cual se mediaticen especificidades culturales y reclamos sociales son una de las aristas donde se revela dicha heterogeneidad. Intentando debilitar o solapar estas diferencias internas para mostrar y activar un accionar conjunto, se encuentran especialmente los militantes, activistas, líderes, dirigentes, reunidos en torno a asociaciones y otros agrupamientos que nuclean a africanos y afrodescendientes. Se trata de sujetos posicionados jerárquicamente, de sectores con poder para definir, delimitar e identificar al sector subalterno compuesto por aquellos que se autoadscriben como “afros”, alterizados principalmente en base a marcaciones racializadas. Instan, para ello, a pensarse y a actuar como una “comunidad”, es decir, como un colectivo homogéneo unido por un sentimiento de pertenencia

1. Lo cual es extensible a los indígenas, como podrá observarse en algunos de los capítulos publicados en este libro.

compartido que legitima y autoriza identificaciones y demandas a partir de los lazos de lealtad derivados del reconocimiento de un mismo origen constitutivo. Tomando en cuenta el trabajo etnográfico realizado sobre las intervenciones públicas de líderes y dirigentes afrodescendientes y africanos (en charlas, jornadas, debates, presentaciones, medios de comunicación, etc.), sostenemos que ese devenir consciente de la identificación con la comunidad proviene en gran parte de una apelación al origen y a “una experiencia compartida –real, inventada o mítica–, puesta en palabras mediante el recurso a la memoria” (Hoffman, 2000: 99). En otras palabras, creemos que estos líderes y dirigentes, con el afán de proveer de una historia legitimadora y de una continuidad temporal que justifique y permita el reconocimiento de la presencia actual de africanos y afrodescendientes, y que sirva, a su vez, para generar un sentido de pertenencia compartido, “usan” el pasado construyendo en sus discursos memorias de la presencia africana en la Argentina. Por lo tanto, este trabajo se propone reflexionar sobre las posibilidades y los límites de la construcción discursiva de una “comunidad afro”, por parte de líderes y activistas afrodescendientes y africanos, viendo las implicancias de una doble pertenencia, tanto a la comunidad local como a la comunidad nacional. A su vez, y como ya señalamos, focalizaremos sobre el lugar que ocupa la construcción de las memorias en el proceso de comunalización, y su necesaria imbricación con la memoria oficial o hegemónica, la cual invisibiliza la presencia y la especificidad cultural del colectivo de origen africano bajo la utopía de una nación blanca y homogénea.

## **La “comunidad afro”: alcances y limitaciones**

La ubicuidad en el llamamiento a la “comunidad afro” no puede llevarnos a ignorar que estamos frente a un colectivo atravesado por diversas pertenencias, marcaciones y desmarcaciones que, como bien señala Briones (2005), son dinámicas y varían según los criterios de identificación/clasificación operantes en la particular formación de alteridad argentina.<sup>2</sup> Como ya señalamos, existen en la actualidad contextos propicios para la visibilización de la otredad afrodescendiente, ocultada tradicionalmente por las prácticas hegemónicas es-

2. Formaciones nacionales que, según esta autora, son resultantes de complejas articulaciones entre sistemas económicos, estructuras sociales, instituciones jurídico-políticas y aparatos ideológicos.

tatales según la lógica de negación de la presencia negra dentro del tranquilizador “paraguas” del crisol de razas (blancas y europeas).<sup>3</sup> Dicho desocultamiento, que surge en los intersticios y las fisuras de esta asumida y totalizadora blanquedad argentina, trae aparejados cambios tanto en las valoraciones de los “otros”, afrodescendientes y africanos, como de las políticas que buscan debilitar o fortalecer los contornos de esa adscripción (Briones, 2005). Y, a partir de estas políticas de fortalecimiento de los contornos o los límites de la adscripción “afro”, se suscita, como sugiere Odile Hoffmann (2000), la necesidad de una reconstrucción identitaria que sitúa la *memoria como fuente primera de legitimación*. Según Hoffmann (2000: 98),<sup>4</sup> a nivel teórico, estas mutaciones identitarias alimentan y dependen al mismo tiempo de los avances y los estancamientos del debate nacional e internacional sobre etnicidad, derechos étnicos y políticas particularistas. Por lo tanto, es posible hablar de un cambio en las construcciones hegemónicas de alteridad a nivel nacional, que se inserta en un entramado internacional de debate y revisión sobre la identidad, la pertenencia y los derechos de los colectivos africanos y afrodescendientes, y que, a su vez, se retroalimenta con la acción de los propios grupos subalternos (particularmente, a través de sus dirigentes) para operar sobre este reciente proceso de marcación/visibilización.

En esta reconstitución de la dinámica social, los activistas “afro” apelan a un “discurso de comunidad” (Monkevicius, 2011), el cual se inscribe, según Nikolas Rose (2007), en una mutación del lenguaje social que configura el “territorio imaginado”, un nuevo lugar de gestión de la existencia colectiva, sobre el cual deberían actuar las estrategias y los programas estatales, y a partir del cual se vuelven inteligibles las conductas individuales respecto de valores y creencias comunales.<sup>5</sup> En el siguiente fragmento, se observa el llamamiento a la comunalización<sup>6</sup> realizado por el presidente de la DIAFAR (Días-

3. Véanse Briones (2005), Geler (2005), Segato (2007), Frigerio y Lamborghini (2011), entre otros.

4. Odile Hoffmann aborda la cuestión en relación con la política de acceso a la tierra por parte de la población negra residente en el Pacífico colombiano.

5. Si bien Rose se refiere al carácter gubernamental de la comunidad (retomando a Foucault), en tanto “lugar” desde donde la autoridad busca crear, demarcar y actuar sobre una población para asegurar su bienestar, nos interesa situarnos sobre cómo los grupos “sujetos de gobierno” reproducen este lenguaje para operar políticamente.

6. Definido como un proceso generador de comunidad; véase Brow (1990).

pora Africana de la Argentina),<sup>7</sup> en tanto pertenencia disputada respecto de los lazos generados por el Estado:

Porque lo que creo que es necesario es la construcción de una *comunidad afrodescendiente y de africanos en la Argentina fuerte*, porque evidentemente el Estado es hijo del rigor, como todos somos hijos del rigor. Entonces, al no existir representaciones e instituciones sólidas que peleen y luchen por los derechos de los afrodescendientes, nos hacemos un grupo más vulnerable, y eso no lo podemos reclamar al Estado, el Estado no puede crear instituciones de afrodescendientes, no puede crear instituciones legítimas [de representación de los “afros”].<sup>8</sup>

El dominio de la comunidad se establece entonces como un lugar de gestión y resistencia, “un espacio para la política de los subalternos, a partir del cual existe la necesidad de negociar acuerdos” (Chatterjee, 2008) a través de las formas institucionales que son características de las elites dominantes. La presidenta de una de las tradicionales asociaciones caboverdeanas lo plantea en los siguientes términos:

Se arrastra una serie de desventajas sociales y materiales que vienen desde el siglo XIX y antes, y que son muy difíciles de superar si no se nos reconoce como un colectivo particular con problemáticas particulares [...] no hay políticas públicas específicas para esta comunidad como sí las hay para otros sectores.<sup>9</sup>

Se apropian (y, a su vez, son constreñidos a hacerlo) del lenguaje utilizado en el ámbito político, con el objeto de problematizar y legitimar sus demandas. Al mismo tiempo, se constituyen como sujetos de gobierno y como individuos que “son también, de hecho o potencialmente, sujetos de lealtades para un conjunto particular de valores comunitarios, creencias y compromisos” (Rose, 2007: 118) fo-

7. Una asociación que reúne a afrodescendientes, afroamericanos e inmigrantes africanos.

8. Foro “Afropolíticas en América del Sur y el Caribe”, Congreso Argentino de Antropología Social, Buenos Aires, 2 de diciembre de 2011.

9. Miriam Gomes, segunda generación de caboverdeanos y presidenta (por cuarta vez) de la Unión Caboverdeana de Dock Sud (Avellaneda), diario *Tiempo Argentino*, 21 de junio de 2012.

mentados mediante la acción de determinados sujetos autorizados. Son ellos principalmente quienes ponen en marcha una serie de estrategias tendientes a la comunalización, o sea, a generar un sentido de pertenencia compartido (Weber, 1979; Brow, 1990),<sup>10</sup> a través del cual se extiendan líneas de identificación y lazos de lealtad y afinidad que tienen la característica de naturalizar las relaciones sociales bajo el lenguaje del parentesco, lo que les brinda un carácter de obligatoriedad y moralidad del que carecen las relaciones basadas en el interés y la racionalidad. Vemos entonces cómo esta forma de entender las relaciones sociales no sólo deviene del sector político, del académico<sup>11</sup> o de los medios de comunicación, sino también de quienes se autoadscriben, generalmente a través de sus dirigentes, como una comunidad particular dentro del Estado-nación argentino, dando lugar a nuevas representaciones, técnicas, poderes y relaciones éticas entre los sujetos (Rose, 2007).<sup>12</sup>

No obstante, la apelación al lenguaje de la comunidad y a identificaciones basadas en mecanismos homogenizadores no puede llevarnos a desatender las dificultades inherentes a la utilización del término “comunidad” para el caso de un colectivo diverso, heterogéneo y en permanente reestructuración (Monkevicius, 2011), conformado por argentinos descendientes de africanos esclavizados durante el período colonial, por africanos migrados durante el siglo XX (caboverdeanos), por aquéllos arribados recientemente (senegaleses, ghaneses, cameruneses, congoleños, entre otros), por afroamerica-

10. Brow retoma la idea de comunidad de Weber, atento a las relaciones hegemónicas y las luchas por el poder presentes.

11. En este sentido, Rose (2007: 119) afirma que “las comunidades se convirtieron en zonas a ser investigadas, mapeadas, clasificadas, documentadas, interpretadas, sus vectores explicados por futuros-profesionales-iluminados en incontables cursos universitarios”.

12. Tamagno (1996), analizando la relación pueblos indígenas y la ley 23.302 de Protección de Indígenas y de Apoyo a las Comunidades Aborígenes, sancionada en 1985, señala la necesidad de tener en cuenta el peso que ha tenido en las políticas indigenistas el término “comunidad” y cómo ello ha influido en las formas organizativas que los pueblos indígenas se han dado al responder a dichas políticas. Algo que se ha reforzado en la actualidad a partir de la reglamentación de la ley 26.160, sancionada en 2006, que implica la obligatoriedad de constituir “comunidades” según la resolución 4.811 de 1996 (Tamagno, 2010). Cabe aclarar, además, la necesidad de tener en cuenta que lo sucedido en el campo indígena ha sido de alguna manera un “espejo” en el que se han mirado las organizaciones afro en los inicios de la coyuntura de visibilidad a la que nos estamos refiriendo; al mismo tiempo que ambos campos han compartido y comparten la arena de tensiones que conlleva la política étnica actual en nuestro país.

nos (provenientes de Uruguay, Brasil, Haití, Colombia, entre otros) y por todos los descendientes afroargentinos de cada uno de tres últimos grupos. En términos de una joven dirigente de origen cabo-verdeano:

La realidad de *nuestra comunidad* en Argentina es muy distinta [en relación con la comunidad garífuna de Honduras],<sup>13</sup> es muy heterogénea, somos descendientes de africanos de distintas ramas. Están los descendientes de los africanos esclavizados de la época colonial, estamos, como mi caso, descendientes de caboverdeanos emigrados ya voluntariamente, distinta la situación de quienes son descendientes de los africanos esclavizados. Entonces la veíamos un poco difícil la posibilidad de implementar, de llevar adelante, algo parecido a lo que sucedía en Honduras [respecto de su organización y de la formación de jóvenes en liderazgo afro] pero, sin embargo, venimos muy entusiasmadas con la idea de que, aunque sea difícil, igualmente llevarlo adelante.<sup>14</sup>

Se observa cómo, desde el sector militante, la heterogeneidad constitutiva de la “comunidad afro” en la Argentina es concebida como un escollo para la puesta en marcha y la continuidad de proyectos de acción conjunta. Para contrarrestarla, y debido a los requerimientos externos de coherencia y continuidad, “sus ataduras, lazos, fuerzas y afiliaciones deben ser celebradas, fomentadas, nutridas, conformadas e instrumentalizadas con la esperanza de producir consecuencias deseables para todos y cada uno” (Rose, 2007: 123).

Esta apreciación coincide, en parte, con aquella efectuada desde el ámbito académico por Frigerio y Lamborghini (2011: 2), quienes caracterizan a los “afro” como una “población bastante heterogénea que siempre se vio atravesada por variables (y divisiones) de género, color, clase, nacionalidad o condición social. Aun los intentos por agruparse y crear distintos tipos de instituciones de ayuda mutua siempre fueron segmentados y parciales, efectuados por distintos

13. La comparación surge a partir de un viaje realizado por la joven a Honduras, a principios de 2010, para asistir a la Escuela de Formación de Líderes para Jóvenes Afrodescendientes en Derechos Humanos, dirigida a la comunidad garífuna de afro-hondureños.

14. Patricia Gomes, pertenece a la Unión Cabo-verdeana de Dock Sud (Avellaneda), con motivo de la realización de un panel titulado “Memoria y proyecciones actuales de la presencia africana en Argentina”, en la Universidad Nacional de General Sarmiento (2 de junio de 2011).

grupos que exhibían tensiones importantes en su interior y que tenían relaciones de cooperación o de conflicto (quizás más esto último) con otros”. Se inscribe en lo que Bhabha (2003: 106) denomina afiliaciones antagónicas y ambivalentes propias de una “era de la identidad”, donde “la solidaridad puede ser *sólo* situacional y estratégica: los elementos comunes se negocian a menudo a través de la «contingencia» de intereses sociales y reivindicaciones políticas”.

El gran esfuerzo, el 90% del esfuerzo, parte de la comunidad que, sin financiamiento alguno, con una enorme convicción, mucha dificultad, la enorme mayoría de sus integrantes no ocupan los mejores de la sociedad y los pocos lugares donde ocupamos lugares, o sea, está demás decir que en los espacios sociales y políticos de decisión rara vez se van a encontrar con un decisor que sea afro, y si por esas casualidades llega a suceder nos encontramos con la contradicción que no se reconoce afro.<sup>15</sup>

Por lo tanto, podríamos considerar que el llamamiento que realizan principalmente los militantes y activistas a la anhelada “comunidad afro”, en tanto algo que preexiste y que es proyecto a la vez, se encuentra imbuido de una pluralidad de significaciones que, si bien pretenden unificar, generan tensiones y conflictos entre diversos sectores y, por lo tanto, obstaculizan la realización de iniciativas conjuntas.<sup>16</sup>

Sin embargo, y a pesar de estas dificultades, la convocatoria permanente a conformar y actuar como comunidad nos interpela y nos exige reflexionar sobre su rol como estrategia discursiva, tanto para los grupos subalternos como para los sectores hegemónicos, así como también sobre sus posibilidades y recursos en tanto herramienta teórica de análisis sobre la población africana y afrodescendiente. En primer lugar, debemos considerar a la comunidad en su carácter dinámico, a diferencia de entidades estáticas caracterizadas por una completa indiferenciación entre sus miembros. Resulta más apro-

15. Federico Pita, presidente de la DIAFAR, con motivo de la conformación del Consejo Nacional de Organizaciones Afros (CONAFRO), integrado por referentes de dos agrupaciones afro y diversos organismos estatales (Cancillería de la Nación, noviembre de 2010). Sólo se mantuvo en actividad durante algunos meses, para luego reiniciar su funcionamiento.

16. La rápida disolución de la alianza que llevó a la constitución del CONAFRO es un ejemplo de ello. Sin embargo, los sectores que quedaron al frente de este consejo continúan organizando diversas actividades.

piado entonces definirla como un proceso activo de constitución de lo social, un devenir, un proyecto para un determinado colectivo, que surge con fuerza en los discursos cuando las bases que sustentaban comunalizaciones anteriores se encuentran resquebrajadas o cuando se necesitan generar nuevas formas de imaginarse (Anderson, 1997) como grupo (o subgrupos). Y, en esta concientización de un sentido de pertenencia compartido, de generación de lealtad en términos de Rose (2007: 122), se necesita del “trabajo de educadores, campañas, activistas, manipuladores de símbolos, narrativas e identificaciones”.

Si bien, como ya hemos notado, el discurso de comunidad atraviesa diversos sectores del entramado social, siendo los grupos hegemónicos aquellos con mayor poder para fijar las coordenadas a partir de las cuales se (des)identifiquen o (des)marquen los sectores subalternos, debemos considerar particularmente a aquellos sujetos con poder de decisión al interior de los sectores subalternos. Este último aspecto revela otro de los atributos de la noción de comunidad que aquí consideramos: la posibilidad de relaciones verticales y jerárquicas al interior del colectivo imaginado, que no son necesariamente incompatibles con las lealtades asumidas de manera cuasi natural (Brow, 1990). Por lo tanto, situamos la atención sobre los sujetos legitimados para establecer, fijar o desactivar los parámetros (o índices; Brione, 1998) de identificación entre los afro de la Argentina, lo cual no permanece exento de tensión y disputas. Podríamos considerarlos, en términos de Rose, como generadores de lealtades a partir de líneas de identificación basadas en lazos micromorales, donde la relación entre los sujetos es concebida como más directa y natural que aquella que los une al espacio político nacional, formando diferentes “loci” de lealtades superpuestos, jerarquizados y hasta en contraposición.

### **Las memorias “afro”: saberes y usos**

Como adelantamos al comienzo del trabajo, esa lealtad particular se construye, se fomenta y legitima principalmente a través de la recordación y la resignificación del pasado, en tanto práctica social situada en determinado marco sociocultural y especializado de interpretación (Ramos, 2011). Específicamente, y bajo el imperativo de la comunalización en detrimento de la heterogeneidad, los sectores de liderazgo “afro” realizan un trabajo de memoria sustentado sobre la premisa de un mismo origen, desde el que se despliega una

historia compartida, donde proyectan demandas de visibilización y reposicionamiento social. Para ello, utilizan los nuevos contextos autorizados de interlocución (tales como universidades, embajadas, organismos nacionales, etc.) con el objeto de re-narrar la historia de los negros en la Argentina y posicionar a la eventual “comunidad afro”, tanto identitaria como políticamente, “en un lugar visible y decible al interior de la complejidad social nacional” (Hoffmann, 2000). Como ejemplo, citamos la apertura de la Cátedra de Líderes Afrodescendientes en la UTN-Facultad Regional de Avellaneda, dentro del marco del proyecto “Formación de jóvenes líderes afrodescendientes”, donde una joven dirigente de origen caboverdeano planteaba lo siguiente:

Ya que somos nosotros los responsables del futuro de nuestra institución y de también llevar adelante la lucha por los derechos y el reconocimiento de los derechos de los afrodescendientes, creo que *tener un espacio donde poder formarnos específicamente en lo que es nuestra historia, algo fundamental porque si no sabemos nuestra historia no vamos a saber hacia dónde ir, para entender un poco nuestra realidad es necesario conocer nuestra historia*. Entonces, como representante de los jóvenes, hoy me siento muy feliz, muy orgullosa de tener este espacio.<sup>17</sup>

Como sugiere Bhabha (2003: 106), la memoria comunitaria, mientras negocia la recurrencia de la imagen del pasado, mantiene, a la vez, abierta la cuestión del futuro. Y, de esta manera, compromete la comprensión del pasado y la reinterpretación del futuro “con una ética de la «supervivencia» que nos permite *abrirnos paso a través del presente*”. La memoria entonces, para lograr efectividad en el plano político, debe ser transmitida-aprendida por dirigentes-intelectuales que, para ello, recurren a los espacios que desde hace algunos años comienzan a habilitarse. Respecto de esto, el presidente de la DIAFAR postulaba lo siguiente:

La diáspora africana es parte de la Argentina, y es algo de lo que *nunca hablamos* como tantas otras cosas que no hablamos, por eso es importante empezar a hablar y reconocer todas las cosas que conforman la argentinidad para así poder tener el *proyecto de nación* que soñamos.<sup>18</sup>

17. Patricia Gomes, 28 de octubre de 2011 (los subrayados siempre son del autor).

18. Con motivo de la realización de un panel titulado “Memoria y proyecciones ac-

La memoria comunitaria se entrama entonces con el relato hegemónico, fijando sentidos y reclamando grados de verdad desde una posición subordinada que limita las prácticas de recordación. Por un lado, el recurso del pasado sirve a los fines de generar y asegurar la pertenencia hacia la comunidad, y por el otro, para demarcar contornos respecto de la historia “oficial” narrada e impuesta desde los discursos hegemónicos y, a partir de esa reapropiación de la historia, interpelar al Estado. Con motivo de la apertura de la Cátedra Libre de Estudios Afroargentinos y Afroamericanos de la Universidad Nacional de La Plata, un dirigente de la asociación Misibamba, y director de la cátedra, sostuvo lo siguiente:

Por eso ahora *estoy tratando de enseñarles la historia no oficial, la historia que no nos contaron y la historia no podemos dejar que nos la cuenten sino que tenemos que contarla nosotros* en tanto ciudadanos con derecho a la identidad [...] entonces hay otra historia que contar y es la historia que queremos contar en esta cátedra.

Se establece así una imbricación, superposición y jerarquización de pasados en tanto terreno de disputas (Brow, 1990). En términos del Popular Memory Group (1982), se puede considerar esa memoria subalterna como parte del disputado “campo de las representaciones públicas de la historia”, convirtiéndose en un “punto de lucha contra la dominación y la discriminación” (Hoffmann, 2000). Se trata de una resignificación, reinscripción y reactivación del pasado negro en la Argentina, que irrumpe en el discurso estatal cuestionando la internalización del relato canónico. Se asumen así como narradores legitimados del relato, en particular desde ciertos sectores autorizados que deben “enseñar” la historia a quienes forman parte de la comunidad pero la desconocen. Este rol como “profesionales de la historia” les impone la obligación de transmitir la verdadera historia de los descendientes de esclavizados frente a un relato dominante o “modelo” que consideran cargado de ocultamientos, silencios y tergiversaciones.

Es un importante momento histórico que estamos viviendo y que sirve para *revisar nuestra historia*, que nos obliga a todos, historiadores, sociólogos, profesores, estudiantes, a *rever nuestro pasado*, nuestros conceptos y aquellas creencias que

---

tuales de la presencia africana en Argentina” en la Universidad Nacional de General Sarmiento (2 de junio de 2011).

creíamos prácticamente indiscutibles y empezar justamente a cuestionarlas.<sup>19</sup>

Y así podría mostrarles un montón de datos interesantes *de nuestra historia, de nuestra historia argentina, no digo de nuestra historia negra, digo de nuestra historia argentina que haría más completa nuestra visión y también, por qué no, más honesta*. Quiero decir que una historia realmente honesta, que se revisa a sí misma y que realmente quiere revertir un pasado que, como dijimos hace minutos, fracasó este modelo que se aplica a partir de 1880. Fracasó de una manera estrepitosa, lo vivimos y lo estamos sufriendo, de alguna manera esas consecuencias, amerita que nosotros revisemos estos conceptos, estos pensamientos.<sup>20</sup>

La recordación del pasado negro, al renarrar silencios y no dichos, incorpora memorias excluidas de las estructuras formales de comunicación que pasaron desapercibidas para la sociedad en general (Pollak, 1989; Chakrabarty, 2008) y, de esta manera, sutura canales de transmisión social afectados por el silenciamiento y la homogenización de la historia. A pesar de la diversidad de orígenes, procedencias, ideologías, posicionamientos sociales, etc., los afrodescendientes y los africanos comparten el haber sido relegados del relato monolítico oficial, el cual comienza a ser vislumbrado ya no como algo indiscutible y naturalizado, sino como un producto histórico, “como el resultado particular e ideológico del modo en que los bloques de poder fueron usando el pasado para autorizar y legitimar las estructuras sociales asimétricas, y para distribuir y controlar a los «otros internos»” (Ramos, 2011);<sup>21</sup> y, por lo tanto, puede y debe ser “revisado”, “revertido”, “completado” y apropiado.

Un gran objetivo común [entre afrodescendientes y académicos] es el que tiene que ver con la visibilización, con la construcción de *un relato que cuestione el statu quo*, que del tráfico del primer africano esclavizado hasta la actualidad sostiene la supremacía racial como una cosa intacta.<sup>22</sup>

19. Miriam Gomes, en el panel realizado en la UNGS, 2 de junio de 2011.

20. *Ibidem*.

21. Retomamos las observaciones de Ramos respecto de la cuestión indígena, siendo que indígenas y afros comparten, aunque de manera diferenciada, estos procesos de exclusión-(re)inclusión.

22. Federico Pita, Foro sobre Afropolíticas, CAAS, 2 de diciembre de 2008.

El vacío histórico producido por el silencio, lo “no hablado” sobre los negros dentro la narrativa dominante argentina, se convierte en un lugar “hueco” (Losonczy, 1996) para el despliegue de un proyecto identitario y político que luche contra el “statu quo”, contra la particular formación nacional de la alteridad “afro”, y que revierta el racismo inherente a esa construcción ideológica. Pero esta renarración del pasado no debe pensarse como una práctica independiente que viene a disputar la historia hegemónica “desde fuera”, sino como un relato de la alteridad “desde dentro”. Así como la pertenencia a la comunidad revelaba diferentes tipos de lealtades de acuerdo con los distintos colectivos que sirven de coordenadas para la identificación de los sujetos, las memorias dan cuenta también de estas múltiples e imbricadas adscripciones de acuerdo con los diferentes marcos sociales (Halbwachs, 1992) que actúan como soportes de la recordación. El uso del pronombre personal “nuestro” (en relación con el pasado nacional), utilizado por los dirigentes en los fragmentos seleccionados arriba, explicita este aspecto, ya que sitúa a los afrodescendientes dentro de “una colectividad mayor en una relación de lealtad supraordinada” (Rose, 2007), donde “nuestra historia negra” forma parte integrante de “nuestra historia argentina”. Si bien la memoria siempre se escribe en primera persona, mientras la historia se escribe en tercera (Poole, 2008), en este caso se observa cómo los sectores de liderazgo reconfiguran alternativamente la historia nacional en términos de memoria grupal –también es “nuestra historia”–, generando sentido de pertenencia e identificación en relación con los acontecimientos y las prácticas que representan a ambas construcciones mnemónicas en relación jerárquica.

Desde ese posicionamiento es como las memorias sirven a los fines de redistribuir saberes sobre el pasado de los negros en la Argentina, a la vez que utilizan ese “acceso cognitivo” para “proveer una ruta por medio de la cual la responsabilidad de los eventos pasados es transmitida al presente y, de esta manera, identificar un locus de responsabilidad presente para esos eventos” (Poole, 2008). Gran parte de los discursos públicos provenientes de los sectores dirigentes instan no sólo a la necesidad de recordar y transmitir un pasado de lucha y opresión originado en los acontecimientos relativos a la trata esclavista, sino también a lograr una “reparación” moral que habilite nuevos anclajes de lo afro (derechos, ciudadanía, reconocimiento de aportes culturales, etc.) dentro de la construcción nacional argentina.

No hubo una compensación, como hubo y hay, por ejemplo, para la comunidad judía, quienes después de haber sufrido el Holocausto, y demostrando que tuvieron familiares muertos en esa tragedia, reciben una compensación. A nosotros ni siquie-

ra se nos reconoce el haber sido víctimas del tráfico esclavista. Entonces, en ese sentido todavía hace falta la reparación. La reparación moral y el pedido de perdón. Estamos esperando el pedido de perdón del Estado en primer lugar por acción o por omisión, y las reparaciones económicas. Y luego de las estructuras sociales y de un racismo estructural que forma parte de nuestra sociedad. (Miriam, *Tiempo Argentino*)

La necesidad de recordar-aprender el pasado adquiere un carácter normativo donde la memoria no sólo inscribe “lo que sucedió” (“memoria de”), sino que informa sobre una serie de obligaciones y responsabilidades adquiridas en relación con ese pasado (“memoria para”), que necesariamente condicionan el comportamiento presente e influyen en la vida moral de los colectivos que recuerdan (Poole, 2008). Tomando el ejemplo del Holocausto judío, exigen compensaciones por el sufrimiento de familiares (en este caso, antepasados esclavizados), sin considerar que, a diferencia del Holocausto, “las experiencias de la esclavitud no han sido interpretadas, ni filosófica, ni política ni culturalmente, de manera que surja la posibilidad de constituir un telos universal” (Mbembe, 2002: 262), dificultando el acceso a canales estandarizados de reparación y reconocimiento de culpabilidades.

El Estado nacional es construido como el responsable actual de los eventos sucedidos en relación con la trata esclavista; de esta manera, es situado como el “otro” contra el cual se enfrentan los intereses de la proclamada comunidad unida por lazos micromorales y genuinos. Al exigir una “historia más honesta”, los dirigentes reclaman una recuperación de las “otras” memorias, las experiencias del pasado subordinadas a la estandarización del proceso de nacionalización, que visibilicen y legitimen las demandas de inclusión y equidad social para la población de afrodescendientes y africanos en el presente. En otras palabras, la trata de esclavos se encuentra directamente relacionada, en los discursos, con la herencia contemporánea de desigualdades históricas, sociales y económicas que golpean la vida cotidiana de la mayoría de la población descendiente de africanos esclavizados (Mosquera Roser-Labbé *et al.*, 2007).

Hoy no hay padres en los hogares negros. Estoy hablando en términos generales, los caboverdeanos tenemos otra estructura familiar, pero no quiero sustraerme a la realidad general. Éstas son las consecuencias de la esclavitud en la estructura social y familiar.<sup>23</sup>

23. Miriam Gomes, diario *Tiempo Argentino*, 21 de junio de 2012.

No siempre se los identifica como afrodescendientes, pero la persona lo es. Se arrastra una serie de desventajas sociales y materiales que vienen desde el siglo XIX y antes, y que son muy difíciles de superar si no se nos reconoce como un colectivo particular con problemáticas particulares.<sup>24</sup>

Podríamos decir, retomando a Poole (2008), que la trata esclavista surge frecuentemente en los discursos de los dirigentes “afro” porque aún no han sido satisfechas las responsabilidades asociadas con este acontecimiento.

No pedimos que nos vengan a dar indemnización por 400 años de todos los que vinieron de África, que fueron muchos, que trajo el desarrollo y que cuando vino la máquina de vapor nos entraron a matar porque esa máquina negra que vino de África ya no servía para la producción y daba gastos porque había que alimentarlos. Pues no consiguieron matarnos, acá estamos [...] para pelear nuestra igualdad, queremos solo ser ciudadanos.<sup>25</sup>

Un origen o inicio ligado a circunstancias que generaban vergüenza o culpa es resignificado para establecerse a la manera de hito casi épico que sirve como principio de acción y de lucha en el presente. La experiencia compartida por los antepasados esclavizados, construida como memoria transmitida-aprendida por afrodescendientes e inmigrantes africanos en el presente, permite interpretar la situación actual de desigualdades, sirviendo de contexto legitimador para las demandas de reparación y justicia étnico-racial.

## **Reflexiones finales**

A lo largo del trabajo, hemos indagado sobre las formas que adquiere el llamamiento a la “comunidad afro” en tanto práctica y discurso. Para ello, debimos focalizar sobre aquellos sectores del entramado social (que reúne a africanos y afrodescendientes) que se encuentran particularmente legitimados para asir al pasado, a la manera de una materia maleable, tanto para construir sentido de pertenencia como para accionar y demandar políticamente. Utiliza-

24. *Ibidem*.

25. Marcelino Santos, dirigente caboverdiano, I Asamblea Nacional de Afrodescendientes de la Argentina, 11 de marzo de 2012.

mos para ello el material etnográfico obtenido a partir de las diversas intervenciones públicas realizadas por estos dirigentes y activistas que se asumen como los voceros autorizados del colectivo proyectado en términos de “comunidad”. Sin embargo, debemos mencionar que, cuando el pasado deja de ser usado como estrategia de lucha política y el Estado ya no opera como interlocutor central de esta construcción mnemónica, comienzan a resquebrajarse los consensos sobre “lo que pasó” y surgen diversas versiones (transmitidas principalmente en ámbitos privados) sobre la historia de los negros en la Argentina, que dificultan la asignación de un único origen compartido. Esto puede pensarse como resultado de las marcadas heterogeneidades internas, de la consecuente variedad de adscripciones identitarias que se reflejan en la fragilidad y la inestabilidad de gran parte de los intentos asociativos, y de la complejas y dinámicas formas de interpelación efectuadas desde el Estado, lo cual restringe las posibilidades de pensar en términos de una identificación colectiva y de un accionar conjunto mediante un agrupamiento entendido en términos de comunidad.

## Bibliografía

- ANDERSON, B. (1997), *Comunidades imaginadas*, México, FCE.
- BHABHA, H. (2003), “El entre-medio de la cultura”, en S. HALL y P. DU GAY (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BRIONES, C. (1998), *La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- (2005), “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, en C. BRIONES (ed.), *Cartografías argentinas: políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 11-43.
- BROW, J. (1990), “Notes on community, hegemony, and the uses of the past”, *Anthropological Quarterly*, enero, vol. 63: issue 1, pp. 1-6.
- CHAKRABARTY, D. (2008), *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*, Barcelona, Tusquets.
- CHATTERJEE, P. (2008), *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Siglo XXI.
- FRIGERIO, A. y LAMBORGHINI, E. (2011), “Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia

- cultural y política”, *Aportes para el Desarrollo Humano en Argentina 2011*, PNUD, N° 5, pp. 1-51.
- GELER, L. (2005), “Afroargentinos de Buenos Aires. Re-creación de una comunidad «invisible»”, en J.M. VALCUENDE DEL RÍO y NAROTZKY y S. MOLLEDA (comps.), *Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: poder, cultura y mercado*, Sevilla, Fundación El Monte/FAAEE/ASANA.
- HALBWACHS, M. (1992), “The social frameworks of memory”, en L. COSER (ed. y trad.), *On Collective Memory*, Chicago, University Chicago Press.
- HOFFMANN, O. (2000), “La movilización identitaria y el recurso a la memoria (Nariño, Pacífico colombiano)”, en C. GNECCO y M. ZAMBRANO (eds.), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes*, Cauca, ICAN-Universidad del Cauca, pp. 97-120.
- LOSONCZY, A.M. (1996), “Mémoires «nègres»: le creux et le plein”, *Bastidiana*, N° 13-14, pp. 163-173.
- MBEMBE, A. (2002), “African modes of self-writing”, *Public Culture*, N° 14 (1), pp. 239-273.
- MONKEVICIUS, P.C. (2011), “La memoria como estrategia de marcación entre afrodescendientes e inmigrantes africanos”, en *Actas del X Congreso Argentino de Antropología Social: La antropología interpelada: nuevas configuraciones político-culturales en América Latina*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.
- MOSQUERA ROSERO-LABBÉ, C.; BARCELOS, L., y ARÉVALO ROBLES, A. (2007), “Contribuciones a los debates de las Memorias de la Esclavitud y las Afro-reparaciones en Colombia desde el campo de los estudios afrocolombianos, afrolatinoamericanos, afrobrasileños, afroestadounidenses y afrocaribeños”, en C. MOSQUERA ROSERO-LABBÉ y L.C. BARCELOS (eds.), *Afro-Reparaciones: Memorias de la Esclavitud y justicia reparatoria para negros, afrocolombianos y raizales*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, pp. 11-70.
- POLLAK, M. (1989), “Memória, esquecimento, silêncio”, *Estudos Históricos*, vol. 2, N° 3, pp. 3-15.
- POOLE, R. (2008), “Memory, history and the claims of the past”, *Memory Studies*, N° 1 (2), pp. 149-166.
- POPULAR MEMORY GROUP (1982), “Popular memory: theory, politics, method”, en R. JONSON; G. MCLENNAN; B. SCHWARTZ, y D. SUTTON (eds.), *Making Histories. Studies in History Writing and Politics*, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 205-252.
- RAMOS, A. (2011), “Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad”, *Alteridades*, vol. 21, Iztapalapa, pp. 131-148.

- ROSE, N. (2007), “¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno”, *Revista Argentina de Sociología*, N° 5 (8), pp. 111-150.
- SEGATO, R.L. (2007), *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- TAMAGNO, L. (1996), “Legislación indígena. Dificultades para su reglamentación. El caso de la Provincia de Buenos Aires”, en Stefano VARESE (coord.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito, Abya Yala.
- (2010), “Cuestión indígena, cuestión de clase y cuestión nacional”, en Juan Quintar y Carlos Gabetta (comps.), *Pensar la Nación. Conferencias del Bicentenario*. Buenos Aires, Centro Cultural de la Cooperación y Le Monde Diplomatique.
- WEBER, M. (1979), *Economía y sociedad*, México, FCE.



**El campo del activismo afroargentino  
por fuera de Buenos Aires  
La Casa de la Cultura Indoafroamericana  
de Santa Fe\***

*Bernarda Zubrzycki y Marta M. Maffia*

### **Introducción**

La notoria invisibilización de lo afro en algunos imaginarios nacionales, afirma Hoffmann (2010), comienza a ser revertida entre las décadas del 80 y 90, producto de la confluencia de factores de orden nacional e internacional.

En la Argentina, como parte del proceso de democratización iniciado en 1983, se observan transformaciones sociopolíticas que generan posibilidades para un mayor activismo, como es el caso de Lucía Molina, presidenta de la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe.

En este trabajo nos interesa particularmente historizar la trayectoria de Lucía Molina en relación con la gestación de la organización que preside, reflexionar acerca de las principales características de las formas de militancia y las estrategias que ella implementó en sus gestiones, particularmente en lo que respecta a la red de relaciones locales y transnacionales que estableció.

### **“Soy de Santa Fe, del interior, y me defino como una militante afrodescendiente”**

Lucía Molina es una afroargentina, nacida en la ciudad de Santa Fe (provincia de Santa Fe). Si bien desconoce quiénes fueron especí-

\* Una versión de este trabajo fue presentada en las XIII Jornadas Interescuelas Departamentos de Historia, San Fernando del Valle de Catamarca, 10 al 13 de agosto de 2011, y publicada en 2011 en *Afrodescendencia: aproximaciones contemporáneas desde América Latina y el Caribe* (México, Centro de Información de las Naciones Unidas para México, Cuba y República Dominicana-ONU, pp. 33-39; disponible en <http://www.cinu.mx/AFRODESCENDENCIA.pdf>).

ficamente sus ancestros, se reconoce como descendiente de aquellos esclavizados que fueron traídos al país varias generaciones atrás.

Junto a su marido, Mario López, hijo de españoles, de sangre mora según el relato de Lucía, y después de inspiradores viajes a Brasil y a Cuba, fundan, en la ciudad de Santa Fe, la Casa de la Cultura Indoafroamericana, el 21 de marzo (Día Internacional contra la Discriminación Racial) de 1988; obtienen su personería jurídica en 2006. Nos dice Lucía: “Yo inventé esa palabra, si los indígenas estaban primero, después nosotros a lo largo de de América, por eso le pusimos Indoafroamericana”.

La Casa tuvo varios emplazamientos hasta llegar a su sede actual (la casa materna de Lucía), punto de intersección de varios barrios: Santa Rosa de Lima, Villa Oculta y Villa del Parque. Son, según Álvarez (2007):

Barrios de clase baja o villas [...] en ellos es donde se considera que se encuentran la mayoría de los afrodescendientes de la ciudad. Muchos de los integrantes de la Casa son de estos barrios, la mayoría de los jóvenes no terminó la escuela media, y si trabajan, es en situaciones informales.

En 2003, producto de las inundaciones, la Casa perdió una parte sustancial de los materiales (libros, boletines, diarios, fotografías, videos) acumulados a lo largo del tiempo, y hasta el propio techo de la biblioteca de la Casa posteriormente se desplomó. Meses después de grandes esfuerzos, pudieron reinaugararla.

La Casa tiene entre sus principales objetivos, según consta en el documento denominado *Información sobre la Institución. Por el rescate, la valoración y defensa de nuestras raíces culturales*, el rescate, la defensa, el desarrollo, la difusión y la valorización de las prácticas culturales provenientes de los pueblos originarios y de los africanos trasplantados a América por la esclavitud, y la lucha contra el racismo y todo tipo de discriminación; trabajar a nivel local, nacional, regional e internacional con organizaciones afines y establecer un nivel de coordinación y difusión de la temática; promover el desarrollo de las comunidades y de las personas indo y afroamericanas, y fomentar, defender y difundir la temática de los derechos humanos y de las minorías.

Es interesante señalar que, en ese mismo documento, aparece la fundamentación de creación de la Casa, para lo cual toman palabras del antropólogo Guillermo Magrassi. Éste destaca que, de los cuatro abuelos comunes a todos, “de la abuela aborigen de la cual no sabemos nada, ella es la más antigua, hace 20.000 años que vive

en América y aún sigue allí [...] luego viene la abuela negra, que hizo aportes sustanciales a nuestra historia colonial, neocolonial y republicana, tampoco de ella sabemos gran cosa, pero su sangre está diluida en todos nosotros”, mientras que de los abuelos “conquistadores” y los “inmigrantes” “sabemos mucho”. Por lo tanto, el principal interés de esta Casa es, como reza el subtítulo del documento, “el rescate, la valoración y defensa de nuestras raíces culturales”. Se alude al mestizaje, al rescate de la cultura desconocida o invisibilizada, a la defensa de los derechos ciudadanos (coincidiendo con una de las líneas planteadas por Hoffmann) y a reivindicar la diferencia (Melucci, 1999).

En una entrevista realizada durante 2011 en su casa de Santa Fe, conjuntamente con Clara Chilcano y Pedro Coria, ambos referentes del pueblo mocoví de esa provincia, Lucía destaca el hecho de que no conoce otra organización, en la Argentina, que combine lo afro y lo indígena. Los tres referentes nos relataron los modos en que se fueron conectando y reflexionando conjuntamente sobre las vivencias y las trayectorias, lo sufrido por ambas poblaciones, la discriminación y el racismo; encontrando convergencias entre lo indígena y lo afro, fundamentalmente, a partir del reconocimiento de la negación de sus derechos, e incluso de sus propias existencias.

En los primeros años de la Casa, realizaron numerosas tareas vinculadas a la problemática indígena; sobre todo, Mario (el esposo de Lucía), visitando las diversas comunidades de la región (mocovíes, tobas, guaraníes), dando cursos de formación, así como diversas actividades de transferencia de conocimientos en los tres niveles de formación educativa (primario, secundario y universitario), además de instituciones vecinales, culturales, religiosas, y sin abandonar el acompañamiento a las iniciativas de las comunidades indígenas de la región:

Hacia los 90 la Casa da un vuelco hacia la problemática de los afroargentinos, entre otros motivos, por considerar que para ese entonces se había consolidado el movimiento aborigen, teniendo sus propios representantes, por lo que ellos decidieron apoyar las actividades que surjan de los mismos, y centrarse en esta otra problemática, hasta entonces no trabajada en Santa Fe. (Álvarez, 2007: 9)

Lucía nos relata que las primeras actividades de la Casa –en relación con la cuestión “afro”– estuvieron vinculadas con el Comité Argentino contra el Apartheid, que organizaba acciones de repudio contra el régimen sudafricano y la difusión, por distintos medios ar-

gentinos y latinoamericanos, de la situación vivida en esa parte del mundo. Es así como comienzan a contactarse con otras organizaciones, grupos o individuos activistas que luchaban por la misma causa, entre ellos Mundo Afro, organización de afrodescendientes de Uruguay. Es en 1989 cuando se produce el contacto con la mencionada organización (creada ese mismo año), con la que establecen una fluida y permanente relación, a pesar de las diferencias en niveles de organización, capitales sociales, educativos, económicos de los miembros, entre otras. Álvarez, quien tuvo una convivencia de varios años con miembros de la Casa, señala que “desde el comienzo se percibieron las diferencias de poder entre las organizaciones y sus integrantes” (2007: 12).

Podemos pensar que las militancias locales se potencian cuando ingresan en los circuitos de los actores globales y crean divisiones entre los militantes que no acceden a esos espacios. (López, 2009: 152)<sup>1</sup>

En vinculación con Mundo Afro, en 1990, Lucía y Mario participan de un Encuentro de Entidades Negras del Cono Sur en Montevideo (Uruguay), época en que conocen a Miriam Gomes. Ambas mujeres, junto con Enrique Nadal, comienzan a “planificar acciones conjuntas para la lucha contra el racismo”.

En 1991, organizan el primer encuentro local en la provincia de Santa Fe, las Primeras Jornadas de Cultura Negra, donde concurren, entre otros, Miriam y Enrique.

En 1992, Lucía es invitada a integrar la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Caribeñas (REDLAC), que surge en el marco del Primer Encuentro de Mujeres Negras en la República Dominicana. Este encuentro contó con la participación de cuatrocientas mujeres de treinta y dos países de la región, de variadas organizaciones y otras a título independiente. Es un espacio de articulación de propuestas para visibilizar la situación de la mujer negra en términos de identidad, discriminación, salud, educación y trabajo.

En 1993, se realizan en Santa Fe las Segundas Jornadas de Cultura Negra, con la participación de la Universidad Nacional del Litoral y la Secretaría de Cultura de la Provincia. En esa ocasión, manifiesta Lucía, “lo hicimos sin teléfono, sin fax; un afro nos fió la comida hasta que nos dieron la plata”. Con muy pocos fondos, apor-

1. Las diferencias con Mundo Afro necesitan ser analizadas en profundidad, pero esta problemática no forma parte del presente trabajo.

tados por el Estado provincial, y activando las redes parentales y de solidaridad entre los miembros del grupo, pudieron llevarlas a cabo.

En 1994, la Casa de la Cultura Indoafroamericana se integra a la Red Continental de Organizaciones Afroamericanas surgida en Uruguay por iniciativa y coordinación del movimiento Mundo Afro, que pasa a liderar las negociaciones con actores globales como el Banco Mundial (BM) y el BID, que comenzaron a orientar sus políticas para la “inclusión social de las poblaciones afrodescendientes e indígenas” (López, 2009: 151).

Las redes se potencian, se intensifican con la popularización que alcanza a fines de los 90 el uso de internet, no sólo posibilitando el acceso a la información y la construcción de redes transnacionales y contactos entre militantes y organizaciones, sino también facilitando la conexión con fuentes de financiamiento, las universidades y los académicos interesados en el tema.

Y es así como se establecen los contactos necesarios para la realización de múltiples actividades, de las cuales participa Lucía, entre las que podemos nombrar: la conformación de la Mesa Coordinadora Afroargentina en apoyo a la Conferencia de Durban; la reunión pre Durban en Santiago de Chile, donde se propone la categoría afrodescendiente; la reunión en Paraguay, también 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 septiembre de 2000.

En septiembre de 2001, finalmente, se realizó la Conferencia en Sudáfrica donde asiste Lucía, por la Red de Organizaciones Afro, apoyada económicamente por las Naciones Unidas. Por los afros de la Argentina, entre otros, también viajan Miriam y un sobrino de María “Pocha” Lamadrid (en representación de África Vive), a través de Mundo Afro, financiados por la Fundación Ideas de Chile.

En 2002, Lucía estuvo en Ginebra; fue a realizar un seminario de entrenamiento sobre derechos de las minorías organizado por Minority Right Group y a participar de la 8° Sesión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Así relata su experiencia:

Presenté un escrito, un minuto, donde pedía que fuéramos considerados como una minoría. Si vos tenés una comunidad, como una minoría tenés derecho a tu lengua, tu casa, a tu trabajo, un respeto único por tu etnicidad.

Como parte de las acciones del seguimiento post Durban, es decir, del compromiso que asumió la delegación oficial de la Argentina con las ONG que asistieron al encuentro, se encaró la posibilidad de incor-

porar preguntas *ad hoc* para el relevamiento de la población afro en el Censo Nacional de Población de la República Argentina que se realizaría en el 2010. En este contexto y como parte de las mencionadas acciones, en 2003 y 2004 el BM, implementando una política similar en otros países de Latinoamérica, convoca a las organizaciones afro y africanas a reuniones, conjuntamente con el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). En ellas participa activamente Lucía, junto con otras organizaciones afro. Pero estas negociaciones entre agencias internacionales, funcionarios del Estado y activistas afro por el tema de la inclusión de una pregunta en el censo no estuvieron libres de disputas y tensiones, disputas que produjeron fracturas, rupturas, reacomodamientos. Una situación similar, pero de mucha mayor intensidad, se produjo en la etapa previa a la implementación del Censo Nacional de Población en octubre de 2010.

Mientras tanto, la Casa continúa a nivel local pero en vinculación con otras organizaciones e instituciones en los distintos niveles, con la realización de numerosas actividades, entre las que podemos destacar las siguientes.

Del 4 al 6 de marzo de 2004, se dictó el curso Instrumentación de las Resoluciones de Durban, siendo la Casa la organizadora regional, convocado por la Alianza Estratégica Latinoamericana y Caribeña, y bajo la coordinación de Mundo Afro y GELEDES.<sup>2</sup> Participaron la Universidad Nacional del Litoral, la comunidad Camba Cuá del Paraguay, África Vive, la comunidad Caboverdeana y Nación Tambor de Entre Ríos. Para el dictado de los talleres, contaron con la presencia de Jesús “Chucho” García, Juan Pedro Machado, Alicia Saura, Miguel Pereira, entre otros militantes e intelectuales latinoamericanos.

Ese mismo año, del 29 al 31 de agosto, también fueron sede de la Primera Reunión de Afrodescendientes Argentinos, dentro del marco de la Alianza Estratégica de Organizaciones Afroamericanas y con el auspicio de la Fundación Ford, en la cual participaron más de cien afrodescendientes (entre ellos, miembros de la comunidad Caboverdeana y de África Vive). En la reunión, se debatieron principalmente temas vinculados a políticas públicas, los derechos humanos, los afroargentinos y su historia, la importancia de Santiago más 5, entre otros; actividades que formaron parte de la campaña de sensibilización sobre la prueba piloto de autopercepción de afrodescendientes. Se presentaron la obra de teatro *Los negros de Santa*

2. Instituto de la Mujer Negra de Brasil, creado el 30 de abril de 1988. Es una OSC que se posiciona en defensa de las mujeres y los negros.

*Fe*, de Mario López por el elenco de la institución, y el show musical *Afro*, con la actuación del grupo de Candombe de la Institución, el grupo de Hip Hop “Latin King” y “La Familia. Rumba Nuestra” de Buenos Aires.

El 15 de marzo de 2005, la Casa recibe a Laura Cazzolli, del INDEC, quien visita la zona de Santa Rosa de Lima, donde se llevaría a cabo la sensibilización y prueba piloto correspondiente a Santa Fe. A partir de la segunda quincena de marzo de 2005, se efectuó la campaña de sensibilización, y desde los días 6 al 13 de abril, la prueba piloto, en el mencionado barrio de Santa Fe (y en el barrio Montserrat de Buenos Aires). Contaron con el financiamiento del BM, el apoyo técnico del INDEC y de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (provincia de Buenos Aires), actividad en la que tuvieron una participación relevante Lucía y Miriam, designadas por sus antecedentes como consultoras “nativas” del proceso. La prueba arrojó como resultado un total de 3,8% de población que se reconoce afrodescendiente; particularmente, en el barrio Santa Rosa de Lima, el resultado fue de un 3,5%.<sup>3</sup> El 11 de mayo, se llevó a cabo una reunión de evaluación de los resultados preliminares, en la sede Buenos Aires del Banco Mundial.

Entre el 4 y el 6 de agosto de 2005, en la ciudad de Buenos Aires, Lucía y Mario participaron del Congreso Internacional “El Status de las Comunidades Afro-Latinas en las Américas”, organizado por la iniciativa Global Afro-Latina del Caribe (Programa del Departamento de Estudios Latinoamericanos y del Caribe de Hunter College, de la Universidad de Nueva York); en colaboración con el Franklin H. Williams African Diaspora Institute and Caribbean Cultural Center y el Comité Argentino de Organizaciones Afro, integrado por la Escuela Integral de Arte “Freda Montaña”, la Sociedad Caboverdeana, África Vive y la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe. Contó con el apoyo de la Universidad Nacional de Tres de Febrero, el Centro Cultural Borges, el Centro Cultural “Fortunato Lacámara”, el Programa de Colectividades y la Dirección de África Subsahariana del Ministerio de Relaciones Exteriores de la Argentina, entre las principales instituciones y organismos que los respaldaron.

En la ceremonia de apertura, habla Michael Turner, codirector del GALCI; Lucía y Miriam offician de anfitrionas del evento, encargadas posteriormente, junto con Miguel Ríos, de realizar un homenaje a Enrique Nadal.

3. Para más detalles, ver Stubbs y Reyes (2006).

Hombres y mujeres de la relevancia de Celeo Álvarez, de ODECA, Honduras; Jorge Romero Rodríguez, de Mundo Afro de Uruguay; Humberto Brown, del GALCI, Estados Unidos; Víctor Ortíz Morales, asesor comunitario de Puerto Rico; Sheila Walker, de Afrodiaspora Inc., de Estados Unidos, entre otros, estuvieron presentes.

En el panel sobre Comunidades de las Diáspora Africana en Argentina, participaron: Luz Marina Mateo, por la comunidad cabo-verdeana; Boubakar Traoré, por la comunidad senegalesa; Mario López, por afroindígenas, y Miguel Ángel Mbumbele, por la comunidad afroargentina.

Otros paneles fueron referidos a la juventud afrodescendiente; a la tarea de las agencias y las fundaciones multilaterales (BM, BID, PNUD, la Fundación Interamericana y el Diálogo Interamericano, a través de sus representantes) y finalmente hubo un panel preparatorio al encuentro de Santiago Más 5.

Respecto de este Congreso, podríamos decir, en pocas palabras y coincidiendo con Clifford (1999), que surge de la emergencia de una conciencia diaspórica producto, por un lado, de un sentimiento compartido de desarraigo y la pérdida, y por otro, 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.

Entre el 24 de abril y el 4 de mayo de 2006, reciben en la Casa al antropólogo Pablo Cirio, “quien eligió Santa Fe y nuestra institución para la realización de su trabajo de campo sobre la temática afrodescendientes para el programa *La voz de los sin voz* de la UNESCO” (Informe de la Casa). Con él se establece una fuerte vinculación, tanto académica –a través de charlas, talleres, mesas redondas y participación en el programa de radio de Lucía y Mario, *Indoafroamérica, un programa por el derecho de las minorías*– como afectiva, según expresa Lucía en las entrevistas realizadas. Es también a través de la figura de Pablo Cirio como la Casa se vincula con la organización Misibamba.

Para ese momento, los proyectos de Lucía y la Casa no estaban encuadrados exclusivamente en lo “local”; sus agencias atravesaban esos límites, proyectándose regionalmente e incluso más allá, internacionalmente. La Casa difería claramente en las estrategias de empoderamiento respecto de Misibamba, cerrados a las alianzas locales (excepto la relación con la Casa), mientras que Lucía apostaba desde el comienzo a las alianzas extralocales, comenzando con Mundo Afro, aunque con distintas intensidades de acuerdo con co-

yunturas espaciales, temporales, situacionales, económicas, políticas, etcétera.

A partir de marzo de 2007, Lucía es designada, según sus propias palabras, como “asesora de la parte étnica” en la delegación Santa Fe del INADI.

Durante el transcurso del mes de julio de 2007, a instancias del INADI, se celebró en Buenos Aires el “Mes de la Cultura Afroargentina”,<sup>4</sup> y Lucía participó en la mesa “Género y racismo: mujeres afrodescendientes, experiencias y modos de luchas emancipadoras”, disertó sobre el Censo de autopercepción y situación actual; y Mario López, sobre etnoeducación de los afrodescendientes y sociedad envolvente. Además, fueron invitados a integrar el grupo Bakongo de música afroargentina (Informe de la Casa).

Conmemorando el 20 aniversario de la Casa bajo el lema “Demos voz al silencio”, el 11 de abril de 2008 se realizaron, en el Museo Etnográfico y Colonial Juan de Garay,<sup>5</sup> un homenaje a José Delfín Acosta Martínez, defensor de los derechos de los afrodescendientes, asesinado el 5 de abril de 1996, y la presentación del segundo volumen del programa de la UNESCO *La voz de los sin voz*, centrado en el estudio de la música afroporteña y afrosantafesina, a cargo de Pablo Cirio. Al día siguiente, realizaron la “Gran gala del candombe argentino”, con la presencia de numerosos grupos de candombe y músicos invitados. Contaron con la asistencia del consejero de la embajada de Sudáfrica, Víctor Rambau. En los almuerzos de trabajo, estuvieron presentes miembros del Grupo Identidad de Resistencia (Chaco), la Cofradía de San Baltazar del barrio Camba Cuá de Corrientes, los antropólogos Pablo Cirio y Judy Anderson, Juan Suaqué y otros miembros del Grupo Bakongo, María Elena Lamadrid de Misibamba, entre otros. Algunos de ellos fueron reporteados en el programa *Indoafroamérica* (Informe de la Casa).

El 3 de junio de 2010, fallece Mario Luis López, pero a pesar del dolor Lucía y sus hijos continúan con la Casa.

Lucía es visitada por Federico Pita, de DIAFAR (Diáspora Africana en la Argentina), como parte del recorrido por las provincias que realizaron junto con el INDEC en la campaña de sensibilización para el Censo.<sup>6</sup>

4. Para una ampliación, ver Frigerio y Lamborghini (2009).

5. Museo provincial que reconoce no sólo la presencia africana en los tiempos de la fundación de la ciudad, sino también la presencia actual de esta población en Santa Fe.

6. Para más detalles, ver: <http://africaysudiaspora.wordpress.com/about>; <http://diafar.blogspot.com>.

En octubre de 2010, después de fuertes tensiones entre los distintos grupos, y con algunos organismos del Estado, entre ellos el INDEC y el INADI, se realiza el Censo Nacional que incluye la pregunta sobre afrodescendencia.

Según nos testimonia Lucía en la última entrevista, realizada a inicios de 2011, dados los conflictos surgidos en el espacio metropolitano, prefiere concentrar sus actividades en Santa Fe. Ella continúa la lucha con sus hijos, dando continuidad intergeneracional al proceso de construcción y afirmación de una identidad colectiva afroargentina.

Particularmente, ha fortalecido su alianza con Misibamba a partir del reconocimiento público de su adscripción como “afroargentina del tronco colonial”, situación que, al mismo tiempo, la distancia de otras organizaciones de afrodescendientes que plantean una estrategia en términos de “diáspora africana”.

## **Palabras finales**

En la ciudad de Santa Fe, Lucía Molina y Mario López, junto con un grupo de hombres y mujeres, fundan el 21 de marzo de 1988 la Casa de la Cultura Indoafroamericana. Sus acciones colectivas se fueron estructurando a lo largo de más de veinte años, fundamentalmente en torno a una serie de propósitos plurales: la lucha contra el racismo y la discriminación, a favor de la visibilización y el derecho a la diferencia. Los fines que se propusieron los llevaron adelante a través de diferentes medios, organizando y participando en conferencias, charlas, congresos, reuniones, conmemoraciones, festivales artísticos, obras de teatro, exposiciones, escritos en diarios, revistas y libros, edición de boletines. Las estrategias desplegadas anclaron algunas en el campo de las relaciones locales y otras en el más amplio de las relaciones transnacionales principalmente regionales (Estados Unidos, Puerto Rico, Chile, Uruguay, Brasil, entre otros países). Algunas de las acciones puestas en marcha generaron situaciones que dieron lugar a tensiones y conflictos propios de la dinámica de un grupo en interacción con otros.

Por lo tanto, historizar la trayectoria de la Casa, y la de Lucía como su principal referente en las cuestiones afro, aporta a develar las acciones de algunos de los actores muy poco visibilizados, tanto por académicos como por los propios afrodescendientes radicados en la Capital Federal y en la provincia de Buenos Aires. Y, en una mirada de conjunto, nos permite observar las tensiones propias de

un momento particular por el que atraviesa el campo marcado por notorios procesos de visibilización que dan cuenta de las presencias activas del heterogéneo, si podemos llamarlo así, “colectivo afro” de la Argentina.

## Bibliografía

- ÁLVAREZ, Lucía (2007), “La Casa de la Cultura Indoafroamericana, un espacio de construcción y puesta en juego de identidades”, *XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*, Guadalajara, México, 13 al 18 de agosto.
- CIRIO, Pablo (2010), “Afroargentinos del tronco colonial. Una categoría autogestada”, *El Corsito*, N° 39, pp. 1-3.
- CLIFFORD, James (1999), *Itinerarios transculturales*, Barcelona, Gedisa.
- FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva (2009), “Creando un movimiento negro en un país «blanco»: activismo político y cultural afro en Argentina”, *Revista Afro-Asia*, N° 39, pp. 15-27.
- HOFFMANN, Odile (2010), “Introducción”, en Odile Hoffmann (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, México, INAH-UNAM-CEMCA-IRD, pp. 15-30.
- LOPEZ, Laura (2009), “*Que América Latina se sincere*”: uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em fase às ações afirmativas e às reparações no Cone Sul, tesis doctoral, Programa de Pos-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.
- MELUCCI, Alberto (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México.
- STUBBS, Josefina y REYES, Hiska (2006), *Más allá de los promedios: afrodescendientes en América Latina. Resultados de la Prueba Piloto de Captación en la Argentina*, Universidad Nacional de Tres de Febrero-INDEC-CINEA.



## **Explorando las articulaciones entre la genética y la lucha por el reconocimiento de los afrodescendientes\***

*Silvina Agnelli*

En Brasil, los resultados de una investigación de genética molecular, vinculada con la diversidad biológica de la población brasileña, trascendieron el ámbito académico de la biología y pasaron a formar parte de un debate que se estaba dando en la arena política, siendo recibidos de distintas formas entre diferentes sectores de la sociedad. Tomando como referencia estos sucesos, en el presente trabajo procuro emplearlos a modo de disparador para analizar la repercusión de los resultados de investigaciones de genética en la Argentina, particularmente entre los activistas afrodescendientes; lo cual implica indagar cómo han sido percibidos, las implicancias políticas que han tenido, así como los factores que han incidido en que sean acogidos de determinada manera. Para ello, comenzaré delineando algunos trazos que permitan esbozar el panorama brasileño sobre esta temática, para luego continuar haciendo referencia a los estudios de genética en la Argentina, específicamente los que han tenido repercusiones entre los afrodescendientes. Proseguiré después con la indagación acerca del modo en que estos activistas los han recibido y cómo esto se articula con las narrativas hegemónicas sobre la nación y las luchas emprendidas por los afrodescendientes.

\* Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el Congreso Nacional de ALADAA (Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África), organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Tucumán, en San Miguel de Tucumán, del 11 al 13 de octubre de 2012.

## Brasil y su “retrato molecular”

En 2000, como relatan Santos y Maio (2008), un equipo de genetistas de la Universidad Federal de Minas Gerais, dirigidos por Sérgio Pena, dio a conocer, bajo la denominación *Retrato molecular do Brasil*, los resultados de una investigación que procuraba explicar los “origens genéticas do brasileiro” (2008: 84). Tras estudiar secuencias de ADN mitocondrial y del cromosoma Y en una muestra conformada por individuos autclasificados como “blancos”, encontraron una mayor frecuencia de marcadores de origen africano y amerindio que de origen europeo, lo cual fue interpretado como una prueba de la diversidad genética y el mestizaje presentes en la población, así como un apoyo a la argumentación sobre la inexistencia de las razas biológicas.

Santos y Maio (2008) señalan que estos resultados gozaron de una amplia repercusión, siendo retomados en periódicos, revistas semanales y programas de televisión, y provocando discusiones que reflejaban la “tensão entre perspectivas, cujos ingredientes incluem raça, genes, construção de identidades coletivas, história e modalidades de interpretação do Brasil, bem como ativismo e estratégias de combate ao racismo” (2008: 86).<sup>1</sup> En algunos sectores sociales, el trabajo de investigación fue acogido de manera positiva, celebrando el aporte de la genética a la “reconstrucción de la historia biológica de los brasileños”, o como la cita que mencionan de Elio Gaspari, un periodista de *Folha de São Paulo*: “É a comprovação científica daquilo que Gilberto Freyre formulou em termos sociológicos” (2008: 86). Mientras que otros fueron muy críticos con el *Retrato*, especialmente los activistas del movimiento negro, ya que –como indicó Athayde Motta– los resultados pueden ser manipulados y servir de sustento al mito de la democracia racial, actuando como un discurso político-ideológico que contribuye a conservar las desigualdades raciales (Santos y Maio, 2008).

Es preciso mencionar que, con la expresión “democracia racial”, se suele aludir a una visión sobre la sociedad brasileña que se fue

1. Los autores sugieren que la repercusión del *Retrato* se pudo ver ampliada gracias a factores asociados tanto con la coyuntura internacional –como la coincidencia con la finalización de una etapa del *Human Genome Project*– cuanto con la local –dado que en esa fecha se cumplían los quinientos años de la llegada de los europeos a Brasil–, así como también influyó la intención de los genetistas de establecer un diálogo con las ciencias sociales. Por otra parte, también debe señalarse el debate, que se encontraba ya presente en la sociedad, vinculado con las demandas de políticas públicas. Retomaré esto más adelante.

desarrollando desde la década del 30, la cual desconoce el racismo y postula las relaciones raciales como armoniosas y cordiales. Gilberto Freyre, para quien el mestizaje de la población representaba cierto carácter democrático de la cultura brasileña (Santos y Maio, 2008), ha sido asociado con esta visión, si bien no acuñó la expresión. Con el tiempo, la idea de “democracia racial” comenzó a ser percibida como “uma espécie de falsa consciência, exercendo o papel de impedir a alteração do padrão tradicional brasileiro de relações raciais” (Santos y Maio, 2008: 90). Y, ya desde fines de los años 70, no sólo las nuevas perspectivas académicas que analizaron las desigualdades raciales en Brasil la cuestionaron fuertemente, sino también las organizaciones negras al denunciar el racismo aún presente. Pero, aunque el consenso sobre la democracia racial se ha resquebrajado, sostiene Guimarães (2002), algunos sectores aún adhieren a dicha ideología, como sucede recurrentemente entre los abogados y los periodistas, producto de lo que el autor identifica como un desfase entre la formación sociológica impartida en las facultades de filosofía y ciencias sociales con la transmitida en las escuelas de derecho y periodismo.

### **Argentina y su análisis antropogenético**

En la Argentina, existe una tradición de estudios sobre genética de poblaciones humanas que, encarados desde distintas disciplinas, como la antropología biológica, la medicina y la biología, se orientan a dilucidar la composición de las poblaciones en términos biológicos, esto es, analizando especialmente la dinámica de sus componentes “amerindios” y “europeos”, y en menor medida el “africano”, tendencia esta última que desde hace unos años se está revirtiendo. Del *corpus* de trabajos presentes, sólo han recibido cierta atención por parte de algunos activistas afrodescendientes los resultados de una investigación que realizó un equipo vinculado a la Universidad de Buenos Aires (UBA), dirigido por Francisco Carnese, un antropólogo biólogo.<sup>2</sup>

Los resultados del estudio fueron publicados en 2001,<sup>3</sup> en un artículo titulado “Análisis antropogenético de los aportes indígena y

2. El director del equipo, además de ser ampliamente reconocido en el ámbito académico, fue decano de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

3. Pueden considerarse como antecedentes una ponencia presentada en un congreso y una tesis de licenciatura de Avena; sin embargo, fue a través de la publicación de este artículo (Avena *et al.*, 2001) como la investigación adquirió mayor difusión.

africano en muestras hospitalarias de la ciudad de Buenos Aires”, en la *Revista Argentina de Antropología Biológica*. Allí, los autores plantean que, en las décadas del 30 y el 40, las frecuencias génicas de los sistemas ABO y RH, en muestras hospitalarias de la ciudad de Buenos Aires, eran similares a las registradas en España e Italia, debido a los flujos migratorios europeos que llegaron a la ciudad desde mediados del siglo XIX. Hacia los años 40, a la par que disminuían dichas corrientes migratorias, fueron arribando a Buenos Aires nuevas poblaciones provenientes del interior del país, así como de países limítrofes, “de elevada composición indígena y posiblemente africana” (Avena *et al.*, 2001: 79), por lo cual los autores señalan que pretendían “evaluar su repercusión sobre la estructura genética de la población” (2001: 79). Para ello, obtuvieron dos muestras en el Hospital Italiano de la ciudad de Buenos Aires, una de las cuales fue desagregada en función de las regiones de residencia de los dadores de sangre en: Capital y luego primera, segunda y tercera corona, las cuales corresponden al conurbano bonaerense en sentido amplio; es decir, las muestras se obtuvieron en la ciudad de Buenos Aires, aunque pertenecen a una población que no reside exclusivamente en ella. Este dato es importante, ya que los resultados que obtuvieron los investigadores revelan diferencias de acuerdo con esas regiones, dado que se registró un 1% de “aporte africano”,<sup>4</sup> pero solamente en la segunda corona, mientras que la “contribución indígena” detectada en la totalidad de la muestra fue del 10,5%, distribuido en: Capital, 4,4%; primera corona, 16,5%; segunda corona, 18,9%, y tercera corona, 15,3%. En la segunda muestra, que fue conformada y analizada de manera distinta de la primera —se aplicaron más marcadores, fue de un tamaño menor, sin distinción por regiones y se acompañó con una encuesta—, fueron registrados un 80,8% de “componente europeo”, un 15,9% de “indígena” y un 3,3% de “africano”.

Con estos datos, Avena *et al.* (2001) concluyen que se observan diferencias significativas con respecto a la información registrada a mediados de siglo XX por otros investigadores, ya que “se constata una elevada presencia aborigen y en menor medida africana en las muestras analizadas” (2001: 89), lo que atribuyen a la probable influencia de las migraciones internas y de países limítrofes que se sucedieron desde la década del 40. Para explicar la presencia de este componente africano, proponen la conjunción de tres factores:

4. Las expresiones entre comillas son las que emplean en su trabajo los autores.

El primero sería producto de la miscegenación del sustrato africano con las oleadas migratorias europeas; el segundo, el probable aporte de europeos mestizados en sus lugares de origen con poblaciones norafricanas, y el tercero, el mestizaje producido en el interior del país y también en países limítrofes [...]. Como en la MI [muestra I] sólo se ha detectado la presencia africana en la segunda corona, de conformación reciente, podría sostenerse que el tercer factor (migraciones recientes) jugaría un rol más destacado. (2001: 88)

La divulgación de la investigación más tarde trascendió los límites de su ámbito disciplinar al ser mencionada en algunos medios de comunicación, casi exclusivamente gráficos. Y es interesante notar que, a partir de 2005, comenzó a ser aludida junto con otro tipo de indagación acerca de la composición de la población. Una nota titulada “Negros en el país: censan cuántos hay y cómo viven”, publicada en el diario de mayor difusión del país, señalaba:

Por primera vez en más de cien años se realizará este mes un censo de argentinos descendientes de africanos, organizado por una universidad estatal y con el apoyo técnico del INDEC. La última vez que se incluyó en un censo la pregunta sobre la pertenencia racial fue en 1887, cuando el 1,8% de los porteños contestó que era de raza negra. En todo el país, el porcentaje es actualmente de entre 4% y 6%, según estudios científicos de la Universidad de Buenos Aires y de la Fundación Gaviria [...]. La cantidad de descendientes africanos en Capital y Gran Buenos Aires (4% de la población) fue refrendada por dos estudios genéticos realizados en el Hospital Italiano por el Centro de Genética de Filosofía y Letras y de Veterinaria de la UBA. Francisco Carnese dirigió los estudios, con fondos del Conicet, de la UBA, la Secretaría de Ciencia y Técnica y Ecos de Francia. (Downes, 2005)

El censo al que se hace referencia es, en realidad, lo que se denominó *Prueba Piloto de captación de la población afrodescendiente*, realizada en 2005 por un equipo de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (UNTREF), en el que participaron representantes de organizaciones afrodescendientes y que contó con asesoramiento técnico del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) y financiamiento del Banco Mundial.<sup>5</sup> A través de la prueba piloto, se procuró

5. La prueba se llevó a cabo por medio de la selección de muestras, una en el barrio de San Telmo de la ciudad de Buenos Aires y otra en el barrio Santa Rosa de Lima de la ciudad de Santa Fe.

evaluar un diseño metodológico destinado a “recolectar información” de un sector específico de la población, incorporando preguntas de “auto-identificación racial” (Stubbs y Reyes, 2006). Como se menciona en la nota del diario, la última vez que se había indagado sobre la composición de la población en estos términos fue en el censo de la ciudad de Buenos Aires de 1887 (Andrews, 1989), hasta que finalmente, en el censo nacional de 2010, fue incorporada una pregunta sobre la afrodescendencia, como parte del cuestionario ampliado que se aplicó en determinadas muestras. No obstante, un antecedente que se debe indicar fue el intento por censar a los afrodescendientes en Buenos Aires, emprendido por la organización África Vive en 2000, con el apoyo de la Defensoría del Pueblo de la ciudad; éste, señalan Frigerio y Lamborghini (2011), se constituyó en un primer reconocimiento oficial a la presencia de afrodescendientes, contribuyendo a romper con su invisibilización.

Una vez realizada la prueba piloto, sus resultados continuaron siendo asociados con la investigación del equipo de Carnese, como en la nota titulada “Casi dos millones de argentinos tienen sus raíces en el África Negra”:

*El 5% de los argentinos reconoce ser descendiente de por lo menos una persona de origen africano y que cuenta con uno o varios parientes de raza negra entre sus ancestros. Según el primer censo piloto realizado en el país en más de cien años, otro 20% respondió no saber si tenía ancestros africanos. Trabajaron censistas del INDEC, con apoyo de la Universidad de Tres de Febrero y del Banco Mundial. [...] Y como un espaldarazo al censo y a las organizaciones de afrodescendientes, una investigación del Centro de Genética de Filosofía y Letras de la UBA arrojó cifras parecidas. Un 4,3% de los habitantes de Buenos Aires y del conurbano tiene marcadores genéticos africanos, según el análisis de 500 muestras de bancos de sangre en los hospitales Italiano y Clínicas y el Centro Regional de La Plata. [...] el equipo analizó el ADN mitocondrial, que permite rastrear los genes transmitidos por vía materna, en el árbol genealógico. Y de ahí surgió algo más sorprendente. Un 10% de la gente de Buenos Aires y del conurbano tiene algún ancestro africano, al menos. (Downes, 2006; resaltado en el original)<sup>6</sup>*

6. Los porcentajes citados por el periodista corresponden a los resultados de otro estudio, aunque similar, publicado por el equipo de investigación dirigido por Carnese (Avena et al., 2006) en el que analizaron una muestra tomada en un centro de salud público,

## Recepción entre los afrodescendientes

El empleo de los resultados obtenidos por el equipo de antropología biológica para avalar la prueba piloto, como lo ilustra el fragmento de la nota del diario, es el que de manera recurrente han realizado algunos activistas afrodescendientes. Por ejemplo, en el marco de una jornada planificada por varias organizaciones integradas por personas afrodescendientes o vinculadas con prácticas culturales “afros”, que apuntaba a visibilizar estas presencias en la ciudad de Buenos Aires, a la presidenta de la Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana de Dock Sud —una afroargentina descendiente de caboverdeanos—, que participaba en un panel, se le preguntó por el número de afrodescendientes en Buenos Aires, a lo que ella respondió:

Nosotros hicimos sondeos de prueba piloto y en la ciudad de Buenos Aires dio el porcentaje de 3,8%, entre el 5 y el 6 es del territorio nacional y lo que fue la encuesta en Buenos Aires un 3,8, casi 4%, así que habría que hacer proyecciones para la respuesta, ¿no?, para la comparación de lo que es la ciudad [...] y de paso aclaro que en el año, el mismo año que nosotros hicimos esta prueba piloto por autopercepción el equipo de antropología biológica de la Universidad de Buenos Aires hizo un estudio genético. Ese equipo estaba dirigido por Francisco Carnese. Y ese estudio genético por marcadores de sangre de varios hospitales públicos dio que un 10% de la población bonaerense tiene ancestros africanos. (Jornada Buenos Aires Afro Hoy, 5 de noviembre de 2007)

En estos casos, los resultados de la investigación genética aparecen como portadores de una conjunción de elementos: un equipo de académicos reconocidos, que forman parte de una de las universidades más prestigiosas del país y se dedican a una rama de la ciencia que, en muchos ámbitos, presenta un estatus superior a otras disciplinas sociales en cuanto a su facultad como generadora

---

el Hospital de Clínicas, en la que fueron detectados un 15,8% de “aporte indígena” y un 4,3% de “africano”, resultados que apoyan las conclusiones ofrecidas en el artículo previo (Avena *et al.*, 2001) en cuanto a la modificación de la composición genética de la población de Buenos Aires vinculada con los movimientos migratorios. Por otra parte, la referencia a que el 10% de las personas tendría algún ancestro africano es un dato que se deriva de otro trabajo del equipo, publicado en una revista internacional, en el cual, basándose en la misma muestra del Hospital Italiano, aplicaron el análisis de otros marcadores genéticos (Fejerman *et al.*, 2005).

de conocimiento científico y, por ende, como voz autorizada. Entonces, parecería que es esta conjunción la que hace que los estudios de genética pasen a constituirse en un apoyo idóneo y contundente a los resultados de diferente índole, obtenidos por otros medios, con otra metodología y con la participación de los propios sujetos.

A su vez, ambos resultados, es decir, los de la genética y los de la prueba piloto, pasaron luego a ser empleados como argumentos para fundamentar la pertinencia de la introducción de una pregunta sobre la afrodescendencia en el censo nacional de 2010, la cual constituía una demanda de los activistas. Como se observa en un texto que figura en la página de la Asociación Misibamba-Comunidad Afroargentina de Buenos Aires, en el cual, al hacer referencia a los “afroargentinos del tronco colonial” y su presencia, tras dar precisiones de la prueba piloto, se indica:

Ella dio como resultado final que el 3% de los encuestados se consideran afrodescendientes: 4,3% en Montserrat y 3,8% en Santa Rosa de Lima. A su vez, estos guarismos fueron refrendados por al menos dos estudios genéticos por el Centro de Genética de Filosofía y Letras y de Veterinaria de la UBA, dirigidos por el antropólogo Francisco Carnese. En base a los citados antecedentes, el INDEC realizará en el Censo Nacional 2010 una pregunta en torno a la cuestión, por lo que en breve se dispondrá de información cuantitativa de gran valor para el tema.

En la página de la organización, además, se aclara que el texto fue un “documento de trabajo entregado en mano a las autoridades del INDEC a efectos de que tomen conocimiento sobre la cuestión, en una reunión mantenida en mayo de 2010”.<sup>7</sup> El mismo párrafo también es reproducido en el *Documento de Santa Fe. 17 de abril, Día del Afroargentino del Tronco Colonial*, escrito por Lucía Molina, la presidenta de la Casa de la Cultura Indoafroamericana “Mario Luis López”, de la ciudad de Santa Fe, con el objeto de explicar la elección y la declaración del mencionado día, aunque como es posterior al censo de 2010 aclara:

A su vez, estos guarismos fueron refrendados por al menos dos estudios genéticos por el Centro de Genética de Filosofía

7. Algunas veces, este texto aparece firmado por Pablo Cirio, antropólogo y miembro de la organización; a pesar de ello, hago referencia al texto porque estimo que, independientemente de quién lo haya escrito, la organización se hace eco de esta idea o al menos no la rechaza.

y Letras y de Veterinaria de la UBA, dirigidos por el antropólogo Francisco Carnese. En base a estos antecedentes, el INDEC incluyó en el Censo Nacional 2010 una pregunta al respecto, aunque el resultado se dará a conocer a mediados de 2011.

La similitud en la forma y el contenido en que es aludida esta investigación por distintos actores tal vez resida en el hecho de que ha circulado, más que la publicación académica del estudio, la versión expuesta en las notas periodísticas señaladas en este trabajo.<sup>8</sup> No obstante, no es en esta dirección en la que me interesa continuar, sino que lo que he procurado señalar con estas citas es que, ya sea en disertaciones llevadas a cabo en actividades de carácter público o a través de documentos de divulgación, distintos activistas retoman los resultados del estudio de genética, empleándolos como soporte de la prueba piloto, y ambos para la introducción de la pregunta en el censo, pero en definitiva lo que se busca con ellos es ofrecer “evidencias” de su presencia, es decir, demostrar, a través de datos contruidos mediante procedimientos ya legitimados, como son los desarrollados por la genética<sup>9</sup> y los censos, que los afrodescendientes continúan estando presentes, aunque el resto de la sociedad se muestre incrédula.

Por lo tanto, mientras que en Brasil los activistas negros percibieron los resultados del estudio de genética como algo negativo, en la Argentina la situación fue inversa. Pero, para comprender cabal-

8. Quizá por esto no se repara en que, en el artículo de Avena *et al.* (2001), la explicación sobre la presencia del aporte africano lo vincula más con el arribo de inmigrantes, cuestión que podría abogar por la idea de la desaparición de los negros en Buenos Aires, o al menos la no continuidad de su presencia, visión que se opone a la propuesta por los afrodescendientes, especialmente aquellos que se identifican como “del tronco colonial”. Aunque vale agregar que, en trabajos posteriores, los autores alteran un poco la orientación de la explicación, poniendo más el acento en el mestizaje.

9. Esto queda ilustrado con la siguiente afirmación, que aparece en un artículo de un portal educativo de Internet donde se mencionan los aportes de la genética en relación con la composición de la población argentina: “La negación de los pueblos aborígenes [...] determinó que la Argentina se proclamara, sin bases sólidas, como el país europeo de Latinoamérica. *Un siglo debió pasar hasta que la ciencia aportara herramientas objetivas capaces de demostrar cuán falsa resultaba esta afirmación*” (Marino *et al.*, 2008). Dejando de lado que los autores no contemplan qué ha sucedido con los africanos y sus descendientes, estimo que esta afirmación es un reflejo de lo que está instalado en el sentido común en cuanto a una supuesta capacidad superior de la genética para brindar pruebas fehacientes e incuestionables, frente a los postulados elaborados, por ejemplo, desde la historia o la antropología social.

mente esta disparidad, es preciso dar cuenta, por un lado, de cuáles son las principales luchas de los afrodescendientes, y por otro, de cuáles son los discursos hegemónicos sobre la población argentina, ya que considero que la manera diferencial en que fueron acogidas las investigaciones de cada equipo en su respectivo país reside más en estas cuestiones y no –o al menos no tanto– en aspectos tales como los marcadores genéticos elegidos, los métodos de análisis o el modo de divulgación de los resultados.

### **Los afrodescendientes y las representaciones hegemónicas sobre la nación**

Segato (2007) enfatiza la necesidad de inscribir en un escenario nacional las configuraciones de alteridad para poder dar cuenta de ellas. Señala:

Las estrategias de unificación implementadas por cada Estado nacional y las reacciones provocadas por esas estrategias resultaron en fracturas peculiares en las sociedades nacionales, y es desde estas fracturas peculiares que partieron, para cada caso, culturas distintas, tradiciones reconocibles, e identidades relevantes en el juego de intereses políticos. A la sombra de estos clivajes o líneas de fractura principal, se constituyeron, a lo largo de las historias nacionales, sistemas que llamo “formaciones nacionales de alteridad” con un estilo propio de interrelación entre sus partes. (2007: 47)

En la Argentina, la autora encuentra que prevalece la representación de un país homogéneo racial y culturalmente, producto de una voluntad política que buscó el blanqueamiento de la población pero también la eliminación de rasgos étnicos que ofrecieran indicios de una tradición diferenciada. El pánico a la diversidad, junto con la idea de que la ausencia de pluralismo era un requisito para fundamentar la ciudadanía en principios universales, condujo a un patrullamiento para que las personas étnicamente marcadas se desplazaran de sus categorías de origen, a través de mecanismos formales e informales de persuasión, distorsión y exterminio, constituyendo a la nación como una etnia unitaria y ocultando su pasado heterogéneo. A su vez, Segato señala que en Brasil se configuró un “modelo de múltiples interpenetraciones” (2007: 52), en relación con la cultura y la representación dominante de nación, en el que es posible trazar múltiples afiliaciones, a diferencia de la Argentina, don-

de se supone que el sujeto es neutro respecto de otras identidades que no sean la nacional. En Brasil, se encuentran distintos linajes culturales que, lejos de mantenerse ligados con un grupo específico de la población, impregnan sectores más amplios, hay una “dimensión referencial de la cultura, pero se pierde, en buena medida, la concepción territorializada y emblemática de la etnia como parcela de la nación” (2007: 53).

Varios son los investigadores que ponen en relación la representación que ha imperado en la Argentina acerca de la homogeneidad de su población con el acontecer de los africanos y sus descendientes. Reid Andrews (1989) propuso que las estadísticas oficiales hacia fines del siglo XIX fueron empleadas para acelerar artificialmente la desaparición de los negros, como “parte de un fenómeno mayor que es el oscurecimiento, sea intencional o no, del rol de los afroargentinos en la historia de su nación” (1989: 12); fenómeno que el autor vincula al proyecto de construir la nación de acuerdo con un modelo europeo. Andrews (1989) considera que existieron ciertas distorsiones demográficas, producto del “traslado estadístico de un gran segmento de la población afroargentina de la categoría racial parda/morena a la blanca” (1989: 104). Este hecho fue posible debido a la aparición, tras la independencia, del término “trigueño” para hacer alusión a personas de piel oscura pero no necesariamente de ascendencia africana, quienes luego comenzaron a ser tabuladas como blancas. A su vez, indica el autor, los afroargentinos adoptaron el nuevo término procurando desprenderse de su ancestro africano. Por su parte, Geler (2005) señala que la categoría de identificación de corte racial de los descendientes de esclavizados fue siendo relegada a fines del siglo XIX en favor de una identificación de clase, proceso vinculado con las políticas estatales de construcción de una nación “blanca y homogénea” como requisito para el progreso del país, lo que condujo a que este sector de la población sea considerado en vías de desaparición. En este sentido, Segato (2007) sostiene que la desaparición del negro, antes que demográfica, fue construida ideológica, cultural y literalmente. Y en una línea argumentativa similar Briones (2005) afirma que “en base a un ideario de nación homogéneamente blanca y europea, se secuestra y silencia internamente la existencia de otro tipo de alteridades, como la de los pueblos indígenas [...] y también la de los afro-descendientes” (2005: 25). Por último se debe mencionar a Frigerio (2006), quien argumenta que, junto con la narrativa dominante de la nación, también opera la invisibilización de los negros a nivel de las interacciones microsociales en la vida cotidiana, que construyen la “blanquedad” de la población a través de mecanismos como la atribución de la ca-

tegoría negro sólo a los individuos que detentan tez oscura y cabello mota, lo que permite invisibilizar otros rasgos fenotípicos negros. En vinculación con esto, retoma el planteo de Andrews acerca del rol de la categoría trigueño en el siglo XIX como un antecedente de la manera en que después se fue desarrollando el sistema de clasificaciones raciales, en el que categorías como “pardo” –en las primeras décadas del siglo XX– o “cabecitas negras” –desde la década del 40– se atribuían a individuos de tez oscura pero sin denotar ascendencia africana, lo cual sí sucedía con la categoría “negro mota”, que se aplicaba a individuos de tez más oscura y cabello mota. De esta forma, propone que, paralelamente a la reducción de los rasgos fenotípicos que aludían a la ascendencia africana, se fue dando la disminución de la comunidad afroargentina.

Por lo tanto, en líneas generales, es posible apuntar que lo que fue iniciado como un proyecto de nación sin lugar para los negros –ni otras alteridades– confluó en la construcción de un relato sobre la composición de la población que desconoce la presencia contemporánea de los descendientes de esclavizados africanos y desestima su participación a través de la historia como parte de la sociedad. Pero, disputando esta representación de la nación, desde hace unos años ha comenzado a organizarse la movilización política de los afrodescendientes, aspecto al que me referiré a continuación.

## **Los afrodescendientes y la demanda de reconocimiento**

Un nuevo escenario en la política de los países latinoamericanos se fue configurando desde la década del 80, tras la caída del muro, cuando comenzaron a adquirir notoriedad las luchas por recursos y derechos, basadas en la idea de identidad, que, según Segato (2010), puede contemplarse como un desplazamiento desde la lucha “contra el sistema” de los años 60 y 70 hacia la lucha por la “inclusión al sistema”. En la Argentina, distintos autores han llamado la atención sobre la emergencia de nuevas formas de identificaciones políticas desde los últimos años del siglo XX, en un contexto marcado por la influencia del multiculturalismo, el arribo de financiamiento proveniente de agencias y organismos internacionales destinado a favorecer a grupos en situación de vulnerabilidad, e importantes transformaciones económicas. Grimson (2003) propone que se fueron dando modificaciones en el régimen de visibilidad de la diversidad, relacionados con cambios del campo de interlocución en la política, donde adquirieron relevancia categorías identitarias que antes se encontraban invisibilizadas.

Esto fue sucediendo con respecto a los sujetos que evocan una ascendencia africana, ya que, como indica López (2005), en la década del 80, en el contexto de retorno a la democracia, en la ciudad de Buenos Aires se desarrolló un activismo afro ligado a la lucha por la liberación de los pueblos oprimidos –fundamentalmente los africanos, y en particular la situación bajo el apartheid–, y otro más orientado a reivindicar una especificidad cultural afroamericana. A partir de la década siguiente, la autora señala la conformación de organizaciones negras en la Argentina, incentivada por la articulación con redes internacionales de organizaciones y la inserción de la temática afro en la agenda de las agencias multilaterales. Frigerio y Lamborghini apuntan que, hacia fines de los años 90, comenzó a gestarse un movimiento social negro, cuando “distintos grupos de activistas políticos afrodescendientes, con grados variables de organización formal, pusieron en práctica iniciativas en pos de subrayar la presencia de población de ascendencia africana en el país y sus contribuciones a la cultura argentina, para lograr así su promoción social y la eliminación del racismo” (2011: 26).

El desarrollo de procesos organizativos y acciones reivindicativas paulatinamente les van confiriendo una proyección en el espacio público como sujetos de derechos y demandas, transformándose de este modo en interlocutores válidos, en el sentido en que lo plantea Grimson, del campo de interlocución como:

Un espacio social y simbólico en el cual un conjunto de actores interactúan y, por lo tanto, reconocen en los “otros” –incluso considerándolos sus adversarios o enemigos– un interlocutor necesario. Sólo aquellos actores que adoptan una identificación aceptada en un campo de interlocución pueden intervenir en él. (2003: 147)

Y es en relación con esta idea como puede entenderse mejor la importancia que los activistas afrodescendientes les confieren a los resultados de los estudios de genética, así como también a los de la prueba piloto y el censo nacional, ya que, como indiqué anteriormente, se erigen en evidencia incuestionable de su presencia, lo que avala la demanda que parece insinuarse como prioritaria; es decir, dado un contexto que los ha negado, la necesidad de reconocimiento constituye una especie de condición de posibilidad para efectuar otros reclamos sociales. Como expresó una de las activistas ya mencionada, haciendo alusión a la prueba piloto en una de las notas periodísticas citadas:

“Los negros fuimos invisibilizados, ocultados y negados, pero el 5% sobre 38 millones de argentinos indica que hay casi dos millones de afroargentinos”, dijo a *Clarín* Miriam Gomes, de la Asociación Caboverdeana de Buenos Aires. (Downes, 2006)

Esta lucha para acabar con lo que perciben como condición de “invisibilidad” puede interpretarse entonces como demanda de reconocimiento, cuestión que se insinúa desde los nombres de muchos de los eventos realizados en estos últimos años: Argentina también es Afro, Festival Argentina Negra, Buenos Aires Afro Hoy (BAAH); o en el lema bajo el cual se convoca o presenta a estos eventos, como figura en el folleto de divulgación de este último: “La experiencia afro es parte de nuestra identidad”; registros donde parecería estar patente esta búsqueda por inscribir “lo afro” como integrante –actual– de la sociedad y de sus repertorios culturales. Incluso puede considerarse que el carácter pedagógico que presentan muchas intervenciones de los activistas, orientadas a enseñar una versión que cuestiona el relato histórico dominante, se vincula con esta demanda de reconocimiento, además de presentar un tono de denuncia; es decir, no sólo dan cuenta de que han sido partícipes del devenir de la nación, sino de la condición de opresión a la que han estado sometidos. Como señalaba una activista en la jornada de BAAH:

Mecanismos de invisibilización son realmente muy numerosos, pero podría nombrar ahora un ejemplo de lo que llamamos desde las organizaciones el racismo historiográfico que fue el habernos eliminado de los textos, de los medios de educación. De los medios de comunicación en primer lugar, además del genocidio real e histórico que existió por medio del tráfico esclavista. (Jornada Buenos Aires Afro Hoy, 5 de noviembre de 2007)

Hasta aquí he procurado ofrecer distintos registros a partir de los cuales se puede advertir que la preocupación por la invisibilidad y, por ende, por romper con ella, es algo central. Y, si bien es un aspecto que se refleja en los trabajos de otros autores, como López (2005, 2009), Maffia y Ceirano (2007), Maffia (2008, 2009) o Frigerio y Lamborghini (2011), lo que me interesa resaltar es que, siguiendo lo que sostienen estos últimos en cuanto a que, en la formación de un incipiente movimiento social negro, los activistas “han utilizado estratégicamente los escasos recursos materiales, simbólicos y culturales a su disposición” (2011: 38), es posible señalar que los resultados de los estudios de

genética de poblaciones devinieron recursos simbólicos articulándose con determinada demanda que, frente a lo que ha sido la narrativa dominante, parece configurarse como prioritaria, ya que el reconocimiento es necesario para participar del campo de interlocución de la política, lo cual ayuda a comprender la forma que toman determinadas acciones.

Por último, es oportuno apuntar la manera en que se trajo a colación “la genética” en la I Asamblea Nacional de Afrodescendientes de la Argentina: hacia la implementación de políticas públicas para afrodescendientes, actividad planificada por varias organizaciones de afrodescendientes y con apoyo de distintos organismos del Estado. Durante la lectura de las propuestas preliminares para la formulación de una agenda que dé lugar a la implementación de políticas públicas, el representante de la comisión de salud enfatizó:

Es muy importante el hecho de las enfermedades que podemos llegar a tener por la información genética del hecho de ser, en este caso, afrodescendientes, afroriginarios, biétnicos, triétnicos. El punto es, las posibles enfermedades que se pueden manifestar en las personas de genes afro, por decir así. Tenemos la expresión de los miomas y los fibromas en la mujer [...]. El acceso a la salud es un acceso a la identidad [...] poder entender el origen del por qué se manifiestan es una cuestión de identidad y de derechos humanos. (17 de marzo de 2012)

Esta propuesta, que se orientó a enfatizar la necesidad de capacitación acerca de las enfermedades que pueden desarrollar los afrodescendientes, indica que los estudios de genética, más allá de sus posibles aplicaciones ligadas con la medicina, pueden pasar a ser un recurso para apoyar no sólo la presencia de los afrodescendientes, sino también las demandas de reconocimiento como grupo con determinadas particularidades, al que le corresponden derechos específicos.

Estableciendo nuevamente un paralelo con Brasil, se puede señalar que, así como Santos y Maio (2008) indican que en aquel país se da “una disputa entre modalidades de interpretar y transformar realidades sociales y políticas”, también podemos pensarlo para la Argentina, aunque aquí el ADN no ha sido un actor relevante de esa disputa, como los autores afirman para el caso de Brasil. Ya que, a pesar de que algunos afrodescendientes en la Argentina emplearon los resultados de los trabajos de genética como recurso simbólico en su lucha por el reconocimiento, tuvo un papel un tanto secundario

o marginal, puesto que otros recursos se tornaron más importantes. Además, Santo y Maio (2008) señalan que la importancia que adquirió el *Retrato molecular do Brasil* se relaciona con su inscripción en el debate que se ha instalado en Brasil sobre la cuestión racial, en el cual el discurso genético goza de un espacio de autoridad, pudiendo ser empleado para favorecer o negar determinadas posturas, lo que abre la posibilidad de que tenga un impacto directo en la implementación de políticas afirmativas destinadas a luchar contra la discriminación racial. En cambio, en la Argentina, recién se está comenzando a construir una agenda con propuestas para elaborar políticas públicas hacia este sector de la población, por lo que no hay un debate instalado que se extienda por amplios segmentos de la sociedad, en el sentido en que se ha dado en Brasil.

Pero una diferencia fundamental con el contexto brasileño que es preciso remarcar es que allí el ADN no se erigió en recurso simbólico del movimiento negro, sino al contrario. Según Santos y Maio (2008), una de las objeciones que se plantearon se vincula con la posibilidad de que opere fortaleciendo justamente una interpretación de las relaciones sociales que los activistas negros se encuentran combatiendo. Siguiendo a Guimarães, los autores sostienen que algunos sectores del movimiento negro han adoptado una agenda antirracista racializada, desde la década del 90, que combate las ideas de mestizaje y promueve una definición de la sociedad brasileña racializada-bipolarizada. Mientras que los estudios genéticos abogan por una visión del mestizaje que “diluye identidades (biológicas) bien demarcadas” y generan narrativas sobre la conformación de la población que se articulan con un “imaginário social amplamente arraigado que vê na miscigenação um elemento positivo e definidor da identidade do país enquanto nação” (2008: 110). Lo problemático de esta visión radica en que dificulta el reconocimiento del racismo, ya que reduce “raza” a una mera categoría biológica que debería suprimirse, lo cual no deja lugar para la comprensión del carácter social de categorías como “negro”, que se basan en la apariencia racializada.

Algunos investigadores proponen conservar el término “raza”, como Guimarães (2002), quien la concibe como categoría analítica pero también política. Desde el punto de vista analítico, como una herramienta que permite comprender el modo en que la idea de raza continúa, aunque transformada, operando en algunas clasificaciones sociales y orientando las acciones de los actores, poniendo así en evidencia las discriminaciones y las desigualdades que se basan en marcadores, directa o indirectamente, derivados de la idea de raza.

Por otro lado, como categoría política, según Guimarães (2002), raza es necesaria para hacer frente al racismo en Brasil, ya que favorece la afirmación de grupos oprimidos que, al asumir una identidad racial, como el caso de los negros, pueden denunciarlo. Por ello, el autor no acuerda con el no-racialismo como forma de lucha contra el racismo, ya que no considera que los individuos modifiquen su comportamiento racista al ser informados acerca de la inexistencia de las razas biológicas, como sí lo hacen, según Santos y Maio (2008), los genetistas que elaboraron el *Retrato molecular*, quienes suponían que los individuos blancos, al tomar conciencia de que como parte de su herencia genética tienen ADN amerindio y africano, podrían valorar la diversidad biológica de la población, transformando sus prácticas sociales. Ante esta postura, y en línea con las formulaciones de Guimarães, ha respondido el activista Motta señalando que “dentro dos padrões de relações raciais e culturais de nossa sociedade, a definição do ser branco está longe de ser uma questão de genética ou biologia” (en Santos y Maio, 2008: 101); afirmación con la cual hace hincapié en que, a pesar de que los genetistas insistan en que la categoría “blanco” no presenta un fundamento biológico, ésta continúa presente en la sociedad, influyendo en las relaciones sociales.

También Segato recupera el término “raza”, en este caso confiéndole el sentido de signo, como “resultado de la lectura contextualmente informada de la marca en el cuerpo de la posición que se ocupó en la historia” (2010); es decir, lectura de ciertos rasgos,<sup>10</sup> cuya selección varía según cada contexto y que operan como diacríticos, marcando a grupos poblacionales e inscribiéndolos en una jerarquía que habilita su inclusión o exclusión en el contexto social en que se realiza esa racialización. Segato indica que hablar de raza permite nombrar esos hechos que de otro modo permanecen silenciados, en los que ser no-blanco es “determinante de la victimización y genera vulnerabilidad” (2010: 4).

En la Argentina, las declaraciones efectuadas por los académicos que realizaron estudios de genética van en la misma dirección que los discursos de los afrodescendientes en cuanto a promover la

10. Lectura de signos que no sólo refieren a la apariencia de los individuos, sino que también se vinculan a lo que Segato alude como el arraigo de éstos a paisajes atravesados por una historia, lo que permite entender que “lo que hoy se percibe como no-blancura es siempre resultado de la identificación de un trazo que la lectura contemporánea de los cuerpos vincula a los pueblos vencidos, aunque más no sea por habitar el mismo paisaje de su otrora derrota bélica en el proceso de la conquista –como en el caso de los latinoamericanos de plena ascendencia europea, cuando ingresamos en el contexto del Norte imperial” (2010: 18).

desarticulación del relato dominante sobre la homogeneidad de la población del país, como puede leerse en una de las notas ya mencionada:

Carnese acotó que “hay un componente ideológico, porque *Buenos Aires se siente de origen europeo*; y aunque es elevada la proporción de europeos, *hay ocultamiento y negación de la presencia del negro*, muy importante en el siglo XIX. Si bien no se observa a nivel fenotípico, lo demuestran los genes. (Downes, 2006; resaltado en el original)

O, como señalaba Daniel Corach, un científico que forma parte de otro equipo de investigación también muy reconocido:

De la población actual, el 44% desciende sobre todo de ancestros europeos, pero el resto –la mayoría– tiene un linaje parcial o totalmente indígena. Así lo determinó un estudio realizado por el Servicio de Huellas Digitales Genéticas de la Universidad de Buenos Aires, a partir del análisis de casos en 11 provincias. “*Lo que queda al descubierto es que no somos tan europeos como creemos ser*”, dice Daniel Corach, director del Servicio, profesor en la cátedra de Genética y Biología Molecular de la Facultad de Farmacia y Bioquímica de la UBA e investigador del Conicet. (Heguy, 2005; resaltado en el original)

Por otro lado, los estudios de genética también se encuentran en sintonía, en la Argentina, con la categoría de identificación “afrodescendientes” que, como señala López (2005), fue promovida por los activistas en el país fundamentalmente tras la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, de 2001, en Durban, buscando dejar de lado la denominación “negros”, que se asociaba con una ideología colonial.<sup>11</sup> Con la adopción de la nueva categoría, se produjo un desplazamiento desde una identificación que ponía el acento en la apariencia racializada hacia otra que se centra en la descendencia, por lo cual los análisis de ADN no entran en conflicto con su demanda de reconocimiento.

Sin embargo, a pesar de lo fructífero que se han mostrado los estudios de genética en la Argentina, no considero que esto implique dejar de problematizar su empleo para dar cuenta de ciertos fenómenos del

11. López (2005) también señala que, antes de este evento, ya se encontraba en circulación el término “afroargentinos”, principalmente entre militantes e individuos que estaban en contacto con organizaciones negras transnacionales.

orden de lo social, especialmente en lo que atañe a las categorías de identificación étnico-raciales, ya que siempre está el riesgo de caer en cierto reduccionismo biologicista, instalando la idea de los grupos sociales como entidades ancladas a un referente biológico. Y, si bien el abordaje de este aspecto excede los límites de este trabajo, antes de finalizar es necesario agregar también que otro de los puntos en los cuales los estudios de genética en general no parecen tan fecundos es el referido al racismo, especialmente si se tiene presente lo que sucede en Brasil. Esto se debe a que, si bien contribuyen, como se viene mencionando, a instalar un imaginario más diverso sobre la población del país, desarticulando esa idea de nación homogéneamente blanca y europea, cabe interrogarse hasta qué punto esto allana el camino hacia el desmantelamiento de las jerarquías sociales racializadas, de las prácticas que generan discriminaciones y desigualdades en base a la racialización, en esa lectura informada de marcadores que no son los genes sino aquéllos contruidos socialmente a partir de la selección de ciertos rasgos de la apariencia física de los individuos, como el color de la piel, puesto que el reconocimiento de la presencia de afrodescendientes no implica una modificación automática en las prácticas sociales hacia las personas percibidas como socialmente negras.

### **A modo de cierre**

Si bien en un primer momento puede resultar algo por demás evidente señalar que ciertos estudios sobre la composición genética de la población fueron aceptados y empleados por los activistas afrodescendientes porque resultaron útiles para respaldar su lucha, algunos contrapuntos establecidos con el caso brasileño permiten arrojar luz en algunos aspectos que considero relevantes. Por un lado, en el encuentro entre los discursos elaborados desde –lo que podría llamarse en sentido amplio– “la genética” y las demandas de los afrodescendientes, la disparidad de las situaciones referidas en cada país pone en evidencia aquello que indica Segato al señalar que “existe un escenario nacional que da unidad de sentido a los discursos que en él se encuentran y se conforman” (2007: 30); dado que indagar el rol que han desempeñado las investigaciones de genética en ambos países se convierte en un modo de acercamiento a la comprensión de la articulación entre las narrativas nacionales hegemónicas sobre la conformación de la población y las luchas emprendidas en relación con esas narrativas por parte de los afrodescendientes, cómo se configuran sus demandas, así como los recursos

empleados para sostenerlas. Por otro lado, pese a que en la Argentina los estudios de genética tuvieron una repercusión positiva entre los afrodescendientes, las objeciones que han manifestado en Brasil los militantes negros invitan a problematizar este encuentro entre discursos de la biología y reivindicaciones políticas. Lo cual amerita trascender la lectura instrumental esbozada hasta aquí en el trabajo para pasar a reflexionar respecto del modo en que los “datos genéticos” son interpretados, especialmente en relación con las categorías de identificación étnico-raciales, aspecto en el que pretendo continuar en próximos trabajos.

## Bibliografía

- ANDREWS, R. (1989), *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- AVENA, S.; GOICOECHEA, A.; DUGOUJON, J.; SLEPOY, M.; SLEPOY, A., y CARNESE, F. (2001), “Análisis antropogenético de los aportes indígena y africano en muestras hospitalarias de la ciudad de Buenos Aires”, *Revista Argentina de Antropología Biológica*, N° 3 (1), pp. 79-99.
- BRIONES, C. (2005), “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”, *Cartografías argentinas*, Buenos Aires, Antropofagia.
- FEJERMAN, L.; CARNESE, F.; GOICOECHEA, A.; AVENA, S.; DEJEAN, C., y WARD, R. (2005), “African ancestry of the population of Buenos Aires”. *American Journal of Physical Anthropology*, N° 128 (1), pp. 164-170.
- FRIGERIO, A. (2006), “Negros y blancos en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales”, en L. MARONESE (comp.), *Temas de patrimonio cultural 16: Buenos Aires negra. Identidad y cultura*, Buenos Aires, CPHCC-GCABA, pp. 77-98.
- y LAMBORGHINI, E. (2011), “Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política”, en G. CATTERBERG y R. MERCADO (coords.), *Aportes para el desarrollo humano en Argentina 2011*, Buenos Aires, PNUD, pp. 1-51.
- GELER, L. (2005), “Negros, pobres y argentinos. Identificaciones de raza, de clase y de nacionalidad en la comunidad afroporteña. 1870-1880”, *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos*, Debates, febrero (disponible en <http://nuevomundo.revues.org/449>; consultado el 5 de febrero de 2012).

- GRIMSON, A. (2003), “La vida política de la etnicidad migrante: hipótesis en transformación”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Nº17 (50), pp. 143-159.
- GUIMARÃES, A. (2002), “Raça e pobreza no Brasil”, *Classes, raças e democracia*. San Pablo, Ed. 34.
- (2006), “Depois da democracia racial”, *Tempo Social*, Nº 18 (2), pp. 269-287.
- LÓPEZ, L. (2005), *¿Hay alguna persona en este hogar que sea afrodescendiente? Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina*, tesis de maestría no publicada, Universidade do Rio Grande do Sul, Brasil.
- (2009), “Los afrodescendientes como sujetos políticos en la Argentina. Articulaciones locales y transnacionales”, en M. MAFFIA y G. LECHINI (comps.), *Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social*, La Plata, Ediciones IRI-UNLP.
- MAFFIA, M. (2008), “La enseñanza y la investigación sobre África y Afroamérica en la Universidad Nacional de La Plata”, en G. Lechini (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*, Bahía, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y Programa de Estudios Africanos del Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, pp. 369-396.
- (2009), “Ser caboverdeano en la Argentina. Cuestiones identitarias y estrategias de invisibilización/visibilización”, en M. Maffia y G. Lechini (comps.), *Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social*, La Plata, Ediciones IRI-UNLP.
- y CEIRANO, V. (2007), “Estrategias políticas y de reconocimiento desplegadas por la comunidad caboverdeana de Argentina”, *Revista Contra-Relatos desde el Sur*, Nº 3 (4), pp. 81-107.
- MARINO, M.; SALA, A., y CORACH, D. (2008), “Estructura genética de la Argentina: impacto de las contribuciones genéticas de los diversos grupos étnicos en la población actual del país”, en *educ.ar El portal educativo del Estado argentino* (disponible en [http://www.educ.ar/recursos/ver?rec\\_id=90812](http://www.educ.ar/recursos/ver?rec_id=90812); consultado el 10 de febrero de 2012).
- SANTOS, R.V. y MAIO, M.C. (2008), “Genótipo e fenótipo. Qual «retrato Brasil»? Raça, biologia, identidades e política na era da genômica”, en O. ARAÚJO PINHO y L. SANSONE (orgs.). *Raça. Novas perspectivas antropológicas*. Salvador: ABA EDUFBA, pp. 83-119.
- SEGATO, R. (2007), *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo.

- (2010), “Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje”, *Crítica y Emancipación. Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales*, N° II (3), pp. 11-44.
- STUBBS, J. y REYES, H. (eds.) (2006), *Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina. Resultados de la prueba piloto de captación en la Argentina*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero (disponible en <http://www.bancomundial.org/afrolatinos>; consultado el 14 de febrero de 2012).

### **Otras fuentes consultadas**

- Asociación Misibamba-Comunidad Afroargentina de Buenos Aires (2010), *Afroargentino del tronco colonial. Una categoría autogestada* (disponible en <http://www.misibamba.org/textos.html>; consultado el 8 de febrero de 2012).
- DOWNES, Patricio (2005), “Negros en el país: censan cuántos hay y cómo viven”, *Clarín*, 2 de abril (disponible en <http://edant.clarin.com/diario/2005/04/02/sociedad/s-04815.htm>).
- (2006), “Casi dos millones de argentinos tienen sus raíces en el África Negra”, *Clarín*, 9 de junio (disponible en <http://edant.clarin.com/diario/2006/06/09/sociedad/s-03801.htm>).
- HEGUY, Silvina (2005), “El 56% de los argentinos tiene antepasados indígenas”, *Clarín*, 16 de enero (disponible en <http://old.clarin.com/diario/2005/01/16/sociedad/s-03415.htm>).
- MOLINA, L. (2011), *Documento de Santa Fe. 17 de abril, Día del Afroargentino del Tronco Colonial*, Manuscrito no publicado.

# **Organizaciones de la sociedad civil y agencias de cooperación internacional en la coproducción de una agenda nacional para afrodescendientes en la Argentina**

## **Reflexiones a partir de un proyecto AECID\***

*Pablo G. Rodríguez, Javier Surasky y Marta M. Maffia\*\**

### **Introducción**

Como observaran Oscar Oszlak y Guillermo O'Donnell (1995), ninguna sociedad puede atender a todas las necesidades y demandas de sus integrantes. Sólo algunas son “problematizadas”. Para llegar a constituirse en problema, una cuestión debe ser reconocida primero como pública por otros sectores sociales, y debe llegarse a un consenso básico acerca de su importancia y los términos en los que debe ser definida. Alcanzado este punto, el problema puede pasar a integrar la agenda pública o la de los medios de comunicación, u otra, junto a otros problemas con los que se podrán definir sus relaciones.

Definir un problema social implica especificar su naturaleza, sus causas, componentes, consecuencias, damnificados y responsables. Cada actor interesado en la cuestión puede tener una definición propia del problema, conforme a sus intereses e ideología, que deberá negociar con los demás actores que participan de la elaboración de la agenda. Sin embargo, cuando los grupos direc-

\* Este texto fue elaborado sobre la base de la ponencia presentada por Marta M. Maffia y Pablo G. Rodríguez en el Grupo de Trabajo 36, “Políticas públicas de corte étnico-racial referidas a afrodescendientes e indígenas en el Cono Sur”, en la VIII Reunión de Antropología del Mercosur, “Diversidad y poder en América Latina”; organizada por el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES) de la Universidad Nacional de San Martín (UNSAM), 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009, Buenos Aires.

\*\* Agradecimientos: a la profesora Miriam Gomes y miembros de su equipo de trabajo.

tamente afectados por la cuestión son grupos subalternos, que no cuentan con suficientes recursos de poder para plantear sus demandas, puede ocurrir que sea el Estado, u otro actor social con más poder que ellos, quien formule y logre imponer su definición del problema.

Entre los actores sociales que participan de la lucha por la definición de un problema social, podemos mencionar a los grupos de interés, el gobierno, los partidos políticos, diversos organismos internacionales, organizaciones de la sociedad civil (entre ellas, las organizaciones no gubernamentales u ONG), las redes de asuntos,<sup>1</sup> medios masivos de comunicación, etc. Las relaciones entre estos actores pueden ser diversas y complejas. Los mismos individuos pueden ser, a la vez, miembros de los sectores sociales o los grupos afectados por la cuestión, integrantes de organizaciones de la sociedad civil de carácter reivindicativo y miembros de partidos políticos, incluyendo al oficialista. Por otra parte, algunos o todos los actores con interés en definir un problema pueden darse estrategias de alianzas con otros actores con mayor poder y recursos, incluso actores transnacionales, a fin de posicionarse mejor en las negociaciones.

Por ejemplo, un militante de un grupo de interés que alcanza una posición de influencia o poder como militante en un partido político, o en un organismo estatal, desde el que puede abogar por la defensa de los intereses de su grupo, aumenta por esto mismo su capital militante frente a sus competidores dentro del mismo grupo. Es conocida la estrategia de muchos grupos sociales de buscar que los medios masivos publiquen sus reivindicaciones y, en lo posible, que se hagan eco de ellas, a fin de obtener mayor legitimidad y reconocimiento social, y el apoyo de sectores más amplios de la población.

Diversos organismos internacionales, como las Naciones Unidas o las agencias multilaterales de crédito, como el BID o el Banco Mundial, así como agencias estatales de cooperación internacional de los países centrales, pueden intervenir asimilando la cuestión a alguno de los problemas que estos organismos ya reconocen y para

1. Las *redes de asuntos* o redes de políticas son definidas por Antonio Camou (1997) como “redes de asuntos (*issue networks*) que conectan agencias de gobierno, tanques de pensamiento, centros de investigación, fundaciones privadas, organismos multilaterales, empresas patrocinadoras de proyectos, y otras organizaciones complejas” especializadas en el análisis y el tratamiento en problemas sociales específicos de variada generalidad.

los que tienen una política (vg. alguno de los Objetivos del Milenio). En especial, cuando alguno de los actores solicita su financiamiento para resolver el problema.

En este trabajo, analizamos la gestación de un proyecto de cooperación de la AECID con la Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana de Dock Sud, denominado “Apoyo a la población afro-argentina y sus organizaciones de base” (de ahora en adelante, “proyecto AECID”). La investigación fue realizada en base a observación participante,<sup>2</sup> entrevistas y análisis de documentos de la cooperación española que establecen su política en referencia a esta población en el período considerado, tales como los Planes Directores, la Estrategia de la Cooperación Española en Argentina 2006-2008 y el Programa de Afrodescendientes de la AECID para América Latina. También consultamos el blog *Proyecto Afro*, los programas de los eventos y el informe de actividades presentado por la directora del proyecto a la AECID.

## **Los actores**

### **La cooperación internacional en el bienio 2008-2009**

El período que vamos a recorrer tiene la particularidad –y es bueno aclararlo desde el inicio– de abarcar los dos años inmediatamente posteriores al inicio de la actual crisis financiera internacional que, a partir de una burbuja en el mercado inmobiliario, se extendió hacia el conjunto de los países industrializados en una primera etapa, y desde allí, hacia sus pares del Sur.

Las preocupaciones de los Estados que tradicionalmente han sido donantes de Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) y la agenda de la Cooperación Internacional al Desarrollo (CID), por lo tanto, han sufrido grandes cambios desde entonces, a medida que las consecuencias de la crisis se extendían y profundizaban.

De hecho, 2008 fue un año importante para la CID, en tanto testigo de un encuentro internacional que reunió en la ciudad de Accra a representantes del Norte y el Sur para continuar con los debates iniciados en París en 2005, respecto de la búsqueda de una ayuda más eficaz.

2009 no fue muy diferente, aunque la crisis global crecía en intensidad y barría con varios de los progresos que trabajosamente se

2. Agradecemos la colaboración de la licenciada Ana Ottenheimer en la realización del trabajo de campo.

habían realizado hacia el cumplimiento de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (ODM).

Durante esos dos años, tuvo lugar una relectura de tramos completos de la agenda de la CID a escala global, revitalizándose modalidades que se encontraban adormecidas: la dinámica de trabajo lograda por la Cooperación Sur-Sur (CSS), la creciente importancia de la denominada “Agenda de la Eficacia” de la CID, una readecuación de los ODM como consecuencia de la reunión de seguimiento que había tenido lugar en 2005 y los cambios que se registraron en los flujos de Ayuda Oficial al Desarrollo (AOD) se relacionan con ello.

Interesa particularmente aquí realizar un repaso sobre los movimientos que verificaron, a lo largo de 2008 y 2009, los flujos de AOD, en tanto variable fundamental de seguimiento de la Cooperación Norte-Sur.

Un primer dato a destacar es que, en términos netos,<sup>3</sup> aumentó a lo largo de todo el período, alcanzando los 107.355 millones de dólares en 2007, 119.524 en 2008 y 120.889 en 2009.<sup>4</sup>

Si en lugar de ver los flujos netos tomamos la variable de la AOD como parte del PIB nacional, lo que refleja el “esfuerzo” de ayuda que realizan los países, la situación mostraba una relación del 0,27% en 2007, 0,30% en 2008 y 0,31% en 2009.

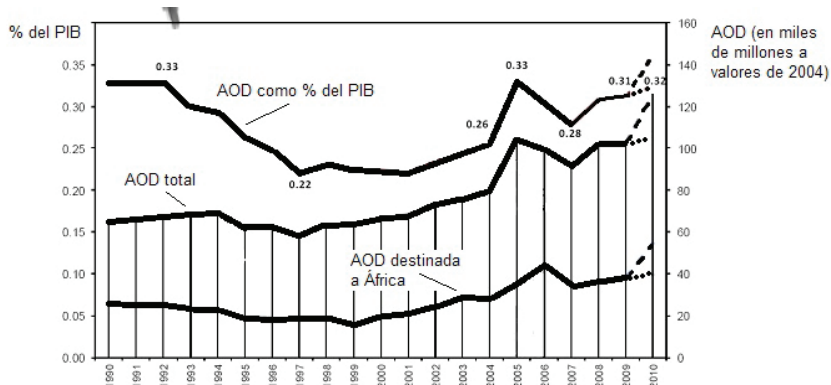
No obstante estos aumentos, la CID se mostraba profundamente limitada por los efectos de la crisis financiera internacional que afectaba con fuerza creciente a los países del Norte, a consecuencia de lo que el G-20 –integrado por países desarrollados y en desarrollo– y el grupo BRICS (Brasil, Rusia, India, China y Sudáfrica) crecían en importancia y, con ello, el poder de toma de decisiones de los países del Sur.

El siguiente gráfico ilustra el camino seguido por la AOD desde 2000 y las proyecciones del CAD para el año próximo.

3. No contempla el descuento por los repagos de préstamos considerados AOD.

4. Medidos a valores constantes de 2010. Fuente: QWIDS.

**Cuadro 1. AOD neta de los donantes del Comité de Asistencia al Desarrollo de la OCDE 1990-2009 y previsiones para 2010 (como % del PBI y en miles de millones de dólares a valores de 2004)**



**Referencias:**

Las líneas de guiones indican las trayectorias de crecimiento requeridas para cumplir con los compromisos adquiridos en la reunión del G8 de Gleanegles.

Las líneas punteadas para las líneas de AOD como porcentaje del PIB y de AOD total indican la estimación realizada para 2010 sobre la base de los proyectos de presupuesto de los países miembros del CAD para ese año.

La línea punteada de la AOD destinada a África indica una estimación de la OCDE sobre la base de la AOD proyectada y los porcentajes dedicados a África en 2009.

*Fuente: CAD-OCDE.*

**La cooperación española en la Argentina**

La cooperación de España con América Latina y Caribeña y, por lo tanto, con la Argentina tiene una larga historia, y sus acciones se inician junto con los comienzos de la primera como donante de cooperación al desarrollo poco después de su ingreso a la Unión Europea.

En nuestro período de referencia, hallamos que, tanto en 2008 como en 2009, España se ubicó como el 6° mayor donante de ayuda al desarrollo a nivel mundial y fue el 2° mayor donante de AOD hacia América, sólo superada por los Estados Unidos y como conse-

cuencia de los enormes montos que este país otorga a Colombia para la lucha contra la producción de drogas ilícitas.

Esta situación se debía fundamentalmente a los lazos históricos de España con la región y al hecho de que ese país verificaba desde 2004 un importante crecimiento de los montos dedicados a la CID como consecuencia de la decisión de José Luis Rodríguez Zapatero, incluida en la plataforma electoral del PSOE que lo llevaría a la presidencia, de dedicar el 0,7% del PIB español como AOD.

Gran parte de los fondos que aportó España a la CID durante los dos períodos en los que Zapatero ejerció la primera magistratura tuvieron como destino el apoyo de organizaciones multilaterales (como las Naciones Unidas y sus fondos y programas; PNUD, UNICEF, etcétera).

Esto contradice la lógica de los donantes tradicionales de canalizar sus aportes por la vía bilateral, donde su acción gana en visibilidad y les permite una mejor utilización política de la ayuda.

Según creemos, esa decisión responde al mencionado incremento de los recursos puestos a disposición de la Agencia Española de Cooperación Internacional al Desarrollo (AECID) –principal institución pública responsable de la gestión de la cooperación que realiza ese país–, que no tuvo su correlato en lo institucional, ya que no estuvo acompañada del crecimiento de personal y estructuras necesario, generando dificultades a la hora de la efectiva gestión de los recursos, a las que se buscó una salida enviando dinero a organismos internacionales para que fuesen ellos quienes lo gestionaran.

En este sentido, podemos decir que la cooperación española entre 2004 y 2009 “engordó” más de lo que creció.

El principal documento que guía la acción de la AECID es su *Plan Director*.<sup>5</sup> Desde su creación en 1998, la AECID ha tenido tres planes directores. El primero abarcó el período 2001-2004. Durante el período de nuestro interés, estuvieron vigentes el segundo y el tercero, que cubren los años 2005-2008 y 2009-2012. Aquí serán mencionados como Plan Director II y Plan Director III, respectivamente.

5. “El Plan Director de la Cooperación Española, de carácter cuatrienal, constituye el elemento básico de planificación en el que se establecen los objetivos y prioridades sectoriales y geográficas para la Cooperación Española, así como los criterios de intervención a observar en la ejecución de nuestra política de desarrollo. El Plan Director define los procesos de planificación, seguimiento y evaluación necesarios para una gestión consistente, coherente y sostenida de nuestra política de cooperación al desarrollo y dentro del marco jurídico determinado por la ley 23/1998, de 7 de julio, de Cooperación Internacional” (AECID, 2009).

En el Plan Director II, la Argentina fue incluida en la categoría de “País preferente” en América Latina, y en el III, en un cambio de categorías general, se la incluyó dentro del llamado “Grupo C: Asociación con países de renta media para la consolidación de logros de desarrollo”. En ambos casos, esto significaba pensar en una relación de “aliados” en el mundo de la CID, algo que deja particularmente claro el tercer Plan Director.

Esto se debe a que el perfil macroeconómico de la Argentina, en tanto País de Renta Media Alta (PRM-A), sumado a la prioridad de la agenda mundial de la cooperación en la lucha contra la pobreza extrema, hicieron que algunos países que realizaban cooperación con la Argentina se retirasen, y la continuidad de España se debió más a razones históricas, a su propia realidad interna y a la presencia de empresas españolas privadas en el país, que a una decisión pensada de acuerdo con los parámetros que actualmente se priorizan globalmente para la ubicación geográfica de la ayuda al desarrollo. Más aun, en 2008 la cooperación española con la Argentina tocó un máximo histórico de recursos, por un valor de 62 millones de dólares.

Esto puede relacionarse con la conveniencia para España de encontrar sectores particularmente vulnerables dentro de la sociedad argentina, para canalizar hacia ellos parte de sus proyectos de cooperación.

Es interesante remarcar aquí que la única referencia a afrodescendientes del Plan Director 2005-2008 –que se encontraba vigente en el momento de formularse el proyecto “Apoyo a la población afro-argentina y sus organizaciones de base”– dice:

De modo análogo al enfoque general sobre pueblos indígenas, y teniendo en cuenta el largo proceso histórico de exclusión y marginalidad sufrida por los pueblos afrodescendientes de América Latina y el Caribe, la Cooperación Española realizará actuaciones específicas que acompañen al proceso de desarrollo de estos colectivos, garantizando la protección de los Derechos humanos y reconociendo su extrema vulnerabilidad. (AECID, 2005: 63)

Situación que se ve modificada sustancialmente en la versión para el período 2009-2012, en que se dedica un capítulo especial a la “Política para el desarrollo de la infancia y la juventud, pueblos indígenas y población afrodescendiente”, el que se plantea el objetivo general de:

Contribuir al reconocimiento y disfrute y ejercicio pleno de los derechos de las poblaciones afrodescendientes, concentrando sus esfuerzos en el apoyo y fortalecimiento de actividades, iniciativas y procesos de instituciones públicas y organizaciones sociales que permitan la protección y el desarrollo pleno de las poblaciones afrodescendientes de América Latina y el Caribe en condiciones de equidad y de respeto a la diferencia e identidad étnica. (AECID, 2009: 175)

En el Plan Director II se establecían como “prioridades horizontales”: 1) la lucha contra la pobreza; 2) la defensa de los derechos humanos; 3) la equidad de género; 4) la sostenibilidad medioambiental, y 5) el respeto a la diversidad cultural. En tanto, las “estrategias y prioridades sectoriales” eran: el aumento de las capacidades sociales, institucionales, humanas, económicas y culturales; el aumento de las capacidades para mejorar la sostenibilidad ambiental; el aumento de la libertad; el aumento de las capacidades y la autonomía de las mujeres; la prevención de conflictos y la construcción de paz. Todo ello, en zonas delimitadas como prioridades geográficas. El Plan Director II también definía los instrumentos de la cooperación, los actores de la política de cooperación internacional para el desarrollo, la calidad de la ayuda y un presupuesto indicativo.

Dentro de las estrategias y las actuaciones prioritarias, denominadas de “Aumento de la libertad y las capacidades culturales”, encontramos, en primer término, la cooperación con los pueblos indígenas (5.1). Aquí las líneas estratégicas eran, en síntesis: el apoyo a la participación plena y efectivas de los pueblos indígenas; el empoderamiento y el apoyo al desarrollo de capacidades de los hombres y las mujeres indígenas y de sus organizaciones e instituciones; el respaldo a los pueblos indígenas y a sus organizaciones en la protección de sus territorios, medio ambiente, sistemas culturales y patrimonio cultural, mediante acciones que incidan en su defensa (AECID, 2005: 84). El citado documento proponía acompañar el proceso de desarrollo de indígenas y afrodescendientes, a fin de garantizar la protección de los derechos humanos y reconociendo su extrema vulnerabilidad y la protección de sus derechos humanos. El vocabulario de este documento es un buen ejemplo de lo que señala Juan Carlos Gimeno:

En los últimos años los planteamientos de las agencias multilaterales y gubernamentales de desarrollo, ligadas a la agenda liberal en la expansión del capitalismo, utilizan conceptos cuya genealogía remite a la antropología. Términos como “cultura”, “etnicidad”, “participación” o “empoderamien-

to”, que se generaron a la luz de los debates y las prácticas de una antropología comprometida con los pueblos indígenas y campesinos, forman hoy parte del lenguaje oficial del desarrollo. (Gimeno, 2007: 12)

En los Planes Directores II y III, y en el Plan para Panamá, Ecuador y Colombia, a los cuales nos referiremos a continuación, aparecen además otros términos de la misma índole, como raza, etnia, identidad, racismo, discriminación, género e invisibilidad. El Programa de Cooperación con Poblaciones Afrodescendientes en Panamá, Ecuador y Colombia (PCPAPEC), de la AECID, justifica del siguiente modo la elección de la denominación “población afrodescendiente” por sobre la de “población negra”:

El término negro lleva la carga negativa que lo relaciona con la esclavitud y la discriminación. Por otro lado también ha sido rescatado en los 70 y 80 con un sentido de reivindicación como expresión de la propia identidad. Posteriormente ha sido rechazado por algunos sectores universitarios e intelectuales para sustituirlo por el de afrodescendiente. Hoy se emplean indistintamente en muchos documentos y en la vida cotidiana y mantienen detractores y defensores. [...] El término afrodescendiente tiene una connotación reivindicativa social y política como pueblo heredero de una cultura y una historia. Se aplica a los descendientes americanos de los esclavos africanos, creadores a su vez de una nueva cultura propia en la diáspora. (AECID, 2007: 10)

Según el diagnóstico del PCPAPEC: “El movimiento social afrodescendiente se caracteriza por un altísimo fraccionamiento y baja representatividad de las organizaciones de segundo nivel” (ídem: 31).<sup>6</sup>

El fraccionamiento organizativo del movimiento social afro es muy evidente, no tanto por el alto número de organizaciones –lo que sería una expresión de vitalidad–, sino por la *dispersión* de esfuerzos y la fragilidad de las agendas comunes, lo que debilita a su vez los espacios logrados (ídem: 47).

Por último, el fraccionamiento, la dispersión y la crisis en la representatividad se manifiestan también en la *agenda regional e internacional*, donde la declaración y el Plan de Acción de Durban han perdido importancia frente a otras agendas internacionales (terro-

6. Esta afirmación es válida también para la situación argentina.

rismo), y las redes conformadas, lejos de fortalecerse, han perdido vigencia (ídem: 31, 47, 48).

Entre las organizaciones de segundo nivel a las que adhieren los afros de los tres países que involucra el PCPAPEC, se encuentran:<sup>7</sup>

1. La Red de Mujeres Afrolatinoamericanas, Afrocaribeñas y de la Diáspora, nacida en 1992, como resultado del I Encuentro de Mujeres Negras de América Latina y el Caribe; treinta y tres países de la región están representados.
2. Afroamérica XXI, un foro creado en 1995 por los líderes de descendencia africana para darle continuidad al proceso resultante de unos estudios del Banco Interamericano de Desarrollo (BID); incluye a trece países.
3. La Alianza Estratégica Afrolatinoamericana y Caribeña, constituida formalmente el 3 de septiembre de 2000, en San José de Costa Rica, para discutir la participación en la Conferencia de Durban. Está integrada por organizaciones no gubernamentales de afrodescendientes. Emitió una declaración en la que destaca cuatro aspectos prioritarios: 1) la declaración de la esclavitud como crimen de lesa humanidad; 2) la globalización y su impacto en la pobreza; 3) el colonialismo y su impacto negativo en afrodescendientes y pueblos originarios, y 4) la discriminación agravada o múltiple y la ocupación territorial extranjera.
4. El Parlamento Negro, formado en 2005 e integrado por aquellos congresistas negros que fueron elegidos en forma democrática en sus respectivos países y quieren integrar la organización voluntariamente (ídem: 31-32).

Una de las acciones que propone el PCPAPEC consiste en el “impulso y apoyo para la elaboración de censos, encuestas y otros mecanismos que permitan visibilizar las características de la población afrodescendiente y sus condiciones de exclusión y discriminación para construir políticas afirmativas e indicadores de seguimiento” (ídem: 68). Se enmarca en las “medidas contra la discriminación y el racismo” pertenecientes al Área de Intervención “Equidad”, cuyo objetivo es “Fomentar y apoyar acciones e iniciativas que permitan formular políticas públicas contra el racismo a partir de la información, la discusión, la elaboración y la aplicación de leyes legales y educativas” (ídem: 54, 68).

7. Las líderes afroargentinas Miriam Gomes, Pocha Lamadrid y Lucía Molina han integrado en determinados momentos algunas de las tres primeras redes.

El documento de la AECID titulado *Estrategia de la Cooperación Española en Argentina 2006-2008* no hace ninguna referencia a la población africana o afrodescendiente, ni menciona la temática de la discriminación y el racismo en sus objetivos y líneas prioritarias de trabajo en el país. La Argentina nunca había participado de los programas de cooperación de la AECID en apoyo de la población afrodescendiente. El proyecto que describimos en este trabajo constituye la primera experiencia en este sentido. De ahí su trascendencia.

### **La Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana de Dock Sud**

El otro actor principal en el proyecto de referencia es la Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana de Dock Sud, radicada en el partido de Avellaneda.

En la Argentina, las dos principales asociaciones de caboverdeanos, consideradas de las más antiguas del mundo, son la Asociación Cultural y Deportiva Caboverdeana de Ensenada, fundada en 1927, y la ya mencionada, de 1932, ambas radicadas en la provincia de Buenos Aires. Nos referiremos brevemente a la segunda por ser la impulsora y ejecutora de este proyecto.<sup>8</sup>

La Unión Caboverdeana de Dock Sud nació —como lo explicita Adriano Rocha, uno de sus ex presidentes— “a raíz de los momentos difíciles que vivía la colectividad en aquel entonces [...] para ayudarse mutuamente”. No debemos olvidar que estas instituciones, como muchas otras de su tipo en la Argentina, se fundan en plena crisis económica, con elevados índices de desocupación, en el mundo y en el país, por lo que las principales necesidades que cubrían eran en primer término las referidas a ocupación, alojamiento, servicios médicos, fúnebres, y secundariamente a recreación y temas culturales. Esta asociación comenzó a funcionar en el domicilio de uno de los fundadores, Joaquín Francés, en Avellaneda, y luego, en una sede provisoria en La Boca, hasta su sede estable en Dock Sud.

Un aspecto importante a destacar, que tiene que ver con quien asume el rol de dirigir el proyecto, es lo que ocurre con las nuevas generaciones (segunda y tercera) de caboverdeanos, particularmente en la década del 90. Algunos jóvenes comenzaron a asumir nuevas posiciones con respecto a su identidad. A diferencia de gran parte de los viejos caboverdeanos, se definen como *negros*

8. Para más detalles sobre las asociaciones caboverdeanas, ver Maffia (2010).

*caboverdeanos nacidos en Argentina*, y representan a su cultura como *caboverdeana con influencia africana* (Correa, 2000: 90-91). Las estrategias que despliegan tienen como fines primarios: la visibilización, la diferenciación, la valorización y la filiación a una historia (la temporalidad); y como secundarios, intereses económicos o financieros. Sin olvidarnos de que, en las décadas del 60 y el 70, una minoría poseedora de un “capital militante”,<sup>9</sup> centrado en los ideales de la lucha por la liberación (Cabo Verde se independizó en 1975), generó también competencias que fueron el sustrato de nuevas formas de militancia.

Las principales activistas de la década del 90 son mujeres. Algunas de ellas adquirieron su “capital militante” no en sus lugares tradicionales, sino “de las competencias escolares” que permitieron o incentivaron su adquisición. La más destacada fue Miriam Gómez (segunda generación), profesora de literatura, presidenta de la Unión Caboverdeana de Dock Sud por varios períodos 1993-1995, 2007-2009, 2009-2011, y en la actualidad (2011-2013).

Se destaca su activismo por su exposición pública en distintos ámbitos: el universitario, los medios gráficos y radiotelevisivos, en eventos nacionales e internacionales. En relación con su comunidad, si bien en un principio no representaba los intereses del colectivo sino de una minoría, hoy –después de ejercer por tres períodos la presidencia de la asociación– obtuvo un amplio reconocimiento de los miembros de la comunidad, sustentado en las actividades que ha emprendido en pos de la valorización de lo caboverdeano en particular y de lo africano en general, reconocimiento que les ha otorgado mayor legitimidad a su discurso y a sus prácticas políticas.

Otras instituciones y organizaciones que formaron parte del Proyecto fueron: la Asociación Cultural y Deportiva Caboverdeana de Ensenada, el Círculo de Descendientes Caboverdeanos de Mar del Plata, África Vive, la Asociación Cultural Argentino-Brasileña “A

9. Término acuñado en forma provisoria por Matonti y Poupeau (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 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”.

Turma da Bahiana”, la Unión de Africanos en el Cono Sur y la Asociación de Residentes Senegaleses y sus Descendientes.<sup>10</sup>

### **Génesis y desarrollo del primer proyecto para la población afrodescendiente de Argentina**

En enero de 2008, la presidenta de la Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana (SSM/UC) de Dock Sud, profesora Miriam Gómez,<sup>11</sup> comenzó a trabajar en la elaboración de un proyecto de apoyo para las organizaciones de afrodescendientes en la Argentina, a ser presentado ante la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, para ser financiado en el período 2008-2009 por el término de un año. Fue la primera vez que esta organización administraría un proyecto de cooperación al desarrollo.

En marzo de 2008, la AECID y la SSM/UC convocaron a varios integrantes de organizaciones afro a participar de un taller en la sede social de la última, en la localidad de Dock Sud (Avellaneda), a fin de trabajar en el diseño del proyecto. Estuvieron presentes como organizadores Miriam Gómez, Javier Calviño –director de la oficina técnica de cooperación (OTC) de la AECID– y dos consultoras. Otros invitados fueron: el consejero político de la embajada de Sudáfrica, un miembro de la Asociación Caboverdeana de Ensenada, dos afrobrasileños, dos miembros de la Unión Caboverdeana, dos personas de la organización África Vive, la doctora Dina Picotti (académica) y una antropóloga de nuestro equipo. Posteriormente, se sumaron algunos inmigrantes africanos recientemente llegados, afroamericanos y académicos.<sup>12</sup>

El plazo previsto para presentar el proyecto era el 25 de marzo. Los participantes del taller plantearon la necesidad de contar con estadísticas de la población afrodescendiente en la Argentina, y se propuso capacitar a los integrantes de las organizaciones afro mediante talleres en variados temas, como trabajo, promoción de

10. Para información respecto a las mencionadas organizaciones, ver: Maffia (2011), Frigerio (2003), y Frigerio y Lamborghini (2011).

11. Con la ayuda de una consultora argentina que había trabajado “en iniciativas que ya habían beneficiado a comunidades afrodescendientes de otros países de América, como Honduras, Nicaragua, Panamá”, según relató Miriam Gomes (2009).

12. El proceso de implementación del Proyecto AECID no estuvo exento de desacuerdos entre las distintas organizaciones participantes ni de cuestionamientos a la conducción ejercida por Miriam Gomes.

la mujer y de los jóvenes, salud reproductiva, adicciones, derechos humanos, maternidad temprana, cultura e identidad afro. También se propuso crear un portal web del mundo afro.

El proyecto fue aprobado por la AECID, y el viernes 24 de octubre de 2008 se firmó el Acta de Acuerdo entre la Unión Caboverdeana y la AECID, con la presencia de Javier Calviño, Adalberto Días (cónsul honorario de la República de Cabo Verde en Argentina) y Luis Sagol, ex intendente de Avellaneda. A esa reunión asistieron representantes de la AECID, de la SSM/UC, de organizaciones de afrodescendientes y académicos.

En ella, se explicó que el proyecto tendría una duración de un año y que constaba de varios componentes. El primero, de fortalecimiento de las organizaciones participantes a través de los talleres ya mencionados. Un segundo componente, de capacitación laboral para los jóvenes. Un tercer componente, referido a la “cuantificación” de la población afro en la Argentina. Un cuarto componente consistiría en una campaña de sensibilización a través de una página web. Y finalmente un quinto componente apuntaba a modificar e introducir contenidos referidos a los grupos afro en la educación primaria y secundaria.

Según el documento del proyecto AECID (*Documento CAP*), los beneficiarios son la población afroargentina, compuesta por descendientes de africanos esclavizados, inmigrantes más recientes oriundos de África subsahariana y la población proveniente de Brasil, Uruguay, Perú y países del Caribe. Para los organismos, no habría poblaciones afroargentinas. El diagnóstico que se presenta extrapola a la Argentina la situación de los afros en América Latina, ya que no se cuenta con estadísticas nacionales que permitan caracterizarla.

El contexto socioeconómico del proyecto está caracterizado por sus altos niveles de pobreza y exclusión. En esto, la Argentina no se diferencia de los países de América Latina, ya que los pueblos indígenas y los afros son los más pobres de la región, presentan los peores indicadores socioeconómicos, tienen escaso reconocimiento cultural y acceso a instancias decisorias, y padecen discriminación racial y de género. El contexto legal del proyecto tiene como referente la Constitución Argentina y el Plan Nacional contra la Discriminación. El contexto organizacional del proyecto es el de las organizaciones comunitarias afro. El nivel de organización de sus agrupaciones en la Argentina es muy diverso, y ellas son heterogéneas. Lamentablemente, hay poca información disponible. Existen por lo menos ocho organizaciones afro con legalidad jurídica: las

caboverdeanas,<sup>13</sup> la Unión de Africanos en el Cono Sur, la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe,<sup>14</sup> África Vive, la Asociación Cultural Argentino-Brasileña “A Turma da Bahiana” y la Asociación de Residentes Senegaleses y sus Descendientes. La SSM/UC, África Vive y la Casa de la Cultura Indoafroamericana están presididas por mujeres. El contexto estadístico del Proyecto es el de la mera invisibilidad, y en esto la Argentina tampoco es original. No se conoce cuáles son las condiciones de vida de los afroargentinos ni su lugar de residencia. Es una población que ha sido invisibilizada, al no ser tenida en cuenta en los censos de la población con preguntas pertinentes. La comunidad afroargentina es uno de los grupos sociales más escondidos y negados. El proyecto se ejecutará en un contexto de discriminación. Además de los relatos personales, donde se cuentan episodios de discriminación, la comunidad afroargentina tiene denuncias hechas ante la justicia (Proyecto AECID, *Documento CAP*, p. 3).

Entre las acciones a ser desarrolladas y los insumos a ser adquiridos, se mencionan: equipamiento para la SSM/UC, talleres para redes de mujeres, pasantías para jóvenes, información estadística sobre la población afroargentina, elaboración y puesta en funcionamiento de un portal web para sensibilización, capacitación para docentes de escuelas primarias y secundarias en temas de afrodescendientes. Para el desarrollo de las actividades previstas, se creó un comité conjunto de seguimiento conformado por un representante SSM/UC y otras instituciones participantes del proyecto.

La mayoría de dichas actividades se realizaron, y se agregaron algunas no previstas originalmente. Respecto del tema estadístico, se estuvo trabajando con el INDEC para incorporar al Censo Nacional de Población y Vivienda 2010 una pregunta que permitiera identificar a las personas de ascendencia africana.<sup>15</sup>

Otro de los objetivos era preparar a la población afrodescendiente, sobre todo a los jóvenes, para el mundo del trabajo. Los cursos que se realizaron fueron de carpintería, informática, inglés, cocina profesional y arbitraje de fútbol. Algunos fueron realizados en vinculación con ADESO (Asociación para el Desarrollo Social), ONG argentina con sede central en La Plata, la que también recibió soporte

13. Se refiere a la SSM/UC de Dock Sud, la Asociación Cultural y Deportiva Caboverdeana de Ensenada y el Círculo de Descendientes Caboverdeanos de Mar del Plata.

14. La Casa de la Cultura Indoafroamericana finalmente no participó del proyecto.

15. Pregunta que efectivamente se realizó en una muestra en el Censo Nacional de octubre de 2010.

económico de la AECID para desarrollar el proyecto “Oportunidades de trabajo para jóvenes caboverdeanos en situación de desocupación y pobreza”.

La artista plástica Julieta Strasberg estuvo a cargo de un taller de plástica para niños afrodescendientes. En cambio, los talleres de salud previstos no llegaron a efectuarse. Las actividades de mayor visibilidad, sobre todo a través de la prensa escrita, fueron tres festivales.

El primer festival, denominado “Argentina Negra”, se realizó en mayo de 2009 en el hotel Bauen de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, bajo el lema (consensuado en una reunión con los miembros del proyecto) “Presencia, conciencia, orgullo y cultura”. El festival tuvo el propósito de contribuir “al proceso de visibilización de la presencia de afrodescendientes en la Argentina. Expresando su aporte en la sociedad y en la cultura, poniendo en evidencia su identidad y cosmovisión” (blog *Proyecto Afro*). En él se presentó el Proyecto al público en general.

En este festival actuaron exponentes del arte africano y afroamericano, como “La familia”, grupo de música y danza de candombe afroargentino; el “Movimiento afrocultural”, con una puesta en escena de capoeira de Angola, cantos afrobrasileños y candombre afrouuguayo; el grupo “Africa Sembé”, con música y danza tradicional de Guinea, y “Los Negros de Miércoles”, ejecutando música afroperuana.

El 2º Festival “Argentina Negra” tuvo lugar en septiembre de 2009, en el Espacio Cultural Nuestros Hijos (ECuNH*i*), con entrada gratuita. Se realizaron danzas afrobrasileñas y candombe argentino, mesas de debate con activistas, artistas e intelectuales, proyección de filmes, y muestras de fotografía y artes plásticas. Nuevamente se presentaron grupos de música africanos, afrolatinoamericanos y afroargentinos.

Finalmente, el III Festival se llamó “Argentina Negra III es Mujer!”; fue realizado en el ECuNH*i* el 6 y el 7 de noviembre de 2010. El eje de éste pasó por destacar las acciones de las mujeres en diversos contextos. Tomaron la palabra dirigentes de algunas de las organizaciones, como África Vive, con la presencia de Pocha Lamadrid; la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe, con Lucía Molina; Isa Soares, Carmen Platero; Miriam Gomes y jóvenes mujeres de la Unión Caboverdeana de Dock Sud, entre otras. Como parte del programa, se proyectaron audiovisuales, se dictaron clases abiertas de danzas afros, hubo dos mesas de debate (“Mujer, política y sociedad” y “Mujer, arte y cultura”), además de la actuación de varios conjuntos musicales afro.

En el transcurso de todo el Proyecto, se realizaron una serie de seminarios de cultura africana y afroamericana, dictados por reconocidos académicos de la Argentina, cuyos principales temas fueron: las relaciones raciales en América, las religiones afroamericanas, estereotipos e imágenes del negro; la historia de la esclavitud en la Argentina; los rasgos fundamentales del pensamiento africano, afroamericano e indígena; las inmigraciones africanas hacia la Argentina, entre otros.

Otras actividades fueron: una exposición de arte y la Jornada de Cultura Afroargentina, en La Matanza, con una nutrida participación de afroargentinos, y la edición de un CD, *Sonidos negros en Argentina*, presentado en el Centro Cultural General San Martín. Es importante destacar el seminario-taller “Liderazgo, proceso post Durban y objetivos del Milenio”, dictado por Celeo Álvarez Casildo en noviembre de 2009, en la Universidad Tecnológica de Avellaneda,<sup>16</sup> para capacitar líderes, del cual fueron seleccionadas dos jóvenes de la Argentina que asistieron durante unos meses a la Escuela de Formación de Líderes de la Organización de Desarrollo Étnico Comunitario (ODECO) en el Ceibal-Honduras.

Algunas de estas actividades se realizaron con la participación de la Fundación de Estudios Brasileños (FUNCEB), la Asociación para el Desarrollo Social (ADESO), la Municipalidad de Avellaneda, el Museo Etnográfico de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, entre otras instituciones con las que se firmaron convenios o que fueron auspiciantes de los eventos.<sup>17</sup>

El Proyecto duró un año, con una prórroga de seis meses; finalizó en 2009. Sus resultados fueron volcados en un informe de actividades aprobado por la AECID.

En el 2010, la Unión Caboverdeana presentó un segundo Proyecto, que comenzó en el 2011, llamado Programa de Apoyo a la Población Afrodescendiente para la Inclusión Social, que se concentró fundamentalmente en la capacitación “para el mundo del trabajo”.

## **Unas breves conclusiones**

Como órgano del gobierno español cuya actuación acompaña las prioridades de su política exterior, la AECID considera a indígenas

16. En la UTN, se creó, en 2010, la cátedra Formación de Jóvenes Líderes Afrodescendientes, a cargo de la profesora Miriam Gomes.

17. También auspiciaron y colaboraron ECUÑHi, la revista *Quilombo*; Proyecto 34, ONIRA; ONECA, Bejuco y la Organización de Haitianos residentes en la Argentina.

y afros de algunos países de América Latina grupos vulnerables susceptibles de ser objeto de apoyo y fortalecimiento, como parte de su estrategia para construir lo que, en el lenguaje de las relaciones internacionales, se llama “poder blando”. Por otra parte, hay claras evidencias de que estos grupos, a pesar de su heterogeneidad y los conflictos que existen entre ellos, a través de sus organizaciones han desarrollado la capacidad de hacer uso del lenguaje del desarrollo para mejorar su posición en las relaciones con el mundo exterior (Gimeno, 2007), aprovechando una estructura de oportunidades (Frigerio y Lamborghini, 2011). Se produce así una articulación con transacciones mutuas donde el apoyo de la AECID se convierte en un recurso a ser movilizado (Tilly, 1978, 1995; McCarthy y Mayer, 1977) por los líderes de las organizaciones afros en la Argentina, que les permite beneficiar a sus respectivos grupos, al mismo tiempo que refuerzan su liderazgo incrementando su capital militante. En contrapartida, adoptan el lenguaje de la cooperación internacional y se prestan a encuadrar sus intereses en las categorías de acciones estratégicas previstas por la AECID, la que, a su turno, mediante las acciones realizadas, justifica su existencia y ofrece evidencias a los donantes del cumplimiento de su misión y del uso de los fondos acorde a las pautas establecidas en su plan estratégico.

## **Bibliografía**

- AECID (2005), *Plan Director de la Cooperación Española 2005-2008*, Madrid, MAEC (disponible en [http://www.aecid.es/galerias/publicaciones/descargas/Plan\\_Director0508\\_Esp.pdf](http://www.aecid.es/galerias/publicaciones/descargas/Plan_Director0508_Esp.pdf), consultado el 12 de septiembre de 2012).
- AECID (2007), *Programa de Cooperación con Poblaciones Afrodescendientes de la para Panamá, Ecuador y Colombia*, Borrador v1, 10 de noviembre.
- (2009), *Plan Director de la Cooperación Española 2009-2012*, Madrid, MAEC (disponible en [http://www.aecid.es/galerias/publicaciones/descargas/libro1\\_PlanDirector\\_LR.pdf](http://www.aecid.es/galerias/publicaciones/descargas/libro1_PlanDirector_LR.pdf), consultado el 12 de septiembre de 2012).
- AYLLÓN PINO, Bruno (2009), *Cooperación Sur-Sur (CSS) y gobernanza multilateral del sistema de ayuda: implicaciones para la cooperación española*, FRIDE (disponible en [http://www.fride.org/download/COM\\_CSS\\_Gobernanza\\_Ayllon\\_ESP.pdf](http://www.fride.org/download/COM_CSS_Gobernanza_Ayllon_ESP.pdf), consultado el 29 de octubre de 2009).

- CAMOU, Antonio (1997), “Los consejeros del príncipe. Saber técnico y política en los procesos de reforma económica en América Latina”, *Nueva Sociedad*, N° 152, pp. 54-57.
- CORREA, N. (2000), *Afroargentinos y caboverdeanos. Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en la Argentina*, tesis de maestría, Universidad Nacional de Misiones.
- FRIGERIO, A. (2003), “Negro y tambor: representando cultura e identidad en movimientos negros en Buenos Aires”, Ponencia presentada en la Mesa Redonda “Movimientos e Políticas de Identidade” en la V Reunión de Antropología do Mercosul, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, 30 de noviembre al 3 de diciembre de 2003.
- y LAMBORGHINI, E. (2011), “Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política”, *Aportes para el Desarrollo Humano en Argentina*, N° 5, Buenos Aires.
- GIMENO, J.C. (2007), “Antropólogos, pueblos indígenas y organizaciones no gubernamentales en América Latina en la era del neoliberalismo. Neoliberalismo, ONG’s y pueblos indígenas en América Latina”, *Libros Abiertos*, 2° ed., vol. 2, Málaga, Sepha, pp. 9-52.
- GÓMES, Miriam (2009), entrevista concedida a la *Revista Quilombo*, N° 45, marzo (disponible en <http://www.revistaquilombo.com.ar/revistas/45/q45.htm>; consultado el 14 de febrero de 2013).
- Informe del proyecto Apoyo a la población afroargentina y sus organizaciones de Base*, presentado por la directora del proyecto en diciembre de 2009.
- KRAGELUND, Peter (2008), “The return of non-DAC donors to Africa: new prospects for African development?”, *Development Policy Review*, vol. 26, N° 5, septiembre, pp. 555-584.
- MAFFIA, M. (2010), *Desde Cabo Verde a la Argentina. Migración, parentesco y familia*, Buenos Aires, Biblos.
- (2011), “La migración subsahariana hacia Argentina: desde los caboverdianos hasta los nuevos inmigrantes del siglo XXI”, *Aportes para el Desarrollo Humano en Argentina*, N° 5, Buenos Aires.
- MATONTI, F. y POUPEAU, F. (2004), “Le capital militant. Essai de définition”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, N° 155, pp. 5-12.
- MCCARTHY, John y MAYER, Z. (1977), “Resource mobilization and social movements: a partial theory”, *American Journal of Sociology*, N° 82.

- NERIN, Gustau (2011), *Blanco bueno busca negro pobre. Una crítica a los organismos de cooperación y las ONG*, Barcelona, Roca.
- OCDE (2009), *Development Cooperation Report*, Ginebra.
- (2010), *Development Cooperation Report*, Ginebra.
- ONU (2010), *Objetivos de desarrollo del milenio. Informe 2010*, Nueva York, Naciones Unidas.
- (2010), *Tendencias y avances de la cooperación internacional para el desarrollo. Informe del Secretario General (E/2010/93)* (disponible en <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N10/399/33/PDF/N1039933.pdf>, consultado el 16 de agosto de 2010).
- OSZLAK, O. y O'DONNELL, G. (1995), “Estado y políticas estatales en América Latina: hacia una estrategia de investigación”, *REDES. Revista de Estudios Sociales de la Ciencia*, N° 2(4), pp. 97-128.
- TILLY, Ch. (1978), *From Mobilization to Revolution*, Nueva York, Random House.
- (1995), “Los movimientos sociales como agrupaciones históricamente específicas de actuaciones políticas”, *Sociológica*, N° 28, México, UAM Azcapotzalco.

# **Relaciones, significados y orientaciones hacia un accionar colectivo de los afrodescendientes y los africanos en la Argentina**

*Marta M. Maffia y Bernarda Zubrzycki*

## **Introducción**

En este trabajo, nos abocaremos a realizar un primer análisis de las acciones colectivas, en tanto movimiento social, de los afrodescendientes y los africanos en la Argentina. Es decir, comprender cuáles son las relaciones, los significados y las orientaciones hacia un accionar colectivo.

Dada la densidad y la dinámica de los cambios en el interior y entre los individuos y los grupos con mayor o menor grado de organización de afrodescendientes y africanos, se hace imposible, y tal vez innecesario, nombrarlos a todos. Creemos que es suficiente una visión panorámica o un mapeo de los nodos principales y sus relaciones, con el objeto de describir y analizar la fase de latencia y la incipiente visibilización del movimiento, en los términos de Alberto Melucci (1989, 1994, 1999).

El uso del término “afrodescendiente” es novedoso en la Argentina, y su adopción, tanto por parte del Estado como por parte de los que se autoidentifican de esa forma, es el resultado de disputas clasificatorias y políticas (López, 2005; Frigerio, 2006).

En nuestro caso, el término remite tanto a los argentinos descendientes de poblaciones esclavizadas llegados en el período colonial, como a los descendientes nacidos en la Argentina de los migrantes afrolatinoamericanos, afrocaribeños y africanos. Es decir, la categoría “afrodescendiente argentino” está compuesta por un conjunto heterogéneo de personas, con diferentes orígenes. Algunos reclaman en relación con una identidad étnica particular; otros, en contra del racismo, la invisibilización y el derecho a la diferencia.

A esta última demanda, se suman también migrantes del África subsahariana.

Comenzando la década de 2000 en la Argentina, principalmente en Buenos Aires, se intensifica la presencia de nuevos migrantes africanos subsaharianos (senegaleses, cameruneses, nigerianos, congoleños, ghaneses, entre otros), quienes empiezan a llegar a principios de la década del 90 y se organizan en asociaciones de migrantes, como por ejemplo la Asociación de Nigerianos en el Río de la Plata, creada en 1996, y la Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina, de 2007 (Maffia, Ottenheimer y Zubrzycki, 2007). Nos referimos a estas migraciones como “nuevas” para diferenciarlas de aquella conformada por los caboverdeanos. La migración caboverdeana hacia la Argentina comienza a fines del siglo XIX, con fecha muy imprecisa; cobra relevancia a partir de la década del 20 y decrece en intensidad entre 1960 y 1970 (Maffia, 2010).

Esta pluralidad de actores y formas de acción, como veremos en el desarrollo del texto, está en proceso de construcción de un “nosotros” colectivo.

Entre los numerosos autores que han tratado el tema de los movimientos sociales (en adelante, MS), acordamos particularmente con Melucci en considerarlos no como una “unidad empírica” sino como una “categoría analítica”, con la cual llegar a comprender este fenómeno social colectivo, en términos de acción. En ese sentido, intentaremos movernos hacia una perspectiva que nos lleve a descomponer la unidad: “ésta es siempre el resultado de procesos sociales diversificados que finalmente vuelven posible la formación de un sujeto colectivo y la manifestación de una acción” (Melucci, 1999: 43). Los MS son construcciones sociales, y su unidad, si existe, debe ser analizada como un resultado, no como un punto de partida.

Es decir, estamos pensando un MS como instituyente, no como instituido, como una forma de acción colectiva<sup>1</sup> orientada hacia la constitución de una nueva identidad. Los individuos construyen sus objetivos, hacen elecciones y toman decisiones de acuerdo con la percepción de su ambiente en relación con las expectativas socialmente construidas.

Algunos autores, como Chihu Amparán y López Gallegos (2007), han señalado críticamente que Melucci piensa los nuevos MS en relación con las sociedades complejas, enfatiza la búsqueda de construcción de esferas autónomas de acción por parte de los actores

1. Teniendo en cuenta que no toda acción colectiva puede llegar a constituirse en un MS.

colectivos y tiende a dejar de lado la relación con el Estado. Sin embargo, esta vinculación, según los autores citados, resulta crucial para entender la dinámica de los MS contemporáneos en Latinoamérica.

Pero, a pesar del señalamiento crítico que hacen Chihu Amparán y López Gallegos respecto de las diferencias entre el capitalismo en países centrales y países dependientes, dichos autores destacan el hincapié que Melucci ha hecho “en la centralidad de los procesos de construcción social de las definiciones de la situación social, y la recuperación de la dimensión ideológica de la acción colectiva, [que] resultan absolutamente pertinentes en este contexto” (2007: 154-155).

### **Identidad colectiva y visibilización de la población afrodescendiente**

Una de las preguntas clave en nuestro marco explicativo es: ¿Cuándo surge un MS? Una respuesta que nos satisface teóricamente es que un MS aparece cuando una situación de disonancia o incertidumbre entre preferencias y expectativas coloca al sujeto en una situación vivida individualmente como de exclusión respecto de las identidades colectivas y las voluntades políticas que actúan en una sociedad en un momento dado (Melucci, 1999). La situación de pérdida de sentido de la acción individual, apunta Revilla Blanco (1996), es la consecuencia de la falta de referentes para la construcción de la propia identidad en el marco de una identidad colectiva, de la no pertenencia.

En la Argentina, las identidades colectivas existentes no permitieron a los afrodescendientes reconocerse y ser reconocidos. Como uno de los condicionantes estructurales a los cuales las acciones de los afrodescendientes deben enfrentarse, podemos señalar, coincidiendo con Frigerio (2006), Segato (2007), Geler (2010) entre otros, que existe una narrativa dominante de la nación que presenta a la sociedad argentina como blanca, europea, moderna, racional y católica, así como un sistema de clasificación racial que invisibiliza cotidianamente a los negros.

Segato (2007) sugiere que la ausencia de pluralidad en la sociedad argentina se vincula con la idea de uniformidad como requisito para fundamentar la ciudadanía en supuestos universales, sumado a un pánico a la diversidad, lo cual generó una voluntad política deliberada para eliminar cualquier rasgo étnico, presionando a las

personas étnicamente marcadas para que se desplazaran de sus categorías de origen a través de mecanismos formales e informales de persuasión, distorsión y hasta exterminio. Con referencia a los africanos y sus descendientes, agrega:

La desaparición del negro en la Argentina fue ideológica, cultural y literalmente construida antes que propiamente demográfica [...] su presencia fue primero excluida de la representación oficial que la nación se dio a sí misma. (2007: 255)

Pero, a pesar de esta invisibilización en algunos imaginarios nacionales,<sup>2</sup> entre las décadas del 80 y 90, producto de la confluencia de factores de orden nacional e internacional,<sup>3</sup> los afrodescendientes – no sólo en la Argentina– comienzan a visibilizarse en distintos grados y a través de diversas formas organizacionales, conformándose, de manera bastante dispersa en sus inicios, alrededor de luchas contra la discriminación y el racismo, las reivindicaciones culturales, las demandas de tierras o el acceso a salud y educación (Hoffmann, 2010).

En el modelo sobre MS propuesto por Melucci, existen analíticamente dos fases interrelacionadas, la de latencia y la de visibilización. La primera “permite experimentar directamente nuevos modelos culturales, favorece el cambio social mediante la construcción de significados y la producción de códigos diferentes a los que prevalecen en una sociedad” (Melucci, 1999: 76). Es decir, “es donde se elabora el potencial para la protesta, donde se producen los marcos alternativos de significado a través de las redes y grupos que formulan desafíos culturales alternativos en la «fábrica» de la vida diaria” (Rubio García, 2004: 21).

El otro polo es la fase de visibilidad, que se expresa en la movilización colectiva y que es en la que normalmente se han centrado los estudios de los MS.

Para Melucci, “visibilidad” significa “movilización pública”, cuando los pequeños grupos que conforman las redes sumergidas emer-

2. Esta invisibilidad –señalada por numerosos académicos– respecto de los afrodescendientes no es exclusiva de la Argentina; también ésta es la imagen gestada en Uruguay (Ferreira, 2003) y en México (Lara, 2010).

3. La década del 90 afianzó la hegemonía del mercado capitalista en el orden mundial, la victoria de las democracias como sistema político y la instauración de políticas neoliberales como ideología de la globalización; contexto que desencadenó una serie de transformaciones sociopolíticas, activando la aparición de nuevos conflictos sociales y delineando nuevos escenarios para la actuación de los movimientos sociales (Espitia Caicedo, 2006).

gen y se enfrentan a una autoridad política en relación con problemas específicos.

Así definido, el término “visibilidad” es analíticamente diferente del binomio visibilidad/invisibilidad con el que se han conceptualizado las relaciones entre las poblaciones afrodescendientes y los imaginarios de nación de los Estados latinoamericanos en general y de la Argentina en particular, como señalamos en los párrafos anteriores.

El surgimiento de nuevas agrupaciones, organizaciones, etc., que se tornan “visibles” en el espacio social no implicaría necesariamente que se trata de una etapa de visibilización del MS en la perspectiva de Melucci.

Sin embargo, autores como Warren (1998) y Escobar (1999) –con los cuales acordamos– señalan que no siempre la medida del éxito de un movimiento social es su habilidad para lograr movilizaciones masivas y protestas públicas.

En este trabajo entendemos un MS como una red compuesta por una multiplicidad de grupos e individuos dispersos pero interconectados, red sumergida en la vida diaria y desde donde se estructuran la identidad colectiva y los vínculos para la acción (Melucci, 1999). Para el caso que analizamos, asumimos que el movimiento está en una incipiente etapa de visibilización, de acción –la que examinaremos más adelante–, sin que ésta esté marcada por la movilización pública masiva.

## **Actores, acciones y propósitos: la aparición de los “identificadores”**

### ***Las fases de latencia y visibilización***

Si bien la descripción se presenta en una secuencia lineal, debe quedar claro que las interacciones se dan muchas veces en espacios diferentes y al mismo tiempo, o en los mismos espacios y en diferentes tiempos, acciones que se retroalimentan y contribuyen a la emergencia de fenómenos colectivos.

En la red de relaciones sociales, nos podemos encontrar con individuos con alta densidad de relaciones, alrededor de los cuales hay una concentración de interconexiones, los llamados por Revilla Blanco *identificadores*, actuando como núcleos organizativos; a la vez, también hallamos individuos con pocas conexiones con la red, “con grados más bajos de identificación” (Revilla Blanco, 1996: 13).

La década del 80 es reconocida, por académicos y los propios actores, como un punto nodal a partir del cual se desarrollan una serie

de acciones, aparecen *identificadores* y se comienza a tejer una trama de interconexiones (fase de latencia).

En la Argentina, como parte del proceso de democratización iniciado en 1983, se observan transformaciones sociopolíticas que generan posibilidades para un mayor activismo; por ejemplo, la aparición de organizaciones como el Comité Argentino y Latinoamericano Contra el Apartheid (1986) fundado por Enrique Nadal –intelectual y activista afroargentino fallecido en 2008–, y el Comité Democrático Haitiano (1987), espacios donde comienzan a militar políticamente algunos afrodescendientes.

Nadal y su lucha contra el racismo serán el nexo entre dos de los *identificadores* que aparecen en esta fase y que continúan actuando hasta el presente, con distintas intensidades y en diferentes espacios: Miriam Gomes y Lucía Molina. Posteriormente veremos cómo van surgiendo otros identificadores en la dinámica de constitución de este MS.

Para finales de los años 80, paralelamente al activismo de Enrique, Miriam, Lucía y otros afrodescendientes, se comienza a conformar en la ciudad de Buenos Aires un campo de actividades culturales afro gracias a los esfuerzos aislados pero simultáneos de migrantes afroargentinos, afrobrasileños y afrocubanos. Entre ellos, podemos mencionar el Grupo Cultural Afro, fundado en 1988 por dos hermanos afroargentinos conocidos como los Bonga –y que actualmente siguen en actividad a través del Movimiento Afro Cultural, una organización no formal–.

Si bien coincidimos en parte con la crítica de Frigerio y Lamborghini (2009) respecto de que se sobredimensionan la masividad y el grado de organización de todos estos emprendimientos, tanto por parte de militantes como de académicos, en el modelo de análisis que adoptamos los MS incluyen no sólo a las organizaciones “formales”, sino también la red de relaciones “informales” que conectan individuos y grupos clave a un área extensa de participantes. Debemos aclarar que el sobredimensionamiento por parte de los militantes lo podemos entender como una táctica particular de “exageración” (Chebel, 1998) en la estrategia de las identidades complejas, que es la resultante de diversas estrategias identitarias puestas en juego con un fin, consciente y voluntario, en la que se renueva el capital de signos colectivos en función de un objetivo. Chebel (1998) llama “táctica de exageración” a aquella que tiene por fin no sólo mostrar las diferencias o desigualdades sino también ponerlas en evidencia, exhibirlas como fundamento para “amplificar” reivindicaciones políticas.

¿Quiénes son estos individuos con alta densidad de relaciones?

Miriam, nacida en la provincia de Buenos Aires, es una afroargentina hija de un inmigrante caboverdeano y una descendiente de caboverdianos; tiene estudios universitarios en Literatura y ha sido presidenta de la Asociación Caboverdeana de Dock Sud (partido de Avellaneda, provincia de Buenos Aires) en el período 1993-1995, y en la actualidad ejerce nuevamente ese cargo.

Lucía, nacida en la ciudad de Santa Fe (provincia de Santa Fe), es afroargentina y, si bien desconoce quiénes fueron específicamente sus ancestros, se reconoce como descendiente de aquellos esclavizados que fueron traídos al país varias generaciones atrás. Tiene estudios terciarios. Junto con su marido, Mario López, fundan, en la ciudad de Santa Fe, la Casa de la Cultura Indoafroamericana en 1988.<sup>4</sup>

Desde el inicio de su militancia, Lucía se relaciona con redes transnacionales: en 1989 se contacta con Mundo Afro (organización de afrodescendientes de Uruguay, creada ese mismo año) y en 1990 participa de un encuentro de entidades negras del Cono Sur en Montevideo (Uruguay), época en que conoce a Miriam. Ambas, junto con Enrique Nadal, comienzan a “planificar acciones conjuntas para la lucha contra el racismo”.

En 1991, organizan el primer encuentro local en la provincia de Santa Fe, las Primeras Jornadas de Cultura Negra, donde participan, entre otros, Miriam y Enrique.

En 1992, Lucía integra la Red de Mujeres Afrolatinoamericanas y Caribeñas. En 1993, se realizan en Santa Fe las Segundas Jornadas de Cultura Negra, y en 1994, la Casa de la Cultura Indoafroamericana se integra a la Red Continental de Organizaciones Afroamericanas surgida en Uruguay por iniciativa del movimiento Mundo Afro.

A mediados de la década del 90, al regreso de un viaje de Miriam por los Estados Unidos, es contactada por dos consultores de un organismo multilateral regional, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), quienes le solicitaron colaboración para visitar las diferentes comunidades y organizaciones negras de la Argentina en el marco del Programa de Alivio a la Pobreza en Comunidades Minoritarias de América Latina.

Miriam le presenta a los consultores del BID a María Magdalena “Pocha” Lamadrid, a quien reconocemos como otro de los *identificadores*. Pocha es afroargentina descendiente de africanos esclaviza-

4. En capítulo titulado “El campo del activismo afroargentino por fuera de Buenos Aires. La Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe”, desarrollamos con mayor detalle la trayectoria de Lucía y de la Casa.

dos, no posee estudios secundarios ni universitarios, con una historia de vida difícil, de mucho sacrificio. En sus propias palabras: “yo aprendí en la calle lo que ustedes pueden aprender en los libros” (Maffia y Lechini, 2009: 162).

A raíz del contacto establecido con la gente del BID, Miriam y Pocha viajan a Washington en 1996, a participar del Foro sobre la Pobreza y las Minorías en América Latina y el Caribe, y donde se firma la Declaración que sustentó la formación de la Red Afroamérica XXI.

A partir de la obtención de los recursos sociales y culturales que le ofrece su vinculación con esta Red –fundamentalmente la capacitación en la elaboración y la gestión de proyectos–, Pocha crea la fundación África Vive en abril de 1997, la cual recibió apoyo financiero de la Fundación Kellogg’s durante tres años.

Como señala Melucci (1999), los factores de tipo coyuntural (por ejemplo, las oportunidades políticas, la presencia de agentes animadores, el grado de integración o la crisis del ambiente, etc.) ciertamente contribuyen a la emergencia de fenómenos colectivos. Pero, prosigue Melucci, “hay que tener en cuenta que estos factores no podrían operar sin la capacidad del actor de percibirlos e integrarlos en un sistema de interacción y negociación de las orientaciones, respecto a los fines, medios y ambiente de su acción” (1999: 15).

África Vive es la primera organización que reúne a afroargentinos en la provincia Buenos Aires en el siglo XX, fuera de las tradicionales asociaciones de inmigrantes, como son las caboverdeanas fundadas en Ensenada y Dock Sud (Buenos Aires), en 1927 y 1932.

La principal base constitutiva de África Vive es parental, la que podríamos denominar una amplia familia extensa en términos antropológicos, en cuyo seno se establecen conexiones vinculadas a prácticas culturales que incluyen la comida, la música, la danza, esquemas cognitivos y disposiciones que hacen a la dinámica de una identidad colectiva recreada por mucho tiempo sólo al interior de la familia, o en espacios como el Shimmy Club, el cual –señala Otero Correa (2000: 34)– fue, hasta mediados de la década del 70, el lugar de encuentro y de unión, de “reconocimiento del negro por el negro”, la “gran familia”.

Presentado como familiar, el Shimmy parece como ámbito privado aunque extendido [...]. Este ámbito semisecreto y exclusivo es recordado como un espacio ritualizado donde se reconocían entre sí –por reconocerse y valorarse– los “negros descendientes de africanos” [...] donde se permitían sentir y actuar la continuidad y comunidad grupal, como una colectividad diferenciada. (Otero Correa, 2000: 35)

Es a partir de 2000 cuando las líderes locales tienen una participación más intensa y sostenida, estableciendo relaciones con miembros de otras comunidades negras de América Latina y el Caribe, a propósito de las reuniones preliminares a la III Conferencia Mundial contra el Racismo, que se realizaría en el 2001 en Durban, Sudáfrica.

No debemos olvidarnos que, a fines de la década del 90, se popularizó el uso de Internet, posibilitando no sólo el acceso a la información y la construcción de redes transnacionales y contactos entre militantes y organizaciones, sino también la conexión con fuentes de financiamiento, universidades y académicos, y la organización de actividades conjuntas.

Entre estas actividades, podemos nombrar la conformación de la Mesa Coordinadora Afroargentina (octubre de 2000) en apoyo a la Conferencia; el viaje a Santiago de Chile, a una reunión pre Durban, donde se propone la categoría afrodescendiente; y la reunión en Paraguay, también 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 septiembre de 2000.

En septiembre de 2001, se realizó la Conferencia en Sudáfrica, donde asiste Lucia, por la red de organizaciones afro apoyada económicamente por las Naciones Unidas; Miriam y un sobrino de Pocha (en representación de África Vive) viajan a través de Mundo Afro, financiados por la Fundación Ideas de Chile, junto a otros afroargentinos.

Como parte de las acciones del seguimiento post Durban, es decir, del compromiso que asumió la delegación oficial de la 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 siguiente Censo Nacional de Población de la República Argentina.

En el contexto de la política de derechos humanos desarrollada por Néstor Kirchner y continuada por Cristina Kirchner a partir de 2003, y como parte de las mencionadas acciones post Durban, en 2003 y 2004 el Banco Mundial (BM), implementando una política similar en otros países de Latinoamérica, convoca a las organizaciones afro y africanas a reuniones conjuntamente con el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). Pero estas negociaciones entre agencias internacionales, funcionarios del Estado y activistas afro por el tema de la inclusión de una pregunta en el censo no estuvieron libres de disputas y tensiones; disputas que —en sentido metafórico—, como en el movimiento de placas que genera un terremoto, producen fracturas, rupturas, reacomodamientos. Una

situación similar pero de mucha mayor intensidad se produjo cuando se realizó el Censo Nacional de Población en octubre de 2010, en el cual efectivamente se incluyó la pregunta.<sup>5</sup>

En 2005, se realiza la prueba piloto para testear la pregunta que se aplicaría en el Censo, actividad en la que tienen una participación relevante Miriam y Lucía, designadas por sus antecedentes como asesoras “nativas” del proceso. La prueba arroja un resultado de 3,8% de individuos que se reconocen afrodescendientes.

En 2006, en el ámbito del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI), aparecen dos instancias institucionales que incorporan a los afrodescendientes y, como apuntan Lamborghini y Frigerio (2010), los militantes negros consiguen, por primera vez, un (pequeño) lugar dentro de un organismo gubernamental nacional. Estos espacios son el Consejo Asesor de la Sociedad Civil y el Foro de Afrodescendientes de la Sociedad Civil (Ottenheimer, 2009).

Otro espacio gubernamental nacional es el de la Comisión para Afrodescendientes y Africanos/as del Consejo Consultivo de la Cancillería Argentina, espacio ocupado desde 2008 por otro *identificador*: el afrouruguayo Carlos Álvarez, ex integrante de la Asociación África y su Diáspora.<sup>6</sup>

La Asociación África y su Diáspora se fundada oficialmente en 2004, aunque considera la revista *Benkadi* –que circuló entre 1999 y 2000, informando en relación con la comunidad afro y la diáspora africana en la Argentina– como inicio “no institucionalizado”. Está conformada, entre otros, por afrouruguayos, afroperuanos y africanos con años de residencia en la Argentina, y tiene como objetivos generales elaborar estrategias para facilitar la participación de los afrodescendientes y los africanos en todos los aspectos de la vida política, económica, social, científica, cultural, y el progreso y el desarrollo económico de la Argentina.<sup>7</sup>

Declaran públicamente que el problema es la “lucha de clases” y se alían con otras organizaciones de movimientos populares, como la Central de Movimientos Populares; pero también son miembros de la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Tran-

5. La pregunta realizada fue: “¿Usted o alguna persona de este hogar es afrodescendiente o tiene antepasados de origen afrodescendiente o africano (padre, madre, abuelos/as, bisabuelos/as)?”. Los resultados del censo aún están siendo procesados.

6. Y actualmente integrante de la agrupación Xangó.

7. <http://africaysudiaspora.wordpress.com/about> (consultado el 28 de febrero de 2011).

sexuales, del Círculo de Juventudes de las Américas y del Consejo Nacional de Organizaciones Afro (a quien nos referiremos más adelante).

Esta serie de afiliaciones muestra cómo en esta asociación, en particular, y en lo que denominamos Movimiento Afro en Argentina, en general, habría una convergencia de conflictos del tipo más tradicional, como plantea Melucci –exclusión de categorías sociales y de grupos, el derecho a la ciudadanía, acceso a los recursos– y conflictos de las sociedades contemporáneas vinculados a definiciones identitarias.

En 2007, se crea la Asociación Misibamba Comunidad Afroargentina de Buenos Aires, conformada por afrodescendientes argentinos, algunos de los cuales habían participado de los comienzos de África Vive. Entre sus muchos objetivos, se proponen construir las condiciones de posibilidad para hacer visible la comunidad afroargentina en el espacio nacional e internacional; promover el desarrollo vital de la cultura afroargentina del “tronco colonial” dentro de las comunidades de afrodescendientes argentinos; luchar contra toda forma de discriminación, intolerancia, racismo y xenofobia.

En un documento publicado en la página web de la asociación, el antropólogo Pablo Cirio, miembro no afrodescendiente de la comisión directiva y activo vocero de la asociación, señala que, como resultado de talleres participativos de carácter interno para trabajar temas como la historia y la identidad negra en el país, se gestó la denominación “afroargentino del tronco colonial”. De esta forma, se enfatiza “no ser negros en la Argentina sino de la Argentina”. Es en base a esta autoadscripción como, muchas veces, sus integrantes rehúsan participar en eventos sobre la cultura negra en la Argentina “como si se tratara de una cultura visitante (como la de los migrantes afrouruguayos) o básicamente al paso (como la de los inmigrantes africanos actuales)”. Según Cirio (2010):

Lejos de buscar fragmentar una supuesta unidad –los afros–, que no existió ni siquiera en África, la comunidad argentina descendiente de africanos esclavizados se diferencia así del resto del colectivo afro local por su historia, cultura, trayectoria y metas, en la confianza de que, si no se trabaja primero en un proyecto local, mal se podrá abogar por reivindicaciones globales, como son la erradicación de la discriminación y el racismo, que atañen, sí, al colectivo afro.

También en 2007, pero desde otra estrategia identitaria, afroargentinos, afrodescendientes y africanos en conjunto organizan, no

sin fuertes disputas en su seno, el evento cultural denominado “Semana de África”, que desde 2004 era llevada a cabo solamente por africanos (senegaleses, cameruneses, congoleños) nucleados en la Unión de los Africanos en el Cono Sur.

La actividad Semana de África es auspiciada por la embajada de Sudáfrica, a través de la figura del consejero político Víctor Rambaud, interesado en apoyar las actividades de visibilización de los afro de la Argentina en relación con su incorporación en la Sexta Región: los africanos en la diáspora.

El objetivo general de la Semana era difundir de manera interdisciplinaria la cultura y la historia africanas y sus distintas expresiones en América. Uno de los objetivos específicos era generar mayor comunicación e interactividad entre las diversas organizaciones, instituciones u otros organismos avocados a la temática afro.

En las primeras reuniones organizativas, participaron representantes de diversas organizaciones, entre ellas: Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdiana; Organización África Vive; Casa de la Cultura Indoafroamericana; Asociación Civil Unión de los Africanos en el Cono Sur; Asociación Civil África y su Diáspora; Asociación de Nigerianos en el Río de la Plata; y residentes senegaleses en la Argentina (hasta ese momento, una organización informal).

En las reuniones organizativas, emergieron ciertas disputas y conflictos no resueltos al interior de este colectivo que buscaba identificarse como “diáspora africana”, por lo cual algunas de las organizaciones e individuos dejaron de participar.

Luego de la realización del evento, en mayo de 2007 el grupo que continuaba, después de numerosas discusiones, decide constituirse en una entidad a la que denominan Movimiento de la Diáspora Africana de Argentina, y comienza a tramitar la personería jurídica, realizando la elección de la comisión directiva, de la cual surge Miriam como presidenta.

Uno de sus participantes es un joven afroargentino, Federico Pita, estudiante universitario cuya familia paterna está emparentada con Enrique Nadal, y quien, en la dinámica de la organización, tiene cada vez más presencia, conectándose con otros grupos e individuos por fuera del Movimiento. Se va constituyendo en otro *identificador* y en el 2009 reemplazará a Miriam en la presidencia del Movimiento de la Diáspora (actualmente conocido como DIAFAR). Las tensiones generadas por este cambio en la conducción provocan que Miriam y los representantes de la Unión de los Africanos en el Cono Sur y de la Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina se retiren del Movimiento.

Miriam centra su actividad en un proyecto financiado desde 2008 por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID), llamado Apoyo a la Población Afroargentina y sus organizaciones de base, que ella dirige.

Todas las tensiones y los conflictos en el seno de las organizaciones, y entre diferentes líderes y grupos, como por ejemplo la mencionada organización del evento Semana de África y las disputas al interior del Movimiento de la Diáspora, o los enfrentamientos con y entre el INDEC y el INADI (entidades del Estado) y algunos grupos de militantes por el censo 2010, no hacen más que recordarnos que, como señala Melucci (1999), la acción colectiva tiene que enfrentar múltiples y exigentes requisitos; nunca es la simple expresión del propósito que se persigue, sino que se construye por medio de los recursos disponibles a los actores, y de acuerdo con las posibilidades y los obstáculos que provienen de determinado ambiente. Fines (el sentido que tiene la acción para el actor), medios (las posibilidades y límites de la acción) y ambiente (el campo en el que tiene lugar la acción) continuamente generan posibilidades de tensión: los objetivos no se adecuan a los medios o viceversa; los medios son más o menos congruentes con el campo de acción; el ambiente es pobre o rico en recursos importantes, etcétera.

Las acciones en torno a la sensibilización de la población afrodescendiente por el Censo 2010, llevadas a cabo tanto por DIAFAR y África y su Diáspora en vinculación al INDEC, como paralelamente las realizadas por Miriam y Lucía a través del INADI, dan inicio a lo que consideramos una incipiente fase de visibilización del movimiento.

Entre las acciones, podemos mencionar la repetida aparición en los medios de comunicación nacionales y el contacto con individuos y colectivos afro del interior del país.

Como resultado de interacciones, negociaciones y acciones conjuntas, en el mes de noviembre de 2010 el Movimiento de la Diáspora Africana de la Argentina (DIAFAR) y la Asociación África y su Diáspora constituyen el Consejo Nacional de Organizaciones Afro de la Argentina (CONAFRO), a partir de un convenio firmado entre los dos organismos afro y el Consejo Consultivo de la Cancillería Argentina.

“Conafro va a ser el instrumento para promover y hacer cumplir las leyes para la comunidad afrodescendiente. El consejo obliga a poner la temática afro en la agenda del Estado”, señaló Balthazart Ackhast, presidente de África y su Diáspora.

Por su parte, Federico Pita, presidente de DIAFAR, consideró:

Ese trabajo revitalizó la temática afro. El paso próximo a dar es que la comunidad se empiece a organizar políticamente y es por eso que se lanza este consejo. En esa dirección, el objetivo mayor es realizar en marzo del año que viene –año de la afrodescendencia para las Naciones Unidas (2011)– un congreso nacional que sea masivo y al que asistan referentes internacionales del activismo afrodescendiente.<sup>8</sup>

La movilización política no es impulsada por todos sino por algunos de los grupos, como África y su Diáspora desde el inicio, y ahora desde la CONAFRO. Esta última produce un espacio diferencial desde el cual se intentan promover políticas afirmativas hacia afrodescendientes y africanos a partir del afianzamiento de la relación con el Estado.

Provisoriamente damos por finalizado nuestro análisis en este punto, siendo conscientes de que deberá seguir profundizándose.

## Recapitulando

Hemos analizado el movimiento afro en la Argentina en su etapa de latencia, de construcción de interconexiones en redes sumergidas, y en su incipiente visibilización, aunque ésta no sea en términos de protesta y movilización pública.

El sentimiento de exclusión y la resistencia han estado presentes desde la llegada de los primeros esclavizados a América, pero es en una coyuntura sociopolítica particular –las últimas décadas del siglo XX– cuando los actores comenzaron a tener la posibilidad de percibir e integrar en un sistema de interacción y negociación de las orientaciones, respecto de los fines, los medios y el ambiente de su acción.

Expusimos la trayectoria de algunos de los que llamamos *identificadores*, las experiencias compartidas de exclusión en el imaginario nacional, y la construcción de diversas identificaciones (afrodescendientes, afroargentinos del tronco colonial, diáspora africana) que por momentos se aúnan en un “nosotros” colectivo relativamente estable.

8.<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/subnotas/3-50463-2010-11-24.html#arriba> (consultado el 12 de marzo de 2011).

Remarcamos la singularidad de ese “nosotros” en la Argentina, ya que incluye a los descendientes de poblaciones esclavizadas, los migrantes afrolatinoamericanos y caribeños, los caboverdeanos y sus descendientes, y los nuevos migrantes del África subsahariana. Además, pudimos observar la diferenciación interna de los grupos involucrados en niveles de organización, capitales sociales, educativos, económicos, y en los fines, las demandas y las estrategias implementadas. Grupos e individuos cuyas acciones colectivas se estructuran fundamentalmente en torno a una serie de propósitos o fines plurales: la lucha contra el racismo y la discriminación, a favor de la visibilización y el derecho a la diferencia. Fines que se llevan adelante a través de diferentes medios, como conferencias, charlas, congresos, reuniones, conmemoraciones, festivales artísticos, protestas ante organismos públicos, escritos en diarios y revistas, edición de boletines, blogs, páginas web, entre otros, que han dado cuenta de las posibilidades y los límites de la acción de individuos y grupos. También pudimos percibir y analizar acciones diferenciales respecto de los objetivos propuestos y a veces no congruentes con los campos de acción en que los actores eligieron desenvolverse, ambientes diversos en cuanto a los recursos disponibles. Las múltiples acciones puestas en marcha generaron situaciones que dieron lugar a tensiones y conflictos propios de la dinámica de un movimiento social en construcción.

## **Bibliografía**

- CHEBEL, M. (1998), *La formation de l'identité politique*, París, Éditions Payot y Rivages.
- CHIHU AMPARÁN, A. y LÓPEZ GALLEGOS, A. (2007), “La construcción de la identidad colectiva en Alberto Melucci”, *Polis. Investigación y Análisis Sociopolítico y Psicosocial*, N° 3, pp. 125-159.
- CIRIO, P. (2010), “Afroargentinos del tronco colonial. Una categoría autogestada”, *El Corsito*, N° 39, pp. 1-3.
- ESCOBAR, A. (1999), *El final del salvaje. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*, Bogotá, CEREC-ICAN.
- ESPITIA CAICEDO, N. (2006), “Transformaciones históricas del Movimiento Social Sin Tierra de Brasil y su relacionamiento con movimientos sociales de Latinoamérica”, *Papel Político*, N° 11, pp. 443-474.
- FERREIRA, L. (2003), *El Movimiento Negro en el Uruguay (1988-1998): una versión posible. Avances en el Uruguay post-Durban*, Montevideo, Ediciones Étnicas-Mundo Afro.

- FRIGERIO, A. (2006), “«Negros» y «blancos» en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales”, *Temas de Patrimonio Cultural*, N° 16, pp. 77-98.
- y LAMBORGHINI, E. (2009), “Creando un Movimiento Negro en un país «blanco»: activismo político y cultural afro en Argentina”, *Afro-Asia*, N° 39, pp. 153-181.
- GELER, L. (2010), *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación argentina a fines del siglo XIX*, Rosario, TEIAA-Prohistoria.
- HOFFMANN, O. (2010), “Introducción”, en O. HOFFMANN (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, México, INAH-UNAM-CEMCA-IRD.
- LAMBORGHINI, E. y FRIGERIO, A. (2010), “Quebrando la invisibilidad: una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina”, *El Otro Derecho*, N° 41, pp. 139-166.
- LARA, G. (2010), “Una corriente etnopolítica en la Costa chica, México (1980-2000)”, en O. Hoffmann (coord.), *Política e identidad. Afrodescendientes en México y América Central*, México, INAH-UNAM-CEMCA-IRD.
- LÓPEZ, L. (2005), “¿Hay alguna persona en este hogar que sea afrodescendiente?” *Negociações e disputas em torno das classificações étnicas na Argentina*, tesis de maestría, Universidade do Rio grande do Sul.
- MAFFIA, M. (2010), *Desde Cabo Verde a la Argentina. Migración, parentesco y familia*, Buenos Aires, Biblos.
- y LECHINI, G. (comps.) (2009), *Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social*, La Plata, Ediciones IRI-UNLP.
- ; OTTENHEIMER, A.C., y ZUBRZYCKI, B. (2007), *Nuevos inmigrantes africanos en Argentina*, paper presentado en las XI Jornadas Interescuelas, Departamento de Historia, Tucumán, 19 al 22 de septiembre.
- MELUCCI, A. (1989), *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Londres, Hutchinson Radius.
- (1994), “¿Qué hay de nuevo en los nuevos movimientos sociales?”, en E. LARAÑA y J. GUSFIEL (eds.), *Los nuevos movimientos sociales: de la ideología a la identidad*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- (1999), *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, El Colegio de México.
- OTERO CORREA, N. (2000), *Afroargentinos y caboverdeanos. Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en Argentina*, tesis de maestría, Universidad Nacional de Misiones.

- OTTENHEIMER, A.C. (2009), *Los afrodescendientes como objeto de política pública*, paper presentado en las XII Jornadas Interescuelas, departamento de Historia, San Carlos de Bariloche, 28 al 31 de octubre.
- REVILLA BLANCO, M. (1996), “El concepto de movimiento social: acción, identidad y sentido”, *Última Década*, N° 5, pp. 1-18.
- RUBIO GARCÍA, A. (2004), “Perspectivas teóricas en el estudio de los movimientos sociales”, *Circunstancia*, N° 3, pp. 1-30 (disponible en [http://www.ortegaygasset.edu/contenidos\\_imprimir.asp?id\\_d=383](http://www.ortegaygasset.edu/contenidos_imprimir.asp?id_d=383), consultado el 24 de febrero de 2011).
- SEGATO, R.L. (2007), *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo.
- WARREN, K. (1998), “Indigenous Movements as a Challenge to the Unified Social Movement Paradigm for Guatemala”, en S. ÁLVAREZ; E. DAGNINO, y A. ESCOBAR (eds.), *Cultures of Politics / Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements*, Boulder, Westview Press.



# **Democracia y configuración de identidades políticas**

## **Indígenas y afrodescendientes en la provincia de Buenos Aires**

*Carlos Ariel Mueses*

### **Introducción**

La presencia histórica de indígenas y afrodescendientes viene a confrontar la supuesta desaparición de estas poblaciones en el siglo XIX. Distintas estrategias organizativas, nuevas formas de liderazgo e incipientes políticas públicas en la Argentina dan cuenta de su presencia actual; lo cual nos lleva a reflexionar sobre el proceso de formación del Estado-nación, la caracterización de estas poblaciones como “nuevos actores sociales”, los prejuicios que sustentan el sentido común y la cultura institucional, y los retos que implica el reconocimiento de los derechos de estas poblaciones en el país.

Reconocimiento que no sólo se resuelve en el ámbito institucional, puesto que la actual intervención del Estado permite, además de la institucionalización política de las asociaciones civiles, la configuración de las identidades políticas de indígenas y afrodescendientes. De allí que nos interese dialogar con la teoría política de la democracia desde una perspectiva que reivindique el antagonismo como su condición de posibilidad y nos permita considerar *la diversidad en la diversidad* de estas poblaciones y sus organizaciones.

Para el cumplimiento de nuestros propósitos, fueron indispensables las observaciones de campo de los espacios de interacción de actores sociales e institucionales, es decir, nos referimos, por un lado, al restablecimiento de la pregunta por afrodescendencia en el Censo 2010 y, por otro lado, a las marchas de los pueblos originarios en la conmemoración del Bicentenario. Los resultados implican no sólo un avance en la reflexión teórica sino también la posibilidad de abrir vetas de análisis para pensar la configuración de identidades políticas vinculadas

con las reivindicaciones étnicas, contribuyendo así a poner en diálogo disciplinas como la antropología social y la ciencia política.

## **¿Emergencia de nuevos actores sociales?**

Asistimos en la actualidad a un sobresalir de “nuevos actores sociales”, con adscripciones identitarias e intereses específicos, reclamando la atención de los Estados nacionales (Garretón, 2002). Lo particular de esta emergencia no sería tanto el hecho de que actores sociales como los indígenas y los afrodescendientes contribuyan a diversificar las expresiones de la movilización social, sino que se presente una nueva significación de las identidades étnicas, en otro tiempo estereotipadas y silenciadas por los procesos de formación de los Estados nacionales, otrora homogenizadas bajo categorías de análisis clasistas de inspiración marxista-leninista que consideraban las identidades como “algo retrógrado y contrarrevolucionario” (Stavenhagen, 2009: 5).

Suponer que esta visibilización no podría haber sido llevada a cabo en otro momento no significa pensar que indígenas y afrodescendientes se mantuvieron a la espera de unas condiciones particulares para empezar a reclamar por sus derechos. Por el contrario, teniendo en cuenta que las reivindicaciones pasan por múltiples formas y maneras organizativas a lo largo de la historia, se hace necesario repensar las categorías de movimiento y protesta social en relación con estas nuevas visibilidades.<sup>1</sup> En esta medida, damos por sentadas la existencia de estas poblaciones y la implementación de estrategias organizativas, muy a pesar de las narrativas dominantes que nutrieron el imaginario de que en la Argentina no hay negros ni tampoco indios o que, si los hubo, los segundos fueron exterminados en las “Campañas del desierto” en el Sur y la “Campaña de Victorica” por el Norte; o, en el caso de los afrodescendientes, éstos perecieron en su totalidad en las confrontaciones civiles o la Guerra de la Triple Alianza, en las intermediaciones del siglo XIX.

1. Para citar sólo dos ejemplos tendríamos las contribuciones de Liliana Tamagno y Lea Geler. La primera analiza el papel de la Iglesia toba en las reivindicaciones sociales y políticas de los qom. Para ello, ubica el objeto de su investigación en el marco de los movimientos sociorreligiosos en el Chaco (Tamagno, 2001). Por su parte, Geler analiza los periódicos de finales del siglo XIX y construye la categoría de contraesfera pública de la subalternidad, para dar cuenta de la intensa actividad de afrodescendientes cuando se declaraba su extinción (Geler, 2010).

Los anteriores presupuestos que legitimarían el carácter novedoso de la movilización étnica nos remiten al proceso de formación del Estado-nación en la Argentina y su relación con las poblaciones indígenas y afrodescendientes. El Estado-nación es comprendido como la expresión de un proceso de configuración de un sistema de dominación y la constitución de una nación: el sistema de dominación –el Estado como materialización institucional– tendría como función legitimar y articular las relaciones sociales capitalistas en un ámbito territorialmente delimitado por la nación, la cual proveería, a su vez, de sentido de pertenencia a los ciudadanos a través de un complejo simbólico (Oszlak, 1997).

La delimitación territorial aludida se vería restringida por la presencia de poblaciones indígenas, toda vez que las grandes extensiones de tierras que estaban bajo su control eran requeridas para la promoción de la agricultura y la ganadería por parte de los sectores hegemónicos. Si la extensión de la frontera agrícola y la delimitación y la integración territorial de la Nación expresaron la conjunción del ideario de “orden y progreso” y de los intereses económicos de los sectores dominantes, entonces:

Al exterminar a un pueblo salvaje cuyo territorio iban a ocupar, hacían simplemente lo que todos los pueblos civilizados hacen con los salvajes, lo que la colonia efectúa deliberada o indeliberadamente con los indígenas: absorbe, destruye y extermina. (Domingo Faustino Sarmiento, citado por Tamagno, 1996: 262)<sup>2</sup>

Esta misma conjunción sería responsable en la consideración de las contribuciones étnicas y raciales como lastre para la realización de lo que indicaban las ideas de “orden y progreso”, propugnadas por los agentes de la formación del Estado-nación en Argentina. La otredad, representada por indígenas y afrodescendientes, operó como la contracara en la configuración *sui generis* de la identidad nacional; por lo tanto, el aporte cultural de estas poblaciones fue desestimado

2. Sugiero como hipótesis a ser indagada –o, si ya fue desarrollada, en este momento la desconozco– que la “disposición de mano de obra” fue mermada al abolirse la esclavitud en 1853 o también por la participación de la población negra en las mencionadas guerras a mediados del siglo XIX, vacío que podría haber sido llenado –parcialmente– por los pueblos originarios a través del traslado de los indígenas reducidos por la campaña militar hacia “el ejército y la marina para los jóvenes y adultos, las casas de familia para las mujeres y los niños y los ingenios azucareros en Tucumán o los establecimientos rurales del litoral para otros contingentes” (Masés, 2008: 197).

en el llamado “complejo simbólico”. De igual modo, sería desestimado cuando se evoca el mito del “crisol de razas”<sup>3</sup> para referir la diversidad cultural de la Argentina.

Ahora bien, al reconocer que asistimos en la actualidad a un momento histórico que favorece la emergencia de indígenas y afrodescendientes como “nuevos actores sociales”, a un momento de exaltación-valoración de la diversidad cultural en tanto construcción sociohistórica (Briones, 2008a: 37), estamos admitiendo que las percepciones respecto de la diversidad cultural se han modificado o, por lo menos, las narrativas dominantes de la conformación del Estado-nación se han atenuado. En consecuencia, nos preguntamos: ¿Tal transformación sólo la vemos los que nos dedicamos a estas cuestiones o existe un “giro al multiculturalismo” que la ha favorecido?<sup>4</sup>

Quizá la percepción negativa respecto de la diversidad haya cambiado en la Argentina, pero siguen ancladas ideas que asocian a los indígenas y los afrodescendientes con “problemas de otros países”, lo que la misma Claudia Briones señala como la “extranjerización de la diferencia” (Briones, 2008b);<sup>5</sup> o aún está vigente algo que Liliana E.

3. El crisol de razas nos remite a dos nociones: una, la argentinización, “como la integración de los inmigrantes en una sociedad o en una matriz cultural originaria que los preexistía”; dos, el crisol “como una fusión entre los distintos elementos, lo que daba lugar al surgimiento de una cultura nueva construida con el aporte de los nativos y de los inmigrantes” (Devoto, 2003: 20). De una u otra forma, tanto en la matriz preexistente como en la nueva cultura o en el pasaje de una a otra noción (según Devoto, hacia mediados del siglo XX), no se reconoce el aporte cultural de indígenas y afrodescendientes.

4. Es de anotar que el uso del concepto de multiculturalismo corresponde a experiencias previas de investigación en Colombia, donde su consideración como un “hecho de orden jurídico y político”, con la Constitución Política de 1991, ha posibilitado la atención de politólogos por el tema de las identidades étnicas y culturales.

5. Dos breves ejemplos podrán ilustrar esta situación: uno, recordamos que hace poco tiempo una profesora de posgrado citaba un ejemplo donde una maestra discriminaba a un estudiante por su “pertenencia étnico-nacional”; dos, a algunos militantes afrodescendientes, cuando ingresan a un establecimiento comercial, se les da la bienvenida en portugués o se les pregunta si les ha gustado el país. Sin profundizar en el cuestionamiento de la discriminación y sin indagar sobre la veracidad o la falsedad de la primera afirmación, lo que nos pareció interesante fue precisamente la relación que establecía nuestra profesora entre etnicidad y nacionalidad, como una expresión de la vieja idea de que la diferencia cultural es lejana geográficamente y que la identidad étnica es atribuible a otras nacionalidades, en este caso a los inmigrantes de países limítrofes como Bolivia o Paraguay. De manera similar, esta percepción se reproduce para los afrodescendientes y hasta se oficializó con las declaraciones del entonces presidente Menem cuando se le preguntó si en la Argentina había negros, a lo cual respondió: “No, ese problema lo tiene Brasil”.

Tamagno ha señalado como los “censores de la indianidad” (Tamagno, 1991), para referirse a quienes se arrogan el derecho de decir quién es indígena y quién no lo es, y muestran desconfianza ante nuevos reconocimientos de la identidad indígena o ante las nuevas formas de visibilidad.

La extranjerización de la diferencia o los censores de la indianidad siguen alimentando juicios, valoraciones y percepciones no sólo en ámbitos cotidianos o del *día a día* sino también en los mismos espacios institucionales y académicos. Frente a la atribución de *extranjeros* a los indígenas y afrodescendientes, esta misma categoría faculta para ubicar la diversidad cultural por fuera de los límites de Capital Federal o marcada bajo la estereotipia de “expresiones artísticas” que sustentan la narrativa multicultural de Buenos Aires (Frigerio y Lamborghini, 2008).

Estas apreciaciones manifiestan un no-reconocimiento implícito que debemos atribuir no sólo a una ausencia de conocimiento sino también a la expresión de intereses que se sienten amenazados ante este *descubrir* la diversidad y perder ciertos privilegios; intereses imbuidos de racismo, de ser un país casi europeo, con una concepción de Europa también sumamente prejuiciosa y limitada que no reconoce las tensiones que la diversidad cultural presenta en el viejo continente. De allí que la articulación de las categorías indígenas y/o afrodescendientes y nacionalidad argentina resulte problemática para el sentido común, en tanto esta asociación pareciera invalidar el imaginario de país blanco; más aun, cuando esta afirmación se localiza y verbaliza en la provincia de Buenos Aires.

Cabe recordar, frente a este imaginario, que las migraciones no sólo correspondieron a poblaciones provenientes de países europeos, puesto que se presentan migraciones procedentes de África, como es el caso de los caboverdeanos, en el trascurso del pasado siglo (Maffia, 2003), y que también se presentan migraciones recientes —a partir de los años 90 del siglo anterior—, provenientes de la África subsahariana (Maffia y Agnelli, 2008) o de afrolatinoamericanos en las últimas décadas. Asimismo, los centros urbanos de la provincia de Buenos Aires han sido objeto de la migración de poblaciones que, aun no reconociéndose como indígenas, son descendientes de los pueblos preexistentes, cuyo origen era el norte y sur del país.

En efecto, la presencia de indígenas y afrodescendientes es inmediata en términos geográficos y temporales, ya no tratándose de poblaciones ubicadas por fuera de la provincia de Buenos Aires ni tampoco de poblaciones recién llegadas. Frente a esta realidad, el Estado nacional se ha visto obligado a reconocer la diversidad cul-

tural a través de incipientes políticas que, si bien ofrecen una respuesta afirmativa, que puede interpretarse en términos de Claudia Briones como un momento de exaltación-valoración de la diversidad cultural, no dejan de reproducir ciertos presupuestos –convertidos luego en criterios– que limitan el reconocimiento territorial y político de las poblaciones indígenas por parte de la normatividad estatal, tal como se expresa en relación con la ley 26.160 (Tamagno, 2008).<sup>6</sup>

## ¿Puede hablarse de multiculturalismo en la Argentina?

La sociedad argentina podría ser reconocida como multicultural, término que ha merecido una serie de reflexiones en América Latina y que considera este atributo como un hecho social que refiere a la existencia de diferentes culturas al interior de una sociedad (Castillo y Rojas, 2005: 21). Esta diversidad interna se enuncia a través del término “crisol de razas”,<sup>7</sup> cuyo contenido –al privilegiar el aporte de las migraciones europeas– viene siendo confrontado por la reciente reclamación de las poblaciones indígenas y afrodescendientes para ser reconocidos como parte integrante de esta Nación.

Revisaremos entonces la afirmación de que estas poblaciones fueron relegadas del proyecto de Estado-nación, ya que indígenas y afrodescendientes siempre estuvieron integrados al sistema político,<sup>8</sup> a pesar de que los formatos por medio de los cuales ingresaron a la sociedad total se recreen en el sometimiento, la estereotipia y el silenciamiento. Pensar la ausencia de integración y la invisibilización de estas poblaciones se nos aparece como una simplificación que oculta

6. De la ley 26.160, según Tamagno, se desprenden estos interrogantes: ¿Cuáles serán los criterios para demarcar las *tierras que tradicionalmente ocupan*? y ¿cuáles los criterios para definir cuáles son y cómo están constituidas las denominadas *comunidades originarias*? (Tamagno, 2008: 63-64). Estas preguntas conllevan considerar las implicaciones políticas de la mencionada ley, es decir, si dentro de su enunciación (sin extendernos a la implementación) se contempla la situación de los indígenas en la ciudad y, por otro lado, si se tiene en cuenta la participación y la representación política indígena a través de organizaciones religiosas.

7. Es importante advertir que, si bien el mito del “crisol de razas” exalta el contenido diverso de la argentinidad, al mismo tiempo: “En el *crisol*, las *razas* se fundirían en una sola, unificada y uniforme” (Caggiano, 2005: 191). Es decir, se anulan las diferencias de sus componentes.

8. Esta apreciación se sustenta en la integración normativa de indígenas y afrodescendientes, es decir, se refiere a la incorporación legal de cuestiones que atañen y regularizan el tratamiento político de estas poblaciones por parte del Estado.

procesos complejos que bien pueden pensarse en términos de acontecimiento, coyuntura y estructura (Ottenheimer, Maidana, González, Aragón, Marcioni y Tamagno, 2012).

Ahora bien, nos preguntamos por estas formas de integración en la actualidad, en especial, cuando podría presentarse la configuración de un *multiculturalismo argentino* que nos daría cuenta de cierta modificación en las percepciones institucionales que vienen favoreciendo la formulación de políticas *sui generis* de reconocimiento y gestión de la diferencia. Entendemos como multiculturalismo, en el campo de la ciencia política, la disposición de instrumentales jurídicos y políticos que reconocen –y empiezan a gestionar– la diversidad cultural de una sociedad y, en consecuencia, pretenden darle un tratamiento a través de legislaciones y políticas públicas.<sup>9</sup> Más allá de detenernos en un inventario de normas o la lectura de las omisiones de las políticas públicas que, de por sí, constituyen una intervención del aparato estatal, pretendemos señalar algunos elementos que estimamos necesarios para comprender este “hecho de orden jurídico y político” (Restrepo, 2005: 149).

Por un lado, con base en el reconocimiento de la preexistencia étnica y cultural de las poblaciones indígenas, se ha pretendido dar una respuesta asertiva a las orientaciones de organismos y convenios internacionales a través de normativas nacionales y provinciales que destacan el derecho a una educación bilingüe e intercultural, al reconocimiento de la personería jurídica de las organizaciones indígenas, la posesión y propiedad comunitaria de tierras, la participación en la gestión de recursos naturales.<sup>10</sup> Empero, quedarían en suspenso reivindicaciones que pretenden el reconocimiento de la consulta previa, la interlocución de estas poblaciones frente al Estado y una reparación histórica por los perjuicios recibidos con la esclavitud, en el caso de los afrodescendientes, o el genocidio de

9. El antropólogo colombiano Eduardo Restrepo define el multiculturalismo como una “serie de políticas que en el seno de una sociedad determinada se despliegan en el plano del derecho en aras de apuntalar o no determinadas articulaciones de la multiculturalidad” (Restrepo, 2005: 149).

10. Cabe agregar que, en la enunciación de derechos que consta en la Constitución Nacional Argentina de 1994, lo que hasta aquí venimos analizando como multiculturalismo se presenta bajo el término de “interculturalidad”. Este último es discutido por Tamagno (2006), quien plantea que, a pesar de su carácter propositivo y del hecho de que se muestre como superador del multiculturalismo, entendido éste como mosaico de culturas, la puesta en marcha de las políticas interculturales sólo se cumplirá cuando se hagan efectivos el derecho a la tierra y la vivienda, el derecho a la salud y la educación, y el derecho al trabajo digno.

pueblos indígenas al extenderse la frontera agrícola como requisito en la conformación del Estado-nación en la Argentina.

Por otra parte, la consolidación del multiculturalismo como un fenómeno global ha favorecido la promoción de la diversidad cultural, la cual ha sido encauzada a través de las orientaciones, por parte de organismos internacionales, en la formulación de políticas públicas diferenciadas como una condición para la ayuda económica de los países (Wade, 2006). La configuración de una “estructura de oportunidades políticas” ha sido canalizada localmente por las organizaciones de afrodescendientes, una *puesta al día* que permite que los militantes afroargentinos comiencen a reivindicar su presencia histórica y su aporte cultural en la Argentina. En este contexto de reclamación de derechos se lograría restablecer la pregunta por afrodescendencia en el Censo de 2010 (Frigerio y Lamborghini, 2008).

Un ámbito internacional proclive al reconocimiento de los derechos de indígenas y afrodescendientes nos otorgaría una respuesta satisfactoria a los planteamientos de un multiculturalismo (interculturalidad en el caso argentino), y estas medidas, en el plano local, nos servirían de evidencia empírica, no sólo porque están incorporadas en la materialidad institucional sino también porque forman parte de los reclamos de las asociaciones de indígenas y afrodescendientes que demandan el cumplimiento de las normativas nacionales e internacionales.<sup>11</sup>

Si bien esto podría presentarse como avance en la problematización de la cuestión indígena y afrodescendiente, como un antecedente en la adopción de políticas públicas específicas, también se presenta que los retos y los ajustes que implican el reconocimiento y la gestión de la diversidad cultural pasan por la puesta en marcha

11. Podríamos pensar en lo siguiente: “Lo que puede ser relevante políticamente deriva entonces de su conexión con aquello que ya posee relevancia política” (Luhmann, 1989: 53). Sin querer demeritar con ello la agencia local, nos parece que este reconocimiento de derechos en el ámbito local se encuentra estrechamente relacionado con el estatus de relevancia política adquirido en el orden internacional. Se pueden citar las recomendaciones hechas a través de la Conferencia de Durban del 2001 y el Convenio 169 de la OIT de 1989; sin embargo, sería ingenuo pensar que estas orientaciones son de obligatorio cumplimiento, aunque sí podríamos afirmar que se convierten en antecedentes importantes para la argumentación jurídica y política en el plano local. En este plano, una de las matrices de las políticas públicas diferenciadas para estas poblaciones, en especial para los afrodescendientes, devendría de la lucha contra la discriminación, y de ahí el énfasis discursivo de actores sociales e institucionales en el ejercicio pleno de la ciudadanía, un tratamiento igualitario y homogéneo para todos los argentinos que permita superar la discriminación.

de las políticas estatales. Desde su enunciación, estas políticas deben sortear una serie de presupuestos como, por ejemplo, la asociación exclusiva de la migración afro con fenómenos contemporáneos o la misma afirmación de la ausencia de población descendiente de negros esclavos en la Argentina; o, en el caso de los pueblos indígenas, el condicionar el reconocimiento legal de los pueblos originarios a la identificación de “las tierras que tradicionalmente ocupan”, enmarcados además bajo el concepto de “comunidades originarias” (Tamagno, 2008), o los supuestos de algunos funcionarios y académicos que consideran la presencia indígena en las ciudades “como una contradicción o una paradoja” (Tamagno, 2001: 41).

Es en el plano de la implementación donde se presentarían los mayores retos de estas políticas, teniendo en cuenta, por un lado, que es el Estado quien se reserva el derecho a decidir –bajo los criterios y los instrumentos disponibles en la institucionalidad– sobre la forma de dar respuesta a las pretensiones políticas de estas poblaciones y, por otra parte, que es en el ámbito de las provincias donde se resuelven muchas de las problemáticas de las poblaciones.<sup>12</sup>

Esta capacidad del Estado para decidir sobre los criterios y los instrumentos disponibles tendría como punto máximo la institucionalización de “un actor étnico claramente constituido, reconocido y legitimado con quien negociar su propia intervención” (Gros, 2000: 104). Por lo tanto, a fin de comprender este proceso de institucionalización y los retos que implica al multiculturalismo, se hace necesario examinar –a través de la descripción de dos eventos políticos– las distintas relaciones de actores sociales e institucionales.

Nos referiremos entonces a dos espacios de observación, que son las actividades que rodearon los festejos del Bicentenario y las actividades preparatorias para la implementación del Censo 2010; y, dentro de ellos, prestaremos especial atención a las diferentes interacciones de las asociaciones civiles que se reconocen como pertenecientes a pueblos originarios y poblaciones afrodescendientes y el Estado nacional.<sup>13</sup> Valga la pena aclarar que tanto indígenas como

12. Al respecto, nos manifestaba un referente indígena: “La política nacional puede ser muy bonita pero donde se resuelven las cuestiones es en la provincia”. La desconfianza frente a la escasa voluntad política de las autoridades provinciales también se extiende al ámbito judicial, en especial cuando se ralentizan los procesos jurídicos, como es el caso del esclarecimiento de los homicidios de referentes indígenas en la provincia de Formosa.

13. En el marco de estos espacios, confluyeron muchas asociaciones civiles. Sin embargo, destacamos la participación, en el caso de los afrodescendientes, de la Diás-

afros no actúan de manera homogénea, su accionar no es conjunto, ni sus reivindicaciones son las mismas; por lo tanto, se presenta una multiplicidad de situaciones que expresan precisamente la diversidad de estos actores sociales. Empero, por otro lado, alrededor del Bicentenario y el Censo, la participación y la agencia de las organizaciones de pueblos originarios y de afrodescendientes emergen en función de reclamarle al Estado argentino un lugar en la definición y la implementación de políticas diferenciadas; es decir, participar en –y de– las decisiones que les competen.

## Los afros y el Censo 2010

La pregunta por “afrodescendencia”<sup>14</sup> del pasado Censo abrió un abanico de posibilidades de interacción de las asociaciones civiles de afrodescendientes con el Estado nacional. En esta medida, el Estado fue adquiriendo una presencia más específica, la cual se verifica en las actividades preparatorias y ejecutorias del Censo a través de la gestión del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) y el Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI). Las actividades preparatorias del censo empezaron en 2003 a través de la realización de reuniones –convocadas por el INDEC y representantes del Banco Mundial– con organizaciones y militantes afrodescendientes. Desde este tiempo, las organizaciones de afrodescendientes venían insistiendo en la campaña de sensibilización a fin de promover la “autoidentificación” y “la conciencia étnica” al momento de responder el cuestionario censal (López, 2006).<sup>15</sup>

---

pora Africana de la Argentina (DIAFAR) y la Asociación África y su Diáspora. En relación con las organizaciones indígenas, principalmente se tuvo en cuenta a las asociaciones civiles congregadas alrededor del Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios.

14. Respecto de las poblaciones indígenas, se incluiría la pregunta por etnia indígena en el Censo 2010. Esto podría ser considerado como un progreso si se tiene en cuenta que la variable indígena en el Censo de 2001 fue abordada sobre una muestra de población y, posteriormente, ahondada a través de la Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas en 2004. Sobre Censos y Pueblos Indígenas en Argentina, ver Maidana y otros (2010).

15. Los afrodescendientes fueron desaparecidos hasta de las estadísticas oficiales. De allí que adquiera relevancia la inclusión de la pregunta en el Censo. La inclusión de la pregunta por afrodescendencia tuvo distintas percepciones por parte de algunos militantes: mientras había quienes sostenían su posible utilización en la formulación de políticas públicas y como una oportunidad única en la movilización social, también se presentaron voces que cuestionaron sus alcances y miraron con desconfianza la

Esta campaña en 2010 se desarrollaría a través de los espacios abiertos por el INDEC, los cuales tendrían como objetivo no sólo dirigir la concientización al interior de las asociaciones y las poblaciones afrodescendientes, sino además dirigirse a un público más amplio. La campaña de concientización se extendió geográficamente al resto del país mediante la visita que representantes de dos asociaciones civiles de Capital Federal hicieran a las “comunidades afro” de las provincias de Santiago del Estero, Tucumán, Córdoba, Jujuy, Entre Ríos, Chaco y Santa Fe. Así como también se lograría mayor difusión de la campaña con las entrevistas concedidas por estos dos representantes a diversos medios (radio, prensa y televisión) que abordaron la temática censal.<sup>16</sup>

Paralelamente a la gestión del INDEC, se ofrece una “consultoría externa” para la campaña de sensibilización del INADI: “Soy afroargentino”. Este ofrecimiento sería dirigido a un activista del movimiento afrodescendiente, lo cual fue motivo de álgidas discusiones respecto de “trabajar o no con el Estado” y las implicaciones que podría acarrear la participación en este proyecto. Por una parte, se defendía que era un espacio que podría ser aprovechado por las organizaciones afro en términos de formulación de políticas públicas, pero también estaba la postura que señalaba la poca eficacia de las instituciones estatales y la “fragmentación” en el espectro de las organizaciones, que podría implicar un tipo de alineamiento estratégico con esta institución.

Esto último pretendía ser subsanado a través de la ampliación de la convocatoria a las demás asociaciones de afrodescendientes, a fin de plantear una posición conjunta frente al INADI. El “abrir este espacio” favorecería la participación de otras asociaciones en la campaña de sensibilización, y se llegaría hasta la conformación de equipos de trabajo y la consecuente asignación de tareas. No obstante, el desarrollo de esta campaña sería objeto de cuestionamiento y se aludiría al “racismo institucional” como el causante de la reducción (o, en términos de algunos militantes, de la exclusión) de las organi-

---

“actitud del Estado de querer contarlos”. Esta última percepción, además, es avalada por el cuestionamiento de la validez de los datos, en tanto se trató de una muestra que no incorporó en su totalidad a la población afro.

16. Además de la campaña de concientización, en conferencia organizada por el INDEC, “Censo 2010: Argentina tiene mucho para contar”, se destacaba –por parte de funcionarios de este instituto– la incorporación de representantes indígenas y afrodescendientes en el Equipo de Diseño Conceptual.

zaciones participantes.<sup>17</sup> Finalmente, esta campaña avanzaría en la elaboración de folletos y *spots* publicitarios que fueron socializados a través de Internet.

## Los indígenas y el Bicentenario

Respecto de las poblaciones indígenas, es importante hacer mención a las distintas actividades que acompañaron la conmemoración del Bicentenario, especialmente la marcha del 20 de mayo de 2010, “Caminando por la Verdad, hacia un Estado Plurinacional”, convocada y liderada por la asociación civil Túpac Amaru. Esta marcha contó con la participación de cerca de 6.000 indígenas, que empezaron a caminar unos días antes desde el noroeste (partiendo desde la Quiaca, en límites con Bolivia), el noreste (saliendo de Misiones) y el sur del país (desde Neuquén). La razón de esta movilización, según Milagro Sala, referente de la Túpac Amaru y líder de la marcha, es “para que se respete nuestro derecho a acceder a la tierra, vamos a pelear para que no contaminen nuestros cerros, agua y que paren los desmontes”.<sup>18</sup>

La llegada de las delegaciones de los pueblos indígenas a la ciudad de Buenos Aires estuvo antecedida por diferentes actos políticos, rituales y demostraciones artísticas llevadas a cabo a través del paso de la marcha por ciudades como Córdoba, Rosario, Mar del Plata; y, a pesar que fue desatendida por los grandes medios de comunicación, esta marcha se constituye como una referente de la presencia masiva de estos pueblos y una histórica congregación en la Plaza de Mayo y posterior reunión con la presidenta de la Nación. Al mismo tiempo, esta movilización no estuvo exenta de cuestionamientos en razón de su representación y, por ende, de su legitimidad.

Ejemplo de ello es el Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios,<sup>19</sup> donde se afirmó “Aquí estamos los verdaderos representantes de los pueblos originarios elegidos de acuerdo a nuestros usos y costumbres ancestrales. No vale la

17. Un intento por vehicular las demandas de las poblaciones afrodescendientes fue la conformación del Consejo Nacional de Organizaciones Afro (CONAFRO). Entre sus objetivos estaba el estrechar los vínculos de las asociaciones civiles de afrodescendientes para así evitar gestiones alternas o paralelas.

18. Para acceder a la entrevista completa, ver: <http://www.diaadia.com.ar/content/multitudinaria-marcha-de-pueblos-originarios-2?comunidad=3666>.

19. Rueda de prensa realizada el martes 11 de mayo.

imposición blanca”, como una respuesta a la marcha y la posterior reunión con el Ejecutivo convocadas por la asociación civil Túpac Amaru. Acompañando a estas aseveraciones, se inculpa a esta marcha de corresponder a los intereses oficialistas, toda vez que el desplazamiento de las diferentes delegaciones fuera financiada por el gobierno nacional.<sup>20</sup>

Ésta sería una de las razones para la confirmación de una segunda marcha de pueblos originarios. Argumentando su preparación desde 2009, las veintinueve Organizaciones Territoriales de Pueblos Indígenas emiten un comunicado haciendo énfasis en la no-representatividad de la Túpac Amaru: “La marcha *por* los pueblos originarios que convoca la Organización Barrial Túpac Amaru, no es la marcha *de* los pueblos indígenas”. En este sentido, se enfatiza en que no se respetó el “libre consentimiento e informado de los pueblos indígenas” al abrogarse el derecho de representar a las poblaciones indígenas y que “llama la atención” que esto proviniera de organizaciones que son consideradas “como aliados de lucha, de los cuales creemos no nos debíamos cuidar”.

Esta “intromisión” de la organización Túpac Amaru, sumada a la predilección —y promoción— del ente ejecutivo, permitirían caracterizar la primera marcha, por parte de referentes de las organizaciones territoriales, como la “foto de indígenas amontonados sin un objetivo”, funcional a la necesidad del gobierno nacional de mostrar —a los organismos internacionales— políticas dirigidas a pueblos originarios.<sup>21</sup>

20. Según la organización Tupaj Katari, la participación en esta marcha tuvo como trasfondo la entrega de tierras, y sus participantes contaron con financiación estatal. Para mayor información, ver: [http://www.lahoradejujuy.com.ar/index.php?option=com\\_content&view=article&id=19480:marcha-de-pueblos-origina-rios-afirman-que-lo-organizaron-para-recibir-tierras-gratis&catid=90:politica&Itemid=279](http://www.lahoradejujuy.com.ar/index.php?option=com_content&view=article&id=19480:marcha-de-pueblos-origina-rios-afirman-que-lo-organizaron-para-recibir-tierras-gratis&catid=90:politica&Itemid=279).

21. Sin embargo, los lemas de las dos marchas apuntaban al cambio del modelo estatal: mientras que las consignas de la asociación civil Túpac Amaru promueven la creación de un “Estado Plurinacional”, la convocatoria enviada a los medios de comunicación por parte de las organizaciones territoriales pretende la configuración de un “Estado Intercultural”. Por otra parte, sea cual fuere la tipología estatal, las demandas de los pueblos originarios en la conmemoración del Bicentenario concuerdan en la promoción de la adjudicación de tierras, el reconocimiento de sus autoridades en la implementación de políticas públicas y, en días recientes a estos eventos, el reclamo de participación indígena en las legislaturas provinciales y el Congreso de la Nación. Para una información ampliada, ver: <http://www.eltribuno.info/salta/diario/2010/07/12/salta/los-aborigenes-quieren-ser-legisladores-y-reclaman-cupo>.

## El giro al multiculturalismo

Dentro de los espacios de interacción de las organizaciones indígenas y afrodescendientes y algunos funcionarios del Estado, se manifiesta cierta tendencia, por parte de los actores institucionales, de legitimar la interlocución y la participación de determinadas asociaciones y militantes. Generalmente, se privilegia y escoge trabajar mancomunadamente con una organización y, a través de ella, convocar la participación de las otras asociaciones, condicionando así la experiencia de trabajo social y político de algunos militantes indígenas y afrodescendientes al reconocimiento estatal.

En esta medida, las actividades preparatorias del Censo, al igual que la conmemoración del Bicentenario, favorecieron la conformación y la consolidación de ciertas organizaciones y ciertos militantes como los legítimos representantes ante el Estado. La proliferación de asociaciones civiles y el surgimiento de nuevos liderazgos abonan, según el criterio de algunos militantes, la fragmentación del proceso organizativo de indígenas y afrodescendientes. Asimismo, la afinidad de las asociaciones frente al oficialismo u otras fuerzas sociales y la escogencia estatal de los interlocutores promueven la aparición de “protagonismos” que podrían contrariar la autonomía y la unidad de la movilización social de indígenas y afrodescendientes. De este modo, los eventos políticos descritos anteriormente fueron el marco para el surgimiento de nuevos liderazgos y nuevas organizaciones.

El panorama de las interacciones entre las organizaciones y/o asociaciones civiles y el Estado nacional nos indicaría los retos a los que se enfrenta el giro multicultural, en especial cuando se plantea el multiculturalismo –interculturalidad en el caso argentino– como un estado perfecto y acabado de la relación entre indígenas, afrodescendientes y el Estado. En este sentido, la compleja *diversidad en la diversidad* de estos grupos y sus organizaciones desborda las mismas estipulaciones temáticas de las políticas estatales: territorio y educación para los pueblos originarios, y participación política para las poblaciones afrodescendientes.

Por esta razón, la consideración de los indígenas y los afrodescendientes como “nuevos actores sociales” podría desconocer la misma diversidad de estas poblaciones y sus organizaciones, en tanto, desde las instituciones estatales, se suele recurrir a la identificación de los legítimos representantes de estas poblaciones; es decir, se apela a ciertos “censores de identidad” (Tamagno, 1996) para valorar la representatividad y, en función de este proceso de selección, se sustentan la participación y la interlocución de estos actores sociales.

Por otra parte, esta misma decisión, por parte del Estado, de escoger a sus interlocutores privilegiaría el presupuesto de *los indígenas y los afrodescendientes* como entes homogéneos y absolutos, sin tener en cuenta que su agencia está en construcción y sus asociaciones son múltiples y heterogéneas; o sea, no se estima que se asiste a un proceso de institucionalización política de las organizaciones y que sus objetivos corresponden a los retos que implica el contexto local y no se agotan con la promulgación de legislaciones y políticas proclives al reconocimiento de sus derechos. Es más, la misma implementación de estos mecanismos ya sugiere una adecuación y el planteamiento de objetivos más amplios.

La mencionada heterogeneidad organizativa no sólo estaría relacionada con las diversas formas de *ser afro* o *ser indígena*, sino que además está atravesada por formatos de movilización social asociados a la reclamación por los derechos humanos, el peso de las identificaciones partidarias y la misma constitución de liderazgos al interior de las organizaciones y las asociaciones que se reclaman como pertenecientes a pueblos originarios y afrodescendientes. Es decir, esta adaptabilidad al contexto institucional y de movilización social daría cuenta de las múltiples estrategias organizativas que adoptan las diversas formas de integración a la sociedad nacional y la necesidad –sin detrimento de autonomía– de establecer alianzas, acercamientos o proximidades con otros sectores y fuerzas sociales, no sólo en el ámbito local sino también en el internacional.

De esta manera, una actuación unificada de las organizaciones contradice su derecho a la diferencia, por lo tanto, es plausible la pluralidad de intereses y puntos de vista, máxime si éstos pueden ser dejados a un lado cuando se interactúa con un actor como el Estado, el cual tampoco podría ser caracterizado como homogéneo. En consecuencia, el multiculturalismo o la interculturalidad, al no abandonar su origen estatal y la legitimidad que le reviste actuar desde la materialidad institucional, no dejaría mucha opción a la diversidad en la diversidad, puesto que las diferentes identificaciones políticas y sus expresiones asociativas serían consideradas como fragmentación del proceso organizativo, como una falta de coherencia y unidad de estas poblaciones y sus asociaciones civiles.

## **Repensando la democracia**

Quizá esta idea que relaciona la multiplicidad de formas organizativas con fragmentación del proceso de movilización social no se

circunscriba únicamente al ámbito del giro multicultural. Nos parece que sus argumentaciones además podrían provenir de la consideración del *consenso* como requisito para el ejercicio de la representación y la participación política por medio de canales democráticos.

Esta prevención frente a la pluralidad organizativa se extiende al condicionamiento de un accionar conjunto y homogéneo de las organizaciones indígenas y afrodescendientes. Por lo tanto, identificamos que persiste una tradición de hostilidad a la facción y a la expresión de intereses particulares en el paradigma de las democracias clásicas (Schmitter y Karl, 1996), además que se institucionalizan la competencia y la cooperación de los partidos políticos, los cuales pretenden canalizar las demandas de los ciudadanos alrededor de acuerdos ideológicos y programáticos.

Ahora bien, cuando encontramos en nuestras democracias contemporáneas, asociaciones civiles –diversas y diferentes– reclamando derechos políticos a nombre de una identidad étnica, surgen preguntas como: ¿Están realmente protegidos los derechos de las minorías en el gobierno de la mayoría? ¿Son los partidos políticos los únicos medios de congregación y participación política? ¿Qué va produciendo la intervención del Estado cuando empieza a reconocer y gestionar la diversidad cultural?

Por su misma naturaleza, el gobierno de la mayoría no podría detenerse en la reivindicación de los derechos de estas poblaciones, puesto que su objeto es promover el *bien común*, cuya generalidad hace desaparecer cualquier viso de preferencias particulares. De esta forma, la premisa de elección de una elite que gobernará según la voluntad general no contemplará los reclamos específicos de determinado grupo de población; más aun cuando se presenta “el problema del número enfrentado a las intensidades” (Schmitter y Karl, 1996): poblacionalmente, indígenas y afrodescendientes, en la Argentina, no alcanzan el 1% de la población, y el no-reconocimiento de sus derechos tendría poco impacto en la opinión pública, y sería nula su incidencia en el ámbito de la agenda política estatal.

Por esta razón, siguiendo los axiomas de Dahl (1989), tenemos que el Estado, en nombre de una mayoría y a través de su gobierno, “tolera” las reivindicaciones de los pueblos originarios y afrodescendientes, ya que su precio es mínimo: declaratorias de reconocimiento, implementación de políticas puntuales, etc.<sup>22</sup> Esta actitud –su-

22. La presencia del Estado estaría determinada por la existencia de un determinado conflicto social, donde diferentes intereses entran en un juego de posibilidad/imposibilidad. Si se reconocen territorios a los indígenas, no es posible desarrollar

mada a que el valor del reconocimiento de la diversidad cultural se acrecienta más por la presión de organismos internacionales— ocasionaría que sea menos costoso tolerar que suprimir las demandas, máxime cuando el gobierno actual se precia en marcar una ruptura en función de la promoción de los derechos humanos.

Por otra parte, ya que la inclusión de demandas de estas poblaciones no es llevada a cabo a través de los partidos políticos, surge como alternativa su inserción por medio de la movilización social. No obstante, los movimientos sociales determinan una agenda que, si bien puede corresponder a las demandas de indígenas y afrodescendientes, estaría relacionada con la extensión de derechos legales, sociales y políticos bajo el rubro de la ciudadanía, dejando de lado una reivindicación cultural e histórica que propugne un cambio de roles, es decir, una política cultural que pretenda cuestionar los sentidos de la política o “desafiar prácticas políticas predominantes” (Escobar, Álvarez y Dagnino, 2001: 24), es decir, el lugar asignado —en términos de sujetos de políticas públicas y de colonialidad del poder— a indígenas y afrodescendientes.

De allí que la movilización política de indígenas y afrodescendientes rompa con el formato de los partidos políticos y la misma movilización social, en tanto son las asociaciones civiles las encargadas de vehicular las demandas de estas poblaciones. Al considerar la democracia como procedimiento, donde se institucionalizan la competencia y la cooperación, tenemos que las acciones de las asociaciones civiles entran en el presupuesto de la competencia: *poder representar* y construir liderazgo político. Al no contar con la posibilidad de crear partidos políticos, las poblaciones indígenas y afrodescendientes optan por instrumentalizar las asociaciones y las organizaciones a fin de posicionarlas políticamente y convertirlas en organismos interlocutores frente al Estado.

Podríamos decir que estamos frente a un proceso *sui generis* de resistencia que transforma, en menor medida, el procedimiento por medio del cual se abre la participación de representantes de estos colectivos en espacios de divulgación y construcción de problemáticas

---

actividades extractivas como la actual megaminería, lo cual nos lleva a pensar que el reconocimiento territorial determina el lugar y la capacidad vinculante de la cuestión indígena en las agendas políticas provinciales y nacionales, mientras que la cuestión afro no imposibilita, ni tampoco interpela, cuestiones económicas: más allá de la amonestación por parte del INADI ante casos de discriminación, no existe ninguna sanción que verifique la protección y el cumplimiento de las reivindicaciones culturales e históricas de estas poblaciones.

sociales, es decir, el ámbito de formulación de las políticas públicas. Aunque no podríamos ser tan optimistas, como lo expresamos anteriormente, respecto de los espacios de decisión.

Precisamente son estos espacios, en el plano de la implementación, los que se convierten en un reto para las asociaciones civiles, y pueden ser intervenidos a través de alianzas y promesas de buena fe por parte de algunos funcionarios. Sin embargo, siendo el mismo Estado quien negocia su política de intervención, propugna a su vez la configuración de un actor étnico de acuerdo con sus requerimientos y sus necesidades. Esta intervención abre las brechas de diferenciación entre unas y otras asociaciones civiles, puesto que la acción estatal de escoger a sus interlocutores, con el supuesto de que estos actúan bajo una forma de consenso, lo que hace es perpetuar las diferencias políticas, se integran o excluyen asociaciones; o se legitima el derecho estatal de decidir sobre cómo dar trámite a las demandas de estas poblaciones. Por esta razón, sostenemos que, más allá de los acuerdos políticos, es en definitiva el aparato burocrático quien decide quién, qué entra y qué merece ser tratado como tema público.

## **Antagonismo y configuración de identidades políticas**

El reconocimiento de un actor étnico con quien negociar la política de intervención estatal podría ser considerado como un fenómeno contemporáneo, lo cual podría relacionarse con el tránsito de las poblaciones (indígenas y afrodescendientes) de ser *objetos* de políticas públicas a ser *sujetos* de éstas. Esto último indicaría que estas poblaciones ya no serían objetos pasivos de la intervención estatal y que lograrían —a través de sus organizaciones— materializar su participación y consulta en las políticas estatales que les conciernen.

Sin embargo, la dimensión política de sus identidades no proviene —exclusivamente— del reconocimiento estatal, sino que estaría relacionada con el establecimiento de una diferenciación del tipo “nosotros” como opuesto a un “ellos”. Según Mouffe, una relación que no necesariamente tiene que desenvolverse en los términos amigo/enemigo de Carl Schmitt,<sup>23</sup> pero que —en determinadas condiciones— puede convertirse

23. De acuerdo con este autor, “Toda contraposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier otra índole se convierte en una contraposición política cuando es lo suficientemente fuerte como para agrupar efectivamente a los seres humanos en amigos y enemigos [...]. Lo mismo vale para una asociación de personas fundada sobre bases económicas como, por ejemplo, un grupo industrial o un sindicato. Incluso

en antagónica, “cuando se percibe al *ellos* cuestionando la identidad de *nosotros* y como una amenaza a su existencia” (Mouffe, 2009: 22).

En efecto, la relación entre indígenas y/o afrodescendientes y Estado-nación puede percibirse como antagónica al pensarla en términos de la colonialidad del poder. Si comprendemos esta última como el ejercicio de una clasificación –y jerarquización– social basada en la idea de raza, tenemos que indígenas y afrodescendientes fueron ubicados en las escalas inferiores sobre las cuales se sustentaba el ejercicio de la explotación económica; es decir, la utilización del criterio racial para legitimar la apropiación de mano de obra y la usurpación territorial tenía como objetivo la producción de mercancías para el mercado mundial, mas no la sobrevivencia de las poblaciones indígenas y afrodescendientes.

Por otra parte, esta idea de raza también condicionaría los procesos de construcción nacional definiendo lo que se incluye o excluye de la nación (Quijano, 2003). Siendo la formación del Estado-nación en la Argentina el contexto sobre el cual se empiezan a instaurar relaciones de producción capitalista (Oszlak, 1997), se nos presenta que el ejercicio de dominación se institucionaliza para estas poblaciones a través de las campañas del desierto –para los pueblos indígenas– y la construcción ideológica del otro –indígenas y afrodescendientes– que pretendía ser dejado atrás en función de los anhelados “orden y progreso”. Así, la pretensión de controlar vastos territorios indígenas en función del proceso de acumulación capitalista y la construcción de la otredad en términos de incivilización dan cuenta de la delimitación de un ámbito territorial y, principalmente, de la recreación de símbolos y valores generadores de sentimiento de pertenencia, es decir, de una nación en el plano material e ideal (Oszlak, 1997). De esta delimitación y recreación, se desprende la configuración de un *nosotros*, en el cual vendría a ser determinante el posterior flujo poblacional proveniente de Europa y donde las categorías de *pueblos indígenas* y *poblaciones afrodescendientes* se construyen como los *otros* a los que se contraponen el *nosotros*, los argentinos.

En la actualidad, estas categorías no vendrían a subyugar las identificaciones nacionales; al contrario, se identifica el momento histórico donde se produce la diferenciación, se confronta la “narrativa dominante de la nación que enfatiza en la blanquedad” (Frigerio y Lamborghini,

---

una «clase», en el sentido marxista del término, cesa de ser algo puramente económico y se convierte en una magnitud política cuando llega a este punto decisivo, es decir: cuando toma en serio la «lucha» de clases y trata a la clase adversaria como a un real enemigo para combatirlo, ya sea como Estado contra Estado, ya sea en una guerra civil dentro de un Estado” (Schmitt, [1932] 1998: 23).

2008) y, al mismo tiempo, se propugna el reclamo de reconocimiento histórico de estas poblaciones como partes integrantes del Estado-nación. Es decir, el reconocerse como indígenas o afrodescendientes no es incompatible con la identificación del *ser argentino*. Es más, esta identificación se extiende hacia las asociaciones civiles en razón de cumplir con el requisito de su registro: la personería jurídica es considerada como el “DNI colectivo”.

La identidad de indígenas y afrodescendientes se desarrollaría dentro de/junto con otras identidades posibles, lo cual dependería de contextos, circunstancias y objetivos de los actores. La identidad política de estas poblaciones consiste en un cierto tipo de relación nosotros/ellos, lo cual nos lleva a considerar, siguiendo a Mouffe, que estas identidades son relacionales y que “la afirmación de una diferencia es una precondition de la existencia de tal identidad” (Mouffe, 2009: 22). En este sentido, la diferenciación nosotros/ellos no es más que, en palabras de Aboy Carlés, el establecimiento de los límites de una identidad respecto de un exterior, es decir, la dimensión de alteridad de una identidad política<sup>24</sup> (Aboy Carlés, 2001: 66).

Ahora bien, si la identidad política de indígenas y afrodescendientes, en su dimensión de alteridad, tomaba la forma de una relación antagonica con el Estado-nación, ¿cuáles serían los efectos en la constitución de estas identidades cuando algunos funcionarios y organismos oficiales se muestran proclives al reconocimiento de la participación y la consulta de estas poblaciones?

Según Aboy Carlés, la configuración de una identidad política es plena solamente a través de la existencia de un representante. De este modo, las relaciones de representación son constitutivas en la configuración de la identidad política de un grupo de personas, puesto que estas relaciones vendrían a presentarse como el suplemento, el exterior constitutivo, de cualquier construcción interna de identificación política. Esta dimensión representativa se compone, a su vez, de la formación de liderazgos y “la relación con ciertos símbolos, como elementos cohesivos de una identidad” (Aboy Carlés, 2001: 66).

La intervención del Estado, como elemento central en las relaciones de representación, permitiría la formación y la consolidación de liderazgos<sup>25</sup> al interior de las asociaciones civiles, a pesar de que, en la interac-

24. Según este autor, la alteridad, la representación y la perspectiva de la tradición son dimensiones analíticas para el estudio de las identidades políticas (Aboy Carlés, 2001).

25. En el caso de la militancia indígena y afrodescendiente, la iniciación de muchos activistas surge en el contexto de reivindicación de otros colectivos sociales y políticos.

ción de estas organizaciones, su presencia ocasiona distanciamientos y alianzas coyunturales o permanentes. Haciendo mención a los eventos considerados, tanto la reunión de los referentes indígenas y el Ejecutivo como las actividades de consultoría y concientización del pasado Censo serían espacios donde se reconoce, en términos teóricos, la representación indígena y afrodescendiente, más allá del cuestionamiento de la representatividad de estos sectores considerados afines a la política gubernamental.

Precisamente esto nos lleva a considerar que la representación atravesaría diferentes momentos, siendo algunos los más álgidos —o propensos a conflictos, como lo detallamos en el acápite anterior— en función de los cuales se establecen acercamientos, alejamientos y “demostraciones de fidelidad”, por parte de los representantes hacia las asociaciones civiles. De una u otra forma, la relación de las asociaciones civiles —y sus representantes— y el Estado argentino se convertiría en el exterior constitutivo que, según Aboy Carlés, es el suplemento de las identidades políticas.

La intervención estatal en términos de selección de la representación ocasionaría también una diferenciación política, la cual destacaría la presencia —en la multiplicidad de las asociaciones civiles— de sectores cercanos y lejanos a la política de gobierno. Esta relación de proximidad o alejamiento por lo menos tendría dos consecuencias: como lo mencionamos anteriormente, el cuestionamiento de la representatividad de los referentes indígenas y afrodescendientes; y, en segundo lugar, el repliegue de algunas asociaciones civiles hacia la búsqueda de una *legitimidad histórica*.

La lectura de las campañas del desierto o la “desaparición de los negros” en términos de “genocidio”<sup>26</sup> legitima la reivindicación actual por los derechos de indígenas y afrodescendientes y, además, sitúa como hitos disruptivos la conmemoración del Bicentenario y la inclusión de la pregunta por afrodescendencia en el pasado Censo. En esta medida, la interpretación del pasado, siendo un elemento constitutivo de las identidades políticas, otorgaría sentido a las acciones presentes (Aboy Carlés, 2001).<sup>27</sup>

---

Por lo tanto, la reivindicación de derechos asociados a la identidad étnica es el paso siguiente en su experiencia de militancia.

26. Para un debate acerca de la utilización de la categoría “genocidio”, ver Tamagno (2011, 2012). En relación con las poblaciones afrodescendientes, ver Corbière (2002).

27. Es usual la mención, por parte de los militantes afros, de la participación de negros en las milicias independentistas. De igual modo, destacan el aporte africano en la identidad argentina, como el origen afro del tango o del asado.

No obstante, si bien esta legitimación congregaría a la mayor parte de las asociaciones civiles, se presenta —en el caso de los afrodescendientes— una diferenciación/identificación de las distintas asociaciones civiles en referencia a la presencia histórica de estas poblaciones: los “afroargentinos del tronco colonial”,<sup>28</sup> los migrantes afrolatinoamericanos y los migrantes africanos recientes. Algo similar ocurriría con las poblaciones indígenas, aunque la legitimidad de los reclamos derivados de la presencia histórica no se desenvolvería en el ámbito de las asociaciones civiles sino en el reconocimiento del Estado, como en el caso del señalamiento de los mapuches como pueblos originarios chilenos.

Para finalizar, el proceso de legitimación adquiere diversas formas; sin embargo, nos interesa mencionar el papel de las prácticas políticas y las construcciones discursivas en función de la diferenciación de las asociaciones civiles. En primer lugar, la legitimación convierte ciertas prácticas políticas en diacríticas de las asociaciones civiles, lo cual sirve para marcar diferencias con otras organizaciones. Ejemplo de ello sería la utilización de “los usos y costumbres ancestrales”<sup>29</sup> como un distintivo histórico de los pueblos indígenas, cuyas características de reciprocidad y deliberación conjunta se antepondría a la representación de tendencia oficialista “sin mandato y sin consulta previa al interior de las organizaciones” de la asociación civil Túpac Amaru.<sup>30</sup> En el caso de los afrodescendientes, también se

28. De acuerdo con Pablo Cirio, son los afroargentinos descendientes de negros esclavizados: “Centrándose en el prefijo *afro* en cuanto denotación inequívoca de origen, le se le agregó *argentino* como expresión de adscripción geopolítica —no sin una sentida carga afectiva— y en la consideración de que tal denominación podrá contrarrestar cualquier nuevo intento de extranjerización, generando obligación hablar de *afroargentinos*. *Del tronco colonial*, por su parte, testimonia la filiación sociohistórica de sus ancestros” (Cirio, 2010: 4).

29. Esta afirmación se hace en el marco del cuestionamiento de la asociación Túpac Amaru, lo cual es consecuente con lo expresado en el Comunicado del Encuentro Nacional de Organizaciones de los Pueblos Originarios: “Las prácticas verticalistas o caciquistas o de dirigentes en las que una autoridad elegida por su pueblo resuelve sin informar ni compartir la información con su organización *no es propia de nuestros pueblos* y constituye una diferencia sustancial en la construcción política que promovemos, donde los protagonistas son los pueblos a través de sus organizaciones. Por eso una de las primeras decisiones políticas fue no crear una ONG más, sino de generar un espacio que respete a las organizaciones territoriales y sus autonomías”.

30. El llamado a la tradición, como sustento de las prácticas políticas, favorecería también la distinción entre los “intermediarios” y las “autoridades tradicionales”: los primeros que serían los líderes jóvenes con algún grado de escolarización, los que tienen la función de interactuar con el Estado; mientras que las autoridades tradicionales, representadas por los mayores, cumplirían la función de orientar a estos jóvenes y transmitirles sus decisiones.

presenta la apropiación de estas prácticas, como en la afirmación: “lo que caracteriza a nuestro grupo es que las cosas se debaten”, lo cual permite diferenciar –y privilegiar– las formas de “hacer política” de las distintas organizaciones.

En segundo lugar, la diferenciación entre las asociaciones civiles está presente en las construcciones discursivas, en especial en el uso de determinados sustantivos y preposiciones. Es el caso del uso del término “diáspora”, cuyas discusiones sobre su propiedad se antepusieron como condición previa para la construcción de una agenda conjunta entre dos asociaciones de afrodescendientes; o en el caso del énfasis en las preposiciones “en” y “por” para afirmar el origen –y por ende la autonomía– de las marchas de los pueblos originarios en la conmemoración del Bicentenario.

## **Conclusiones**

La presencia de indígenas y afrodescendientes antecede, acompaña y determina la formación del Estado-nación en la Argentina. Los imaginarios de “orden y progreso”, en el siglo XIX, ocultaron a estas poblaciones hasta el punto de declarar su desaparición, no reparando en que la misma expansión territorial, así como la construcción del “otro” que debía ser dejado atrás, se configuran como determinantes sociales de los procesos de formación estatal.

Se presentan políticas de reconocimiento y gestión de la diversidad cultural que, ya sea bajo las denominaciones de multiculturalismo o interculturalidad, no escapan de la dificultad que implica su formulación y puesta en marcha. En primer lugar, estas políticas no se detienen en los problemas estructurales de desigualdad social; en segundo lugar, no dejan de reproducir ciertos presupuestos y prejuicios que se convierten luego en criterios sobre los que se sustenta la respuesta estatal; y, en tercer lugar, se presenta a esta respuesta en un estado perfecto y acabado. Nuevamente es el Estado quien decide bajo qué condiciones y formatos se presentan –y representan– los reclamos de las poblaciones.

Los espacios de interlocución con el Estado se configuran como el ámbito donde se desarrollan los procesos de identificación/diferenciación de las asociaciones civiles. Las actividades preparatorias del Censo y la conmemoración del Bicentenario fueron espacios donde emerge, se consolida y legitima la representación de indígenas y afrodescendientes. Sin embargo, esta representación es excedida por la “diversidad en la diversidad”; es decir, la heterogeneidad or-

ganizativa y las múltiples formas de “hacer política” controvierten hasta el mismo principio consensual de la democracia: un accionar conjunto y homogéneo como requisito para la representación y la participación a través del sistema partidario.

La identidad política de indígenas y afrodescendientes está relacionada con el establecimiento de una diferenciación del tipo nosotros/ellos. Proceso que se complejiza en razón de que la demarcación del *nosotros* puede corresponder a diversos contextos e involucrar a diferentes actores. Por ejemplo, la construcción del nosotros/ellos respecto del Estado se ha modificado: si anteriormente esta relación era antagonica, ahora se pretende una integración política de estas poblaciones.

En efecto, esta integración implica presencia estatal, lo cual ocasiona –en la interacción de las asociaciones civiles– una diferenciación política que puede observarse en el proceso de legitimación manifiesto en las construcciones discursivas y en la apropiación de prácticas políticas distintivas. Proceso de legitimación que se muestra como necesario en la configuración de la identidad política de estas poblaciones y que no es incompatible con otras identidades (de género, etarias, nacionales).

## **Bibliografía**

- ABOY CARLÉS, G. (2001), *Las dos fronteras de la democracia argentina. La reformulación de las identidades políticas de Alfonsín a Menem*, Rosario, Homo Sapiens Ediciones.
- BRIONES, C. (2008a), “Diversidad cultural e interculturalidad: ¿de qué estamos hablando?”, en C. GARCÍA VÁZQUEZ (comp.), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 35-58.
- (2008b), “La nación argentina de cien en cien: de criollos a blancos y de blancos a mestizos”, en J. NUN y A. GRIMSON (comps.), *Nación y diversidad. Territorios, identidades y federalismo*, Buenos Aires, Edhasa, pp. 35-62.
- CAGGIANO, S. (2005), *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación y procesos identitarios*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
- CASTILLO, E. y ROJAS, A. (2005), *Educación a los otros. Estado, políticas educativas y diferencia cultural en Colombia*, Popayán, Universidad del Cauca.

- CIRIO, P. (2010), *Afroargentino del tronco colonial. Una categoría autogestada*, Buenos Aires, documento de trabajo de la Asociación Civil Misibamba.
- CORBIÈRE, E. (2002), “El genocidio negro en la Argentina. Lucas Fernández: precursor del socialismo en el Río de la Plata”, *Argenpress.info*, 22 de agosto.
- DAHL, R. (1989), *La Poliarquía*, Madrid, Tecnos.
- DEVOTO, F. (2003), *Historia de la inmigración en la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana.
- ESCOBAR, A.; ÁLVAREZ, S., y DAGNINO, E. (2001), *Política cultural & cultura política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos*, Bogotá, Taurus e ICANH.
- FRIGERIO, A. y LAMBORGHINI, E. (2008), “Quebrando la invisibilidad: identificaciones colectivas y creación de un movimiento social afrodescendiente en Argentina”, *Revista OSAL-CLACSO*.
- GARRETÓN, M. (2002), “La transformación de la acción colectiva en América Latina”, *CEPAL*, N° 76, pp. 7-24.
- GELER, L. (2010), *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación argentina a fines del siglo XIX*, Rosario, Prohistoria Ediciones y TEIAA.
- GROS, C. (2000), *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- LÓPEZ, L.C. (2006), “De transnacionalización y censos. Los «afrodescendientes» en Argentina”, *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. I, N° 2, pp. 265-286.
- LUHMANN, N. (1989), *Teoría política en el Estado de bienestar*, Madrid, Alianza.
- MAFFIA, M. (2003), “Una contribución a la construcción del mapa de la diáspora caboverdeana. El caso argentino”, *Congreso Internacional de Americanistas*, Santiago de Chile.
- y AGNELLI, S. (2008), “Primeras aproximaciones al estudio de la nueva inmigración africana en la Argentina”, *Anuario del Instituto de Relaciones Internacionales*.
- MAIDANA, C.; ZUBRZYCKI, B.; SAMPRÓN, A.; DI SOCIO, J.; GARCÍA, S.; COLANGELO, A., y otros (2010), “Censos y pueblos indígenas en Argentina”, *Cuadernos de Antropología*, N° 5, pp. 33-52.
- MASÉS, E. (2008), “Estado y cuestión indígena. Políticas e instrumentos de integración en la Patagonia norte 1878-1910”, en C. GARCÍA VÁZQUEZ (comp.), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes. La interculturalidad como uno de los desafíos del siglo XXI*, Buenos Aires, Prometeo Libros, pp. 193-214.

- MOUFFE, C. (2009), *En torno a lo político*, Buenos Aires, FCE.
- OSZLAK, O. (1997), *La formación del Estado argentino*, Buenos Aires, Planeta.
- OTTENHEIMER, A.; MAIDANA, C.; GONZÁLEZ, D.; ARAGÓN, L.; MARCIONI, M., y TAMAGNO, L. (2012), “El análisis de las resistencias indígenas en el Chaco argentino en términos de larga duración”, *Revisita Question*, año I, N° 36, pp. 91-103.
- QUILJANO, A. (2003), “Colonialidad del poder. Eurocentrismo y América Latina”, en E. LANDER (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, pp. 201-246.
- RESTREPO, E. (2005), *Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras*, Popayán, Universidad del Cauca.
- SCHMITT, C. ([1932] 1998), *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza.
- SCHMITTER, P. y KARL, T.L. (1996), “Qué es... y qué no es la democracia”, en L. DIAMOND y M. PLATTNER (comps.), *El resurgimiento global de la democracia*, México, Instituto de Investigaciones Sociales UNAM, pp. 37-49.
- STAVENHAGEN, R. (2009), “Repensar América Latina desde la subalternidad: el desafío de Abya Yala”, conferencia realizada en la Secretaría Ejecutiva de CLACSO, Buenos Aires, 16 de noviembre, pp. 1-14.
- TAMAGNO, L. (1991), “La cuestión indígena en Argentina y los censos de la indianidad”, *Revista América Indígena*, N° 1, pp. 123-152.
- (1996), “Legislación indígena. Dificultades para su reglamentación. El caso de la provincia de Buenos Aires”, en S. VARESE (coord.), *Pueblos indios, soberanía y globalismo*, Quito, Abya Yala, pp. 255-280.
  - (2001), *Nam Qom hueta’a na doqshi Lma’*. *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*, La Plata, Ediciones Al Margen.
  - (2006), “Interculturalidad. Una revisión desde y con los pueblos indígenas”, *Revista Diario de Campo*, pp. 21-31.
  - (2008), “Diversidad/ desigualdad en el espacio nacional. Negación-ocultamiento-racismo-violencia”, en J. NUN y A. GRIMSON (comps.), *Nación y diversidad. Territorios, identidades y federalismo*, Buenos Aires, Edhasa, pp. 63-71.
  - (2011), “Pueblos indígenas. Racismo, genocidio y represión”, *Revisita Corpus*, N° 1 (2).
  - (2012), “Replica a Genocidio y políticas indigenistas: debate sobre la potencia explicativa de una categoría polémica”, *Revista Corpus*, N° 2 (1).

WADE, P. (2006), “Etnicidad, multiculturalismo y políticas sociales en Latinoamérica: poblaciones afrolatinas (e indígenas)”, *Tabula Rasa*, pp. 59-81.



# Estado y tratamiento de la diversidad etnorracial

## Los dispositivos de relevamiento de población indígena y afrodescendiente

*Carolina Maidana, Ana Cristina Ottenheimer  
y Bernarda Zubrzycki*

*No es inútil mostrar que los primeros censos modernos coinciden frecuentemente con el fortalecimiento del Estado o con la formación de un nuevo Estado.*

Raffestin, *Por una geografía do poder*  
(nuestra traducción)

### Introducción

El tratamiento estatal de la diversidad etnorracial es abordado, en este texto, a partir de la descripción de ciertos dispositivos de relevamiento de población indígena y afrodescendiente, administrados por el Estado argentino a lo largo del tiempo. No sólo se problematizan las acciones gubernamentales sino también las estrategias desplegadas por los colectivos sociales destinatarios de ellas. El objetivo es reflexionar sobre estos dispositivos no sólo en su carácter de tecnologías de poder desarrolladas por el Estado nacional para crear sujetos más controlables (Foucault, 1975), sino en tanto procesos que, en la medida en que contribuyen a visibilizar ciertos colectivos etnorraciales, pueden incrementar sus fuerzas y resistencias, en el sentido de habilitar sus demandas y expandir sus derechos.

La demografía como disciplina e instrumento de poder se constituyó a partir del siglo XVIII. Con los censos –que son un saber y, por lo tanto, un poder–, los Estados procuraron aumentar su información sobre determinados grupos y, por consecuencia, su dominio sobre ellos (Foucault, 1975); procuraron conocer los recursos humanos con los que podían contar, así como su extensión. Es decir, procura-

ron obtener información sobre la cual orientar sus políticas públicas. Aunque, en ciertos casos, también la ausencia de un aparato estadístico confiable ha sido una fuente de poder, ya que esto permite sobreestimar o subestimar una población de acuerdo con las necesidades del momento y los objetivos perseguidos (Raffestin, 1993).

Para el caso argentino, Otero (1997-1998), a través del análisis de los tres primeros censos nacionales, observa cómo se exaltó el papel desempeñado por los inmigrantes europeos en el proceso sociodemográfico argentino y cómo se diluyó la presencia de indígenas y negros, mediante el abandono de “una paleta policromática”<sup>1</sup> en el relevamiento de información y cuantificación de datos, y la realización de comentarios e interpretaciones de corte jerárquico y evolucionista. Señala así el modo en que el aparato estadístico:

Actuó definiendo matrices mentales y discursivas que desempeñaron un papel simbólico importante en la creación y difusión de una determinada imagen de la sociedad y de la Nación. (Ídem: 124)

Independientemente de sus evidentes bondades igualitarias, el uso de la nueva grilla liberal (con su saludable rechazo a los rótulos étnicos) terminó por resultar funcional al no reconocimiento de la preexistencia de “naciones” indígenas y a una peculiar visión histórica que legitimaba los derechos de la sociedad blanca sobre la población aborigen. Según esta lógica, los grupos indígenas sólo podían ser considerados como aglomerados de tribus (adjetivadas de ordinario como “salvajes”) y no como naciones extranjeras, status que en el plano jurídico hubiera puesto en duda los derechos del Estado argentino de apropiarse de las tierras conquistadas. La negación del carácter de naciones extranjeras e independientes de la sociedad blanca permitía asegurar la dominación territorial que el Estado reclamaba para sí. (Ídem: 134)

En los primeros censos nacionales la ausencia de estadísticas de la población africana y afrodescendiente obedeció tanto a las motivaciones igualitarias de la nueva grilla estadística liberal como a razones de orden técnico y a la convicción evolucionista de que la proporción de población negra era escasa sobre el total de la po-

1. Expresión utilizada por el mencionado autor para referirse a las distinciones socioétnicas presentes en los padrones coloniales, a saber: blancos, negros, indios, mulatos, zambos, mestizos, pardos, etcétera.

blación. Al igual que sucedió respecto de la población indígena, “la simple supresión de preguntas sobre el color no fue suficiente para transformar al discurso censal argentino en un discurso no racista de carácter igualitario. Muy por el contrario, los censos nacionales de la segunda mitad del siglo XIX tendrán en el concepto de raza uno de sus pilares fundamentales” (ídem: 137), al intentar destacar los efectos positivos derivados de la “mezcla de razas”, fundamentados en los principios de la selección natural formulados por Charles Darwin hacia 1859.

## **Pueblos indígenas y demografía**

Durante la presidencia de Domingo Faustino Sarmiento, en 1869, fue la primera vez que se aplicó un formulario censal único sobre la población de la Argentina, de allí que se considere que éste inicia la etapa estadística en el país (Massé, 1997). Realizado durante el proceso de conformación del Estado-nación argentino, este relevamiento tuvo por finalidad conocer la extensión y los límites geográficos del territorio, así como la distribución y las características de la población, que serían objeto de gobierno y administración. Cumplía además con el precepto establecido por la Constitución Nacional (1853), que planteaba la necesidad de llevar a cabo censos generales de población para determinar la cantidad de diputados que representarían a cada provincia. Esto se reflejó en su alcance temático, que fue casi exclusivamente poblacional, centrado en características demográficas y sociales básicas como el sexo, la edad, el estado civil, la nacionalidad, el lugar de nacimiento, el alfabetismo, la asistencia escolar y la profesión u oficio. Los pueblos indígenas no fueron efectivamente censados pero, en los territorios que no se encontraban plenamente sujetos a la jurisdicción del Estado central,<sup>2</sup> se realizó a una estimación numérica sobre la base de los datos proporcionados por los jefes militares de las fronteras, los encargados de dirigir el operativo censal en las provincias y vecinos de las zonas. El método de estimación se basó en la cantidad de “lanzas”, es decir, la población masculina en edad de participar en guerras, multiplicada por un factor que tenía en cuenta el número de mujeres, niños y ancianos dependientes de cada guerrero. Este cálculo dio por resultado 93.138 personas, cifra que representaba alrededor del 5% del total de la población del país (1.830.214 per-

2. Los llamados territorios nacionales: Chaco, Misiones, Pampa y Patagonia.

sonas). De allí que, en los apartados correspondientes a la descripción de los territorios nacionales, figuraron entonces nombres de los diversos pueblos indígenas,<sup>3</sup> aunque éstos no fueron efectivamente censados. Motivos políticos y financieros hicieron que el “Segundo Censo de la República Argentina” se llevara a cabo recién en 1895, durante la presidencia de José E. Uriburu. El Estado-nación entonces consolidado se orientaba a la conformación de un modelo de acumulación agroexportador, y las corrientes migratorias producían un vertiginoso cambio demográfico en la estructura poblacional. Por ello, este nuevo relevamiento apuntó a conocer los “progresos” del país, adquiriendo un carácter enciclopédico e incorporando, además de la temática poblacional, aspectos vinculados con la agricultura, la ganadería, la industria, el comercio, el transporte, etc., junto con una profusa descripción del territorio y de los acontecimientos históricos acaecidos desde 1492. Esta vez, la cobertura censal se extendió a los territorios nacionales, ya incorporados a la jurisdicción del Estado central. Según las estimaciones del segundo censo, el número de las personas pertenecientes a los pueblos indígenas<sup>4</sup> se redujo a 30.000 sobre un total de 3.954.911 de habitantes. No obstante, “los indios salvajes”, nuevamente, no fueron censados. Ante el supuesto de que la mayoría habían sido “civilizados”/“asimilados” a la población blanca o “relegados a los confines de la República”, fueron censados como argentinos. Como destaca Blazsek (2012), autora que tomamos para realizar la descripción anterior, la consolidación del Estado-nación argentino implicó la construcción de una imagen de país “blanco”, “europeo” y, por lo tanto, “sin indios”; construcción que fue abonada por las estadísticas oficiales. De allí que, en los dos primeros censos nacionales, los pueblos indígenas no fueran relevados, aduciendo como principales motivos de esta exclusión el hecho de que no se encontraban bajo el dominio de la “civilización” o estaban en vías de desaparición.

Mientras que, en los censos de 1869 y 1895, los indígenas fueron estimados y “evaluados” discursivamente, en 1914, al realizarse el tercer censo nacional, bajo la presidencia de Roque Sáenz Peña, esta población fue parcialmente censada, es decir, una parte fue censada y el resto estimada. Otero (1997-1998) señala que las evasivas indígenas al censo coadyuvaban, junto con las categorías utilizadas por

3. Toba, mocovi, mbaya, chiriguano, mataguayo y matabo, puelches, ranqueles, pehuenches, tehuelches, pilmaches, payuches, patagoneses, fueguíneos, etcétera.

4. Cabe destacar que se utiliza, casi exclusivamente, el término genérico de “indio” para referirse a estos indígenas.

el Estado, en el subregistro de esta población. Según este autor, la autodenominación de indígena a nivel de las cédulas censales no fue infrecuente, pero tendió a ser poco generalizada debido al rechazo a los operativos censales por parte de los indígenas, entre quienes primaba el temor a ser despojados de sus hijos y sus mujeres. De allí que, en este tercer censo nacional, sólo se relevaran 18.425 indígenas, resultado que condujo a los censistas a estimar una cifra suplementaria de otros 20.000 indígenas.

En los tres primeros censos nacionales, la temática indígena tuvo un tratamiento parcial, tal como describimos anteriormente, mientras que, en los realizados en los años 1947, 1960, 1970, 1980 y 1991, directamente no se incluyó la variable indígena en las mediciones. Esta variable fue incorporada en el Censo Nacional de Población Hogares y Viviendas de 2001, que marcó por ello un hito en la historia demográfica del país (INDEC, 2006).

Cabe destacar que el denominado “Censo Indígena Nacional” (CIN), instituido por decreto N° 3998/65 desde el Ministerio del Interior, constituye un importante antecedente de medición de la población indígena a nivel nacional, en un contexto político y económico claramente diferente del de la sociedad blanca decimonónica. En el Prólogo al tomo I de los *Resultados provisionales*, se explica que “el problema aborigen argentino que viene preocupando desde los albores de nuestra nacionalidad nunca ha sido encarado con la amplitud necesaria para dar un corte definitivo a lo que constituye aún en pleno 1967 un baldón para nuestra Patria” (CIN, 1967: 11). Por lo que el censo permitiría, a través de “saber exactamente cuántos aborígenes hay en nuestro territorio y en qué condiciones se hallan [...] proponer posteriormente Plantas de Desarrollo de Comunidad [destinadas a...] una acción de mejoramiento para la condición de vida del indígena y su definitiva incorporación a la comunidad nacional, objetivos que informan la política de este gobierno en la materia” (CIN, 1967: 11, 15 y 17). Si bien las cifras arrojadas por el Censo Indígena Nacional de 1968 subestimaron a la población indígena,<sup>5</sup> sentó las bases del reconocimiento de la existencia de estos pueblos.

La Ley Nacional 24956/98 determinó la inclusión, por vez primera, en el Censo Nacional de Población Hogares y Viviendas, de la denominada “variable indígena”, basada en el criterio de autorreconocimiento. En el Censo de 2001, se estimó la cantidad de hoga-

5. La cifra arrojada por el CIN, de 165.381 indígenas, fue condicionada por la concepción esencialista desde la cual se abordó a dicha población y a las cuestiones metodológicas a ello asociadas (Lenton, 2004; Maidana y otros, 2010).

res de la Argentina donde al menos una persona se reconocía como perteneciente o descendiente de algún pueblo indígena.<sup>6</sup> Luego, de acuerdo con lo establecido en el artículo 75, inciso 17, de la Constitución Nacional,<sup>7</sup> el INDEC, organismos del Estado –como el INAI–, investigadores sociales, instituciones, organizaciones, comunidades y personas pertenecientes a los pueblos indígenas elaboraron, en forma conjunta, una Encuesta Complementaria de Pueblos Indígenas (ECPI);<sup>8</sup> con la cual, desde las distintas direcciones provinciales de estadística, se retornó a una parte de los hogares detectados a través del censo 2001, con el objetivo de:

Cuantificar y caracterizar a la población que se reconoce perteneciente y/o descendiente de un pueblo indígena que reside en los hogares donde a la fecha del Censo 2001 al menos uno de sus miembros declaró ser perteneciente y/o descendiente de un pueblo indígena. Sus resultados permitirán caracterizar al conjunto de la población que integra estos hogares. Los objetivos específicos de la Encuesta son proveer información detallada (pueblo de pertenencia y ascendencia, lengua, características sociodemográficas, migración, educación, empleo, fecundidad, características habitacionales de los hogares, etc.) sobre la población perteneciente y/o descendiente de los pueblos indígenas de las diferentes regiones del territorio nacional; contar con información a nivel nacional acerca de la población correspondiente a dichos pueblos; analizar los hogares de los que forma parte dicha población. (INDEC, *Primeros resultados provisionales*, 1 de julio de 2005)

La participación indígena en el censo 2001 y la ECPI 2004-2005 no fue plena, en el sentido de que muchos referentes se negaron a su realización, no pudieron completarla debido a las dificultades de implementación o bien no pudieron responder, dadas las características de los cuestionarios.

6. El Censo dio como resultado 281.959 hogares donde al menos un integrante se reconoció como indígena o descendiente de algún pueblo indígena.

7. El artículo 75, inciso 17, de la Constitución Nacional argentina señala, en relación con los pueblos indígenas, que se debe “Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afectan”.

8. De acuerdo con los resultados de la ECPI, hay 600.329 personas que se reconocen pertenecientes o descendientes de algún pueblo indígena en primera generación.

*Si [participamos] pero no es real, no, no es real, porque se tomó eh... ¿cómo se dice?, desde acá, desde Buenos Aires, desde administración dice van a censar aquellos, aquella persona, aquella y no a todos. Ése fue, también fue, una negación del Estado, no hacer un censo real [...]. Tildaban a quién iban a visitar, pero desde la Nación a las provincias. O sea, no podía salir, el encuestador no podía salir fuera de lo que te indicaban. Es terrible eso, no es censo, para mí no es censo. Entonces cuando damos los números de nuestras propias comunidades: somos siete mil, somos catorce mil se, se ponen como diciendo ¿qué tantos son? (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, 2007)*

En el Censo 2010, al igual que en el Censo 2001, el INDEC suscribió un convenio con el INAI a los fines de garantizar, tal como establece la Constitución Nacional, una activa participación indígena, tanto en las etapas de formulación como en la aplicación de las cédulas censales. Si bien las normativas generales del Censo fueron establecidas por el INDEC, las direcciones provinciales de estadísticas fueron las encargadas de la implementación; por ello fue allí donde las organizaciones indígenas hicieron llegar los listados de postulantes a censistas. En el Censo 2010, se tomó como unidad de análisis tanto los hogares con pertenencia indígena –algo que se había implementado en 2001– como la población.<sup>9</sup> Cabe señalar que esta información será el punto de partida para la implementación, por segunda vez en Argentina, de la ECPI en 2013. La consideración no sólo de la cantidad de hogares sino también de la cantidad de personas que se reconocen como miembros/descendientes de un pueblo indígena en la pregunta que considera el autorreconocimiento es evaluada por algunos referentes indígenas como una mejora respecto del Censo 2001.<sup>10</sup> Cabe destacar que, entre 2001 y 2010, la cantidad de hogares donde al menos una persona se reconoce como indígena o descendiente de un pueblo indígena registró un crecimiento de 0,04 puntos, lo que representa un total de 86.934 en términos absolutos (idem). Las valoraciones positivas se relacionan frecuentemente con

9. Según el informe del INDEC, la cantidad de personas que se declararon indígenas o descendientes de pueblos indígenas en el Censo 2010 es de 955.032 en todo el país y conforman 368.893 hogares. Es decir, el 2,38% del total de la población y el 3,03% del total de hogares de la Argentina (INDEC, 2010).

10. Al preguntar “¿Alguna persona de este hogar es indígena o descendiente de pueblos indígenas (originarios o aborígenes)?”, si la respuesta resultaba afirmativa, el censista debía consignar el número de personas y el pueblo.

las posibilidades de conocer con precisión “dónde estamos”, ya que, según la propia gente, “muchas veces, cuando llegamos a un organismo gubernamental con un reclamo, los funcionarios desconocen que aquí o allí vivimos indígenas”.

En el Censo 2010, se censaron las viviendas, los hogares y las personas. Fueron consideradas para ello dos tipos de vivienda: las particulares (“donde las personas viven bajo un régimen familiar”, es decir, casas, departamentos, ranchos, casillas, etc.) y las colectivas (“aquellas donde las personas conviven bajo un régimen institucional”, por ejemplo cárceles, hospitales, geriátricos, conventos, etc.). En el caso de las viviendas particulares, algunas respondieron un cuestionario básico, y otras, uno ampliado, mientras que, en el caso de las viviendas colectivas, se aplicó otro cuestionario. El cuestionario básico de viviendas particulares se aplicó a la mayor parte de la población de más de 50.000 habitantes; contenía preguntas básicas que contribuyen a determinar la estructura de la población por sexo y edad, y a estimar los principales indicadores sociodemográficos que habitualmente se utilizan en la Argentina para la gestión de políticas públicas. El cuestionario ampliado de viviendas particulares se aplicó a determinados grupos que funcionaron como muestra de la población en las localidades de 50.000 habitantes y más, y en las localidades de menos de 50.000 habitantes; contenía un mayor número de preguntas que el básico, entre las cuales figuraban las referidas a la pertenencia indígena y afrodescendiente.

Una de las críticas más extendidas fue la de la utilización del cuestionario básico en la mayoría de los municipios del Conurbano, donde no se indagó sobre la situación de mucha gente que se reconoce en una pertenencia étnica.

El 63,34% de los hogares con al menos una persona indígena o descendiente de un pueblo indígena ha declarado ser propietario tanto de la vivienda como del terreno; sin embargo, esto no significa que este porcentaje, que corresponde a 233.656 hogares, ya tenga solucionado el reclamo histórico respecto de la propiedad de la tierra, pues “el censo no contempla la cosmovisión indígena respecto de la propiedad de la tierra, si esos terrenos son de tipo comunitario o se ajustan a las tierras reclamadas históricamente por los pueblos originarios” (INDEC, 2010: 46).

En el contexto de las políticas de reconocimiento de propiedad de las tierras indígenas, específicamente de la ley 26160/06, se realizó un relevamiento territorial. Pero, dado que este tipo de políticas implementadas en las últimas tres décadas en la Argentina, más que impulsar un acto de reparación frente a una situación de histórica injusticia, materializaron jurídicamente la situación en la que se

encontraban los indígenas al momento de ese reconocimiento, después de varias décadas de expropiaciones, colonización y desalojos (Salamanca, 2011: 57), muchos no quisieron participar; entendían que relevar aquellos lugares en los que hoy viven, tras siglos de destierros, desalojos y expulsiones, sería una “legitimación del despojo”. Además, también se presentaron obstáculos metodológicos.

*Era hacer un censo de paisanos, pero algunos no quisieron ser relevados [...]. Nos dimos cuenta que la ley está hecha para los que están en el monte, en la impenetrable, donde tres son multitud. En el conurbano encontrás gente dentro de las villas, donde hay de todo [...] se diferencia con el resto del país por lo que es la distribución y los tipos de institución. (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, 2011)*

*Fue gran cantidad de gente a hacer los talleres, pero ninguno entendió. Te pedían que hables de la historia, pero la gente no entendía y copiaba de los libros. (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, 2011)*

Sin embargo, el mapeo, al igual que los censos, puede ser utilizado en beneficio o perjuicio de los pueblos cuyas tierras/territorios se relevan. El mapeo puede ser utilizado para emponderar o enajenar a los indígenas. “El mapa como herramienta permite que las comunidades además de ser territorios de opresión lo sean de resistencia” (Salamanca, 2011: 71). De allí que los dispositivos de relevamiento de población indígena no han sido ajenos a un largo proceso de luchas y reclamos de estos pueblos, así como al aumento constante y significativo de la visibilidad de sus formas organizativas. Así lo aseguran nuestros interlocutores:

*Pedimos al gobierno un relevamiento porque había muchos desalojos. Nosotros lo hicimos, no es que te dieron la ley [...]. Estas cosas es nuestra lucha, nuestro tiempo, no porque alguien fue bueno con nosotros. (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, 2011)*

*Sabés qué es lo que rescato de todo esto [...] la información sobre ocupaciones con la que se cuenta ahora para hacer los reclamos. (Mujer indígena qom, ciudad de La Plata, 2011)*

## **Africanos, afrodescendientes y demografía**

Aunque la temática de la “raza” se puede encontrar en los dos primeros censos nacionales, en ninguno de ellos hubo una medición de la “raza” en cuanto categoría estadística, aduciendo dificultades de orden empírico en la medición del “color” y sobre el supuesto de que las personas de “color” representaban una proporción reducida de la población y estaban en vías de desaparición, lo cual tornaba innecesaria su medición.

En 1869, la clasificación de las nacionalidades parte de un criterio geográfico: la distinción entre americanos y europeos, más tres grupos de importancia numérica menor (africanos, asiáticos y sin especificación). La categoría “africanos” responde, al igual que las demás, a criterios geográficos (originarios del continente africano) y no raciales (Otero, 1997-1998: 141). El censo de 1895 incorpora un análisis de nacionalidades agregadas “por razas”, a saber: Latinas, subdivididas en Hispanas y Otras; Germanas; Anglo-sajonas; Eslavas; Escandinavas; Asiáticas; Africanas y Otras naciones (idem: 142). Aquí también el término “raza” remite a consideraciones lingüísticas y geográficas, y se señala que “la inmensa mayoría de la población” pertenece a la raza Latina, destacando que las “otras razas” constituyen agregados residuales próximos a desaparecer (Blazsek, 2012).

En 2010, y por primera vez en la historia estadística de nuestro país, el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas relevó a la población afrodescendiente. Los antecedentes de indagación sobre la temática se sitúan en 1778, durante el Censo de Vertiz, en donde la Argentina todavía no estaba constituida como un país. En él, fue registrada una proporción mayor al 30% de africanos y descendientes de africanos en Santiago del Estero, Catamarca, Salta, Córdoba, Tucumán y Buenos Aires. Y, aunque en 1810 se realizó un Censo de la Ciudad de Buenos Aires que preguntó sobre la cuestión, con posterioridad a esta fecha los censos nacionales no abordaron el tema (INDEC, 2010). Aunque cabe destacar que, junto con el “abandono en los censos nacionales de una paleta policromática”,<sup>11</sup> en lo que refiere al relevamiento de información y cuantificación de datos, se procedió a una lectura jerárquica y evolucionista en el plano discursivo, expresada en los comentarios y la interpretación de datos (Otero, 1997-1998).

11. En nota 1 aclaramos que esta expresión es utilizada por Otero (1997-1998) para señalar el abandono de las distinciones socioétnicas presentes en los padrones censales, a saber: blancos, negros, indios, mulatos, zambos, mestizos, pardos, etc.

Distintos grupos de afrodescendientes participaron activamente en el proceso de discusión previo al Censo 2010, y que desembocó en la inclusión de la pregunta sobre afrodescendientes, así como también en instancias de capacitación y sensibilización.

Al igual que para la variable indígena, la indagación se realizó en dos niveles, a nivel hogar y a nivel población, relevándose la cantidad de personas que eran afrodescendientes o con antepasados de origen africano.<sup>12</sup> Con respecto a los hogares, la cantidad de hogares con al menos una persona afrodescendiente es de 62.642, lo que representa un 0,5% del total de hogares en el país, mientras que, a nivel población, la cantidad total de personas que se autorreconocieron como afrodescendientes es de 149.493 (INDEC, 2010).

La mayoría de los hogares con al menos un afrodescendiente se ubican en la provincia de Buenos Aires (34,4%), de los cuales un 22,4% se halla en el Gran Buenos Aires y un 11,9% en el interior de la provincia. Luego siguen la Ciudad Autónoma de Buenos Aires con un 11,3%, Entre Ríos con un 6,8%, Santa Fe con un 6% y Córdoba con un 5,55% del total del país. En cuanto al lugar de nacimiento de la población afrodescendiente censada, la mayor parte declaró haber nacido en la Argentina, el 92%, y sólo el 8% haber nacido en otro país (INDEC, 2010).

La denominación de afrodescendientes remite a un colectivo poblacional identificado selectivamente a partir de características fenotípicas. Esto es, la denominación no incluye a todos aquellos sujetos descendientes de africanos, sino más específicamente a los que son descendientes de color negro u oscuro, con características faciales y corporales que suelen asociarse con las poblaciones del África subsahariana. Esta nominación ha cobrado vigencia en los últimos años en la Argentina; así, si bien en el orden del discurso la clasificación en base al fenotipo es resentida y se busca incluir en él a diferentes tipos que la “ceguera cromática argentina” considera blancos, por el momento el fenotipo “esperado”, el fenotipo “negro” o “negroide”, opera como el principal diacrítico para la identificación de las personas.

Este contingente se presenta en la Argentina como un conjunto complejo de organizaciones e individuos, que nosotros incluimos en

12. Al preguntar “¿Usted o alguna persona de este hogar es afrodescendiente o tiene antepasados de origen afrodescendiente o africano (padre, madre, abuelos/as, bisabuelos/as)?”, si la respuesta resultaba afirmativa, el censista debía consignar el número de personas.

lo que hemos dado en llamar “campo afro”. Expresión que utilizamos para designar la articulación de grupos e individuos que se relacionan en el contexto de reclamos y reivindicaciones de distinta índole, reunidas bajo el denominador común de la referencia al origen africano, y a la condición de desigualdad material y al racismo del que son objeto los sujetos con ese origen.

Actualmente existen en la Argentina varias asociaciones que reúnen los rasgos antedichos. En la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires, hemos registrado al menos siete organizaciones estructuradas en torno a reclamos político-sociales, conformados mayoritariamente por sujetos que adscriben a una identificación étnico-racial de origen africano. Entre aquellos que adscriben a una identificación étnico-racial, se incluyen indistintamente descendientes de africanos nacidos en la Argentina, así como descendientes de africanos nacidos en otros países latinoamericanos. Además, existen numerosos grupos que enarbolan los reclamos antedichos, racialmente mixtos, y otros tantos estructurados en torno a la difusión y la promoción de aspectos “culturales”, tales como música, danza y religión.

Es claro que la “cuestión afro” fue una cuestión de Estado durante la etapa colonial, las primeras décadas de vida independiente y aún durante la constitución del Estado nación argentino, en la segunda mitad del siglo XIX. Los distintos mecanismos implementados para controlar la fuerza de trabajo de la población descendiente de los contingentes esclavizados, ejemplificados por los vaivenes de la legislación en torno a su liberación, así como los utilizados para su control moral, con todo el andamiaje normativo destinado a fiscalizar los espacios de ocio, esparcimiento y eventual discusión política de los afrodescendientes, nos hablan de todo un despliegue de políticas públicas orientado a la vigilancia y utilización de dichos contingentes (Reid Andrews, 1989). Vigilancia y control que se fundaban no sólo en la necesidad de obtención de fuerza de trabajo, sino también, y complementariamente, en una percepción de los negros y las negras como un pueblo que no podía ser liberado fácilmente, ya que su “naturaleza”, condicionada por la esclavitud a la que estuvieron sujetos durante el período colonial, no los preparaba para ejercer la libertad (y la ciudadanía correlativa) con la responsabilidad necesaria para el Estado que se estaba erigiendo. Tal como señala Crespi (2010), a la sociedad rioplatense le costó acomodarse a las nuevas condiciones impuestas por los procesos de independencia, ya que estaba forjada a la luz de una estructura social organizada estamentalmente, heredada de la Colonia. Ello, sumado a que a los negros

se los veía a la vez como hombres y como “propiedad privada” de sus dueños y patronos, implicó una tensión entre el derecho a la libertad (de los negros) y el derecho a la propiedad (de los dueños y patronos) que se desarrolló casi hasta que murió el último esclavo. A la vez, en ese período que solemos denominar como el de la generación del 80, se empieza a elaborar el discurso que habla de la desaparición de los negros (Geler, 2008).

Asimismo, los dispositivos implementados para la construcción de un imaginario social sobre una Argentina blanca y europea, aplicados en la estructura escolar, son bien visibles en el caso de la anulación de las categorías relativas a la población afrodescendiente (pardos, morenos, trigueños), anulación verificada en la vida cotidiana, así como en las formaciones discursivas del Estado (ver en López [2005] el caso de las categorías censales).

De acuerdo con lo que señalan distintos autores, en relación con la creciente invisibilidad de la población afrodescendiente en la Argentina durante todo el siglo XX, es posible afirmar, aun cuando falte dilucidar operatorias específicas, que el éxito de estos mecanismos fue casi absoluto. Aun cuando la evidencia empírica mostrara que la comunidad o comunidades de afrodescendientes seguían existiendo y eran activas en la producción y la reproducción de relaciones sociales (Frigerio, 2000; Cirio, 2007), la transmisión a nivel social general fue la de la inexistencia de afrodescendientes en la Argentina<sup>13</sup> y, por ende, la desaparición de la cuestión del entorno de la agenda política.

De allí que es posible pensar en la reintroducción, de la cuestión de los afro descendientes en la agenda pública, a partir de su tematización en el marco del Instituto Nacional contra la Discriminación, Xenofobia y el Racismo (INADI), en 2006.<sup>14</sup> Esta tematización se produce en el contexto de la adopción, por parte de la entidad, del Plan Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (de ahora en más, PNcD). Este instrumento fue aprobado en 2005 mediante el decreto 1086/2005 y configura explícitamente, y con carácter legal vinculante, a los afrodescendientes como población receptora de políticas estatales.

13. A partir de esta “desaparición” de los afrodescendientes es que pudo plantearse la indagación sobre sus “causas” (Reid Andrews, 1989).

14. Esto no quita que previamente haya habido acciones puntuales destinadas a la población objeto, como la implementación del censo piloto para afrodescendientes de 2004 (López, 2005, entre otros autores), pero en todo caso habría que discutir hasta qué punto ciertas acciones puntuales constituyen una política pública.

La inclusión de los afrodescendientes como sujetos de política estatal debe leerse en el contexto de revalorización de las identidades etnorraciales a nivel internacional. Este movimiento de reconocimiento determinó la inclusión, en el Censo 2010, de una pregunta análoga a la realizada para la población indígena, a saber, una pregunta sobre adscripción a una identidad afrodescendiente.

La inclusión de este ítem se configuró como uno de los elementos centrales en el abanico de reclamos de los colectivos afrodescendientes. La percepción dominante era la de suponer que dicha inclusión representaba no solamente el reconocimiento en sí y para sí de la existencia de estos colectivos, sino fundamentalmente la posibilidad de contar con un índice numérico que permitiera fortalecer los reclamos de políticas públicas concretas

## **Consideraciones finales**

A partir de la descripción de ciertos dispositivos de relevamiento de población indígena y afrodescendiente, administrados por el Estado argentino a lo largo del tiempo, destacamos su carácter de tecnologías de poder (Foucault, 1975) desplegadas por el Estado nacional para crear sujetos más controlables y, al mismo tiempo, fundar el mito de una Argentina “blanca, venida de los barcos, europea, sin indios y sin negros”. Revisamos luego las estrategias desplegadas por indígenas y afrodescendientes en relación con las prácticas censales, destacando su carácter instrumental que, al posibilitar la visibilización de ciertos colectivos etnorraciales (y no sólo su invisibilización, aunque ésta también sea una posibilidad), pueden incrementar sus fuerzas y sus resistencias, en el sentido de habilitar sus demandas y expandir sus derechos.

## **Bibliografía**

- BLAZSEK, Andrea (2012), “Colonialidad del poder y eurocentrismo en la construcción de la imagen sobre la población argentina en los censos nacionales del siglo XIX”, *Algarrobo-MEL.com.ar*, año 1, Nº 1, revista *on-line* de la maestría en Estudios Latinoamericanos FCPyS UNCUYO.
- CIN-CENSO INDÍGENA NACIONAL (1967), *Resultados Provisorios 1966-1967, Provincia de Buenos Aires, Chubut, La Pampa, Neuquén, Río Negro, Santa Cruz y el Territorio Nacional de la Tierra del Fuego e Islas del Atlántico Sur*, vol. I, Buenos Aires, Ministerio

- del Interior, Secretaría de Estado de Gobierno.
- CIRIO, Norberto Pablo (2007), “La música afroargentina a través de la documentación iconográfica”, *Ensayos. Historia y teoría del Arte*, N° 13, pp. 127-155.
- CRESPI, Liliana (2010), “Ni esclavo ni libre. El status del liberto en el Río de La Plata desde el período indiano al republicano”, en Silvia MALLO y Ignacio TELESKA (comps.), *Negros de la Patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de La Plata*, Buenos Aires, SB, pp. 15-37.
- FOUCAULT, Michel (1975), *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI.
- FRIGERIO, Alejandro (2000), *Cultura negra en el Cono Sur: Representaciones en conflicto*, Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina.
- GELER, Lea (2008), *¿Otros argentinos? Afrodescendientes porteños y la construcción de la nación argentina entre 1873 y 1882*, tesis doctoral en Historia, Universidad de Barcelona.
- INDEC-INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS Y CENSOS (2006), *Encuesta complementaria de pueblos indígenas: resultados provisionales 2004-2005*, Buenos Aires, INDEC.
- (2010), *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Resultados definitivos. Cuarta publicación*, Buenos Aires, INDEC.
- LENTON, Diana (2004), “«Todos éramos desarrollistas»: la experiencia del Primer Censo Indígena Nacional”, *Etnia*, vol. 46/47, pp. 187-206.
- LÓPEZ, Laura (2005), “¿Hay alguna persona en este hogar que sea afrodescendiente?” *Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina*, disertación de maestría, PP-GAS/UFRGS, Porto Alegre.
- MAIDANA, Carolina; ZUBRZYCKI, Bernarda; DI SOCIO, Juan Manuel; SAMPRÓN, Agustín; GARCÍA, Stella; COLANGELO, Adelaida; GÓMEZ, Julia, y TAMANGO, Liliana E. (2010), “Censos y pueblos indígenas en argentina”, *Cuadernos de Antropología*, N° 5, Segunda Época, pp. 33-52.
- MASSÉ, Gladys (1997), “Fuentes útiles para los estudios de la población argentina en el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC). Una visión histórica”, *49 Congreso Internacional de Americanistas*, Quito.
- OTERO, Hernán (1997-1998), “Estadística censal y construcción de la nación. El caso argentino, 1869-1914”, *Boletín del Instituto de Historia Argentina “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, N° 16 y 17, 2° semestre de 1997 y 1° de 1998, pp. 123-149.

- RAFFESTIN, Claude (1993), *Por una geografía do poder*, San Pablo, Ática.
- REID ANDREWS, George (1989), *Los afroargentinos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.
- SALAMANCA, Carlos (2011), *Movilizaciones indígenas, mapas e historias por la propiedad de la tierra en el chaco argentino. La lucha de las familias toba por poxoyaxaic ahula*, Buenos Aires, IWGIA-FLACSO.

# La interculturalidad como herramienta de transformación

*Luz Marina Mateo*

*Solo pido que tomen en cuenta mi actividad negadora, en la medida en que combato por la creación de un mundo más humano, que es un mundo de reconocimientos recíprocos.*

Frantz Fanon<sup>1</sup>

## Introducción

En este trabajo, abordaremos el tema de la interculturalidad en el seno de la educación superior en América Latina. Compartiremos conceptos, reflexiones, distintas experiencias de creación y funcionamiento de instituciones interculturales e ideas disparadoras para la reflexión sobre paradigmas, estrategias de aprendizaje conjunto, institucionalidades y, en general, búsqueda y construcción de saberes y conocimiento.

El aporte es parte de lo producido por la autora tras obtener su diploma del Curso de Formadores en Educación Superior para Pueblos Indígenas y Afrodescendientes, dictado en 2011 por UNESCO-IESALC, del que participaron docentes y estudiantes de diversas instituciones (interculturales y convencionales) de varios países latinoamericanos.

Consideramos que puede resultar un material útil para todas aquellas personas abocadas a investigar o ejercer la docencia en cuestiones relativas a africanos y afrodescendientes, pueblos origi-

1. En Herrera Flores (2005: 9).

narios o cualquier otro contexto de multiculturalidad en el que se desarrolle la tarea pedagógica, con la convicción de que discutir sobre nuevos enfoques nos ayudará en el camino hacia el logro de sistemas educativos más plurales que deberían, necesariamente, desarrollarse en el marco de sociedades más justas.

## Hacia una nueva interculturalidad

Tal vez lo más importante es responder a la pregunta de qué intentamos decir cuando hablamos de *interculturalidad*. En ese sentido, nos centraremos en la concepción de *interculturalidad equitativa*. Con ello, nos estamos refiriendo a aquella que no responde “a la imagen relativamente extendida de celebración ingenua de la diversidad cultural usualmente representada de manera limitada en vestuarios, comidas, danzas y otras expresiones semejantes”, sino que:

Remite al reconocimiento profundo de la diversidad propia de la especie humana en términos de culturas o visiones de mundo, a las cuales corresponden no sólo diversas comidas, danzas y vestuarios, sino también diferentes sistemas de valores, diversas acumulaciones de saber, distintos modos de producción de conocimiento y diferentes modalidades de aprendizaje. (Mato, 2009: 15-16)

Tampoco se trata de “incluir” de manera más o menos bien intencionada a determinados grupos en un sistema ya dado. Así, coincidimos con quien plantea que la interculturalidad no pretende promover la inclusión de *minorías* dentro de lo establecido sino de reconstruirlo a partir de la conjunción de lógicas, saberes, prácticas, perspectivas, seres y sistemas de vivir distintos.

Al hablar de interculturalidad, creemos necesario debatir, en el plano de la educación, qué tipo de formación se propone, ya que de nada serviría, por ejemplo, la visibilidad de un grupo invisibilizado (afrodescendientes u originarios, por ejemplo) si se parte de perspectivas esencialistas, asimilacionistas, integracionistas, compensatorias, e incluso multiculturales, toda vez que estas últimas presentan el riesgo de “pasar por alto las complejas relaciones sociales y políticas que se establecen en la escolaridad, así como las sutiles formas de discriminación que aparecen en el mercado laboral” (Guerra García, 2004: 120).

Es por eso por lo que vemos la necesidad de establecer otro tipo de enfoques de la interculturalidad que impliquen variadas formas

de establecimiento y producción de conocimiento, respetuosas de los saberes y los métodos de las distintas culturas. Cabe recordar que:

El privilegio epistemológico que la ciencia moderna se concede a sí misma es, pues, el resultado de la destrucción de todos los conocimientos alternativos que podrían venir a enjuiciar ese privilegio. En otras palabras, el privilegio epistemológico de la ciencia moderna es producto de un *epistemicidio*. (De Sousa Santos, 2009: 81)

Es decir que el desafío propone redefiniciones de categorías e institucionalidades impuestas pero va más allá, invitando a poner en cuestión a la propia epistemología y planteando las controversias como motor del desarrollo del pensamiento y el conocimiento, como un espacio de disputa en el que los imaginarios se potencian a partir de posiciones políticas.

Asimismo, creemos necesario hacer una breve referencia a la complejidad del término “cultura”. Por eso, siguiendo a Daniel Mato, coincidimos en que:

Las culturas no son seres, en todo caso lo que se relacionan son personas y grupos sociales [...] “cultura” no es una cosa o conjunto de cosas [...] sino que es una perspectiva, una manera de ver, mirar e interpretar las experiencias sociales. (Mato, 2005: 120-121)

También resultan herramientas válidas para este abordaje las visiones de la cultura como un conjunto de procesos de producción, circulación y consumo de significación (Guerra García, 2004). No se debe perder de vista que, cuando se alude a las diferencias culturales, éstas están impregnadas de posiciones de poder (económico, político, social), donde una o varias culturas no se hallan en igualdad de condiciones respecto de la dominante.

En cuanto a la identidad, comparte con la cultura el hecho de ser un proceso, lo que la hace estar en permanente cambio, y también sujeta a cuestiones de poder y hegemonía. Puede ir de la mano con la idea de etnia, cuando un determinado grupo desarrolla un accionar de tipo político, partiendo de un sentido de pertenencia a ese grupo con el que comparte su propia cosmovisión.

Partiendo de estas ideas, identificamos en América Latina una situación de multiculturalidad (en la Argentina, por ejemplo, varios pueblos originarios, africanos y afroargentinos e inmigrantes de Europa y Medio Oriente). Ello no significa que se den relaciones inter-

culturales en su dimensión *armoniosa*.<sup>2</sup> Tampoco, en su dimensión *equitativa*, ya que no se trata de un intercambio en condiciones de igualdad.

Por el contrario, algunos planteos institucionales hacia los grupos afro y los pueblos originarios están basados en la interculturalidad *ingenua*, con el peligro de la asimilación y la aculturación. Lo que se reclama son condiciones de equidad, ante una realidad con explotadores y explotados, y dueños de medios de comunicación hegemónicos y grupos silenciados. Es una situación de violencia simbólica, a la que Pierre Bourdieu define como:

Esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuándo solo dispone para pensar y pensarse o, mejor aun, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural. (Bourdieu, 1999: 225)

En este escenario, pensar en una interculturalidad *deseable* requiere varios elementos: la equidad y la justicia social, el buen vivir (o el desarrollo entendido en términos de Amartya Sen como expansión de las libertades y posibilidad de participación en las decisiones), la ética en términos de búsqueda de valores comunes y la práctica cotidiana de establecer relaciones de verdadero respeto mutuo.

Desde este punto de vista, la educación intercultural presenta numerosos retos y un presente agitado, que nos lleva a la necesidad de “afrontar en el encuentro cultural los problemas pendientes. Hablar francamente de lo que divide, opone y produce conflicto y ver, más allá de los conflictos culturales, los problemas escondidos económicos, políticos y sociales” (Naïr, 2006: 24).

## **Las múltiples experiencias en América Latina**

Al recorrer la historia de las diversas instituciones de educación superior intercultural desde México hasta la Argentina, encontra-

2. Por ejemplo, en los programas de educación inicial argentinos, se sigue enseñando que la población negra se extinguió a fines del siglo XIX.

mos que muchas de ellas tienen una amplia trayectoria, otras están dando sus primeros pasos, y algunas todavía sólo encuentran su lugar en la pretensión de quienes estamos convencidos de que debemos vencer obstáculos y llevar adelante proyectos de apertura de instituciones interculturales de nivel superior.

Como a través de un caleidoscopio, observamos en ellas continuidades, dispersiones y rupturas. Estas últimas, relacionadas no con grandes diferencias en sus objetivos y sus métodos sino con las variaciones contextuales, con los distintos marcos políticos, económicos, socioculturales y jurídicos en que las instituciones se hallan insertas. Es por eso por lo que haremos hincapié en las primeras, de modo de recoger las experiencias comunes que puedan enriquecer a otras Instituciones de Educación Superior (IES) ya existentes o en formación.

En ese sentido, creemos que todas ellas parten de “construir un sistema educativo superior diferente al sistema formal dominante” que, en mayor o menor medida, reflejan que “no se puede concebir un sistema educativo desagregado del proyecto histórico” y que “en realidad nadie enseña a nadie, sino que todos aprendemos, compartimos, en comunidad mediados por la experiencia social y cultural” (Mato, 2009: 115, 117, 123), tal como se plantea en la Universidad Kawsay de Bolivia.

La experiencia de la URACCAN (Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense) aporta su énfasis en la interculturalidad equitativa, al hacer referencia al “desarrollo con identidad”, el cual:

Implica: i) visibilizar a la población y sus culturas desde la perspectiva del reconocimiento de su presencia territorial y su aporte a la nación, ii) desarrollar procesos de acompañamiento que desarrollen habilidades de autogestión en los pueblos y iii) brindar condiciones de diálogo horizontal que permita el desarrollo equitativo. (ob. cit., 386)

En un sentido similar, desde la Universidad Arturo Prat de Chile, se advierte que:

No hay pueblos que sean por esencia interculturales [...]. Hacer propio el paradigma intercultural significa, pues, asumir una postura crítica sobre el conjunto de las relaciones entre los grupos culturalmente distintos al interior de una totalidad social dada. (ob. cit., 201)

También se señalan diversos obstáculos. Uno de ellos es el accionar gubernamental: desde México –país con más de diez IES–, se sostiene que los gobiernos consideran estas instituciones instrumentos para silenciar los reclamos de la población indígena. Otro es el accionar de los grupos de poder más reaccionarios que –como en Brasil– comenzaron una “verdadera cruzada” contra la democratización de la educación superior. Un tercer escollo se plantea, desde FLACSO Ecuador, directamente vinculado a la necesidad de “un cambio de actitud” en “sociedades aún llenas de prejuicios y comportamientos discriminatorios y racistas” (Mato, 2009: 333, 185, 301).

## En la Argentina

Si bien en el país no existen universidades interculturales, sí hay IES de nivel terciario, y el tema de la interculturalidad se aborda en algunos posgrados bajo el nombre de “diversidad cultural”.<sup>3</sup> Sin embargo, la creación de universidades de este tipo –si bien no podemos afirmar que es una utopía– todavía está en el terreno de lo que Wallerstein (1998: 3) llama “utopística”.<sup>4</sup>

En los ámbitos universitarios “tradicionales” locales, se está debatiendo el rol de la Universidad en América Latina. Es así como los propios docentes agremiados sostienen –en un trabajo de investigación publicado– que hoy las IES:

Lejos de continuar este programa de disolución en manos del mercado, tienen que cumplir un rol activo y definir decisivamente el modo en que se implicarán para producir las transformaciones sociales que América Latina necesita para lograr la equidad e inclusión. (Cecchi *et al.*, 2009: 31-32)

Lo notorio es que en ese trabajo se menciona la responsabilidad social universitaria, y tópicos como la extensión, la construcción de redes, la distribución del conocimiento o la Pedagogía del Aprendizaje Servicio –entre otros–, pero en ningún momento se indica como referentes las universidades interculturales latinoa-

3. Tal es el caso de la Maestría en Diversidad Cultural de la Universidad de Tres de Febrero.

4. “Es la evaluación seria de las alternativas históricas, el ejercicio de nuestro juicio en cuanto a la racionalidad material de los posibles sistemas históricos alternativos”.

mericanas ya existentes o se habla de la posibilidad de crear las propias en el país.

En este sentido, sería bueno que a nivel nacional se comenzaran a considerar, desde todas las áreas (oficiales, sindicales, de la sociedad civil, etc.), las recomendaciones contenidas en la Declaración de Belo Horizonte (2009), cuando expresa la necesidad de “promover el desarrollo de una educación superior intercultural con equidad y el encuentro y visibilización de actores vinculados con este proceso” y “la construcción de prácticas innovadoras que cuestionen el pensamiento académico dominante”, así como la “validación y/o reconocimiento de la sabiduría y conocimientos tradicionales”.

### ***El soporte normativo en la Argentina***

En nuestro país, el marco jurídico sobre educación se asienta en varios pilares. En primer término, la Constitución Nacional establece, en su artículo 14, el derecho “de enseñar y aprender”, y en su artículo 75, inciso 17, habla de:

Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan [...]. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten.

Asimismo, existen la Ley de Educación Superior (LES) N° 24.521 y la Ley de Educación Nacional (LEN) N° 26.206. Ambas consagran la gratuidad de la enseñanza y consideran la educación como un derecho humano y no como un servicio.

Además, la Argentina ha dado rango constitucional a tratados internacionales como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (cuyo artículo 14 también consagra la educación obligatoria y gratuita) y otros acuerdos rubricados en el mismo sentido.

Respecto de los Objetivos de Desarrollo del Milenio, la meta argentina es:

Asegurar que en 2010 todos los niños y adolescentes puedan completar los 10 años de educación básica obligatoria. Promover

que en 2015 todos los niños y adolescentes puedan completar la educación básica post obligatoria (Polimodal/Media).<sup>5</sup>

En este breve espacio, no nos ocuparemos de realizar una descripción de cada uno de esos instrumentos jurídicos, sino que intentaremos centrarnos en cuestiones relativas a la educación superior en general y a la educación superior intercultural en particular.

Sabido es que las normas –tanto positivas como consuetudinarias–, tomadas en su triple dimensión jurídica, axiológica y sociológica, no son sino productos culturales que responden a las condiciones de producción y reproducción sociohistóricas, y a las estructuras del poder hegemónico, que las elabora y las consagra.

Hemos de reconocer que se han realizado avances importantes en cuanto a la consideración de la educación superior como un derecho humano, tanto a nivel nacional como internacional, en consonancia con la *Declaración de la Conferencia Regional de la Educación Superior en América Latina y el Caribe (CRES)* de 2008, que establece (en su sección B, párrafo 1) que “La Educación Superior es un bien público social, un derecho humano y universal y un deber del Estado”.<sup>6</sup>

Sin embargo, en la Argentina aún continúa vigente la legislación sancionada en la década del 90, reflejo de los parámetros económicos y socioculturales del neoliberalismo que, bajo una supuesta “ineficiencia” de la educación superior, pretendió hacer de ésta una mercancía sujeta a las reglas del libre mercado, al abrigo de instituciones como el Banco Mundial, el Fondo Monetario Internacional y la Organización Mundial de Comercio, incluyéndola en el Acuerdo General sobre Comercio de Servicios (AGCS).

Una lectura detenida de la norma nacional nos permite ver que hay múltiples aspectos en los que debe ser modificada y otros sobre los que se debe exigir su cumplimiento; pero, respecto de lo puntual de la mercantilización, coincidimos con quienes plantean que debería agregarse, a continuación del actual artículo 2, un texto que afirmara:

La educación es considerada en la Argentina un bien social. Nada de lo dispuesto en la presente ley podrá en consecuencia ser interpretado en el sentido de considerar a la edu-

5. ODM-Argentina (disponible en: <http://www.politicassociales.gov.ar/odm/odm2.html>, consultado el 30 de agosto de 2011).

6. En el mismo sentido se han manifestado los firmantes de la Conferencia Mundial sobre Educación Superior realizada en 2009, conocida como *Declaración de París*.

cación superior, ya sea universitaria o no universitaria, como un bien sujeto a comercio. (Surasky, 2008: 11)

## **Interculturalidad y políticas públicas**

Como hemos referido *ad supra*, no sólo debe preservarse a la educación del ultraje del mercado. El planteo de una educación intercultural también debe llevarnos a poner en cuestión las instituciones, las currículas, los paradigmas y el rol de los docentes.

Si buscamos en el diccionario de la Real Academia Española el término “interculturalidad”, no lo encontraremos. Es decir que aún se nos plantea el desafío de incluirlo, a fuerza de intervenir con él en la dinámica de la lengua en su carácter de construcción social que refleja la cosmovisión de sus hablantes. Por otra parte, si en el mismo diccionario buscamos la palabra “universidad”, entre sus múltiples acepciones, la primera expresa: “Institución de enseñanza superior que comprende diversas facultades, y que confiere los grados académicos correspondientes”. Hasta allí lo comúnmente establecido. Lo interesante resulta de la cuarta de sus acepciones: “conjunto de cosas creadas”.<sup>7</sup>

Entonces: si “universidad” es el conjunto de cosas creadas –entre las que se pueden incluir los establecimientos de la primera acepción, así como los productos de todas las culturas–, ¿existen realmente conflictos ontológicos entre esa universidad y la interculturalidad? Si estamos trabajando para crear instituciones interculturales que sean capaces de favorecer los procesos de mejoramiento en la vida de los pueblos en todos sus aspectos (social, económico, identitario y del conocimiento), y si logramos que eso se vaya extendiendo lentamente hasta abarcar de modo respetuoso y equitativo el “conjunto de cosas creadas”, ¿no nos estamos planteando a futuro una interculturalidad universal que destierre de una vez por todas las teorías del choque de civilizaciones?

Intentar descorder los velos semánticos –aun sin éxito– puede ayudarnos a pensar en ese sentido. Incluso a riesgo de ser realistas, pero trabajando por objetivos que por momentos pueden parecer imposibles.

En pocas palabras, podemos plantearnos esto a modo de preguntas que nos ayudarán en el diagnóstico: ¿estamos ante instituciones concebidas como interculturales o planteamos la interculturalidad inserta en el marco de las ya existentes? ¿Participan en el diseño curricular

7. Ver <http://lema.rae.es/drae/?val=universidad>.

alumnos, docentes, referentes de las distintas comunidades, la familia y otros actores sociales implicados en el tema? ¿Los docentes de esas instituciones están formados en la interculturalidad y poseen las condiciones laborales –y, en general, de dignidad– adecuadas para desempeñar su tarea?

Además, ¿se utilizan sólo los paradigmas epistemológicos occidentales o se incluyen y articulan otros paradigmas? Sobre esto último, creemos que los paradigmas modernos:

Han tenido como fundamento la estrategia homogeneizadora, que ha servido para construir los Estados nación. De esta forma, el modernismo ha servido principalmente para reforzar la megalomanía de la cultura occidental, patriarcal y autoritaria que ha reprimido y marginado a los que viven fuera de los centros dominantes. (Guerra García, 2009: 239)

Es por eso por lo que creemos que la educación superior intercultural cumple un rol fundamental como herramienta de transformación, ya que:

Debe contribuir desde sus currículos, investigaciones y sistematizaciones a fundamentar tanto el derecho a la propia identidad y a la diversidad, como los derechos económicos, sociales, culturales, políticos y lingüísticos de cada una de las culturas. (Hooker B., en Mato, 2009: 297)

Consideramos que éstas son las bases sobre las cuales se tienen que asentar las políticas públicas de educación intercultural. Dado que estas últimas son “vías de acción de un gobierno que exigen la discusión de valores, preferencias, opiniones y creencias acerca de los problemas o cuestiones de índole pública” (Da Rocha Silva, 2008), debemos participar activamente en esos procesos de discusión para arribar a las soluciones más convenientes para la interculturalidad. Esto, acompañado de la convicción de la importancia de establecer redes académicas para unir, compartir capital científico y cultural, sirviendo de interlocutores ante los gobiernos y de vigilia del cumplimiento de los acuerdos internacionales de los derechos educativos.

### **¿Qué profesores y profesoras para qué interculturalidad?**

Las distintas experiencias de formación de profesores para la interculturalidad puestas de manifiesto en el trabajo coordinado

por Daniel Mato (2008), junto con el texto de Jorge Gasché (2010), invitan a reflexionar sobre varias cuestiones que solemos dar por saldadas respecto de la interculturalidad, la educación, el rol de los docentes, el papel del Estado y las políticas públicas en relación con esos temas.

Antes de adentrarnos en ese escenario –afortunadamente conflictivo, porque es lo que permite la riqueza de los debates–, quisiéramos destacar algunos rasgos de las experiencias interculturales de Roraima (Brasil), Cauca (Colombia) y la Amazonía Peruana.

En el caso de la Licenciatura Intercultural (Núcleo Insikiran-Universidad Federal de Roraima), el hecho de que se formen profesores pertenecientes a siete pueblos indígenas explica la claridad de sus integrantes al definir que el principio de interculturalidad:

*Não implica em simplesmente reconhecer o valor de cada uma dessas culturas e defender o respeito entre elas. Mais que isso, a interculturalidade apresenta-se como um princípio que fornece elementos consistentes que permitem provocar o desvelamento, o enfrentamento e a posterior busca de soluções para os conflitos desse relacionamento, em todas as suas dimensões.* (Carvalho y Almeida, en Mato, 2008: 159)

Lo mismo sucede cuando se trata del principio de diálogo social, sobre el cual se expresa que:

Permite romper com antigas concepções que ainda hoje predominam e, por meio das quais, se costuma reduzir os atores sociais que ocupam essa cena a papéis histórica e imutavelmente definidos. A dialogia social permite, desse modo, romper com as generalizações, reconhecendo a todos como atores legitimamente constituídos e cujos projetos históricos se definem a partir de situações particularizadas no tempo e no espaço. (Ídem)

Por ello debemos plantearnos qué profesores para qué interculturalidad queremos. Lamentablemente, desde las universidades convencionales (y parece ser que en toda América Latina sucede lo mismo), cuando se aborda el tema es desde una posición ingenua, carente de conflictos, y sin abandonar los paradigmas epistemológicos decimonónicos y mercantilistas para los cuales fueron concebidas, lo cual va acompañado de políticas públicas insuficientes.

Valga como ejemplo lo que afirman los integrantes de la Licenciatura en Etnoeducación de la Universidad del Cauca (Colombia) al hablar de la institucionalidad universitaria convencional, expresando que:

Comúnmente se funda en una confianza fuertemente

arraigada en el cultivo del conocimiento “científico” y “disciplinar”, lo que hace que su propia comunidad académica sea uno de los mayores obstáculos a la apertura de espacios de diálogo de saberes y construcción colectiva de nuevas ofertas de formación. (Rojas, en Mato, 2008: 240)

Para luego agregar:

A pesar de la celebración constante de la multiculturalidad, las políticas públicas no atienden de manera estructural el problema de la educación superior, lo que indica que estamos ante un problema aún no resuelto sobre el que es necesario volver [...] las experiencias existentes son más el resultado de acciones coyunturales y localizadas, que reflejan la voluntad política de instituciones concretas, que la existencia de una acción coherente y definida por parte del Estado y sus instituciones. (Ídem: 241)

Anteriormente hemos hablado del poder en sus aspectos económico, social y político, como tres pilares en los que se sustentan la hegemonía y la dominación, afirmando que la educación que hoy prevalece es la que responde a ese poder. A ello también se refieren desde el Programa de Formación de Maestros Bilingües de la Amazonía Peruana (FORMABIAP), cuando definen trabajar desde:

Una perspectiva de interculturalidad crítica que considere que las relaciones entre culturas están muchas veces atravesadas por relaciones de poder. En tal sentido, se plantea como tema central la necesidad de identificar y cuestionar las creencias que reproducen la asimetría y de fortalecer el desarrollo de procesos de afirmación tanto a nivel personal como colectivo. Además es necesario precisar que el enfoque de interculturalidad crítica asumido por FORMABIAP no se limita a lo cultural, sino que también aborda factores económicos, sociales y políticos en tanto marcos estructurales, a partir de los cuales se desarrolla la relación entre culturas. FORMABIAP además concibe a la educación intercultural como un proceso político y pedagógico, en la medida que cuestiona las relaciones de poder que se dan en la escuela y en la comunidad, y busca construir nuevas formas de aprendizaje sustentadas en diversas formas de entender la realidad y de abordar el conocimiento. (Trapnell, en Mato, 2008: 405)

Respecto de la Argentina, podemos afirmar que las experiencias interculturales son muy escasas, y más escaso aun es el debate sobre

cuestiones relativas al propio sentido del concepto “interculturalidad”, a la institucionalidad y la epistemología dominantes, el modo en que los profesores se desempeñan en contextos interculturales y, sobre todo, el hecho de que la necesidad de plantearnos una educación de este tipo requiere poner en cuestión el *statu quo* de un sistema de producción económico y político.

### **Hacia la construcción de lo posible (conclusiones no finales)**

Sin duda alguna, la educación intercultural (y la interculturalidad misma) se halla ante múltiples desafíos y atraviesa por diferentes etapas en los diversos puntos de América Latina. Por un lado, encontramos instituciones con una larga trayectoria y riquísima experiencia, y otras que están dando sus primeros pasos. Por otro lado, existen legislaciones nacionales más avanzadas que otras en el tema. Es decir que el punto de partida no es el mismo para todos y todas, con lo cual no deberemos ocuparnos de partir de un mismo punto sino de trabajar con un sustento axiológico más o menos común.

Por tratarse de procesos, los avances y los repliegues en ese sentido no deben parecernos “defectos” a corregir sino cuestiones inherentes a los propios modos de construcción colectiva. De eso se trata, de animarnos a construir y hasta a reconstruir lo que alguna vez fue un sitio del mundo diverso, respetuoso y admirador de las diferencias.

También es cierto que la tarea resultaría inútil si no se conjugara con condiciones de vida digna, distribución de la riqueza y recupero de la soberanía sobre los recursos naturales. El poder hegemónico (en sus múltiples manifestaciones económicas, políticas, culturales y sociales) lleva siglos sumiendo a la mayoría de los pueblos en la marginación. Quizás sea tiempo de comenzar a edificarle su contrapoder, no reproduciendo sus métodos y tácticas sino elaborando nuevas herramientas que tengan a la vida –considerando al ser humano como parte de la naturaleza– como centro.

Dice un intelectual egipcio:

Los objetivos de democratización vinculados al progreso social para las clases populares, de respeto por las diferencias étnicas, religiosas y de otro tipo emparejadas con la promoción de la libertad y la diversidad en todas las áreas, proporcionarían un punto de partida para esa reconstrucción imprescindible. (Amín, 1999: 179)

Por las experiencias compartidas aquí respecto de las IES interculturales de nuestra América, podemos decir que ellas son el resultado de duras luchas para lograr su concreción y, más tarde, su buen funcionamiento. Los obstáculos pasan no sólo por lo económico sino también por los marcos jurídicos muchas veces insuficientes, los dobles discursos gubernamentales y la desconfianza de las instituciones que conforman la educación superior convencional, entre otros.

Sin embargo, la historia de cada institución intercultural nos muestra que esos escollos pueden superarse si no perdemos de vista ciertas cuestiones decisivas. Una de ellas es darnos un amplio debate sobre qué interculturalidad queremos. Otra es saber que deben surgir de los pueblos, quienes deben determinar sus propios objetivos, soportes axiológicos, contenidos y formas de organización, acorde a cada cosmovisión y a las necesidades de cada uno de ellos.

Una tercera cuestión a tener presente es que estas IES deben funcionar en sus contextos y, en lo posible, con docentes pertenecientes a las propias comunidades. El desarraigo y el riesgo de asimilación o aculturación atentan contra cualquier pretensión de interculturalidad.

Lo cierto es que cada una de ellas es –parafraseando a Julio Cortázar– un “modelo para armar”, y que sus nacimientos son el reflejo de peleas más profundas: contra el colonialismo que sigue imperando, contra el pensamiento único occidental y sus respectivos paradigmas –entre los que se hallan los epistemológicos– y, en definitiva, contra el modo de producción occidental y la propiedad de sus medios.

En otras palabras, hoy la interculturalidad se nos presenta como un escenario en el que, lejos de desarrollarse relaciones armónicas, cada paso dado es en el marco del conflicto –o, mejor, de una conflictividad múltiple–, y cada batalla debe ser leída en términos de construcción de poder. Desde ese enfoque, cualquier acción orientada hacia una interculturalidad crítica y equitativa es también un reclamo por el mejoramiento de la calidad de vida de todos los pueblos, y el respeto por sus lógicas y sus modos de producción.

Cuando hablamos de respeto, no es desde la *etnosuficiencia* que proclama la “tolerancia”, donde el docente es el encargado de brindar “herramientas (las suyas, claro) para superarse y crecer”. La verdadera construcción de poder pone inexorablemente en tela de juicio el esquema en el que se mueven los *etnosuficientes*, ya que:

Con el reconocimiento de la validez de un modelo social y una lógica de vida indígenas admitimos que existe un modelo de vida social alternativo que permite evaluar y cuestionar el

modelo dominante. Esta situación y esta posibilidad quitan a la sociedad dominante y a sus mercenarios el fundamento de su pretensión de representar y encarnar los valores y la racionalidad *universales*. (Gasché, 2010: 114)

En este marco, nos planteamos el rol del docente y advertimos la tendencia colonizadora que lo ubica como *poseedor de los saberes* en el sagrado *ámbito áulico*. Pues bien, en oposición a ello, coincidimos con quienes exhortan a:

*Salir del aula y rebasar la vida en conserva y la escuela charlatana e ir a trabajar en los sitios donde se desarrolla la vida real de la comunidad y con los instrumentos reales de la vida productiva, teniendo siempre en cuenta, claro está, el tipo de actividades y de herramientas que la sociedad indígena confía a los niños en función de su edad. Esta gradación práctica de las acciones específicas es, a su vez, un tema de investigación del maestro para el cual tiene que ser preparado. (Ídem: 123)*

Es decir que no se puede hablar de una sola educación intercultural. Es evidente que cada una de las experiencias en ese sentido no es que *pueden ser* distintas, sino que necesariamente *deben ser* distintas. Esto no significa que cada una de ellas no tenga rasgos similares con otras (como poner en discusión los esquemas de poder y de producción vigentes, por ejemplo); pero, evidentemente, si realmente se está trabajando por revertir prácticas homogeneizadoras y asimilacionistas, se debe hacer sobre la base de las particularidades dadas en cada contexto.

Partiendo de estos puntos, se logra, asimismo, neutralizar la peligrosa dicotomía colonizante entre “hablar de interculturalidad” y “hacerla”, que tan bien describe Jorge Gasché (2010), ya que el discurso, lejos de estar alienado de la acción, pasa a ser uno de los elementos del proceso comunicativo junto con la acción misma.

Es decir que el cambio de paradigma comprende también la comunicación, la cual no debe ser entendida como una cuestión subsidiaria sino central, excediendo a las lenguas o a la emisión de mensajes. Se trata, por lo tanto, de un proceso en el que lo axiológico, el discurso y la praxis necesariamente deben ser coherentes y en el que cada uno de los actores debe participar en igualdad de condiciones. Esto, lejos de ser una visión romántica, es uno de los valiosos instrumentos para lograr poner al poder dominante realmente en cuestión, y para desenvolvemos, convivir y hallar soluciones en cualquier escenario de conflictos.

Tenemos la convicción de que lo que se dice no refleja una realidad o una forma de ver el mundo sino que también construye esa realidad y esa cosmovisión. Esto es: podemos comunicarnos (decirnos-hacernos-construirnos) repitiendo el perverso juego de la sumisión al pensamiento único a través de la charlatanería o podemos atrevernos a entrar en pugna y comunicarnos (decirnos-hacernos-construirnos) para patear ese tablero, despojarnos de hipocresías y revertir la injusticia estructural sufrida por millones en el mundo.

Como vimos, los debates sobre interculturalidad son también un emergente de antiguas discusiones históricas que aún están vigentes, sobre los modelos de sociedad, de producción y de justicia que pretende y necesita cada pueblo.

La discriminación por género, preferencia sexual, religión, nivel económico, edad, etc., también nos está reclamando la construcción de una interculturalidad diferente que sea, a la vez, herramienta de transformación. Y, en ese sentido, los ámbitos educativos cumplen un rol fundamental.

Vale aclarar que, cuando hablamos de ámbitos educativos, no nos estamos refiriendo solamente a las instituciones formales. La educación y la comunicación se producen también en otros espacios a los que no se les suele dar la debida importancia por no ser “académicos”. Son aquellos en los que se operan las “mediaciones”: se trata de sitios de semantización. Siguiendo a Jesús Martín Barbero, sería bueno comenzar a hacer especial énfasis en trabajar con los movimientos sociales y en los barrios, donde se producen y ejercen prácticas educativas y comunicativas y se crean redes con protagonistas específicos –vecinos, amigos, familiares, etc.–; y en espacios determinados como el club, el bar o el local partidario (Martín Barbero, 1987).

Como seres humanos en general y como educadores en particular, la interculturalidad nos exige, entonces, la reconstrucción de vínculos y la creación de nuevas superficies de emergencia para nuevos enunciados (al decir de Michel Foucault), asumiendo un rol activo tanto en el intercambio de saberes como en el reclamo por sociedades más justas y equitativas en lo social, lo económico y lo cultural.

## **Bibliografía**

- AMÍN, Samir (1999), *El capitalismo en la era de la globalización*, Barcelona, Paidós.
- BOURDIEU, Pierre (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama.

- CECCHI, Néstor *et al.* (2009), *El compromiso social de la universidad latinoamericana del siglo XXI. Entre el debate y la acción*, Buenos Aires, IEC-CONADU.
- DA ROCHA SILVA, Mônica (2008), “Políticas públicas para la educación superior: la implementación de la evaluación en Brasil y México”, *Perfiles Educativos*, vol. 30, N° 122, pp. 7-37.
- DE SOUSA SANTOS, Boaventura (2009), *Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*, México, CLACSO Coediciones-Siglo XXI.
- FILGUEIRAS, Carlos (2001), “Estructura de oportunidades y vulnerabilidad social. Aproximaciones conceptuales recientes”, documento presentado en el Seminario Internacional “Las diferentes expresiones de la vulnerabilidad social en América Latina y el Caribe”, Santiago de Chile, 20 y 21 de junio.
- FOUCAULT, Michel (1985), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- GASCHÉ, Jorge (2010), “De hablar de la educación intercultural a hacerla”, *Mundo Amazónico*, N° 1, pp. 111-134 (disponible en <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/article/viewFile/9414/13865>, consultado el 23 de septiembre de 2011).
- GUERRA GARCÍA, Ernesto (2004), “La sociointerculturalidad y la educación indígena”, en Eduardo SANDOVAL FORERO y Manuel BAEZA (coords.), *Cuestión étnica, culturas, construcción de identidades*, México, Universidad Autónoma Indígena de México, Asociación Latinoamericana de Sociología y Ediciones El Caracol.
- (2009), “El corto y sinuoso camino de la Universidad Autónoma Indígena de México (UAIM)”, en Daniel MATO (coord.), *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*, Caracas, pp. 215-249.
- HERRERA FLORES, Joaquín (2005), *Los derechos humanos como productos culturales. Crítica del humanismo abstracto*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- HOOVER BLANDFORD, Alta (2009), “La universidad de las regiones autónomas de la costa caribe nicaragüense (URACCAN): logros, innovaciones y desafíos”, en Daniel MATO (coord.), *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*, Caracas, pp. 279-302.
- MARTIN BARBERO, Jesús (1987), *De los medios a las mediaciones; comunicación, cultura y hegemonía*, Barcelona, Gili.

- MATO, Daniel (2005), “Interculturalidad, producción de conocimientos y prácticas socioeducativas”, *ALCEU*, vol. 6, N° II, pp. 120-121.
- (2008), *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*, Caracas, IESALC-UNESCO.
  - (2009), *Diversidad cultural e interculturalidad en educación superior. Experiencias en América Latina*, Caracas, IESALC-UNESCO.
- NAÏR, Sami (2006), *Diálogo de culturas e identidades*, Madrid, Editorial Complutense-UCM.
- SEN, Amartya (2000), *Desarrollo y libertad*, Planeta, Barcelona.
- SURASKY, Javier (2008), *La educación superior como bien comercial en el marco de la LES. Breve revisión y propuesta*, curso “Perspectivas sociopolíticas del sistema universitario”, especialización en Docencia Universitaria, Universidad Nacional de La Plata (mimeo).
- WALLERSTEIN, Immanuel (1998), *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*, México, Siglo XXI.

## **Documentos**

- Constitución de la Nación Argentina (Reforma de 1994)*, disponible en: <http://infoleg.mecon.gov.ar/infolegInternet/anexos/0-4999/804/norma.htm> (consultado el 3 de octubre de 2011).
- Declaración de Belo Horizonte* (2009), disponible en: [http://www.iesalc.unesco.org.ve/.../recomendaciones\\_para\\_foro.pdf](http://www.iesalc.unesco.org.ve/.../recomendaciones_para_foro.pdf) (consultado el 31 de agosto de 2011).
- Declaración de la Conferencia Regional de Educación Superior de América Latina y el Caribe (CRES)* (2008), disponible en: [http://www.iesalc.unesco.org.ve/docs/wrt/declaracioncres\\_espanol.pdf](http://www.iesalc.unesco.org.ve/docs/wrt/declaracioncres_espanol.pdf) (consultado el 1 de septiembre de 2011).
- Ley de Educación Superior N° 24.521* (1995), disponible en: <http://infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/25000-29999/25394/norma.htm> (consultado el 1 de octubre de 2011).
- Ley de Educación Nacional N° 26.206* (2006), disponible en: <http://infoleg.gov.ar/infolegInternet/anexos/120000-124999/123542/norma.htm> (consultado el 29 de agosto de 2011).
- Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales* (entrada en vigor: 3 de enero de 1976), disponible en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/cescr.htm> (consultado el 4 de octubre de 2011).

## Los autores

**Silvina Agnelli.** Licenciada en Antropología por la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (FCNyM) de la Universidad Nacional de La Plata (UNLP) y doctoranda de esa misma facultad. Se desempeñó como adscripta ad honórem a la cátedra de Historia de Asia y África de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UNLP y ayudante diplomada interina ad honórem en la cátedra de Métodos y Técnicas de la Investigación Sociocultural de la FCNyM. Ha sido becaria de posgrado del Conicet, investigando sobre migraciones y diáspora africana. Actualmente está escribiendo su tesis sobre las interacciones entre activistas afroargentinos e inmigrantes africanos, en el contexto de conformación de procesos organizativos.

**Griselda Laura Aragón.** Estudiante avanzada de la Licenciatura en Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad de La Plata (FCNyM-UNLP). Es actualmente becaria en el Programa de Estímulo a las Vocaciones Científicas del Consejo Interuniversitario Nacional (EVC 2013-CIN) y pasante en el marco del proyecto “Pueblos indígenas del Chaco argentino. Procesos migratorios y contactos interétnicos. Segunda etapa”. Se desempeña como ayudante alumna en la cátedra Antropología Sociocultural I de la carrera de Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad de La Plata. Su temática de trabajo aborda los imaginarios urbanos y las presencias indígenas de migrantes tobas (qom) en las ciudades de Rosario y La Plata.

**Diana Victoria González.** Estudiante avanzada de la Licenciatura en Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Mu-

seo de la Universidad de La Plata (FCNyM-UNLP). Fue becaria en el Programa de Estímulo a las Vocaciones Científicas del Consejo Interuniversitario Nacional (EVC 2012-CIN) y actualmente es pasante en el marco del proyecto “Pueblos indígenas del Chaco argentino. Procesos migratorios y contactos interétnicos. Segunda etapa”. Es ayudante alumna en la cátedra Antropología Sociocultural I de la carrera de Antropología de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad de La Plata. La temática de trabajo actual se refiere a políticas sociales y políticas indigenistas en los nucleamientos qom de la ciudad de La Plata, provincia de Buenos Aires.

**Marta Mercedes Maffia.** Profesora de Filosofía, licenciada en Antropología y doctora en Ciencias Naturales (orientación Antropología) de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. Actualmente se desempeña como profesora titular de Métodos y Técnicas de la Investigación Sociocultural de la misma Facultad e investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Su principal área de interés académico es el estudio de las migraciones, específicamente las provenientes del África subsahariana a la Argentina. Ha publicado y presentado numerosos trabajos en libros, revistas científicas, jornadas y congresos nacionales e internacionales, especialmente sobre el grupo caboverdeano. Hoy dirige varios proyectos de investigación sobre los nuevos migrantes africanos en la Argentina, con apoyo de la UNLP, el Conicet y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

**Carolina Andrea Maidana.** Licenciada en Antropología y doctora en Ciencias Naturales por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Becaria posdoctoral de Conicet. Ayudante diplomada ordinaria en la Cátedra de Antropología Sociocultural I, FCNyM-UNLP. Trabaja en el análisis de la cuestión indígena en grandes ciudades, focalizando particularmente los procesos migratorios y de territorialización, así como las demandas territoriales de los pueblos indígenas hacia el Estado-nación.

**Luz Marina Mateo.** Candidata a magíster en Relaciones Internacionales (IRI-UNLP) y licenciada en Comunicación Social (UNLP). Secretaria del Departamento de África del IRI-UNLP. Secretaria de la Cátedra Libre de Estudios sobre el Sahara Occidental. Realizó el Curso de Formadores en Educación Superior para Pueblos Indígenas y Afrodescendientes (UNESCO-IESALC). Integra la Escuela

Internacional de Periodismo de Frontera de la Universidad Complutense de Madrid y el Departamento de Cooperación Internacional al Desarrollo del IRI-UNLP. Coordina los trabajos del Grupo África de la Cátedra 2 de la asignatura Derecho Internacional Público (FCJyS-UNLP).

**Paola C. Monkevicius.** Licenciada en Ciencias Antropológicas por la Universidad de Buenos Aires y doctora en Antropología por la UNLP. Investigadora asistente en Conicet. Docente de grado de la UNLP. Ha trabajado sobre temáticas relativas a los procesos de memoria social en la delimitación de grupos étnicos de origen migratorio. En la actualidad, se encuentra investigando sobre estas problemáticas, tomando como referente a grupos de afrodescendientes e inmigrantes africanos en la Argentina.

**Carlos Ariel Mueses.** Politólogo por la Universidad del Cauca (Colombia), maestrando en Ciencia Política por el Instituto de Altos Estudios Sociales (IDAES-UNSAM) y doctorando en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Becario de Posgrado Tipo II con Países Latinoamericanos del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (Conicet). Ha trabajado sobre la implementación de la etnoeducación en Colombia y la movilización política de pueblos originarios y afrodescendientes en la Argentina; en la actualidad se focaliza en el análisis de la institucionalización política de asociaciones civiles e identidad política de indígenas en la Argentina.

**Ana Cristina Ottenheimer.** Licenciada en Antropología y doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Coordinadora de la Cátedra Libre de Soberanía Alimentaria-UNLP. Ayudante diplomada ordinaria con mayor dedicación en la Cátedra de Antropología Sociocultural I, FCNyM-UNLP, y ordinaria simple en la Cátedra de Antropología Cultural y Social, FP-UNLP. Trabaja en la temática de Estado y Políticas Públicas hacia la diversidad etno-racial, y en la producción, distribución y consumo alimentarios.

**Agustín Samprón.** Doctorando en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata. Actúa en el campo de la Antropología Visual, con experiencia en temas como: trabajo informal, movimientos sociales, memorias y activismo indígena. Actualmente investiga las producciones artísticas de jóvenes indígenas urbanos. Es miembro

del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS-UNLP-Argentina) y del Grupo de Pesquisa Imagens, Narrativas y Práticas Culturais (INARRA-UERJ-Brasil).

**Javier Surasky.** Abogado. Profesor adjunto ordinario. Investigador categoría III en el Programa de Incentivos. Trabaja temáticas referidas a Derecho Internacional Público y Cooperación Internacional al Desarrollo.

**Pablo Gustavo Rodríguez.** Licenciado en Antropología y doctor en Ciencias Sociales por la UNLP. Jefe de trabajos prácticos ordinario, dedicación simple, en Métodos y Técnicas de la Investigación Sociocultural en la Facultad de Ciencias Naturales y Museo (UNLP). Investigador categoría III por la UNLP en el Programa de Incentivos. Trabaja en temáticas referidas a consumos culturales; pobreza; estereotipos; análisis crítico de discurso; desarrollo social humano y local; economía social; emprendedorismo; gerencia social; en la actualidad, se focaliza en el análisis de redes de organizaciones de afrodescendientes en la provincia de Buenos Aires y CABA.

**Liliana E. Tamagno.** Licenciada en Antropología. Master of Arts de la Universidad de Upsala, Suecia. Doctora en Ciencias Naturales, Orientación Antropología, de la Universidad Nacional de La Plata. Profesora titular de la UNLP; actualmente se desempeña como profesora de la Cátedra Antropología Sociocultural I de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo. Docente investigador categoría I. Investigador principal de Conicet. Directora del Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social LIAS de la UNLP. El área de especialización es la cuestión indígena en la Argentina, profundizando en particular las presencias en medio urbano y articulando la investigación con la extensión universitaria. Ha publicado numerosos artículos científicos y seis libros que abordan temáticas tales como etnicidad y clase, interculturalidad, movimientos indígenas, políticas indigenistas, patrimonio y otros. Ha dirigido y dirige en la actualidad proyectos con financiación de UNLP, Conicet, Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires, Agencia de Promoción Científica y Tecnológica.

**Bernarda Zubrzycki.** Licenciada en Antropología y doctora en Ciencias Naturales (orientación Antropología) por la Universidad Nacional de La Plata. Jefa de trabajos prácticos en la Cátedra Antropología Sociocultural I de la Facultad de Ciencias Naturales y

Museo-UNLP. Investigadora asistente de Conicet y docente-investigadora categoría III en el Programa de Incentivos. Trabaja en la temática de migraciones africanas recientes y afrodescendientes en la Argentina, así como también en migraciones senegalesas, focalizando aspectos referidos a transnacionalismo y diáspora.