

“NO TENÍA QUE HABER NEGROS”: MEMORIAS SUBALTERNAS Y VISIBILIZACIÓN ENTRE AFRODESCENDIENTES E INMIGRANTES AFRICANOS EN ARGENTINA

Dra. Paola Carolina Monkevicius
CONICET-FCNyM (UNLP)
paomon@speedy.com.ar¹

RESUMEN

Este trabajo se propone analizar los nuevos procesos de visibilización y reconfiguración de identidades entre afrodescendientes e inmigrantes africanos en la Argentina desde una antropología de la memoria que problematice la relación entre la recordación de pasados subalternos y la construcción de sentidos de pertenencia compartidos. Para ello prestaremos atención al accionar de líderes y dirigentes afro, en tanto emprendedores de la memoria, en la construcción, fijación y estandarización de la memoria a partir de un origen esclavo, el cual utilizan como homogenizador hacia adentro y como herramienta de lucha política hacia afuera. Para tal fin realizamos un abordaje cualitativo apelando a las técnicas propias de trabajo etnográfico.

Palabras clave: memoria social, comunidad, afrodescendientes, inmigrantes africanos

ABSTRACT

This work intends to analyze the new process of visibilization and reconfiguration of identities among Afro descendants and African migrants in Argentina in light of an anthropology of the memory that promotes the relation among of the rememoration

¹ Fecha de realización del artículo: junio de 2012, fecha de aceptación: junio 2012.

of subaltern pasts and the construction of senses of belonging together. For this, we have paying special attention to the actions of Afro leaders and directives, like entrepreneurs of memory, in the creation, establishment and standardisation of memory starting from a slave origin, which they use to homogenize to inside and like a tool of politic contest to outside. For that purpose, we carry out a qualitative approach resorting to the techniques characteristic of ethnographic work.

Keywords: social memory, community, afrodescendants, african migrants

Los académicos preocupados por problematizar diversas cuestiones referentes a afrodescendientes y africanos en Argentina coinciden en señalar que, desde hace algunos años, existe una coyuntura político-social particular, tanto a nivel nacional, como regional e internacional, que promueve nuevos espacios de interacción y visibilización respecto de la otredad de origen africano y de su aporte a la conformación del estado-nación. Podríamos decir que se ha producido, debido a la llegada de corrientes multiculturalistas (Frigerio y Lamborghini 2011²), un cambio en las construcciones hegemónicas de alteridad a nivel nacional que se inserta en un entramado regional e internacional de debate y revisión sobre la identidad, la pertenencia y los derechos de los colectivos africanos y afrodescendientes en tanto poblaciones “vulnerables” afectadas por la exclusión, la pobreza y la falta de reconocimiento de su diversidad sociocultural (Agudelo 2011). Esto abrió una “estructura de oportunidades” (Frigerio y Lamborghini 2011³) que se tradujo en la producción de nuevas narrativas y en la implementación de diversas políticas públicas que tienen como destinatarios a los grupos “afro”. Específicamente en Argentina, primero de manera vaga y luego con mayor formalización, el estado ha implementado una serie de medidas dirigidas hacia las demandas provenientes de estos colectivos aunque, como generaliza Agudelo (2011) para América Latina, “dejan aun sin respuesta muchas reivindicaciones sociales y políticas que acompañaron el discurso de los diferentes actores que han interactuado en el proceso de construcción del multiculturalismo” (21). Entre las formas de reconocimiento institucional⁴ se encuentran la intervención del INADI (desde 2006) sobre problemáticas vinculadas a afrodescendientes⁵; la inclusión de la pregunta sobre ascendencia africana en el censo 2010; diversos proyectos legislativos, algunos de los cuales se han efectivizado, como la declaración del Día del afrodescendiente y la cultura afro en Santa Fe, en la ciudad de Buenos Aires

² Los autores realizan un detallado y extenso análisis sobre “las distintas maneras en que, a lo largo de nuestra historia, los africanos esclavizados y luego sus descendientes afroargentinos crearon y mantuvieron identidades colectivas y formas de ayuda mutua y de movilización política y social” (Op. Cit: 2), por lo que no será retomado aquí. También ha sido considerado por Geler en numerosos trabajos, por ejemplo, Geler (2007).

³ Los autores retoman la noción de Doug McAdam (1982).

⁴ Véase Frigerio y Lamborghini (2011).

⁵ También podemos mencionar al Ministerio de Relaciones Exteriores, al Ministerio de Trabajo, a la Secretaría de Derechos Humanos, entre otros.

y, recientemente, a nivel nacional⁶; la inclusión en ceremonias conmemorativas, como los festejos por el Bicentenario en 2010; entre otros⁷.

Estos nuevos contextos implican reordenamientos, redefiniciones y reconstituciones de los colectivos subalternos que se adscriben como “afros”⁸ y de los agentes encargados de mediatizar y dar forma a las demandas tanto políticas como identitarias⁹. Se observa así, principalmente en la esfera pública de interacción, a nuevos actores o, en algunos casos, a “viejos” actores ocupando nuevos roles (lo que se complejiza si consideramos la provisoriedad y volatilidad de estos roles). Específicamente nos referimos a militantes, activistas, líderes, dirigentes, a través de los cuales se visibilizan y “materializan” las asociaciones y otros agrupamientos de africanos y afrodescendientes en el espacio de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el Gran Buenos Aires. Se trata de sujetos centrales en la delimitación y comunalización de los “afros”, en sus múltiples categorizaciones identitarias, con el objeto de “aprovechar mejor las (limitadas) oportunidades locales y globales” (Frigerio y Lamborghini 2010) frente a la indiferencia y el olvido producidos y sostenidos por una “práctica de racialización que consistió en negar la presencia negra bajo ideas *sui generis* de extinción o asimilación” (Briones 2005)¹⁰. 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, estos líderes y dirigentes “usan” el pasado apelando en sus discursos a la memoria de la presencia africana en Argentina. Por lo tanto, este artículo se propone explorar el “trabajo de memoria”¹¹ realizado por dichos actores en la configuración e identificación de la maleable especificidad cultural de origen africano dentro de una nación que no solo se imagina (y desmarca) como blanca y homogénea sino que teme, oculta y silencia su heterogeneidad constitutiva (Segato 2007, Frigerio 2008, Briones 2005). Para ello, se focalizará sobre los discursos que efectúan dirigentes, militantes y activistas tanto africanos como afrodescendientes en espacios donde se dirigen al estado (en muchos casos, como interlocutor principal¹²),

⁶ El 24 de abril de 2013 se aprobó la ley 26.852 que instituye al 8 de noviembre como “Día Nacional de las/los afroargentinas/os y de la cultura afro” en honor de la afroargentina María Remedios del Valle.

⁷ Específicamente las acciones se intensificaron durante 2011, declarado por la UNESCO como el Año Internacional del Afrodescendiente.

⁸ Se trata de una identificación utilizada tanto por los sujetos “nativos” como por los académicos en forma de herramienta conceptual, por lo cual resulta imposible definirla *exclusivamente* como una categoría “étnic” o “étnic”, como sucede también con las categorías de “afrodescendiente”, “diáspora”, entre otras. En este caso, mediante su utilización, nos referimos a la población de afrodescendientes (afroamericanos y afroargentinos) y africanos que se organizan y asocian con la intención de participar en el espacio público de interacción, en particular interpelando al estado argentino. Autores como Frigerio y Lamborghini (2011) incluyen también el aspecto cultural (práctica de danzas y percusión, entre otras actividades), distinguiendo la categoría “afro”, sin una definición explícita, de la categoría de “afroargentinos”.

⁹ Más precisamente, comienzan a visibilizarse en la arena pública en tanto “afrodescendientes” a partir de la década del 80 y se diversifican, debido a su transnacionalización, a partir de los 90. Véase López (2005).

¹⁰ Con el término “racialización” la autora refiere a la forma social de marcación de alteridad basada en “diferencias de naturaleza” que imposibilitan la dilución de la marca a través de las fronteras sociales, mientras la “etnicización” contempla la desmarcación (en diversos grados de inclusividad) en base a “diferencias de cultura”.

¹¹ Expresión de Halbwachs (1990).

¹² El estado ocupa este lugar de manera tácita o explícita, como en el caso del Foro sobre Trabajo y Cultura afro en la Facultad de Filosofía y Letras (marzo de 2011), la 1ª asamblea nacional de afrodescendientes

a los académicos y a otros miembros del colectivo “afro”, tales como foros, charlas-debates, asambleas, jornadas académicas, medios de comunicación, entre otros, rastreando el lugar que ocupan las narrativas del pasado en tanto reconstitución de la(s) memoria(s) afro(s) en Argentina. El presente artículo se centra entonces en los datos obtenidos a partir de la investigación de campo desarrollada en estas situaciones etnográficas determinadas¹³, las cuales se establecen como instancias principales de interacción entre el liderazgo “afro”, y entre dicho sector respecto a otros grupos subalternos y al estado argentino.

DE CONTEXTOS, CLIVAJES Y PERTENENCIAS

Utilizaremos este apartado para “situar” a los africanos y afrodescendientes en tanto 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 argentina¹⁴. Como adelantamos arriba, existen desde la década del 90 contextos propicios para la visibilización de la otredad de origen africano, ocultada tradicionalmente por las prácticas hegemónicas estatales según la lógica de negación de la presencia negra dentro del tranquilizador “paraguas” del crisol de razas (blancas y europeas)¹⁵. Dicho desocultamiento, que surge en los intersticios y fisuras de esta asumida y totalizadora blanquedad argentina, trae aparejado cambios en las valoraciones de los “otros”, identificados como “afros”, y en 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 límites de la adscripción “afro”, que conllevan la necesidad de una “reconstrucción identitaria”, del reconocimiento de un “nosotros” colectivo, se “requiere de un discurso basado en una experiencia compartida (real, inventada o mítica), puesta en palabras mediante el recurso a la memoria.” (Hoffmann 2000). Si bien 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, retomamos de su argumentación la idea de que la memoria se establece como “fuente primera de *legitimación*” a la hora de reconstruir una tradición y de autorizar adhesiones o exclusiones¹⁶. Según Hoffmann, a nivel teórico, estas mutaciones identitarias alimentan (y dependen al mismo tiempo de) los avances y estancamientos del debate nacional e internacional sobre etnicidad, derechos étnicos y políticas particularistas. Por lo tanto, es posible hablar, como ya se mencionó, de un cambio en las construcciones hegemónicas

(marzo de 2012), entre otros, donde interactúa de forma activa (a través de los discursos pronunciados por los funcionarios públicos) y pasiva (como audiencia presente o virtual).

¹³ El trabajo de campo se realiza desde 2010 a partir de mi incorporación a la Carrera de Investigador Científico del Conicet, la cual se formaliza en abril de 2011.

¹⁴ Formaciones nacionales que, según esta autora, son resultantes de complejas articulaciones entre sistemas económicos, estructuras sociales, instituciones jurídico-políticas y aparatos ideológicos.

¹⁵ Véanse Briones (Op. Cit.), Geler (2005), Segato (2007), Frigerio y Lamborghini (2011), entre otros.

¹⁶ En el caso colombiano abordado por Hoffmann es el estado quien impone la necesidad de una identificación en términos de comunidad y memoria a través de leyes que benefician con el acceso a la tierra a poblaciones que se identifiquen como negras y se encuentren avaladas por una historia compartida.

de alteridad a nivel nacional que se inserta en un entramado internacional de debate y de 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 palabras de una reconocida dirigente de origen caboverdeano en Argentina, este es un “momento muy especial para los afros y para las culturas periféricas en general”¹⁷. Más específicamente, señala:

Hace treinta años esta mesa [sobre afrodescendientes en una universidad nacional] no existiría de ninguna manera y yo estaría barriendo el pasillo seguramente. Hoy estamos en otra situación y me parece importante, les agradezco y nos agradecemos a nosotros también porque hicimos mucho los afrodescendientes en la Argentina para llegar a este momento, realmente hicimos mucho.

Con la expresión “hacer mucho” refiere, en parte, a su trabajo como pionera en la organización de los afrodescendientes en Argentina a partir de su participación en la ONG “África Vive”, fundada en 1996 junto a María Lamadrid, descendiente de esclavos africanos e integrante de una de las familias más activas en la comunalización “afro” desde los 90.

En el mismo contexto de interacción, un joven líder afroargentino (presidente de la DIAFAR¹⁸) lo define como el “fracaso de un modelo que abre una nueva oportunidad, esto nos obliga a pensar quiénes somos, empezar a discutir”. Ese nuevo “modelo” de visibilización implica entonces el deber de pensarse en términos de identificaciones (Hall 2003¹⁹) y continuidades históricas. Como señala Pollak (1992), la identidad y la memoria²⁰ se convierten en objeto de reflexión y preocupación cuando dejan de actuar “por sí solas” y se encuentran sometidas a cuestionamiento tanto desde el interior del grupo como desde los grupos externos.

Ya observamos, en trabajos anteriores (Monkevicius 2011), que esta reconstitución de la dinámica social se produce en términos de un “discurso de comunidad”, donde dirigentes y voceros de asociaciones y agrupaciones que reúnen a africanos y afrodescendientes apelan a la “comunidad afro” en tanto estrategia de acción política que difícilmente encuentra correlato con alguna entidad o grupo más allá del discurso. También se observa este “lenguaje de

¹⁷ Se trata de Miriam Gómes, hija de inmigrantes caboverdeanos y presidenta (por cuarta vez) de la Unión Caboverdeana 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). Entre la audiencia (alrededor de 40 personas) se encontraban académicos, otros dirigentes y participantes de asociaciones “afros”, representantes de la UNESCO, funcionarios estatales, docentes y alumnos de nivel secundario.

¹⁸ Nos referimos a Federico Pita, quien actualmente preside la Diáspora Africana de la Argentina, una asociación fundada en 2008 que reúne a un colectivo heterogéneo formado por afroargentinos, afroamericanos e inmigrantes africanos.

¹⁹ Hall prefiere hablar de identificaciones y no de identidades, focalizando así en su carácter discursivo, dinámico e histórico.

²⁰ Subrayando así el carácter dinámico, construido y situado (socio-históricamente) de ambas nociones.

comunidad” en el sector estatal que interactúa con africanos y afrodescendientes así como también en el ámbito académico²¹. En este sentido, creemos pertinente recuperar la idea de Nikolas Rose (2007) sobre la “comunidad” en tanto lenguaje social que configura el “territorio imaginado”, un nuevo lugar de gestión de la existencia colectiva, sobre el cual deberían actuar las estrategias y programas estatales, y a partir del cual se vuelven inteligibles las conductas individuales respecto de valores y creencias comunales. Si bien Rose se refiere al carácter gubernamental de la comunidad, en tanto “lugar” desde donde la autoridad busca crear, demarcar y actuar sobre una población para asegurar su bienestar²², nos interesa situarnos sobre cómo los grupos “sujetos de gobierno” reproducen este lenguaje para operar políticamente. El presidente de la DIAFAR²³, en este sentido, se refiere específicamente a la comunidad como lugar de gestión frente al 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 afro].

A diferencia de un imposición estatal, como lo pensaría Rose, aquí se observa a la comunidad como una estrategia de gestión e identificación desde una posición subalterna. En lugar de “demarcar un sector para su gobierno” (119), la comunidad, en el sentido que le asignan estos voceros afro, se propone “demarcar”, visibilizar, generar contornos (como mencionamos arriba), para contrarrestar el posicionamiento que históricamente le fue asignado a la población de origen africano y que derivó en su actual vulnerabilidad. Dicha vulnerabilidad a la que se encuentra sometida esta población puede ser contrarrestada, según los dirigentes, si se produce un “proceso de comunalización”, retomando la expresión de Brow (1990), que reúna a afrodescendientes y africanos en un colectivo con legitimidad para reclamar ante el estado. Por lo tanto, la comunidad a la cual se apela en los discursos no es definida como algo “dado”, como una entidad, sino que se encuentra en proceso

²¹ En efecto, N. Rose (2007) 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”. (119).

²² Tomando la idea de gubernamentalidad de Foucault y situando como contexto al “liberalismo avanzado”.

²³ Foro “Afropolíticas en América del Sur y el Caribe” en el marco del Congreso Argentino de Antropología Social, celebrado en el aula magna de la Facultad de Filosofía y Letras de la ciudad de Buenos Aires, el 2 de diciembre de 2011, que contó con una numerosa audiencia conformada por académicos asistentes al congreso, líderes y participantes de agrupaciones de africanos y afrodescendientes, autoridades universitarias, entre otros.

de “construcción”. La eficacia de ese lenguaje respecto al estado se encuentra en relación entonces con la posibilidad de una “comunalización” de los “afro” en Argentina, a partir de un “patrón de acción que promueva un sentimiento de pertenencia compartido” (Brow Op. Cit.:1)²⁴, a través del cual se extiendan líneas de identificación y lazos de lealtad y afinidad capaces 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.²⁵

Este proceso encuentra dificultades al tratarse de un colectivo diverso, heterogéneo y en permanente reestructuración, conformado por argentinos descendientes de africanos esclavizados durante el período colonial, por africanos migrados durante el siglo XX (caboverdeanos) y sus descendientes, por aquellos arribados recientemente (senegaleses, ghaneses, cameruneses, congoleños, entre otros, algunos de los cuales ya tienen descendencia en Argentina), y por afroamericanos (provenientes de Uruguay, Brasil, Haití, Colombia, entre otros). Una joven dirigente de la asociación de caboverdeanos de Dock Sud refiere a esta problemática cuando recurre a la “comunidad” reconociendo esta heterogeneidad constitutiva:

La realidad de *nuestra comunidad* en Argentina es muy distinta [en relación a la comunidad garífuna de Honduras²⁶], 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 lo veíamos un poco difícil la posibilidad de implementar, de llevar adelante, algo parecido a lo que sucedía en Honduras [respecto a su organización y a la formación de jóvenes en liderazgo afro] pero sin embargo, venimos muy entusiasmadas con la idea de que aunque sea difícil, igualmente llevarlo adelante...

Desde el ámbito académico, Frigerio y Lamborghini (2011) también la caracterizan 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 grupos que exhibían tensiones importantes en su interior y que tenían relaciones de cooperación o de conflicto (quizás más esto último) con otros.” (2) Por lo tanto, se debe considerar que el llamamiento que realizan principalmente los militantes y activistas a la “comunidad afro”, en

²⁴ Cita traducida del inglés.

²⁵ Brow retoma la idea sostenida por Weber (1979) de que la comunidad se establece mediante un sentido de pertenencia compartido basado en un origen común que permite pensar a los miembros de la comunidad como “parientes”.

²⁶ 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 afrohondureños.

tanto algo que preexiste (“nuestra comunidad”) 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 que, por lo tanto, obstaculizan la realización de iniciativas conjuntas.

No obstante, y a pesar de estas dificultades, la ubicuidad en la apelación al término comunidad nos interpela y nos exige reflexionar sobre su rol como estrategia discursiva tanto para los grupos subalternos como para los sectores hegemónicos, en el sentido de una “*comunidad para*” la lucha política y el reclamo de derechos, así como también sobre su carácter para identificar y demarcar colectivos sociales de acuerdo con un sentimiento de pertenencia compartido, o sea, una “*comunidad de*”. Creemos que los sentidos que sujetos indagados le asignan nos permiten pensar a la comunidad en estas dos acepciones simultáneamente, las cuales se encuentran imbricadas, siendo que la construcción de un colectivo compuesto por sujetos que responden a un mismo origen habilita y legitima el lenguaje de comunidad frente al estado, y viceversa.

Respecto a la comunidad en tanto afiliación social, debemos considerar su carácter dinámico a diferencia de entidades estáticas caracterizadas por una completa indiferenciación entre sus miembros (a la manera de *communitas*). De acuerdo con los sujetos citados arriba, resulta más apropiado pensarla 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 imaginarse²⁷ como grupo (o subgrupos). Y en esta concientización de un sentido de pertenencia compartido, de generación de lealtad, en términos de Rose (2007), tendrán un lugar privilegiado los especialistas, los que más adelante definiremos como “emprendedores de la memoria” (Jelin 2002). 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 casi natural (Brow 1990). Por lo tanto, nos detendremos sobre los sujetos legitimados para establecer, fijar o desactivar los parámetros (o índices²⁸) de identificación entre los “afro” de Argentina, lo cual no permanece exento de tensión y disputas.

En trabajos anteriores (Monkevicius 2011, Maffia et. al. en prensa), sostuvimos que estos liderazgos se condensan principalmente en torno a las asociaciones y agrupaciones que nuclean, identifican y visibilizan a diversos sectores que componen la población de afrodescendientes y africanos. Sin embargo, y retomando a Frigerio y Lamborghini (2010), consideramos las dificultades inherentes al abordaje desde las asociaciones que los agrupan debido a su gran dinámica, su volatilidad, sus diferentes niveles de representación y su diverso grado de formalización²⁹. Este no es el caso de las

²⁷ Anderson (1997).

²⁸ Briones (1998).

²⁹ Los autores mencionados sostienen que sería más operativo un análisis situado sobre los individuos y militantes que sobre las “organizaciones” debido a la relativa facilidad con que surgen y desaparecen.

asociaciones étnicas que nuclean a los caboverdeanos y sus descendientes, las cuales fueron fundadas en las primeras décadas del siglo XX³⁰ y permanecen aún activas, aunque sus propósitos iniciales de ayuda mutua se vieron transformados en favor de las prácticas recreativas, culturales y del accionar político (Maffia 2010). Además de las pioneras asociaciones que agrupan a los caboverdeanos y sus descendientes, a partir de mediados de la década de 1990 comenzaron a producirse los primeros intentos de una socialización conjunta entre sectores que reivindicaban orígenes y afiliaciones, con los cuales no se habían identificado anteriormente y que luego se vieron afectados por crecientes disputas y conflictos. Como sostienen Maffia y Zubryzcki (en prensa), “a partir de la interacción entre ellos, con el Estado nacional y otros actores transnacionales, surgieron una multiplicidad de intereses y puntos de vista que colisionan entre sí, dificultando la realización hasta el momento de un proyecto unificado”. Algunos de estos nucleamientos que reúnen a afrodescendientes (afroargentinos y afroamericanos) y/o africanos en la actualidad son: la Diáspora Africana de la Argentina (DIAFAR), la Asociación África y su Diáspora, la Asociación Misibamba de Merlo, la agrupación Xangó por la inclusión y la justicia social, el Espacio de Promoción, de Integración e Intercambio con África (EPIIA) (actualmente sin actividad), el Instituto Argentino para la Igualdad, Diversidad e Integración (IARPIDI), la Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina, la Asociación de Nigerianos en el Río de la Plata, entre otras.³¹

A pesar de lo efímero de algunos intentos asociativos y de los disímiles objetivos que reúnen a sus miembros (políticos, sociales, culturales, etc.), creemos que son analíticamente relevantes en tanto espacios de comunalización, que no deben comprenderse meramente en términos de coordenadas geográficas de una micro localidad sino que, en diversos grados, conforman espacios virtuales a la manera de una “comunidad diaspórica” (Rose 2007) que se “corporiza” principalmente en los discursos de los activistas. Este es el punto sobre el que focalizaremos nuestro análisis, observando la manera en que determinados sujetos con poder de decisión al interior de los sectores subalternos, en particular dentro de los grupos que componen la población de afrodescendientes y africanos en Argentina, esto es, militantes, activistas, dirigentes locales, utilizan sus discursos como anclajes para comunalizar sino a los “afro” como un todo sí a determinados subgrupos dentro de ese colectivo diverso. Por un lado, podemos hablar de una apelación a la comunidad “hacia adentro”, como proceso activo de constitución de lo social con el objeto de generar sentido de pertenencia y, por el otro lado, de un lenguaje de comunidad “hacia afuera”, como estrategia de visibilización y reivindicación hacia el estado, el cual (aun) no los interpela ni canaliza sus demandas en términos de una “comunidad” en tanto dispositivo impuesto para gobernarlos³². En ambos sentidos, el pasado adquiere un lugar central debido a su carácter legitimador, en tanto origen e historia compartida

³⁰ Las dos instituciones más importantes y más antiguas son las Asociación Cultural y Deportiva Caboverdeana de Ensenada, fundada en 1927 y la ya mencionada Unión Caboverdeana de Socorros Mutuos de Dock Sud (Avellaneda) de 1932, ambas radicadas en la Provincia de Buenos Aires. Véase Maffia (2007).

³¹ Para profundizar sobre el tema véanse Frigerio y Lamborghini (2011) y Maffia, Monkevicius, Zubryzcki, Agnelli y Ottenheimer (2012).

³² Un proceso más cercano al caso colombiano descrito por Hoffmann (Op. Cit.).

(Weber 1979), que delimita, fija límites y visibiliza esos límites respecto a otros grupos (y sus memorias) y, principalmente, respecto al estado y su historia “oficial”. Cuando el pasado es rememorado/aprendido/reconstruido por un determinado grupo social, estamos en el plano de las memorias, en tanto productos culturales contextualizados históricamente que, si bien se generan de manera subjetiva e individual, requieren de la materialización de esos sentidos en diversos soportes materiales³³.

Por lo tanto, dedicaremos el siguiente apartado a analizar qué lugar ocupa el trabajo de memoria realizado por dirigentes y líderes “afro” en el actual proceso de comunalización.

USOS Y TRABAJOS DE LA(S) MEMORIA(S)

Como adelantamos arriba, los dirigentes, militantes y activistas afro utilizan los nuevos contextos autorizados de interlocución (universidades, embajadas, organismos nacionales, etc.) para re-narrar la historia de los negros en 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 Op. Cit.). Algunos autores definen a estos sujetos, en posiciones de poder para reapropiarse de una memoria colectiva, como “intelectuales negros” (Agudelo 2011), “maestros de la verdad”³⁴ (Hoffmann 2000), “identificadores” (Maffia y Zubrzycki Op. Cit.)³⁵. Desde aquí proponemos pensarlos como “emprendedores de la memoria”, es decir, como personas que generan proyectos, ideas, expresiones, que se involucran personalmente en el proyecto social y que también comprometen a otros para lograr el reconocimiento de su versión o narrativa (subordinada) del pasado, de la cual hace un uso político y público (Jelin 2002) “en función de los combates del presente y del futuro” (Pollak 1989:10). Para ello, necesariamente deben “encuadrar”³⁶ las memorias, diferencialmente distribuidas, y es ahí donde juegan un papel central trabajando en ese encuadramiento con el material provisto por la historia y por las narrativas de los sujetos. Retomando al Popular Memory Group (1982), podríamos decir que intentan posicionar esa memoria subalterna dentro del disputado “campo de las representaciones públicas de la historia” convirtiéndola en un “punto de lucha contra la dominación y la discriminación” (Hoffmann Op. Cit.). Según la dirigente de origen caboverdeano ya citada:

³³ Véase Jelin (2002)

³⁴ Término que la autora retoma de Le Goff (1991), quien cita a Detienne (1967), en relación con poetas de la antigüedad. Parece más apropiado para la cultura negra del Pacífico, cultura esencialmente oral en donde los poetas y cuenteros ocupaban un lugar preponderante en la transmisión de los saberes e “historias”.

³⁵ Concepto que las autoras citan de Revilla Blanco (1996).

³⁶ Michael Pollak (1989) retoma esta expresión del historiador Henri Rousso (1985).

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 creíamos prácticamente indiscutibles y empezar justamente a cuestionarlas.*³⁷

La memoria subalterna surge entonces como un cuestionamiento a la internalización (“creencias”) de la memoria oficial, como una irrupción en el discurso estatal³⁸. Sin embargo, el uso del pronombre personal “nuestro” (en relación al pasado nacional) explicita un aspecto interesante a considerar, esto es, que el lenguaje de la comunidad localiza a los afro dentro de “una colectividad mayor en una relación de lealtad supraordinada” (Rose Op. Cit.), donde las memorias de los afrodescendientes y africanos en Argentina deben ser construidas y reveladas a partir de, o desde, ese discurso estatal de ocultamiento y negación de la realidad de los otros. Más adelante, esa misma dirigente señala:

...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.³⁹

Por lo tanto, el pasado a través del cual intentan generar sentido de pertenencia es un pasado de desocultamientos de los no-dichos, de los silencios, los cuales dieron lugar a memorias excluidas de las estructuras formales de comunicación, que pasaron desapercibidas para la sociedad en general (Pollak 1989). A pesar de la diversidad de orígenes, procedencias, ideologías, posicionamientos sociales, etc., los afrodescendientes y 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) y que, por lo tanto, puede y debe ser “revisado”, “revertido”, “completado” y apropiado. En términos del Presidente de la DIAFAR, con motivo de la

³⁷ Miriam Gómez en el panel realizado en la UNGS, 2 de junio de 2011.

³⁸ En términos de Chakrabarty (2008), los pasados subalternos “son aquellas experiencias del pasado que han de asignarse siempre a una posición ‘inferior’ o ‘marginal’ cuando son traducidas al lenguaje del historiador académico.” (146-47).

³⁹ UNGS, 2 de junio de 2011.

realización de un foro que promovía la interacción entre los actores afro y los académicos dedicados al tema:

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.⁴⁰

En otro contexto, argumentaba:

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*⁴¹.

Podríamos decir que el vacío histórico dejado por el silencio, lo “no hablado” de los pasados afro 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 esta particular formación nacional de la alteridad de origen africano, y que revierta el racismo inherente a esa construcción ideológica. La dirigente caboverdeana ya mencionada reflexiona en los siguientes términos:

Y si en 1880 una generación se dedicó a pensar un país y a diseñar un proyecto, nosotros también podemos hacerlo, quiero decir que podemos crear una república, podemos tener la segunda independencia. Esto significa que tenemos la libertad, la obligación y la capacidad de *repensar nuestro país*, y nuestro país somos todos nosotros.⁴²

De esta forma, la memoria no solo se entiende en su aspecto cognitivo, como una *memoria de* los acontecimientos sucedidos en el pasado (fuente), sino como una práctica, una *memoria para*⁴³ actuar en el presente de acuerdo con determinadas demandas y necesidades, y para proyectar un horizonte de voces y visibilidades alternativas al relato académico oficial⁴⁴. Uno de los dirigentes y fundadores de la Asociación Misibamba de Merlo⁴⁵ (la cual reúne

⁴⁰ Federico Pita. Foro sobre Afropolíticas. CAAS, 2 de diciembre de 2008.

⁴¹ UNGS, 2 de junio de 2011.

⁴² Miriam Gómez, 2 de junio de 2011.

⁴³ Véase Woortmann (2000).

⁴⁴ Véase Chakrabarty (2008).

⁴⁵ La Asociación se creó legalmente entre 2007 y 2008 en el partido de Merlo, provincia de Buenos Aires.

a afrodescendientes que se autoadscriben como “afroargentinos del tronco colonial”⁴⁶) lo expresaba de la siguiente manera:

Por esto la asociación Misibamba quiere que el estado tenga en cuenta *la historia que tiene el afroargentino en este país*, el cual se origina con el tan mentado crisol de razas con los pueblos originarios, los españoles y los africanos esclavizados. Por eso decimos, algunos historiadores, decían hace algún tiempo atrás que ya no habían afroargentinos, afroargentinos hay, posiblemente más claros, somos nosotros, los *afroargentinos del tronco colonial, somos parte de la historia argentina y, como tal, queremos ser reconocidos*.⁴⁷

De esta forma, retoma el mito central de construcción de la nación basado en el crisol de razas (europeas) para incorporar a los afroargentinos (y a los indígenas), marginados por “representar momentos o puntos en los que el archivo de que se sirve el historiador desarrolla cierto grado de reluctancia respecto de los objetivos de la historia tradicional” (Chakrabarty 2008). Como en los fragmentos anteriores, este dirigente asociativo propone repensar y modificar el relato histórico nacional, sustentado sobre el crisol de razas, en tanto productor de una “gran etnia artificial” blanca (Segato 2007:58) que anula, entre otras, la diversidad de origen africano. Esa memoria silenciada u ocultada⁴⁸ coadyuvó a la “desaparición del negro”⁴⁹, el cual debe ser ahora revisibilizado tanto mnemónica como racialmente, aunque sus rasgos no se ajusten al fenotipo de la “raza negra” (dentro del cual solo se adscribe un número pequeño de personas según la clasificación racial operante en Argentina⁵⁰) pudiendo ser reconocido, “posiblemente más claro”, bajo la categoría identitaria de “afroargentino” que, como alude principalmente a una relación genealógica, permite incluir bajo la misma categoría a sujetos fenotípicamente diferentes.

El proceso de ingeniería cultural puesto en marcha para generar una comunidad imaginada argentina es cuestionado también desde los relatos de los inmigrantes africanos llegados en los últimos años. En palabras de un conocido dirigente congoleño quien, como representante del IARPIDI, participa activamente de las diversas propuestas organizadas desde las asociaciones “afro”, el ámbito académico y los medios de comunicación:

No tenía que haber negros. Eso pensaban muchos próceres argentinos, que querían que Argentina fuera una extensión de

⁴⁶ Se trata de “una denominación que marca la especificidad de los descendientes de africanos esclavizados respecto de los afroargentinos de la comunidad caboverdeana, los afro(latino)americanos y los africanos (y sus descendientes)” (Frigerio y Lamborghini 2011:33).

⁴⁷ Carlos Lamadrid, Foro “Afropolíticas en América del Sur y el Caribe”. Congreso Argentino de Antropología Social, Buenos Aires, 2 de diciembre de 2011.

⁴⁸ Recordemos, como afirma Pollak (1989), que “las fronteras entre esos silencios y ‘no-dichos’ y el olvido definitivo y lo reprimido inconsciente no son estancas; están en perpetuo dislocamiento” (8).

⁴⁹ Sobre este tema, véase Frigerio (2008).

⁵⁰ Véase Frigerio y Lamborghini (2011).

Europa.⁵¹

Observamos que, al igual que en el caso de otros colectivos que intentan una reconstitución identitaria, los orígenes actúan como “proyección” hacia el futuro, como un *origen para*, debido a su indiscutido carácter aglutinador y unificador, dando cuenta de la compleja temporalidad inherente a los procesos históricos y de interpretación del pasado (Monkevicius 2009).

...lo mismo pasa con nosotros [en referencia a los negros], existimos hace milenios, particularmente en las Américas se habla de 500 años, tenemos pruebas arqueológicas de que llegamos a las Américas mucho antes de que Cristóbal Colón lo hiciera. Sin embargo, en números masivos sinceramente pasa a partir de la conquista y colonización de América. Y bien, el año de los afrodescendientes [declarado por la Naciones Unidas para el 2011], de alguna manera, hace que volvamos a convocarnos en un tema, que como decía Federico [en referencia al presidente de la DIAFAR], que está ahí, que forma parte de nuestra cultura, de nuestra identidad pero al que no prestamos atención.⁵²

A pesar de la profundidad temporal, “milenaria”, a la que alude esta dirigente, el origen al que frecuentemente recurren los activistas y líderes afro en sus discursos públicos es el vinculado a la trata de esclavos y a las condiciones de vida resultantes del esclavismo. Esto es compartido por otras poblaciones de afrodescendientes y africanos que habitan diversos países americanos (tales como Colombia, Venezuela, Cuba, ente otros). Para comprender, en parte, las causas de esta selección de las memorias afro, retomamos lo que señala Agudelo (2011) a partir del caso de los afrocolombianos:

En 1994, la UNESCO lanza el programa “La ruta del esclavo” incentivando la creación de una red transnacional de investigadores que realce la historia de la trata esclavista. Este proyecto se convierte en un factor más que alimentará el discurso de los movimientos negros que van a retomar la historia y la memoria de la esclavización y la resistencia a la misma como uno de los elementos relevantes de su discurso político. (11)

Si bien resulta inexacto extrapolar la coyuntura, los procesos históricos y las formas de organización operantes en Colombia o en otros países receptores de la trata esclavista respecto a su población afrodescendiente, en Argentina se advierte asimismo la presencia del recurso del origen esclavo como un denominador común, un hito, a la hora de “trabajar” sobre el pasado. A través de

⁵¹ Celestin Sukama. Diario Página 12, 26 de octubre de 2010.

⁵² Miriam Gomés. UNGS, 2 de junio de 2011.

sus discursos públicos los dirigentes “afro” re-narran la historia del esclavismo planteando la necesidad de recordar-aprender los acontecimientos ligados a este evento significativo, recuperando así la transmisión que se vio interrumpida tras la imposición del relato canónico y, de esta manera, “encajar el continuo de la existencia social en la trama del discontinuo de la memoria” (Losonczy 1996).

Los afrodescendientes descienden de la esclavitud y repito, para que quede claro, no importa dónde encalló el barco que lo trajo, que no fue un inmigrante, no fue una persona que vino a vivir a la Argentina, sino que fue apartada, era un preso político de luchas intestinas o simplemente era apartada en una cárcel en África⁵³.

Nos definimos como afroargentinos del tronco colonial porque si nuestras raíces están en África y el tronco lo trajeron los africanos esclavizados a este país, nosotros somos las ramas de ese tronco.⁵⁴

La esclavitud se presenta entonces como un núcleo simbólico, un “ítem histórico”, en términos de Losonczy (1996), a partir del cual se abroquelan los emprendedores de la memoria para definir las coordenadas desde las que se establecen identificaciones, pertenencias y alteridades. Es interesante notar que el carácter comunalizador del origen, tal como lo planteaba Brow (1990), diluye, en parte, la variabilidad y heterogeneidad presente en esta población al “convertir” a diferentes sectores, nucleados bajo distintas categorizaciones identitarias, en descendientes de africanos esclavizados aunque provengan de movimientos migratorios, como los caboverdeanos o los africanos llegados recientemente al continente. Por ejemplo, un inmigrante caboverdeano refiere la esclavitud de africanos como el origen a partir del cual se establece una relación genealógica que une a un “nosotros” (afro)argentinos en la actualidad y que, en consecuencia, legitima su propia presencia y autoriza sus reclamos de reivindicación política:

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, tan argentinos como el tango, tan argentinos como el mate, al lado de San Martín, como Cabral [conocido emblema afrodescendiente], para pelear nuestra igualdad, queremos solo ser ciudadanos.⁵⁵

⁵³ Federico Pita. UNGS, 2 de junio de 2011.

⁵⁴ Carlos Lamadrid, 2 de diciembre de 2012.

⁵⁵ Marcelino Santos, inmigrante caboverdeano. I Asamblea Nacional de Afrodescendientes de la Argentina, 11 de marzo de 2012.

Estas formas alternativas de recordación del pasado y del rol de los africanos y los afrodescendientes en la conformación del estado-nación son usadas, retomando lo expuesto en el apartado anterior, tanto a la manera de estrategia de unión identitaria (necesaria para el proyecto de conformación de una “comunidad afro”), como para reclamar, desde una posición de indiscutida legitimidad y verdad (compartiendo el carácter icónico de la argentinidad junto al mate, el tango o el general San Martín), un lugar de posicionamiento social que les asegure el derecho a gozar de una ciudadanía plena. Es así como un origen o inicio ligado a circunstancias que generaban vergüenza o culpa puede resignificarse para establecerse un hito casi épico que sirve como principio de acción, de lucha en el presente. En palabras de un afrodescendiente:

...no es que hemos nacido de un repollo [los militantes afro], sino que hay varios compañeros y compañeras atrás que han puesto el cuerpo y la sangre como también lo han hecho los luchadores africanos que le han dado sentido a esta nación argentina.⁵⁶

De esta forma, saberes heredados o aprendidos del pasado son utilizados para cuestiones de política pragmática, estableciendo así un “puente mnemónico” que produce sentido de continuidad a través del “hueco” producido por el silenciamiento y la invisibilización. En principio, la memoria social (en su forma de aprendizaje-transmisión) sobre el origen esclavista confirma la presencia y la pertenencia a la comunidad nacional a la cual “dieron sentido”. Consiguientemente, y a partir de una necesaria revisión histórica, exigen la inclusión, en tanto comunidad subalterna, en el relato oficial al establecerse como sujetos activos en la construcción de los acontecimientos nacionales significativos⁵⁷ y en las acciones gubernamentales destinadas a la reivindicación social y política, y a la lucha contra la discriminación y el racismo. Esa inclusión toma la forma de una demanda de reparación moral hacia el estado cuyas consecuencias deben manifestarse tanto a nivel simbólico como material. Como señala Poole (2008), el pasado posee también un carácter normativo, su recordación implica asumir una serie de responsabilidades, que atañen tanto al estado como a los propios sujetos que recuerdan, y que condicionan el accionar presente tanto de uno como de otros.

El complejo entramado de las memorias y su constante dinámica no permiten realizar un cierre definitivo sobre los materiales trabajados aquí sino solo presentar algunas reflexiones que no se encuentran exentas de provisoriedad. A esta tarea dedicaremos el siguiente apartado.

⁵⁶ Carlos Álvarez, afrouruguayo. Actualmente pertenece a la Agrupación Afro Xangó. I Asamblea Nacional de Afrodescendientes de la Argentina, 11 de marzo de 2012.

⁵⁷ Como la salvación de la vida del general San Martín en la batalla de San Lorenzo por parte del soldado Cabral, reconocido como negro.

REFLEXIONES FINALES

Las condiciones políticas favorables para el reconocimiento de la presencia de una población de origen africano en Argentina han obligado a la puesta en marcha de mecanismos tendientes a la identificación y comunalización de quienes se autoadscriben como “afros” generándose así dos formas de pertenencia y dos lealtades jerárquicamente ordenadas. Por un lado, hacia el estado-nación, en tanto comunidad imaginada que impone lazos de lealtad y un relato histórico canónico al que los sujetos denominan “nuestra historia” y “nuestro pasado” y, por el otro, hacia una comunidad menor basada en lealtades buscadas y elegidas individualmente, donde las memorias deben ser recordadas-aprendidas dentro de, y en contraposición al, relato nacional. Observamos cómo el pasado se constituye en la materia maleable a la que recurren los voceros del “campo afro” para generar pertenencia hacia una “nueva” forma de comunalización a la vez que lo erigen como producto cultural privilegiado a la hora de disputar la dominación y la invisibilización a los que ha sido sometida la población de afrodescendientes e inmigrantes africanos desde el inicio mismo del proceso de nacionalización basado en la narrativa de indiferenciación en torno a la blanquedad de origen europeo, proceso que aun se encuentra operando, dando lugar a relegamientos, discriminación y racismo. En otras palabras, podríamos decir que la necesidad del reconocimiento y de reivindicación del papel jugado por dicho colectivo (tanto a nivel social, político como cultural) dentro de la nación se dirime, principalmente, en términos de procesos de construcción de memoria colectiva que comunaliza pero no homogeniza. En consecuencia, cuando se alejan de la versión más estandarizada surgida de un origen esclavista, y el estado deja de pensarse como destinatario principal de los discursos públicos, comienzan a aparecer fisuras (diversas versiones que pugnan entre sí) en los relatos del pasado recordado que reflejan las disputas internas y las múltiples caracterizaciones identitarias operantes al interior de la proyectada “comunidad afro”, debilitando así el lenguaje anclado en la noción de comunidad como lugar de gestión desde la subalternidad. Será preciso entonces indagar sobre este aspecto en futuros acercamientos a la problemática.

BIBLIOGRAFÍA

Agudelo, C. E. (1998). Cambio constitucional y organización política de las poblaciones negras en Colombia. *Documento de Trabajo*, 26.

Agudelo, C. E. (2011). La inclusión de poblaciones negras o de origen africano en las sociedades de América Latina y el Caribe. Multiculturalismo, incidencias globales y formas de acción política de los movimientos negros. Diálogo regional de juventudes Afrodescendientes sobre Democracia y Ciudadanía. En I. Licha (Comp.), *Juventudes Afrodescendientes e Indígenas de América Latina. Perspectivas sobre Democracia y Ciudadanía* (pp. 10-21). Quito: PNUD.

- Anderson, B. (1997). *Comunidades Imaginadas*. México. F.C.E.
- Briones, C. (1998). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires. Ediciones del Sol.
- Briones, C. (2005). Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En C. Briones (Ed.), *Cartografías Argentinas: Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11-43). Buenos Aires: Antropofagia.
- Brow, J. (1990). Notes on community, hegemony, and the uses of the past. *Anthropological Quarterly*, January, 63:1, pp. 1-6.
- Chakrabarty, D. (2008). *Al margen de Europa. Pensamiento poscolonial y diferencia histórica*. Barcelona. Tusquets Editores.
- Frigerio, A. (2008). De la *desaparición* de los negros a la *reaparición* de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina. En G. Lechini (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro* (117-144). Córdoba-Buenos Aires: Ferreyra Editor-CLACSO.
- Frigerio A. y Lamborghini, E. (2010). Quebrando la invisibilidad: Una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina. *El otro derecho*, 41, pp. 139-166.
- 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, 5, pp. 1-51.
- Geler, L. (2005). Afroargentinos de Buenos Aires. Re-creación de una comunidad "invisible". En J. M. Valcuende del Río y S. Narotzky y Molleda (Comps.), *Las políticas de la memoria en los sistemas democráticos: Poder, cultura y mercado* (35-50). Sevilla: Fundación El Monte / FAAEE / ASANA.
- Geler, L. (2007). Afrodescendientes porteños: homogeneidad y diversidad en la construcción nacional argentina, ayer y hoy. *Actas del 8vo Congreso Argentino de Antropología Social*. Salta: Universidad Nacional de Salta. Publicaciones Multimedia.
- Halbwachs, M. (1990). *A Memória Coletiva*. Sao Paulo. Vértice.
- Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita 'identidad'?. En S. Hall y P. du Gay (comps.), *Cuestiones de identidad cultural* (13-39). Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- 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* (pp. 97-120). Cauca, Colombia: ICAN-U.del Cauca.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid. Siglo XXI Editores.
- 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. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).
- Losonczy, A. M. (1996). Mémoires "nègres": le creux et le plein. *Bastidiana*, 13-14, pp. 163-173.
- Maffia, M. (2010). Estrategias de inserción de inmigrantes caboverdeanos

en los Estados Unidos, Portugal y en la Argentina. *Revista Travessia*, XXIII, 66, pp. 87-100.

Maffia, M. y Zubrzycki, B. (en prensa). Relaciones, significados y orientaciones hacia un accionar colectivo de los afrodescendientes y africanos en Argentina. En L. Tamagno y M. Maffia (comps.), *Indígenas y afros. Convergencias, divergencias y desafíos*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Maffia, M.; Monkevicius, P.; Zubrzycki, B.; Agnelli, S. y Ottenheimer A. (en prensa). Dinámicas asociativas entre los inmigrantes africanos subsaharianos en la Argentina. En Kabunda, M (ed.), *Migraciones intra y extra africanas* (1-24). Madrid: Observatorio sobre la Realidad Social del África Subsahariana (FCA-UAM).

Monkevicius, P. (2011). La memoria como estrategia de marcación entre afrodescendientes e inmigrantes africanos. *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.

Pollak, M. (1989). Memória, esquecimento, silencio. *Estudos Históricos*, 2, n° 3, pp. 3-15.

Pollak, M. (1992). Memória e Identidade social. *Estudos Históricos*, 5, n° 10, pp. 200-212.

Poole, R. (2008). Memory, history and the claims of the past. *Memory Studies*, 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* (pp. 205-252). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rose, N. (2007) ¿La muerte de lo social? Re-configuración del territorio de gobierno. *Revista Argentina de Sociología*, 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.

Weber, M. (1979) *Economía y Sociedad*. México. F.C.E.

Woortmann, E. (2000). Identidades e Memória entre Teuto-brasileiros: Os dois lados do Atlantico. *Horizontes Antropológicos. Relaciones Interétnicas*, 6, n° 14, pp. 205-238.

Artículos periodísticos

Ruchansky, Emilio (2010). *Censistas en busca de una reparación histórica*. *Página 12*, 16 de octubre.

