

Celebración y desentierro del pasado afro en la Buenos Aires histórica

Prácticas actuales de visibilización y afirmación de la negritud

Autor:
Pensa, Fernanda

Tutor:
Briones, Claudia

2006

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado

FACULTAD de FILOSOFÍA y LETRAS	
Nº 31.151	MESA
10 NOV 2006	
Agr.	ENTRADAS

Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas

**Celebración y Desentierro del Pasado Afro en la
Buenos Aires Histórica**

Prácticas actuales de visibilización y afirmación de la negritud

Autora: Fernanda Pensa

Directora: Dra. Claudia Briones

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

2006

Índice

Índice... 2

1. Introducción ... 3

2. Afrodescendientes en Argentina... 27

3. Visibilización afro y representatividad... 43

4. Los migrantes afro-ecuatorianos... 70

5. Patrimonio cultural afro. Las iniciativas barriales ... 93

6. La trama de la visibilización. Reflexiones en tres ejes...116

Epílogo... 139

Gracias... 144

Bibliografía... 145

1. Introducción

La presente investigación fue desarrollada en el marco de mi tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas.

En ella intento un abordaje sobre las formas y características que asume el proceso actual de visibilización de la presencia afro en la ciudad de Buenos Aires, con especial atención en aquellas prácticas elaboradas por inmigrantes afro-latinoamericanos.

El interés principal de este trabajo fue indagar la configuración de experiencias particulares de visibilización de pertenencias afro en el contexto del estado argentino, planteando para el caso del citado estado la existencia de un imaginario nacional hegemónico construido primordialmente en base a representaciones asociadas a la descendencia europea, que instala particulares imágenes de un 'nosotros argentinos'.

Esta misma representación nacional del país como "venido de los barcos", exalta positivamente el componente europeo vía inmigración de finales del siglo XIX y principios del XX.

Mediante una estrategia representativa inversa, la población africana –llegada también vía marítima pero en el marco de relaciones de dominación y esclavitud- aparece incluida como *sujetos del pasado* en el imaginario pre-nacional –pasado colonial-, parcialmente aludida la participación de afrodescendientes en los orígenes de la construcción nacional –gobierno rosista, guerras de la independencia- e invisibilizada su presencia como sujetos activos en el contexto social, cultural, político del siglo XX. (Reid Andrews 1989; Picotti 1998; Solomianski 2003).

De esta manera, la referencia a *sentidos de pertenencias afro* nos conduce a reconocer las diversas formas con que se inscriben estas pertenencias en el contexto actual, en relación a proyectos de visibilización que se vienen generando, los cuales parecen implicar disputas con respecto al imaginario nacional hegemónico.

La elección del tema específico de investigación se fue configurando a través de aproximaciones previas al tema de afrodescendientes y emergencia de organizaciones negras en Argentina donde participan tanto afro-argentinos como inmigrantes afro-latinoamericanos y africanos.

Esta tesis se despliega a través de múltiples líneas que van rodeando temáticas referidas a los procesos de visibilización afro y prácticas de afirmación cultural en la

ciudad de Buenos Aires, con particular circunscripción de la investigación sobre aquellas experiencias llevadas a cabo por grupos negros en el barrio de San Telmo, en relación a reivindicaciones específicas alrededor del tema del patrimonio histórico cultural que hacen hincapié en la revisión del pasado.

1.1 Aproximación al tema

Podemos decir que la elección de orientar la investigación sobre prácticas actuales de visibilización afro en la ciudad de Buenos Aires apareció como una instancia inicial del planteo de la investigación en la cual aparecieron múltiples posibilidades de aproximación, reconociendo como punto de partida que tal contexto de visibilización respondía a un proceso de emergencia reciente, donde aparecían diversas organizaciones e instituciones afro, en las cuales la *pertenencia afro* era una forma general de referencia que incluía particulares sentidos de pertenencia ligados a filiaciones de nacionalidad.

En este primer momento del planteo del tema de investigación empiezan a tomar fuerza tres grandes interrogantes:

¿En que contexto empiezan a plantearse prácticas de visibilización?

¿Podríamos hablar de un único proceso de visibilización afro?

¿O dentro de la generalidad de esta visibilización aparecen diversas orientaciones y prácticas particulares dependiendo los sujetos?

A medida que avanza la aproximación al tema y el trabajo de campo, se reafirma la hipótesis general de que la visibilización afro en Buenos Aires constituye un proceso complejo y heterogéneo, donde la participación de afrodescendientes argentinos, inmigrantes latinoamericanos y africanos estimula disputas que hacen inoperante la generalización.

Ante la percepción de esta circunstancia, y en función del desarrollo de la investigación misma, decidimos focalizar sobre prácticas de visibilización afro llevadas a cabo por grupos de inmigrantes latinoamericanos, para profundizar sobre algunas cuestiones específicas relacionadas con la pertenencia afro en aquellos sujetos inmigrantes. Así, ante el contexto histórico de invisibilización de la presencia negra en Argentina, aparecían frente a este campo las siguientes preguntas.

¿De que manera era vivida esta situación por afrodescendientes inmigrantes? ¿De que manera la instalada idea de Argentina como país blanco-europeo y las prácticas racistas cotidianas eran percibidas, vividas, y orientaban respuestas en grupos afro inmigrantes?

Las preguntas iniciales y apreciaciones generales fueron tomando un carácter cada vez más particular al tomar contacto con afrodescendientes inmigrantes que en el barrio de San Telmo llevaban a cabo proyectos específicos de difusión de expresiones culturales negras y reivindicaciones alrededor del pasado y el patrimonio histórico nacional.

Concretamente, en la calle Defensa 1400, a metros del Parque Lezama, se alza una casa histórica que data del siglo XIX. Ubicada entre las calles Garay y Brasil, se fue constituyendo en los últimos años como un centro cultural y educativo importante del barrio de San Telmo.

En el año 2004 un grupo de residentes afroecuatorianos instalan en la parte superior de la casa una escuela de arte pensada como espacio de enseñanza y difusión de expresiones afroamericanas. La propuesta educativa inicial es ampliada en el marco del diseño de un proyecto de Complejo Intercultural Afro.

En forma específica, la investigación se desarrolló en torno a las prácticas de visibilización y reivindicaciones llevadas a cabo por afrodescendientes inmigrantes que participan en el espacio de la casa de la calle Defensa.

La elección del ámbito sobre el cual realizar el trabajo de campo se fue configurando a partir de primeras visitas a la casa de Defensa, donde al tomar contacto con los sujetos sabemos de un conflicto concreto sobre el espacio -el inmueble donde se realizan las actividades de la escuela y la difusión cultural afro-, el cual despliega progresivamente respuestas y acciones para defender el lugar.

De principal importancia es decir que este lugar -la casa- donde funciona la escuela y el proyecto de Complejo Intercultural Afro adquiere una connotación simbólica particular en tanto representación de la negritud.

De tal manera, a medida que avanzan los riesgos sobre el espacio, condicionando los proyectos de visibilización desarrollados en el lugar, se inicia un proceso de lucha concreto sobre la casa a partir del cual, entran en juego multiplicidad de

representaciones, pertenencias, conflictos y agencias, los cuales nos permiten analizar las formas de visibilización afro y las complejidades asociadas a este tipo de proyecto.

De igual manera, la lucha en torno a la casa en cuanto símbolo de la negritud, implica la elaboración de miradas alternativas del pasado nacional, reivindicaciones patrimoniales al estado-esferas gubernamentales- y la aparición de actores transnacionales. En este sentido, el caso concreto de la casa de San Telmo nos permite analizar el contexto de emergencia de las prácticas de visibilización afro en el país, los actores gubernamentales nacionales e internacionales involucrados y la articulación con proyectos afro internacionales.

1.2 Perspectivas teóricas

La acción colectiva

Al hablar de visibilización afro en Argentina actual caracterizamos dicho proceso como una emergencia múltiple y heterogénea, que tiene como protagonistas a referentes individuales y organizaciones.

En tal situación ¿podemos pensar que estamos en presencia de un movimiento afro? En tal caso ¿cómo se entrecruzan sentidos de pertenencia/filiación, perspectivas de acción colectiva y participación?

Para tales interrogantes creemos necesario identificar primeramente algunas referencias teóricas sobre movimientos sociales -MS- y acción colectiva.

Podemos decir a grandes rasgos que a partir de la década del 70 - con Touraine y Melucci- aparecen nuevas conceptualizaciones de los MS que rompen con esquemas teóricos más tradicionales. (Edelman 2003; 8)

Lo que pasó a llamarse el *antiguo paradigma de MS* correspondía a enfoques macro-sociales -teoría clásica de Mancur Olson- que entendían al individuo como un estratega que evalúa racionalmente el costo/beneficio de participar en un movimiento colectivo (Edelman 2003; 1). De esta manera, el foco de estos estudios estaba puesto en la predicción del comportamiento individual sin tener en cuenta la variedad de contextos y situaciones. Este tipo de modelos, centrados en el análisis de la estructura y la racionalidad -con base en Teoría de la Modernización y la Teoría de la Dependencia- tenían como referentes empíricos a aquellos movimientos sociales que

articulaban reivindicaciones de clase y participación a través de canales institucionalizados como partidos y sindicatos (Parra 2005; 3).

Como señalamos, desde hace tres décadas aparecen una multiplicidad de interpretaciones teóricas sobre los movimientos sociales y la cuestión de la acción colectiva, que generalmente son caracterizadas bajo el paraguas de *nuevo paradigma de MS o Teoría de los Nuevos Movimientos Sociales -TNMS-*¹.

Agrupados coexisten enfoques que provienen de diversas disciplinas sociales - antropología, ciencias políticas, sociología, historia, psicología social-, los cuales comparten la preocupación por el contexto y la filiación identitaria de los sujetos en la construcción de los movimientos sociales.

Como apunta Boaventura De Sousa Santos, los nuevos estudios sobre MS aparecen como esfuerzos por complejizar el análisis de la acción colectiva, identificando *nuevas formas de opresión que sobrepasan las relaciones de producción*. (De Sousa Santos 2001; 2)

Podemos decir que estas perspectivas teóricas acompañan la emergencia y proliferación de nuevos movimientos sociales con múltiples identidades y reivindicaciones -por ejemplo, ecologistas, indígenas, afrodescendientes, feministas, campesinos- que desde la década del 80 adquieren difusión mundial.

Asimismo, el proceso de globalización y los proyectos neoliberales de los 90' intensificaron la movilización en contra de las políticas de opresión económica y homogeneización cultural en todo el mundo. Los avances tecnológicos -internet- y los medios de comunicación potenciaron las posibilidades de conexión e intercambio entre los MS. Al mismo tiempo, los MS empezaron a confluir en convocatorias conjuntas con el propósito de debatir las problemáticas particulares/generales y delinear bases de acción consensuadas. Actualmente, diversos movimientos sociales comparten una mirada *antiglobalización* y se multiplican los espacios de encuentro e intercambio -foros mundiales, encuentros regionales-. En este sentido, el conflicto de clase dejó de ser protagonista exclusivo de la movilización colectiva para entrecruzarse con otras tensiones socioculturales -racismo, opresión sexual, migración- (Edelman 2003; 8).

Retomando la producción teórica sobre MS, podemos decir que las nuevas formas de participación colectiva fueron acompañadas por nuevas formas de abordaje. En este camino, destacamos el aporte de algunos investigadores sobre tres aspectos centrales: 1. los procesos de enmarcamiento y el concepto de oportunidad política, 2. la

¹ Aparecen dos grandes paradigmas dentro de las nuevas teorías de MS- *Paradigma de la Identidad* -Touraine, Melucci- y *Paradigma de la Movilización de Recursos* -Tilly, Tarrow, etc-. (Parra 2005; 3)

construcción de redes y 3. la participación individual en procesos de movilización social y acción colectiva.

Charles Tilly puede ser identificado como un referente teórico de los estudios norteamericanos sobre MS. Preocupado centralmente en los *procesos de enmarcamiento* de la acción colectiva, este autor considera la importancia de atender a los contextos y aspectos procesales presentes en las transformaciones políticas (Ibarra-Tejerina 1998), es decir, aquellos marcos en donde se encuadra la participación social y la movilización.

Relacionado con los procesos de enmarcamiento aparece el concepto de *oportunidades políticas* formulado por Tilly (1978) y posteriormente trabajado por McAdam (1983) y Sydney Tarrow (1994). Esta idea hace referencia a aquella estructura que *facilita/dificulta la formación, difusión y extensión de acciones colectivas* (Roa 1996). En tal sentido, Sydney Tarrow distingue entre estructuras políticas estables y estructuras que cambian coyunturalmente, de manera de identificar el contexto estructural de la movilización social, señalando la existencia de *ciclos de protesta* compuestos por fases de apertura/cierre de oportunidades políticas para la protesta y acción colectiva.

Nos parece adecuado atender a estas formulaciones en el análisis del proceso de visibilización afro, tratando de identificar estructuras de oportunidad política presentes en el actual contexto, las cuales facilitan la emergencia de prácticas de reivindicación afro. Esto nos conduce a tener en cuenta tanto condiciones externas -situación mundial, regional y local- como *los medios para la acción* con que cuentan los actores sociales para alcanzar sus objetivos. Dentro de los medios para la acción podemos identificar siguiendo a Jorge Roa (1996): recursos sociales, jurídicos, comunicativos, organizativos -asambleas, federaciones, coordinadoras-, culturales-lucha simbólica-, repertorios de contención para realizar demandas -cortes, huelgas, performances callejeras-.

Cuando nos referimos a los medios para la acción que disponen los actores sociales estamos observando la capacidad de *creación, adquisición y acumulación de poder* en términos de *empowerment* (Roa 1996; 11). En este sentido, trataremos de pensar aquellos recursos presentes en las prácticas de visibilización afro que les permiten a los actores alcanzar los objetivos planteados.

Como segundo aspecto, aparece la cuestión de formación de redes sociales. Siguiendo a Roa (1996), dentro de los movimientos sociales hay que distinguir entre el sector de organizaciones y el sector no organizado -constituido por simpatizantes-.

Además, los MS no necesariamente cuentan con direcciones unificadas (Roa 1996), lo cual hace de los movimientos un actor colectivo heterogéneo y dinámico en función de quiénes participan, los objetivos planteados y los medios para la acción utilizados. Esta consideración nos sirve para analizar la confluencia de organizaciones afro en espacios y proyectos comunes, y pensar la posibilidad de la emergencia de un movimiento unificado.

Al mismo tiempo, Roa sostiene que las organizaciones sociales se forman en un tejido social ya existente:

"A partir del tejido social de donde surge, el actor colectivo se enlaza con redes sociales (de líderes, técnicos, activistas), políticas (partidos y organizaciones políticas legales y clandestinas) e institucionales (centros educativos, iglesias, oficinas de los tres poderes del estado y de los tres niveles de gobierno)" (Roa 1996; 9).

Entonces, podemos ver que cuanto mayor es el espectro de vinculaciones y posibilidad de formar redes, mayor es el poder -en sentido de *empowerment/poder para*- del cual disponen dichos MS. Estos aspectos, el contexto y el conjunto de redes, constituyen el *campo multi-organizacional* (Roa 1996, McAdam 1989) en el cual se va construyendo el MS como actor colectivo.

En este sentido, tanto las ideas de tejido social pre-existente como estructura de oportunidad política -de carácter más coyuntural- nos permiten analizar algunos factores centrales presentes en el proceso de visibilización que describiremos.

Un tercer aspecto, se relaciona con la participación del sujeto en un MS. Un enfoque holístico sobre el proceso de acción colectiva implica tanto la ubicación de aspectos estructurales y contextuales como el análisis de la participación individual en el mismo.

En tal sentido, la existencia de conflictos y tensiones sociales, económicas, políticas o culturales no constituye un disparador automático para la participación del sujeto en acciones colectivas, y como sostiene Roa, se trata más bien de una *disposición subjetiva* de los actores. Según este autor:

"la formación de actores colectivos es un proceso de producción cultural, no un resultado automático o espontáneo que surja inevitablemente de la situación misma." (Roa: 1996; 14)

De acuerdo a lo señalado anteriormente, estos estudios sobre acción colectiva nos brindan herramientas conceptuales para el abordaje del proceso de visibilización afro. Y siguiendo esto, planteamos el análisis de la construcción de la participación y acción

colectiva -identificando situaciones sociales densas- a través de enfoques que integran, en forma complementaria, perspectivas macro con estudios de caso; estructuras existentes con subjetividades; factores políticos con cuestiones identitarias y/o sentidos de pertenencia.

La articulación estructura-práctica social

La orientación de la investigación sobre los procesos de visibilización afro en Argentina, como dijimos antes, abre un campo de indagación diverso en función de los múltiples sentidos de pertenencia afro que aparecen involucrados.

La generalidad del término afro nos invita a preguntarnos acerca de las particulares formas de experimentar la pertenencia dependiendo de la referencia contextual.

En este sentido, nos parece sumamente útil la perspectiva de análisis de Omi y Winant (1986) en referencia a la noción de *The Racial Formation*.

Estos autores aportan una aproximación para una *teoría crítica del concepto de raza* mediante el cual toman distancia tanto de los enfoques que conciben la *raza* como una cuestión objetiva -como *variable independiente* en los estudios sociales- como de aquellas concepciones del marxismo ortodoxo donde la misma aparece como construcción ideológica- ilusión; falsa conciencia-. (Omi y Winant 1993: 4-6)

Con la propuesta del concepto de *formación racial*, Omi y Winant sugieren prestar atención a dos cuestiones centrales estrechamente vinculadas a las categorías raciales: el contexto histórico y la construcción social de las experiencias definidas racialmente. Al respecto, la referencia a la raza constituye un campo semántico complejo donde los significados con que se lee la cuestión racial van cambiando y resignificándose en función de los contextos históricos específicos.

Entonces, frente a la indagación acerca de prácticas de visibilización afro, cabe preguntar ¿En qué forma interviene la referencia racial en procesos de visibilización y afirmación de la negritud?

Si bien la investigación no tiene por objetivo central focalizar en la cuestión racial como eje de indagación, prestaremos especial atención a lo apuntado por Omi y Winant acerca de las formas en que las categorías raciales están presentes en las experiencias cotidianas de los sujetos.

Por este mismo camino, destacamos el enfoque de Stuart Hall (1998) sobre el campo de los estudios culturales, en particular la mirada del autor -retomando el aporte de Althusser- sobre la *complejización del proceso histórico* (1998: 34) en referencia a la articulación compleja de la esfera de las condiciones materiales de existencia con el nivel de las representaciones, ideas y aspectos culturales.

En este punto, la perspectiva althusseriana del proceso histórico como una cuestión compleja, nos conduce en una mirada atenta sobre las particularidades de los procesos, entendiendo que la existencia de diferentes contradicciones mantiene correspondencia con los contextos de origen diversos.

En una tercera posición que se aparta tanto de la sobredeterminación de la base económica sobre la superestructura -marxismo ortodoxo- como de las posiciones donde no existe ningún tipo de correspondencia entre condiciones materiales e ideología -teoría del discurso-, Hall (1998) desde un enfoque intermedio, sugiere

"no se puede entender por separado la ideología de una clase (o incluso sectores de una clase) de su posición originaria en la estructura de las relaciones socioeconómicas" (Hall 1998: 33)

Al mismo tiempo apunta que

"no hay ninguna ley que garantice que la ideología de un grupo viene dada de una forma inequívoca, y que se corresponda con la posición que mantiene ese grupo dentro de las relaciones económicas de la producción capitalista." (Hall 1998: 32)

En este sentido, retoma la idea althusseriana de *doble articulación* en referencia a la relación entre estructura y práctica, en donde antes que una sobredeterminación de la estructura -*condiciones dadas de la existencia y la estructura de determinaciones en cualquier situación*- sobre las prácticas sociales existe una relación compleja, en donde las prácticas previamente estructuradas son a su vez el punto de partida -las condiciones dadas- de nuevas prácticas. Como sostiene Hall *"la práctica es el resultado de cómo se reproduce activamente una estructura"*. (Hall 1998: 34)

Nos parece central, en función de la investigación desarrollada, la idea de complejizar la mirada sobre la forma en que se entienden los procesos sociales en función de la estructuración de prácticas sociales. En este sentido, es interesante la idea de las estructuras como *tendencias, líneas de fuerza, aperturas y clausuras*, que

orientan pero no fijan en forma definitiva las experiencias y las prácticas de los sujetos. Este tipo de perspectiva parece adecuada para un abordaje de los procesos de visibilización afro actuales, donde intervienen sujetos con filiaciones, pertenencias particulares y trayectos de vida diversos.

Retomando lo señalado por Hall sobre la especificidades involucradas en los procesos sociales, nos parece indicado partir reconociendo la posibilidad de múltiples formas en que se dan los procesos de visibilización de las pertenencias afro, constituyendo las experiencias y trayectorias previas de los sujetos junto con las condiciones económicas y sociales, el horizonte de partida para entender estas prácticas actuales de afirmación cultural afro. En este sentido nos parece adecuado indagar las formas específicas en que se van configurando estas prácticas, prestando atención a los factores que intervienen en las mismas en cada caso.

De la misma manera en que *la ideología constituye una cuestión material en tanto se inscribe en las prácticas sociales (Hall 1998)* nos parece pertinente esta idea para la investigación en la medida que nos orienta sobre el peso fundamental de la ideología en los sujetos.

De acuerdo con esto, podríamos plantear que no existe una forma única de experimentar la pertenencia negra -ni las prácticas racistas, relaciones de explotación, subalternidad- sino formas particulares, dependiendo de las trayectorias de vida de los sujetos. El campo ideológico -de las ideas, representaciones, imaginarios- juega un rol fundamental tanto en la forma como es percibido el mundo, como en las formas concretas que adquieren las prácticas sociales.

La apreciación de la perspectiva de Hall sobre la articulación compleja entre el campo de las experiencias y las representaciones como parte de las condiciones dadas de existencia, permite atender a los modos particulares con que puede vivirse y representarse la pertenencia negra, y de qué manera estas formas orientan/configuran prácticas específicas de visibilización afro.

La referencia a procesos de emergencia de prácticas de visibilización y afirmación de pertenencias negras conduce a reflexionar sobre el tema de la capacidad de agencia y las posibilidades de oposición y resistencia en el marco de relaciones de subordinación/subalternidad.

En este camino, Lawrence Grossberg (2003) propone traspasar la línea de aquellos enfoques posmodernistas que permanecen en la simple enunciación del carácter

fragmentado y múltiple de las identidades -ir más allá del reconocimiento- y explorar las implicancias de esta situación en los sujetos.

Este autor apunta que en tanto individuos, nuestra experiencia transcurre mediada por la subjetividad y las posiciones determinadas que ocupamos en ámbitos estructurales particulares, los cuales orientan -restringen o permiten- las posibilidades de representar las experiencias, la intervención en procesos de transformación y el ejercicio de poder (Grossberg 2003), proponiendo que

"La agencia es el producto de diagramas de movilidad y emplazamiento que definen o cartografían los posibles lugares y modos en que pueden detenerse y colocarse vectores específicos de influencia (...) Esos lugares son puntos temporarios de pertenencia e identificación y de orientación e instalación; crean sitios de posibilidades y actividades históricas estratégicas y, como tales, siempre se definen contextualmente." (Grossberg 2003; 173)

Retomando la idea de Grossberg, podemos pensar la agencia en tanto obtención de poder y posibilidades de actuar que debe ser comprendida en relación a una *máquina territorializadora*, como aparato complejo que produce vectores de influencia y campo de fuerza dentro de las cuales los sujetos actúan y elaboran sus prácticas.

En este punto, este enfoque brinda herramientas conceptuales para reflexionar sobre las prácticas de visibilización afro y las posibilidades de agencia de afrodescendientes, atendiendo a la interrelación de subjetividad, experiencias, sentidos de pertenencias y contextos específicos involucrados en estos procesos.

Procesos de patrimonialización

Como señalamos anteriormente, las prácticas de visibilización afro llevadas a cabo en la casa de San Telmo involucran reivindicaciones sobre el patrimonio histórico. En este sentido, nos parece sumamente útil identificar algunas consideraciones teóricas sobre patrimonio.

El campo de los estudios sobre patrimonio es vasto. Trataremos de circunscribir la referencia alrededor de algunas conceptualizaciones pertinentes a nuestra investigación.

A grandes rasgos, podemos ver en las perspectivas clásicas sobre patrimonio una tendencia a la "tangibilización" y "cosificación" de bienes y expresiones culturales -con un tratamiento aislado del contexto- (Lacarrieu 2004).

Pero en los últimos tiempos, existe un corrimiento del patrimonio como "acervo" a su interpretación en términos de "construcción social" (Rotman 2000; 1).

En este sentido, Llorenç Prats (1997) establece que el patrimonio posee un carácter simbólico -como referente identitario- y, en consecuencia, las capacidades de emotivación -expresar ideas y valores- y condensación -atributos y significados-. (Prats 1997; 29). Siguiendo con este autor, podemos decir que los referentes patrimoniales expresan en forma pública construcciones de identidad. De esta manera,

"el patrimonio, en la medida en que pretende representar una identidad, constituye un campo de confrontación simbólica inevitable, tanto entre las distintas versiones concurrentes, como en el ámbito de las confrontaciones externas, simbólicas y físicas, entre grupos sociales." (Prats 1997; 38)

Teniendo en cuenta esta idea, la activación de un repertorio patrimonial determinado involucra a diversos agentes sociales -el estado/las representaciones gubernamentales, la sociedad civil, movimientos sociales-. De alguna manera, Prats invita preguntar respecto de la patrimonialización ¿Quién la activa? ¿Para qué? ¿En qué contexto?

Estas apreciaciones teóricas nos parecen sumamente útiles a la hora de analizar reclamos patrimoniales sobre las galerías subterráneas de San Telmo realizadas por grupos afro, ya que este proceso de reivindicación aparece estrechamente vinculado con prácticas de visibilización identitaria.

En el marco de las producciones teóricas latinoamericanas, Néstor García Canclini ha sido un referente de los estudios culturales con énfasis en lo patrimonial. Particularmente, nos parece importante su esfuerzo por identificar la puesta en escena de la identidad nacional en determinados lugares: centros históricos, edificaciones, emplazamientos, etc (García Canclini 1990). Como sostiene el autor, aquello que es designado como patrimonio histórico y es representado públicamente como bien de la sociedad -*lo que formalmente parece ser de todos*- corresponde efectivamente a criterios de selección de los sectores hegemónicos, donde:

"los capitales simbólicos de los grupos subalternos tienen un lugar, pero subordinado, secundario, o en los márgenes de las instituciones y los dispositivos hegemónicos"(García Canclini 1990; 182).

Entonces, atendiendo a la existencia de desigualdades sociales estructurales, el autor plantea que no todos los grupos sociales participan en la definición de lo que constituirá el repertorio de bienes y prácticas culturales patrimoniales.

En esta dirección, las perspectivas de estudio actuales en este campo enfatizan el *carácter procesual* de la configuración del patrimonio, atendiendo de esta manera a los diversos actores presentes, el contexto de gestión y políticas culturales vigentes, y el marco estructural correspondiente (García Canclini 1990; Lacarrieu 2004; Rotman 2000).

Pensar el patrimonio en términos de proceso nos permite entonces visualizar, en el caso de nuestra investigación, las demandas de grupos afro sobre el patrimonio afro en el marco de visibilización actual encarado por dichos actores, así como las políticas generadas desde Gobierno de la Ciudad sobre el Casco Histórico y la participación de la ciudadanía.

El barrio de San Telmo -referencia contextual de algunas prácticas analizadas- constituye un centro histórico de la ciudad y como tal *"un espacio de confluencia, diálogo y disputa entre diversas versiones del pasado"* (Lacarrieu 1997; 3). Estos relatos del pasado son configurados desde el presente y en el marco de relaciones sociales particulares.

De esta manera, destacamos algunas consideraciones interesantes sobre el barrio de San Telmo. Tal espacio se constituye en forma compleja a partir de múltiples relatos que entrecruzan lo nacional y lo local. Como apunta Mónica Lacarrieu,

"Las distintas narraciones dan cuenta de un San Telmo que se ha debatido y aún hoy se debate entre múltiples 'formas de ser', dan cuenta de la existencia de una permanente disputa en torno a su definición, la legítima (Lacarrieu 1997; 17)."

En este barrio, aparecen diversos actores que elaboran -desde su particularidad social y económica- lecturas del pasado, enfatizando diferentes elementos, símbolos y manifestaciones culturales del barrio como aspectos a partir de los cuales representar el ayer y significar el hoy.

Asimismo resulta interesante que por sobre la diversidad de actores sociales y miradas del pasado, se impone una versión institucional del barrio, del centro histórico y en definitiva, de lo nacional. En palabras de Lacarrieu,

"En San Telmo hemos podido visualizar cómo el 'ser nacional se impone' a partir de la legitimación de una identidad pública y oficialmente reconocida, una 'unidad ficticia' (la identidad nacional), puesta en juego en relación a la configuración de las relaciones y procesos sociales del lugar (Lacarrieu 1997; 23)."

Podemos así pensar que la gestión pública -a través del diseño e implementación de políticas culturales y de preservación del Casco Histórico- contribuye a la configuración de tal perspectiva. Esta mirada 'oficial' entra en disputa con algunos relatos y prácticas sociales que sectores subalternizados elaboran sobre la identidad barrial y el patrimonio.

En este sentido, nos parece importante destacar como línea a desarrollar en la presente tesis que, si bien el patrimonio institucionalizado es configurado en forma hegemónica, existen diversas formas de apropiación y resignificación del mismo.

1.3 Preguntas e ideas que orientaron la investigación

Como dijimos anteriormente, el interés por indagar prácticas actuales de visibilización afro nos condujo a reconocer en las primeras aproximaciones al tema que este proceso estaba siendo encarado por sujetos con orígenes y trayectorias de vida diversas. Dentro de los grupos y organizaciones que conforman este panorama de emergencia reciente aparecen afrodescendientes argentinos e inmigrantes afro-latinoamericanos y africanos.

Esta circunstancia nos llevó a pensar en qué medida las experiencias previas de los sujetos podían orientar de manera particular el proceso de visibilización actual.

Frente a tal panorama de emergencia, donde empezábamos a observar que las prácticas de afirmación de pertenencias afro se multiplicaban, incluían diversas afiliaciones y contextos, decidimos focalizar la investigación sobre grupos de afrodescendientes inmigrantes.

En forma particular, en la medida en que avanzaba el trabajo de campo y se afianzaba la relación con afrodescendientes latinoamericanos -mayoría afro-ecuatorianos-, tomamos conocimiento de reclamos y reivindicaciones concretas que estos sujetos realizaban en el marco de proyectos de visibilización afro.

Estos proyectos incluían no solo la difusión cultural afro-latinoamericana sino particulares reclamos al estado y la sociedad relacionados con la invisibilización y negación histórica de la presencia negra en Argentina.

En este punto, era sumamente interesante observar que nuestra idea de partida - el proceso de visibilización afro estaba siendo encarado principalmente por afro-argentinos- tenía correspondencia parcial con el contexto.

Efectivamente, junto a representantes afro-argentinos que desde hacía tiempo venían planteando reivindicaciones, existían grupos de inmigrantes afro-latinoamericanos y africanos que planteaban proyectos concretos de afirmación cultural, lucha contra el racismo y revisiones de la historia 'oficial' nacional.

En esta instancia del trabajo, los interrogantes eran múltiples: ¿En qué consistían las reivindicaciones sobre el pasado argentino realizadas por afrodescendientes inmigrantes?

¿Cómo las experiencias de vida particulares en los países de origen y la condición de migrante orientan en forma particular las prácticas de visibilización en afrodescendientes latinoamericanos?

¿Se estaban planteando reivindicaciones específicas de cada grupo o había proyectos ampliados desde donde sujetos con pertenencias afro particulares confluían en agencias conjuntas? ¿Qué tipo de complejidades relacionadas con representatividad y el liderazgo podían aparecer en el marco de los procesos de visibilización?

¿En que medida el estado y los organismos financiadores internacionales eran destinatarios de las demandas de afrodescendientes? ¿Cómo se va configurando la relación estado-grupos afro?

Reconociendo como horizonte de partida la existencia de a) *un imaginario nacional argentino hegemónico que se construye en forma selectiva, idealizando la pertenencia europea e invisibilizando la presencia de afrodescendientes* b) *diversas prácticas actuales de visibilización afro* c) *la participación de sujetos con diversos sentidos de pertenencia afro -afroargentinos, afrolatinoamericanos y africanos-*, planteamos las siguientes ideas hipotéticas para la investigación:

Por un lado, los procesos de visibilización afro encarados por diversos grupos estarían planteando simultáneamente transformaciones en el plano de las representaciones sociales -contra la negación histórica aparecían miradas alternativas sobre el pasado- y en el campo de relaciones sociales y condiciones de existencia -proyectos de desarrollo social, difusión cultural, investigación, censos-.

Segundo, las experiencias previas y trayectorias de vida de los sujetos orientarían en forma particular algunas prácticas y proyectos actuales.

Por último, la indagación sobre las formas de visibilización y las reivindicaciones planteadas, ciertamente implica la contextualización de estos procesos. En este punto, fue fundamental para el proceso de investigación la continua pregunta sobre las formas de intervención estatal e internacional -el marco de políticas públicas en contextos de globalización y multiculturalismos- en la elaboración de proyectos de visibilización afro.

Entonces, como tercera idea, el estado nacional y los organismos internacionales intervendrían de alguna manera en los procesos actuales de visibilización afro, accediendo a algunos reclamos, limitando otros, promoviendo determinadas formas de participación afro -representatividad-, en resumen, generando a través de políticas públicas un encuadre para las agencias de los sujetos afrodescendientes.

1.4 Objetivos de la investigación

A partir del caso concreto de grupo de afrodescendientes que participan en espacios culturales y sociales en el barrio de San Telmo, nuestro propósito es:

1. analizar prácticas visibilización de pertenencias afro en contexto actual de Ciudad de Buenos Aires, centrando la atención en experiencias de afrodescendientes inmigrantes.
2. indagar las complejidades involucradas en procesos reivindicativos y de afirmación afro, en el cual participan sujetos con diversos sentidos de pertenencia -afroargentina, afrolatina, africana-.

Para estos objetivos prestaremos especial atención al contexto nacional -estado- e internacional -organismos financiadores internacionales - a partir de los cuales se va configurando la visibilización afro en Argentina. Tendremos en cuenta la intervención

de los actores institucionales nombrados en el diseño de políticas culturales, planes de desarrollo social y censos, que toman a la población afrodescendiente como destinatarios/beneficiarios de los mismos.

En forma específica, el interés del trabajo es:

- describir proyectos culturales en el barrio de San Telmo orientados a visibilizar pertenencias afro-latinoamericanas.
- describir y analizar la elaboración de revisiones de la historia 'oficial' argentina y usos del pasado por parte de afrodescendientes inmigrantes.
- indagar la fuerza de las experiencias de vida previas de los sujetos en la elaboración de agencias visibilizadoras de afrodescendientes inmigrantes.
- analizar el proceso de lucha alrededor del patrimonio histórico afro y la intervención de distintos actores sociales -grupos afro, estado, organismos internacionales, asociaciones barriales-.

Reiterando aquello mencionado anteriormente, el interés sobre las características que asumen los procesos actuales de visibilización afro en Buenos Aires es focalizado en nuestra investigación sobre aquellas prácticas elaboradas por afrodescendientes inmigrantes.

Concretamente, nos centramos en procesos de difusión cultural, afirmación y reivindicación llevados a cabo en el barrio de San Telmo por afrodescendientes inmigrantes. Diversos aspectos y características de estas prácticas particulares fueron desarrollados y analizados a lo largo de los capítulos, siendo uno de los propósitos fundamentales de la investigación la ubicación de los mismos en contextos ampliados de producción -nacional e internacional-.

En este sentido, el caso particular explorado nos posibilita un análisis denso de las formas que asumen los procesos actuales de visibilización afro. Al mismo tiempo, desde un comienzo, planteamos simultáneamente el caso particular en referencia a los marcos históricos-sociales correspondientes.

Los diferentes capítulos que componen esta tesis apuntan a desarrollar las ideas anteriormente planteadas.

En el segundo capítulo, describimos a modo de introducción, los procesos de invisibilización de la presencia afro en Argentina y la emergencia reciente de organizaciones negras, con el objetivo de brindar un marco de referencia para la descripción de las prácticas particulares de afrodescendientes inmigrantes.

El tercer capítulo tomamos como foco de análisis la Jornada Internacional "El Status de las Comunidades Afro-latinas en las Américas" como situación referencial a partir de la cual analizar el marco regional -americano- en el cual se inserta la visibilización de la negritud en Argentina. Para esto tendremos en cuenta la intervención de diversos actores sociales e institucionales -nacionales e internacionales-. Al mismo tiempo, analizaremos la visibilidad adquirida por el problema de desalojo de la casa/Complejo Intercultural Afro durante la jornada y los diferentes posicionamientos políticos de representantes afro locales al respecto.

La cuestión de la migración aparece como tema central en el capítulo cuatro. En éste abordaremos la centralidad que adquiere la vivencia de ser inmigrante para afrodescendientes que desarrollan actividades culturales en la casa de San Telmo. A través de esto proponemos indagar la forma en que despliegan reivindicaciones sobre el patrimonio afro a partir de la puesta en valor y resignificación de las experiencias de vida en los países natales.

En el capítulo cinco trabajamos particularmente la reivindicación patrimonial desplegada por grupos afro sobre la casa histórica de San Telmo. Por un lado analizamos el proceso mencionado haciendo hincapié en algunos aspectos centrales -la elaboración de miradas alternativas sobre el pasado nacional, la lucha sobre el patrimonio histórico-, rastreando la manera en que la identificación de un sitio histórico se relaciona con la revalorización de la negritud. Por otro, describimos la lucha por el patrimonio afro en relación a relatos identitarios barriales, caracterizando la dinámica local -de San Telmo- y la formación de redes e instancias de participación ciudadana.

1.5 Acerca del trabajo etnográfico

Concibiendo la investigación social como un proceso complejo, con imbrincaciones mutuas del planteo teórico, epistemológico y metodológico, nos parece fundamental acompañar el proceso de aproximación teórica -desde un interés general a una circunscripción particular del tema- con la descripción de las características que fue asumiendo el trabajo de campo.

El acercamiento al tema de afrodescendientes en Argentina comienza años atrás, cuando fuimos tomando contacto con diversas instituciones, grupos culturales e iniciativas llevadas a cabo por representantes negros, a partir del cual comenzamos a reflexionar sobre el contexto de emergencia y prácticas de visibilización afro.

Como dijimos anteriormente, la circunscripción de la investigación a un campo de análisis etnográfico particular fue parte de un proceso, a partir del cual el interés general de explorar prácticas de visibilización afro en Buenos Aires nos abrió un espectro amplio de posibilidades desde de las cuales encarar el trabajo de campo.

Contexto de investigación

Nuestra primera llegada al centro cultural ubicado en la calle Defensa tuvo mucho de casualidad, ya que si bien sabíamos que allí funcionaba una escuela de arte donde se difundían expresiones culturales afroamericanas, no habíamos previsto la centralidad que adquiriría tal lugar en nuestra investigación.

En la primera visita a la escuela de San Telmo conocimos a su directora -Ema, afroecuatoriana- quien además de informarnos sobre las actividades del establecimiento nos habló sobre el proyecto de Complejo Intercultural Afro, brindándonos un recorrido por las galerías subterráneas de la casa del siglo XIX.

Justamente, la visita al lugar coincidió con varios problemas alrededor de los subsuelos históricos de la casa -riesgo de derrumbe del sótano y posibilidad de desalojo- y la amenaza sobre la continuidad de los proyectos encarados por grupos negros en el lugar. Al mismo tiempo, empezaban a generarse actividades concretas para defender el lugar como patrimonio histórico afro y detener el desalojo.

Podemos decir que estas circunstancias iniciales a las que tuvimos acceso desde el primer contacto fueron configurando la posibilidad de indagar prácticas de visibilización afro desde un caso particular, y de esta manera conocer el proceso de afirmación cultural y reivindicación llevado a cabo por un grupo de afrodescendientes inmigrantes.

En referencia concreta al trabajo etnográfico a partir del cual desarrollamos nuestra investigación sobre afrodescendientes inmigrantes, el mismo comienza en abril del 2005 y se extiende hasta marzo de 2006, durante el cual realizamos múltiples observaciones y entrevistas en profundidad a determinados referentes.

En este sentido, es interesante destacar que durante los meses de trabajo de campo nuestra presencia en la casa-escuela de San Telmo tuvo una constancia semanal, pudiendo participar observando reuniones, eventos, charlas, performances artísticas y aspectos de la vida cotidiana de los sujetos que trabajan y viven en el lugar. Algunas de estas actividades forman parte de la rutina y cotidianeidad, mientras

que otras constituyen iniciativas desplegadas alrededor de la defensa de la casa como patrimonio histórico afro.

El contexto general que enmarcó el desarrollo del trabajo de campo estuvo indudablemente signado por la angustia del desalojo y las consecuencias que esto acarrea sobre los proyectos desarrollados.

Cuando nos referimos al estado de angustia predominante motivado por el problema del desalojo, hablamos de una circunstancia central en la vida de los sujetos que participan de este espacio, en tanto condiciones materiales -espacio de vivienda y trabajo- y representaciones en juego -la casa opera como símbolo de la negritud y del pasado invisibilizado-.

En la medida que el trabajo de campo avanzó y el vínculo inicial de contacto con los sujetos se fue estrechando, todos nos vimos envueltos en el proceso que describe esta investigación. La preocupación por el problema del desalojo fue una constante, siendo tema protagonista de los encuentros, las charlas y las iniciativas en las cuales participamos.

Herramientas metodológicas

El corpus de datos que conforman el material etnográfico a partir del cual desarrollamos la investigación consiste en entrevistas cualitativas, reconstrucciones de observaciones y fotografías realizadas durante los 12 meses de trabajo de campo, en el cual tuvimos acceso a la vida cotidiana de los sujetos, los eventos relacionados con la revalorización de la negritud y el proceso de organización de la lucha por el patrimonio histórico donde participaron diversos actores.

Los registros de observación y las entrevistas fueron analizados conjuntamente. Hemos elegido organizar cada uno de los capítulos alrededor de un acontecimiento/ o aspecto central, a partir del cual describir actores, situaciones, procesos y contextos involucrados. Como pauta de presentación de cada capítulo hemos comenzado generalmente con la *reconstrucción analítica* de un evento o situación clave, a partir del cual desplegar el análisis, introduciendo las diversas voces de los sujetos entrevistados.

Una de las propuestas iniciales realizadas a los sujetos con quienes desarrollamos el trabajo de campo fue concretar un trabajo fotográfico, en el cual pudieran registrarse

diversos momentos del proceso de lucha. De esta manera, podemos decir que la tarea como *antropóloga* fue compartida con la de *fotógrafa*.

Nos parece interesante destacar la caracterización como antropóloga-fotógrafa porque es clave en la forma en que se configura el vínculo con el grupo.

Por un lado, la presentación como antropóloga estuvo ligada a la formulación de un proyecto de investigación y la explicitación de objetivos y características del trabajo de campo. En muchas situaciones, el '*ser antropóloga*' fue comprendido en el grupo en función de un saber especial, solicitando la presencia en reuniones en carácter de *experta* y siendo consultada sobre algunas situaciones que involucraban a otros actores institucionales -ongs, diplomáticos, gobierno-.

Al mismo tiempo, la participación como fotógrafa -aún aclarando el carácter aficionado del ejercicio- fue central en tanto habilitación de nuestra presencia en determinados eventos. La cámara fotográfica constituye una herramienta de registro visual del trabajo etnográfico.

En esta investigación, la propuesta inicial de conformar un registro fotográfico fue aceptada en forma positiva por el grupo, siendo los propios sujetos quienes sugirieron fotografiar diversas situaciones.

Durante el trabajo de campo fueron realizadas entrevistas en profundidad a afrodescendientes ecuatorianos y africanos, con el objetivo de conocer sus historias de vida y experiencias en Argentina como inmigrantes.

La intención de entrevistar a determinados sujetos estuvo ligada a la participación de cada uno en los acontecimientos y actividades desarrollados en el espacio cultural de San Telmo.

Es importante aclarar la existencia de múltiples referencias a afrodescendientes argentinos en las entrevistas y charlas con afrodescendientes ecuatorianos y africanos.

En el caso de las entrevistas en profundidad no tuvimos acceso directo a afro-argentinos, en la medida que su participación estuvo acotada a determinados eventos. Del mismo modo, la circunscripción de la investigación en prácticas de visibilización de afrodescendientes inmigrantes hizo que privilegiáramos las entrevistas a inmigrantes.

Así, la participación de afrodescendientes argentinos fue cubierta a través del registro de observación de algunos sucesos, en la medida que los sujetos confluyeron en espacios comunes. En este sentido, la elección de incluir en las entrevistas a inmigrantes africanos fue planteada como posibilidad de tener un marco de referencia ampliado sobre algunos acontecimientos específicos.

Las entrevistas cualitativas fueron pensadas como instancias a partir de las cuales ahondar en aspectos relacionados con experiencias y trayectorias de los sujetos. Para las mismas seleccionamos ejes que orientaran los relatos de vida.

Podemos decir, que si bien durante las entrevistas pudimos profundizar en los ejes planteados previamente, fue interesante observar que los entrevistados acentuaron aquellos aspectos relacionados con las situaciones inmediatas más conflictivas: el desalojo, la representatividad y el liderazgo de organizaciones negras. Al tratarse de situaciones conflictivas, hemos procurado un criterio de confidencialidad y resguardo de las identidades de los sujetos participantes, cambiando los nombres de los entrevistados por otros ficticios.

Entendiendo la entrevista como una relación -entablada por los sujetos participantes en un contexto determinado- prestamos atención central a aquellos aspectos en la charla que van más allá del relato explícito, es decir, atendiendo a los rasgos de *indexicalidad*² presentes durante la interacción.

Las entrevistas fueron grabadas, con utilización de convenciones en la transcripción de las mismas, de manera de registrar entonaciones, intensidades, énfasis, duración y pausas de las enunciaciones.

Realizamos un registro de observación a partir del cual describimos la situación de entrevista y los pasos previos a la misma -concertación- con el objetivo de disponer del marco general -micro y macro contextos- a partir del cual accedimos y realizamos las mismas.

La extensión del trabajo de campo a lo largo de varios meses nos ofreció la oportunidad de observar tanto el conflicto desatado alrededor del desalojo y el riesgo sobre los proyectos de visibilización llevados a cabo por afrodescendientes inmigrantes como la elaboración de acciones colectivas específicas orientadas a defender el patrimonio afro, en resumen, el proceso en sus diferentes momentos.

Salvo el capítulo de contextualización, los restantes capítulos de la tesis presentan el análisis de los acontecimientos siguiendo un criterio temporal con el propósito de enfatizar el carácter procesual tanto de la lucha y reivindicación afro como de la investigación.

² Según Coulon (1988) la indexicalidad '*son todas aquellas circunstancias que rodean a una palabra, a una situación*', es decir, enunciados, gestos, acciones que remiten al contexto particular en el cual fueron producidas.

Temas Pendientes

Desde un comienzo, la orientación del tema de investigación sobre procesos de revalorización cultural llevados a cabo por afrodescendientes fue acompañada por un interés particular en aquellos resortes representativos a través de los cuales Argentina se pensó -y todavía lo hace- en términos de Alejandro Solomianski (2003), como metáfora de la *blanquedad* absoluta.

En forma circunscripta, a través de este trabajo hemos tratado de dar cuenta de un panorama actual emergente donde organizaciones y grupos negros encaran proyectos de visibilización, planteando prácticas de oposición y disidencia a las ideas instaladas hegemónicamente de negación de la presencia negra.

En tal sentido, aparecen líneas que no hemos podido analizar, pero constituyen parte de una deuda que queda pendiente: la indagación por las formas específicas a partir de las cuales la negación y el racismo se instalan como experiencias cotidianas en la vida de los sujetos afrodescendientes y africanos.

Como puntualizamos anteriormente, la invisibilización y las formas específicas de racialización constituyen dispositivos que operan a nivel de las relaciones sociales y la ideología - representaciones, ideas, imaginarios-, por lo cual, deben ser estudiados en contextos específicos de producción.

Por una parte, la focalización sobre prácticas de afirmación afro nos permitió plantear un panorama actual de participación de afrodescendientes y africanos en proyectos de visibilización y difusión cultural, prácticas que nos permiten destacar a los sujetos en tanto agentes sociales activos.

Por la otra, no hemos podido abarcar aquellas experiencias en las cuales los efectos de la invisibilización y racialización repercuten en los sujetos invalidando la posibilidad de elaborar disenso y afirmación, sino todo lo contrario, conducen a internalizaciones del racismo y la negación.

Durante esta investigación hemos conocido y trabajado junto a afrodescendientes y africanos, con quienes hemos intercambiado ideas y opiniones sobre las complejidades de los procesos de afirmación cultural y visibilización. El mismo proceso de investigación llevado a cabo en el marco de procesos de lucha y reclamos, nos permitió acompañar a los sujetos en la elaboración de prácticas y proyectos.

En este sentido, una de nuestras preocupaciones permanentes durante este trabajo fue la conformación de espacios de diálogo y reflexión entre investigador y sujetos - individuales y colectivos-, entendiendo la investigación como un proceso de co-participación.

2. Afrodescendientes en Argentina

Elegir como eje de investigación procesos actuales de visibilización de pertenencias afro en Buenos Aires implica la referencia inmediata a la idea de invisibilización previa de estos sentidos de pertenencia.

Partiendo de la idea de que la conformación de los estados como naciones involucran procesos paralelos e imbricados de construcción de imaginarios nacionales y representaciones de alteridad (Briones 1998), podemos decir que la formación del estado argentino implicó una construcción selectiva de la idea de nación (en cuanto a los grupos socioculturales incluidos en el mismo) a través de diversos mecanismos y estrategias.

La constitución de un corpus de representaciones que aluden a sentidos de pertenencia nacionales –imágenes de argentinidad- se sostiene cotidianamente a partir de referencias a un pasado compartido. Como afirma Brow (1990), este tipo de elaboraciones -que representan el pasado de determinada manera- constituyen estrategias pilares en los procesos de comunalización.

La representación de una historia oficial en el marco del estado-nación debe entenderse como un piso configurado de representaciones sobre el pasado, a partir del cual se despliegan relaciones y procesos en el presente.

En cuanto al lugar y aportes de los afrodescendientes, la elaboración de la historia *oficial* argentina implicó la construcción selectiva del pasado, con particulares procesos de invisibilización de su presencia contemporánea, ya desde fines del siglo XIX.

2.1 ¿Inexistencia o invisibilización?

Nos parece importante dar cuenta a través de otros autores, de la constitución simultánea del estado-nación argentino y la invisibilización histórica a la que fueron sometidos los afrodescendientes en este país. Proponemos este breve recorrido como terreno a partir del cual enuncio la construcción de un contexto tendiente a invisibilizar la presencia de afrodescendientes.

La constitución de la Argentina basada en un modelo eurocéntrico -que niega la presencia de afrodescendientes a tal punto de postular en los discursos oficiales su

desaparición/extinción- da cuenta de un contexto histórico e imaginarios hegemónicos racistas, con múltiples efectos en la actualidad para los afrodescendientes del país.

La idea de desaparición de la población afrodescendiente -con especial énfasis durante el siglo XX- puede rastrearse en la historiografía nacional, a partir de la cual se instala -entre otros ámbitos- y refuerza cotidianamente en el imaginario nacional la representación popularmente sostenida de que "en Argentina no hay negros". (Liboreiro 1999)

Esa historiografía hace referencia a los africanos y sus descendientes con singular énfasis en el período colonial, donde la región del Río de la Plata aparece como núcleo central en el tráfico y distribución de esclavos africanos para la región suramericana bajo dominio español. (Liborero 1999) (Reid Andrews 1989) (Picotti 1998)

Después de declarada la independencia del dominio español, otras referencias historiográficas comunes de visibilidad aparecen durante el gobierno de Rosas -en tanto masas populares que apoyan al gobernador- y la participación militar masculina en ejércitos nacionales. (Kordon *Todo es Historia* Sup. 7) (Arzac *Todo es Historia* Sup. 32)

Podemos decir que los historiadores tradicionales postulan la desaparición de la población afrodescendientes a fines del siglo XIX y principios del XX, en el marco de proyectos nacionales liberales que promueven la inmigración europea. (Lafuente 1982) (Kordon *Todo es Historia* Sup. 7) (Arzac *Todo es Historia* Sup. 32)

La tesis de "desaparición de los negros" fue sostenida en función de la combinación de dos argumentaciones socio-históricas: caída poblacional -causada por epidemias de fiebre amarilla y participación militar en guerras- y el aumento de alianzas matrimoniales con criollos y europeos, reafirmando este último argumento el supuesto de desaparición por "blanqueamiento" para los afrodescendientes.

Concepciones liberales - progreso, modernidad, expansión- que venían circulando en la segunda mitad del siglo XIX, son plasmadas en un proyecto político concreto a partir de la década del 80'. El abandono del *tradicionalismo* del pasado colonial en favor de la *modernidad* europea fue la filosofía imperante en esta etapa de consolidación de proyectos estatales. (Reid Andrews 1989) (Goldberg *Todo es Historia* Sup. 393)

La formación estatal involucró simultáneamente procesos de construcción de la nación, lo cual se realizó en el caso argentino, primeramente, mirando el continente europeo -sobre todo Francia y Gran Bretaña- (Briones 2005). Para los intelectuales nacionales de la época y en el marco de paradigmas de determinismo racial y

darwinismo social, la población europea –portadora de la superioridad genética de la raza blanca- era la forma adecuada de resolver el problema del atraso y la barbarie americana.

En este marco, se consolidan políticas que favorecen la inmigración europea. Como explica Reid Andrews, entre 1880 y 1900 llegaron al país casi un millón de europeos. Para esos momentos, las elites nacionales podían 'prescindir' de la población afroargentina, ya que disponían de aluviones de inmigrantes europeos como fuerza laboral, mano de obra y para actividades militares. (Reid Andrews 1989)

En un contexto socio-político y cultural de valores raciales, donde la piel "blanca" y la descendencia europea aparecían como capitales valiosos portadores de ascenso social, es posible que los afrodescendientes hayan empezado a desdibujar su pertenencia afro, ubicándose en categorías como la de "trigueño". (Reid Andrews 1989) (Liboreiro 1999)

De esa manera, los afroargentinos abandonaban la categoría racial *negra o mulata* para ubicarse en categorías intermedias e iniciar un camino que los acercara a la categoría *blanca*.

A partir de 1810, empieza a utilizarse la categoría de "trigueño" para designar a las personas de "color oscuro" – afro, indio, mulato, europeo de piel oscura-. La misma funciona como "rótulo racial" en documentación y fichas del ejército, prisiones, hospitales, organismos estatales. (Reid Andrews 1989)

Es interesante recalcar que en un contexto racista como el paisaje hegemónico de fin de XIX y principios del XX en Argentina, con sobrevaloración de características europeas, auto-definirse como "trigueño" permite a los afroargentinos evitar el "estigma del ancestro africano" (Reid Andrews 1999) y brinda la posibilidad de acceder a posiciones sociales más elevadas en una sociedad clasista.

Como explica Marta Goldberg, la desaparición de los afroargentinos del imaginario histórico-social se va configurando hacia finales del XIX a partir de las siguientes operaciones. Por un lado, la desvalorización de prácticas culturales africanas y sobrevaloración de la pertenencia europea. Por el otro, en el ámbito de la población afrodescendiente, las prácticas anteriores fueron repercutiendo en gran parte de la comunidad, dando lugar a procesos de internalización de la desvalorización, auto-negación como afrodescendientes y blanqueamiento a través de categoría de "trigueño" (Goldberg: Todo es Historia Nro. 393; 2000) (Reid Andrews 1999).

Mientras que hacia la segunda mitad del XIX proliferan las sociedades de ayuda mutua y la prensa afroargentina³, la proclamada desaparición de afroargentinos corresponde más a un deseo ansioso de las elites que a un hecho concreto. Si bien no se puede negar la posible caída demográfica, las interpretaciones que dan por extinguidos a los afroargentinos deben ser analizadas como construcciones de la invisibilización de la presencia afro en el marco de configuración del imaginario nacional argentino que valoriza la "europidad" y trata de distanciarse de otros países latinoamericanos.

En este sentido, creemos que la invisibilización de afrodescendientes aparece como un paso altamente pretendido por las elites nacionales, quienes logran exponer y mantener hegemonicamente por bastante tiempo la idea de una "Argentina blanca". A través de continuidades representativas con algunos países europeos -proyecciones de auto-imágenes eurocéntricas- se va co-construyendo la identidad nacional argentina y la negación de la población afroargentina. (Solomianski 2003).

En este punto retomo las ideas de Claudia Briones (2005), quien individualiza tres lógicas principales en el proceso de formación de alteridad en Argentina:

"Una de incorporación de progreso por el puerto y de expulsión de 'estorbos' por las puertas de servicio, primera lógica que se liga a una segunda de argentinización y extranjerización selectiva de alteridades, estando a su vez ambas lógicas en coexistencia con una tercera de negación e interiorización de las líneas de color" (Briones 2005: 26).

Como apunta la autora, en la operatoria del 'blanqueamiento' (2005: 31) lo que vemos no es un abandono del color como herramienta de marcación social puesto que la categoría de 'trigueño' empieza a ser usada para significar -homogeneizando- a la población de piel oscura (indios, criollos, afro). En este sentido, decimos que la alusión al color continúa en Argentina relacionada con la designación sociocultural de un sector de la población -cabecita negra, villero- pero ya no como referenciación de afrodescendientes.

Entonces, pensando en este contexto -donde la representación hegemónica se construye a partir de tropos de "blanquedad"- podemos pensar que la "desaparición" postulada por la historia "oficial" por un lado, y la utilización cotidiana del término

³ Los periódicos y revistas afroargentinas aparecen desde la segunda mitad de del siglo XIX pero tienen florecimiento especial en las décadas de 70 y 80. La Igualdad, La Perla, El Unionista, El Aspirante, La Aurora del Plata, La Idea, La Juventud, La Broma, La Protectora, El Látigo, La Razón, El Obrero.

“trigueño” como elemento “blanqueador” por otro, dieron lugar a diversas prácticas, que van configurando un contexto de invisibilización de los afrodescendientes en Argentina.

Esta representación negadora, el no-lugar dentro de la constelación con que se representa la nación argentina, aparece construida como verdad –verdad autorizada por la retórica oficial- y reproducida en prácticas sociales cotidianas, con diversas consecuencias para los afrodescendientes.

2.2. Emergencia de organizaciones negras en Argentina

Multiculturalismos y políticas de la diferencia.

Nos parece importante dar cuenta de algunos procesos que constituyen el escenario mundial para la emergencia de la movilización afro en Argentina.

La expansión del modelo económico neoliberal a escala mundial –globalización neoliberal– durante las últimas décadas implicó transformaciones sociales, políticas y culturales.

Una característica fundamental de este proceso es la centralidad que toman los conceptos de cultura e identidad en el marco de diseño y gestión de políticas sobre poblaciones.

Las imágenes de *movilidad* se multiplican, y referencian en forma fragmentada los resplandores de la dinámica global-local actual. Por un lado, la celeridad de la propagación de los capitales financieros traducida en transnacionalización de empresas y corporaciones en todo el planeta. Por otro, migraciones, desplazamientos, nomadismos, deslizamientos permanentes a través de las fronteras de millones de personas que propician la configuración de espacios sociales heterogéneos.

En este paisaje de globalidad, localidad y movilidad, las referencias culturales e identitarias aparecen como campos de significación donde relaciones sociales complejas son expresadas.

Podemos decir que los esfuerzos por implementar el neoliberalismo como modelo económico universal implicaron redefiniciones de las relaciones entre estados, organismos internacionales y empresas transnacionales.

En un mundo imaginado como red global-local, con procesos concretos de transnacionalización y convergencia de sentidos de pertenencias particulares, la expansión de un modelo universalizador dominante conlleva asimismo la propagación de voces alternativas, identificaciones particulares, expresiones de disidencia y oposición.

En su texto *Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional* (2005: 170), Slavoj Žižek afirma que el paradigma del multiculturalismo aparece entonces como correlato ideológico del capitalismo global.

La asociación multiculturalismo- diversidad cultural- pluralismo se configura como marco ideal para la implementación de políticas neoliberales, como expresión *políticamente correcta* a través de la cual canalizar las reivindicaciones y reclamos étnicos, nacionales, culturales.

La diversidad cultural dentro del marco del multiculturalismo se alza como referencia de valores democráticos, cuyo eje es el respeto hacia las diferencias (sexuales, étnicas, políticas). Es interesante destacar que a través del lente del multiculturalismo toma consistencia una *mirada hacia el otro*, representado a partir de conceptualizaciones de la cultura como estática, cerrada y aislada.

La diagramación de políticas multiculturalistas -en el marco de economía capitalista actual- de principal importancia entre los temas de discusión en organismos internacionales (BID, BM), los estados-nación, foros sociales mundiales (UNESCO), tienen como directriz el diseño e implementación de programas de corte integracionista basados en el respeto por las diferencias culturales.

Esta orientación relativista sobre las reivindicaciones de las minorías implica "cuotas de representatividad" en determinados espacios (García Canclini 2005: 22) que promueven la aceptación de las diferencias en un horizonte occidentalista hegemónico.

En este sentido puede plantearse que el discurso del multiculturalismo alzado como el paradigma de la neutralidad ideológica (Žižek 2005: 184) pretende disolver las complejidades de las relaciones existentes en el capitalismo globalizado, pronunciando la exaltación de las diferencias y la tolerancia cultural, sin dar cuenta de las condiciones materiales y simbólicas de los procesos de interacción global-local.

Como sostiene Žižek, la instalación hegemónica de un modelo universal -capitalismo neoliberal- implica la incorporación de rasgos específicos de las minorías dentro de un programa político de manera que la "mayoría explotada" pueda reconocerse como participante. Este tipo de formulaciones legitima a través de la construcción de políticas

sociales específicas la delimitación de *otros* culturales (internos-externos) y su desigual inserción en la estructura de relaciones materiales-simbólicas.

Al mismo tiempo que puede pensarse el multiculturalismo y las políticas de la diferencia como expresiones ideológicas consecuentes con el marco de economía capitalista neoliberal, podemos distinguir el concepto de multiculturalidad como aquél que permite dar cuenta de las situaciones y contextos específicos de formación, disputas y negociación de las diferencias culturales. En este sentido, la diferencia cultural lejos de ser un conjunto de rasgos particulares inmanentes a un grupo (perspectiva esencialista y estática del concepto de cultura) es pensada más bien en función de la construcción de marcaciones diferenciales como un proceso complejo desplegado en contextos históricos concretos y relaciones de poder. (Restrepo 2004)

Según sostiene García Canclini, el concepto de *interculturalidad* aporta una posibilidad alternativa para los estudios culturales. Mientras que el paradigma del multiculturalismo enfatiza la contemplación y admisión de las identidades particulares como objetos yuxtapuestos y descontextualizados, la perspectiva de la interculturalidad permite deslizarnos del reconocimiento de otros y las diferencias culturales - multiculturalismo, pluralismo- a las condiciones concretas y las relaciones presentes en situaciones de interacción sociocultural. De esta manera, el foco del análisis permanece puesto en la dinámica de relaciones local-global desplegadas cotidianamente, los espacios y contextos en que la interculturalidad se expresa y los procesos que emergen de esta, y como García Canclini (2005: 43) escribe, la organización y des-organización de la interculturalidad en estos tiempos.

El contexto nacional

Coincidiendo con los cambios políticos de principios de la década de los 80 en Argentina -fin de la dictadura militar y apertura democrática- comienzan a aparecer diversas organizaciones y grupos negros.

Dentro del panoramã de organizaciones afro, aparecen grupos culturales, federaciones religiosas, asociaciones de inmigrantes africanos, publicaciones⁴.

⁴ En tres oleadas migratorias - fin del XIX, y décadas del 20 y 50 del siglo pasado- los caboverdeanos que llegan al país establecen sus comunidades cercanas a ámbitos portuarios -Dock Sud, San Nicolás, Ensenada, Rosario- y crean sociedades de ayuda mutua (Gomes 2001; Mafia 2001). Entre las décadas del 20 y 70, el Shimmy Club aparece como centro social y cultural que aglutina a principalmente a *negros*

Es interesante destacar que esta emergencia de organizaciones afro puede ser caracterizada como heterogénea en lo que respecta a motivos de creación y formas de participación. De ninguna manera aparece como un movimiento amplio que englobe a todos los grupos. Si bien por un lado se puede hablar de la aparición de numerosos ámbitos de participación relacionados con lo afro, se van delineando sentidos de pertenencia particulares en cada caso.

De esta forma podemos decir que el panorama de emergencia es heterogéneo –con respecto a formas de referir a la negritud, objetivos perseguidos, lineamientos políticos y formas de participación promovidas, pero da cuenta de un contexto común que enmarca el surgimiento de estas organizaciones negras.

Nos interesa plantear tres cosas referidas al contexto nacional –más circunsriptamente a la Ciudad de Buenos Aires- donde emergen estas instituciones negras.

Primero, en el ámbito de la Ciudad de Buenos Aires, se multiplican los espacios culturales donde las pertenencias afro son protagonistas. En los centros culturales del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires se brindan clases de candombe y capoeira, siendo ambos talleres de los más concurridos por los jóvenes. A su vez, varios grupos

criollos -afro-argentinos de varias generaciones en el país-. (Gomes 2001; Frigerio 2000). Pero es en los últimos veinte años que podemos hablar de un contexto de emergencia de organizaciones y grupos culturales afro. En la década del 80 se fundan en la ciudad de Santa Fe la Casa de la Cultura Indoafroamericana (1988). En Buenos Aires, se crean el Comité Argentino Latinoamericano contra el Apartheid (1984), la institución Bondeko (1984) que publica la revista “Tambor”, el Instituto de Investigación y Difusión de las Culturas Negras “Ile Ase Osun Doyo” (no especifica dato de año), el Grupo Cultural Afro Fundación (1988) que edita en 1993 “Renacer Cultural Afro”, el Comité Democrático Haitiano (1987) y el Movimiento Afroamericano (1989) con sede en el Centro Cultural Rojas. En este último participan afroargentinos, afrobrasileños y se publica “El Mandinga”.

En la década siguiente, aparecen la Federación Argentina de Religiones Africanas (1993), Federación Amerindia Umbandista de la República Argentina (1993), la Fundación Argentina Africanista de Intercambio Cultural (1993), la Federación Afroumbanda (1993), La Casa de Africa en Buenos Aires (1995), la Casa Ecuatoriana de la comunidad afroecuatoriana (1996), la Fundación Africa Vive! (1996), el grupo cultural Afroandombe (1996). Como parte de la oleada migratoria reciente desde Africa –mayormente Africa Occidental- a mediados de los 90 se fundan la Asociación de Nigedianos, la Asociación de Residentes Africanos y la Asociación de Malianos (sin dato específico de año) (Gomes 2001). En el 2000 aparece, por un lado, el Movimiento AfroCultural que organiza fiestas en La Boca y San Telmo. Por otro lado, se edita el primer número de la revista Benkadi (2000), como publicación de la comunidad afro en Argentina. Mientras que la comunidad caboverdeana tiene desde las décadas del 20 y 30 ámbitos de participación propios, es a partir de los últimos veinte años que se crean fundaciones y centros de afroargentinos descendientes de esclavos –Casa de la Cultura IndoAfroAmericana y Africa Vive!-. Gran parte de los datos sobre organizaciones aparecen reunidos en un artículo de Miriam Gomes “Apuntes para una historia de las instituciones negras en Argentina”, incluido en el libro *El Negro en Argentina: Presencia y Negación*, compiladora Dina Picotti (2001).

que desarrollan estas actividades artísticas ensayan en espacios públicos –plazas, parques- y brindan exhibiciones –que incluyen recorridos por las calles de los barrios del sur de la ciudad en el caso del candombe- lo que aumenta su visibilidad.

Segundo, podemos decir que existe desde década de los 90 un renovado interés por los estudios afro, plasmado en la publicación de investigaciones históricas nuevas y reedición de antiguos trabajos –con el corolario de publicaciones agotadas-, documentales, revistas de las organizaciones, cátedras y seminarios en el ámbito académico, jornadas sobre patrimonio afro promovida desde el gobierno local.

Por último, existe una atención particular de la prensa –periódicos y revistas- sobre los afrodescendientes y africanos. Fueron publicados diversos artículos sobre la situación socioeconómica, la juventud afrodescendiente y casos de racismo, ocupando algunos de estos últimos la primera plana de los diarios⁵.

Además, entre 1999 y 2000 se multiplicaron los espacios de encuentro y reuniones locales, regionales, alcanzando su máxima referencia en la Conferencia Internacional Contra el Racismo y la Xenofobia realizada en Sudáfrica. Este contexto propició un proceso de politización y empoderamiento de organizaciones y grupos en Argentina. Este impulso se plasmó posteriormente en un aumento de articulación institucional con organismos estatales e internacionales. En este sentido, aparece el proyecto de censo afro y la realización en 2005 de una prueba piloto en los barrios de Montserrat y San Telmo, llevada a cabo entre organizaciones negras, Indec y Universidad Tres de Febrero.

2.3 El Complejo Intercultural Afro

Como planteamos en la introducción, en la calle Defensa al 1400 subsistió al tiempo una casa histórica que data del siglo XIX, la cual en los últimos años se fue constituyendo como un centro cultural-educativo destacado del barrio de San Telmo.

En el año 2004 un grupo de residentes afroecuatorianos instalan en la parte superior de la casa una escuela de arte pensada como espacio de enseñanza y difusión

⁵ En el transcurso del 2003 y 2004 aparecen en diversos diarios nacionales las crónicas del juicio a Elisa de Souza Melgarejo –afroecuadoriana agredida en un supermercado-, la detención por error de turistas africanos en la provincia de Córdoba y el caso de la afroargentina Pocha Lamadrid - presidenta de la fundación Africa Vive!- acusada de pasaporte falso en el aeropuerto de Ezeiza, al no creerle que era argentina y negra.

de expresiones afroamericanas. La propuesta educativa inicial es ampliada en el marco del diseño de un proyecto de Complejo Intercultural Afro.

Datos históricos y arqueológicos de la casa de Defensa

La estructura edilicia del complejo Defensa 1400 tiene como característica particular una galería subterránea que se extiende a lo largo de la casa.

En el año 2001 un equipo de Guardia de Auxilio de Casco Histórico de la Ciudad de Buenos Aires trabajó en las galerías realizando tareas de apuntalamiento. Al mismo tiempo, un equipo de arqueología urbana de la Secretaria de Casco Histórico y Patrimonio desarrolló un relevamiento de observación e interpretación del subsuelo, el cual fue interrumpido debido a riesgo de derrumbes en el lugar.

Como parte de las conclusiones del equipo de arquitectos y arqueólogos, es publicado un informe dando cuenta de las características del edificio, así como de los resultados de las excavaciones y algunas líneas hipotéticas para continuar desarrollando en el futuro.

El informe arqueológico indica que el edificio fue remodelado en tres momentos diferentes -primera mitad del XIX, fin de XIX y principios de XX-. La galería subterránea siguió el mismo patrón arquitectónico que otras casas tradicionales del siglo XIX. Se trataba de galerías subterráneas o circulación de servicio. Este tipo de sistema tenía el objeto de facilitar la circulación del personal de servicio por toda la casa a través de puertas laterales que daban a las galerías subterráneas y que a su vez se conectaban por medio de escaleras con otros sectores. De esta manera, aquellas personas que trabajaban como servidumbre –y habitaban en el lugar- circulaban y realizaban las tareas domésticas en la casa sin ser vistas.

Este tipo de arquitectura del siglo XIX, como explica Daniel Schávelzon⁶, pone de manifiesto una disposición habitual en las casas de la época, tendiente a *invisibilizar* al servicio doméstico. La galería subterránea de la casa de Defensa 1400 está subdividida en 4 recintos o habitaciones, las cuales podrían haber sido usadas como espacio de vivienda del personal de servicio de la casa o depósitos.

⁶ *INFORME DE LOS TRABAJOS ARQUEOLOGICOS EN DEFENSA al 1400*. Daniel Schávelzon (2004) realizado conjuntamente por el Centro de Arqueología Urbana del Instituto de Arte Americano de la Fac. Arquitectura y Urbanismo -UBA- y la Dirección General de Patrimonio del GCBA.

Como resultados del relevamiento desarrollado por el equipo, una parte de los restos encontrados corresponden a materiales óseos--en su mayoría de vacunos y ovinos--y, por otro lado, fragmentos de cerámicas y clavos del siglo XIX.

Como indica el informe, se trató más de una inspección, observación e interpretación del lugar que de una investigación sistemática. El riesgo de derrumbe por el estado defectuoso del subsuelo condicionó la posibilidad de una excavación posterior. De esta manera, luego del 2004, ninguna otra investigación fue desarrollada en el lugar.

En la actualidad la construcción de Defensa al 1400 pertenece a un mismo propietario pero está subdividida. La planta baja -entrada de la derecha- da acceso a dos departamentos, en los cuales funcionan oficinas de Comercio Exterior y una imprenta.

La puerta de la izquierda corresponde a una entrada independiente a la planta alta. Este sector superior de la casa fue entregada por el dueño en carácter de *comodato* a una familia afro-ecuatoriana. En este espacio funciona la Escuela de Arte Afro y la Asociación de Residentes Ecuatorianos en Argentina.

Ambas entradas del edificio permiten el acceso a la galería subterránea a través de puertas pequeñas aledañas a las puertas principales.

La hipótesis de la presencia africana

La ciudad de Buenos Aires era ámbito de recepción de esclavos. Después de la comercialización, estos eran distribuidos hacia una enorme región interior que incluía los actuales países de Argentina, Paraguay, Chile, Bolivia y parte de Perú. (Reid Andrews 1989: 32). La ruta de los esclavos orientaba el flujo de manera de satisfacer las demandas de mano de obra en las ciudades del interior y en las haciendas rurales.

El Parque Lezama se constituyó durante el siglo XVIII como uno de los mercados negreros centrales -otros habían estado emplazados en la Aduana Vieja y Retiro-. Los africanos esclavizados traídos hasta el puerto de Buenos Aires eran "depositados" y preparados para su posterior venta -remate- en los establecimientos de las empresas

negreras europeas. En los terrenos aledaños al Parque Lezama estaba instalada la Compañía Francesa de Guinea. (Schávelzon 2003: 110)

En la Buenos Aires colonial, el porcentaje de africanos esclavos era alto, constituyendo trabajadores en múltiples ocupaciones. Como escribe Reid Andrews, "*probablemente fueran más visibles en el campo del servicio doméstico*" (Reid Andrews 1989: 38).

La Ley de Libertad de Vientres 1813 fue tan solo el principio de un paulatino proceso a través del cual africanos y sus descendientes obtendrían la libertad. En este sentido, luego de haber dejado atrás el status de esclavos, gran parte de la población africana y afrodescendiente continuó desarrollando tareas en áreas de servicio doméstico. La relación amo-esclavo se transformó en patrón-siervo (Schávelzon 2003: 77). El sector masculino pasó a formar parte de ejércitos nacionales, mientras que las mujeres continuaron desempeñando roles domésticos en las casas, lavandería y cuidado de niños. (Schávelzon 2003: 116)

En su libro *Buenos Aires Negra* (2003), Daniel Schávelzon retoma desde el enfoque de arqueología urbana la investigación sobre la presencia de africanos y sus descendientes en la ciudad. En esta publicación aparecen las conclusiones de numerosos trabajos arqueológicos desarrollados en barrios porteños, donde queda claramente establecido el hallazgo de restos materiales pertenecientes a la población afro del período colonial y décadas posteriores del siglo XIX.

Varias construcciones del barrio de San Telmo constituyen referencias citadas por Schávelzon como sitios excavados donde fueron encontrados materiales -piedras adivinatorias, muñecos de vudú, fragmentos de pipas, cerámicas, sables de palo- que evidencian la presencia afro en Buenos Aires, sirviendo como registros concretos a partir de las cuales enriquecer las investigaciones históricas.

Es interesante señalar que gran parte de los objetos aludidos fueron encontrados en aquellas áreas de las casas destinadas a la servidumbre esclava y liberta. Generalmente se trataba de habitaciones levantadas en el patio trasero, distanciadas de la parte central de la casa ocupada por los patrones.

Los relevamientos arqueológicos realizados en la casa de Defensa y Brasil que estuvieron a cargo de Daniel Schávelzon lo llevan a concluir en el informe escrito

(2004) que ninguno de los restos materiales encontrados en la casa constituye evidencia de presencia afro en las galerías subterráneas⁷.

Es importante señalar que el relevamiento realizado en las galerías aparece como investigación preliminar de una excavación sistemática que todavía está pendiente.

Siguiendo la caracterización de la casa de Defensa como una típica construcción del siglo XIX destinada a invisibilizar la presencia de la servidumbre, una de las hipótesis planteadas al respecto fue la posibilidad que las galerías subterráneas estuviesen destinadas a albergar al personal doméstico.

La investigación todavía inconclusa propició la elaboración de algunas hipótesis sobre la posibilidad de presencia afro en las galerías de la casa. A partir de esta situación, aparece un interrogante central: ¿en que medida la servidumbre invisibilizada de la casa estuvo constituida por esclavos africanos o sus descendientes libres?

Alrededor de estas preguntas se fueron configurando en los últimos años prácticas de visibilización y reivindicaciones del grupo de afrodescendientes que participan en el centro cultural y barrial de Defensa y Brasil.

La elaboración del Proyecto

El proyecto de Complejo Intercultural Afro fue una idea desarrollada por un grupo de afrodescendientes ecuatorianos, argentinos y brasileños en el año 2004.

Esta iniciativa tenía como objetivo central transformar parte de la vivienda de Defensa al 1400 en un complejo histórico-cultural a partir del cual desplegar múltiples actividades orientadas a la difusión y revalorización de la presencia negra en Argentina.

A partir de las conclusiones de los relevamientos de la Dirección de Casco Histórico del GCBA desarrollados en la galería subterránea de la casa -las cuales establecen que se trata de un sistema habitual en las construcciones del siglo XIX para invisibilizar al personal de servicio- se instala con fuerza en el grupo de afrodescendientes que

⁷ Es interesante comentar que el informe escrito (2004) en el cual Daniel Schávelzon concluye que no existe evidencia concreta que permita afirmar la presencia negra en las galerías subterráneas de Defensa y Brasil, entra en contradicción con las afirmaciones realizadas por el mismo investigador en un programa especial sobre afro-argentinos realizado por Canal 13 -año 2004- en donde Schávelzon muestra -ante las cámaras de televisión- las galerías subterráneas aludidas como sitio arqueológico y ejemplo de presencia afro en la Ciudad de Buenos Aires. Esta posición ambigua del investigador con respecto a sus conclusiones sobre la casa histórica citada constituye un eje fundamental que refuerza las reivindicaciones del lugar como patrimonio de la negritud por parte de los grupos afro.

desarrolla actividades culturales en la planta alta de la casa una hipótesis sobre la presencia afro en el subsuelo. Es decir, la casa como testimonio arqueológico de la invisibilización de la servidumbre durante el siglo XIX despliega una red de connotaciones sobre la invisibilización de africanos y sus descendientes.

La propuesta del Complejo Intercultural Afro fue elaborada en un trabajo conjunto entre representantes de las organizaciones de afro-descendientes argentinos y residentes de distintos países de Latinoamérica: la Escuela Integral de Arte Afro y la Asociación de Residentes Ecuatorianos, Fundación África Vive, Sociedad Caboverdeana y Asociación Afro-brasileña "A turma da Bahiana".

A su vez, las instalaciones de la casa -primer piso- donde funciona la escuela de Arte Integral Afro sirvieron como espacio de las reuniones del CAO A -Comité Argentino de Organizaciones Afro- en el marco preparativo por un lado del Congreso Internacional "El Status de las Comunidades Afro-latinas en las Américas" y de la prueba piloto del Censo Afro, a fines de 2004 y principios de 2005. Paralelamente a la organización de las jornadas internacionales, se fue dando cuerpo al proyecto del Complejo Intercultural Afro.

Partiendo de la necesidad de propuestas que fortalecieran los estudios afro, actividades de revalorización y difusión cultural, aparece la idea de aglutinar en un mismo sitio diversas líneas de acción.

La hipótesis arqueológica de la presencia afro en el subsuelo de la casa es resignificada por el grupo de afrodescendientes, transformándola en eje central del proyecto.

La propuesta del Complejo está diseñada en función de articular representaciones del pasado y acciones actuales a través de una continuidad temática: presencia y participación de la población africana-afrodescendiente en la ciudad de Buenos Aires.

El Complejo está constituido en base a cuatro áreas interconectadas, 1) *Escuela de Arte Afro* con promoción de actividades culturales y sociales 2) *Corredor histórico/ galerías subterráneas de la casa* 3) *Museo Afro/* exposición de objetos arqueológicos, fotografías, bibliografía, periódicos, documentales referidos a la comunidad afro-argentina 4) *La negritud desde el turismo/* recorrido extensivo a otros puntos de referencia afro en el barrio de San Telmo y otras áreas fundacionales de la ciudad.

Peligro de derrumbe, amenaza de desalojo y conflicto.

La propuesta del Complejo Interactivo Afro quedó elaborada en los primeros meses de 2005.

Hacia el mes de enero del mismo año la Dirección de Casco Histórico del GCBA -Subsecretaría Patrimonio Cultural- envió una nota advirtiendo sobre la *alta probabilidad de derrumbe* de la galería subterránea. Esta notificación aparecía justificada por las múltiples intervenciones del GCBA en la propiedad durante los últimos años -inspecciones, apuntalamientos de la Guardia de auxilio y Emergencia, trabajos arqueológicos- en cuyos informes se concluía sobre la situación de riesgo. En la misma, el gobierno porteño exigía al propietario del inmueble *una urgente intervención para realizar todos los trabajos correspondientes para revertir esta situación de peligro.*

A partir del mes de mayo, el dueño de la casa informó a las personas que ocupaban la planta alta del inmueble -en carácter de comodato- la necesidad de disponer de las instalaciones, pedido argumentado por su decisión de vender el inmueble. La notificación del GCBA que instaba al propietario a hacerse cargo de las reparaciones en el subsuelo fue brindada como argumento central en la explicación del dueño sobre la venta de su propiedad.

El pedido del dueño a un grupo de afrodescendientes de desocupar la parte superior de la casa aparece como el acontecimiento *disparador* de un conflicto particular sobre un sitio histórico, conflicto entre objetivos económicos y proyectos colectivos de revalorización identitaria.

Por un lado, el gobierno local aparece involucrado en el marco del diseño de políticas públicas sobre patrimonio cultural y proyectos específicos en el denominado Casco Histórico de la Ciudad.

De la misma forma, el pedido de desalojo implica la interrupción del proyecto de Complejo Intercultural Afro y abre así un proceso de lucha que tiene por objeto material la galería subterránea, pero refiere a reivindicaciones sobre identidad, memoria social, prácticas de visibilización afro y participación ciudadana, en el cual

aparecen involucrados interactuando múltiples actores -grupos afrodescendientes, ONG´s, vecinos, organizaciones barriales, instancias gubernamentales-.

En los próximos capítulos me ocuparé de ir analizando este proceso complejo, a través del cual el reclamo original por un sitio histórico va adquiriendo sentidos diversos en función de las interacciones y los contextos inmediatos.

3. Visibilización afro y representatividad

La ciudad de Buenos Aires funcionó en el mes de agosto de 2005 como sede continental del Congreso Internacional "El Status de las Comunidades Afro-latinas en las Américas", organizado por la Iniciativa Global Afro-Latina y del Caribe -programa del departamento de Estudios Latinoamericanos y del Caribe de Hunter College, de la Universidad de New York- en colaboración con el Franklin H. Williams Caribbean Cultural Center/African Diaspora Institute y el Comité Argentino de Organizaciones Afro.

Este congreso sobre las comunidades afro-latinas desarrollado en la ciudad de Buenos Aires es un evento interesante para analizar en función de varios puntos.

En primera instancia, el lugar otorgado al problema de la casa de San Telmo durante las jornadas y la emergencia de posiciones al respecto nos permiten indagar la complejidad de las relaciones internas de las organizaciones afro en Argentina y aspectos referidos a la representatividad de las mismas.

En forma secundaria, permite analizar el proceso de participación de representantes afrodescendientes en relación a prácticas de visibilización de la presencia afro. Es decir, analizar la relevancia del país como sede de un encuentro afro internacional y el rol desempeñado por los representantes locales, en el marco de configuración de reclamos y proyectos de reivindicación de la negritud.

Por otra parte, habilita el análisis del marco general del diseño de políticas destinadas a población afrodescendiente a nivel continental. A través de algunos lineamientos destacados en las conferencias, podemos observar los campos de fuerzas performativas que operan en estos espacios de interacción entre representantes de agencias financiadoras y de comunidades afrodescendientes. Tanto los ítems destacados en los discursos como los contenidos concretos con que se van caracterizando los proyectos y los criterios evaluativos de los mismos dan cuenta de relaciones de poder y jerarquización presentes.

3.1 Jornada Internacional "El Status de las Comunidades Afro-latinas en las Américas"

Durante tres días consecutivos fueron desarrolladas diversas actividades en el Centro Cultural Borges -Sede de la Universidad Tres de Febrero- en el marco del Taller Internacional sobre la Realidad Actual de las Comunidades Afrodescendientes en las Américas. El programa incluyó paneles de expositores, debates, muestras documentales, homenajes, espectáculos artísticos.

La agenda del congreso estuvo organizada en jornadas con diversos ejes temáticos en cada una de ellas, relacionados con el objetivo general del encuentro de intercambiar experiencias sobre las situaciones de cada comunidad a través del relato directo de sus representantes y discutir objetivos de acción local y continental a mediano plazo.

El primer día correspondió a la ceremonia de apertura, homenajes al movimiento afro-argentino y comentarios de organizadores

La primera parte consistió en un homenaje a Enrique Nadal, quien según los expositores – representantes de la Casa de la Cultura Indoafroamericana, de la Sociedad Caboverdiana y de Mundo Afro de Uruguay- fue un representante pionero en la defensa de los derechos de los negros en Argentina.

Los expositores recordaron emocionados a Nadal, quien se encontraba presente en el lugar. El lugar era un recinto de grandes dimensiones, preparado para el acto inaugural, en el cual había gran cantidad de personas presentes -representantes afro-argentinos y participantes extranjeros-.

Luego del homenaje a Nadal, se presentó el panel de *Afroargentinos, discriminación y blanqueamiento*, en el cual expusieron el secretario académico de la Universidad Tres de Febrero, el Dr. Alejandro Solomianski de la Univ. California State University y el presidente de la Federación Argentina de Colectividades.

De estas tres presentaciones, es interesante resaltar que el representante de la Untref habló sobre el acompañamiento de la institución universitaria en la lucha de las organizaciones afro-argentinas a través del espacio de la Maestría de Diversidad Cultural y la colaboración de la prueba piloto para el censo afro. El investigador argentino Solomianski hizo hincapié en algunos de los principales puntos de su libro *Identidades Secretas*, refiriéndose al proceso de construcción de la *argentinidad* y los mecanismos de blanqueamiento simbólico hacia la población afro e indígena. El tercer

expositor, Dr. Gabriel Juricich, representante de la Federación de Colectividades, señaló por su parte la constante participación de las organizaciones de afro-descendientes en las actividades de las colectividades.

Luego de la presentación del panel, hubo comentarios adicionales de las organizaciones colaboradoras, a saber: Mundo Afro-ALIANZA de Uruguay, ODECO de Honduras y GALCI de Panamá.

Durante las exposiciones, los representantes afro-argentinos estuvieron ocupados en los discursos de inauguración, los últimos detalles de la conferencia y la atención sobre los invitados internacionales. Es que según podía entenderse, les correspondía al rol de anfitriones locales del encuentro. Luego de la conferencia inaugural, estaba programada una *cena de gala* para 80 personas y presentaciones artísticas en las instalaciones de la casa de la calle Defensa.

Durante la segunda jornada se desarrolló el panel *Preparatorio al próximo encuentro Santiago + 5*, del cual participaron representantes de Mundo Afro de Uruguay, ALIANZA, GALCI-Panamá entre otros referentes continentales de los movimientos afro.

La segunda parte estuvo dedicada a la muestra de trabajos audiovisuales realizados por afro-descendientes en el marco de proyectos documentales de las comunidades a las que pertenecen. La exposición contó con videos de comunidades afro de México, Puerto Rico y República Dominicana, centradas en la recopilación de historias orales de afro-descendientes, trabajos de concientización de jóvenes a través del arte, registro de tradiciones culturales afro.

En ese contexto, se hicieron presentes representantes de la Asociación Caboverdiana, la Escuela de Arte -Casa de San Telmo- y el abogado de la Federación Argentina de las Colectividades. Pidiendo perdón por la interrupción, la representante afroargentina de la comunidad caboverdeana pasó a comentar lo que se había resuelto -en principio- con respecto a la casa de San Telmo donde funcionaba la Escuela de Arte y el Complejo Intercultural Afro. Informó que en relación a lo que se había acordado la noche anterior entre todos los representantes que estuvieron en la casa, ya estaban listas para ser firmadas dos cartas, una dirigida al Presidente Néstor Kirchner y otra al Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, Aníbal Ibarra.

En las mismas, encabezadas por las organizaciones afroargentinas, se pedía ayuda inmediata para resolver la situación del desalojo inminente del inmueble de San Telmo, destacándose la importancia como patrimonio cultural del mismo.

Los representantes explicaron el objetivo de presentar estas cartas de forma inmediata, respaldadas con las firmas de todas las organizaciones y fundaciones internacionales presentes en el encuentro.

En la última parte del día, estuvo programado un panel con presentaciones de agencias y fundaciones multilaterales, con el objetivo de discutir sobre los programas de desarrollo y financiamiento de proyectos destinados a comunidades afro-latinas.

El panel de los organismos internacionales comenzó alrededor de las 19 horas. Estuvo conformado por representantes de diversos organismos internacionales: el Banco Interamericano de Desarrollo -BID-, el Programa de las Naciones Unidas para El Desarrollo – PNUD-, la Fundación Interamericana – IAF-, el Diálogo Interamericano.

El día de cierre del congreso estuvo repartido en tres partes. Primeramente, en el panel dedicado a *Las comunidades de la Diáspora Africana en Argentina* donde intervinieron representantes de comunidades caboverdiana, senegalesa, afro-indígena, afro-uruguaya. Luego se desarrolló una mesa redonda sobre *Nuevas Voces Afrodescendientes* con representantes de cada uno de los países participantes del continente. El panel *El Status de las Comunidades Afrodescendientes en las Américas y el Caribe* desarrolló temáticas de educación, salud, género, inclusión social, desarrollo sustentable, acciones afirmativas, posesión de las tierras, derechos ancestrales, representación política entre otros ejes, contando con testimonios de diversos países americanos.

La clausura oficial del Congreso estuvo a cargo de representantes de las organizaciones convocantes GALCI y del CAO de Argentina.

3.2 Reconstrucción de las jornadas a partir del relato de los participantes

Nos interesa detenernos en el análisis de fragmentos de entrevistas en las cuales las jornadas afro-latinas y algunos de los sucesos de esos días constituyen núcleos de referencia.

A través de estos relatos, se va conformando un discurso donde algunos acontecimientos adquieren sentidos particulares para los sujetos participantes y de esta forma habilitan la interpretación de los sucesos descriptos desde la óptica de los actores.

La posibilidad de los relatos orales reside tanto en el contenido de los acontecimientos narrados como en la construcción de imágenes del mundo y versiones de sí mismo desde posiciones existenciales. (Piña 1989)

Como escribe Carlos Piña,

"En cualquier momento la visión acerca del pasado y el diseño del futuro de la vida de cada cual, mediato e inmediato, se está haciendo y destruyendo constantemente, pero nunca a partir de cero, sino sobre la base de, entre otras cosas, el significado que se le otorga al tiempo transcurrido y a los sucesos que conforman el presente."(Piña 1989: 7)

El acto de relatar hechos y acontecimientos implica procedimientos relacionados con la memoria y la significación. En los testimonios orales está presente la memoria selectiva, es decir, operan procesos relacionados con el recuerdo y olvido, donde los silencios son tan significativos como aquello pronunciado. (Joutard 1999)

Condiciones del relato

De acuerdo a lo anterior, el análisis de entrevistas no reside solo en la interpretación de lo relatado sino en la determinación de elementos contextuales que enmarcan el testimonio oral, y dan cuenta de las condiciones materiales y simbólicas de generación del mismo.

Los fragmentos extraídos para analizar en este capítulo corresponden a dos entrevistas realizadas en las semanas posteriores al congreso de las comunidades afro-latinas. Los entrevistados participaron en forma diferente en el evento.

Mientras que Ema fue parte del CAO A -comité de organizaciones argentino de organizaciones afro- la participación de Patrick fue esporádica.

En el caso de Ema las referencias a las jornadas y el conflicto de la casa constituyen núcleos reiterados del relato, en una situación particular de angustia creciente e incertidumbre por rupturas y tensiones internas dentro de las asociaciones que conforman el complejo intercultural afro y el CAO A. En la entrevista, las jornadas aparecen como disparadores explícitos a partir de las cuales enunciar otras cosas.

El motivo de la entrevista a Patrick fue conocer su opinión sobre el panorama afro local. El entrevistado hizo explícita durante el intercambio su opinión crítica con respecto a algunas organizaciones afro-argentinas lo cual, según comenta, tiene

correlato en una posición personal distante de la dinámica oficial pero cercana a iniciativas y actividades de carácter independiente.

A diferencia del caso de Ema, durante la entrevista a Patrick la referencia a las jornadas afro-latinas fue un tema aludido en forma implícita, pero de alguna manera, los comentarios sobre el panorama afro local y el tema de la representatividad estuvieron enmarcados en los acontecimientos de las jornadas.

Pertenencias en conflicto

Las jornadas resultaron tener gran relevancia para el problema del desalojo y la continuidad del proyecto de Complejo Intercultural Afro. La ausencia del problema de la casa como eje oficial en el programa de las jornadas y la puesta en foco "obligada" desplegó la manifestación de tensiones internas entre organizaciones afro locales -CAOA-.

Ema tiene 55 años y es afro-ecuatoriana residente en Argentina. Llegó a Buenos Aires en 1993, acompañada del grupo de danzas afro-ecuatorianas. Participa en la Asociación de Ecuatorianos en Argentina y tiene a su cargo la Escuela de Arte Afro que funciona en Defensa 1400. Vive junto con su familia en la citada casa de San Telmo.

Aparece como presidenta del proyecto de Complejo Intercultural Afro diseñado junto con otras organizaciones -Africa Vive, Sociedad Caboverdeana y Asociación Afro-brasileña "A turma da bahiana"-.

Participó como integrante del CAO A -Comité Argentino de Organizaciones Afro- en la preparación local del congreso internacional afro del mes de agosto.

La entrevista a Ema fue realizada días después del congreso. Durante unos encuentros previos a la entrevista, ella comentó descontenta que como integrante del CAO A no había sido invitada a ningún panel durante las jornadas. Tampoco el problema del desalojo de la casa había sido tema oficial de las reuniones.

La casa de Defensa funcionó como espacio para una cena de recepción a los representantes que participaban del congreso que, como mencionamos, se realizó la noche inaugural del encuentro.

Mientras se realizaba una presentación artística, uno de los presentes informó al representante del GALCI sobre el proyecto del Complejo Intercultural Afro, la

importancia como patrimonio cultural afro y el problema actual de desalojo de las instalaciones.

De acuerdo al relato de Ema, al tomar conocimiento de esta situación, los representantes afrodescendientes estuvieron interesados en conocer el subsuelo y colaborar en la resolución del tema. Los mismos representantes preguntaron las razones por las cuales no habían sido informados con anterioridad sobre las características históricas del lugar y el problema. Esta pregunta puso de manifiesto tensiones internas dentro de las organizaciones negras de Argentina, particularmente entre representantes, incluyendo acusaciones mutuas y desacreditaciones.

Como resultado final, la casa fue tomada como bandera de lucha durante las jornadas, convirtiéndose en eje de discusiones y acciones tendientes a evitar el desalojo y, por ende, a defender el patrimonio cultural afro-argentino.

Fueron entonces elaboradas cartas destinadas a informar al gobierno nacional y a la Jefatura de Gabinete de Ciudad de Buenos Aires sobre la importancia del sitio como patrimonio histórico, respaldado por las firmas de las organizaciones internacionales participantes.

Cada representante fue comprometido en la difusión del tema en el exterior, de manera de convocar la atención de la comunidad afro internacional y, a partir de eso, promover la posibilidad de obtener financiamiento económico para el Complejo Intercultural Afro.

El relato de Ema empieza con los sucesos de las jornadas y la situación de la casa. Las relaciones internas del CAO A quedaron resentidas luego del congreso, afectando la continuidad del grupo y la participación en el proyecto del Complejo Afro.

La indiferencia hacia el problema de la casa durante las jornadas por parte de algunos representantes afro-argentinos es interpretada en el relato de la entrevistada en función de algunas diferencias previas en la conceptualización de lo que debe ser un proyecto de reivindicación afro.

... "YO no es que tanto busque la parte económica. Yo busco la cultural y la concientización. Y no apunto a un solo color de piel, que es lo que me manda a decir esta mujer: ¿qué por qué motivo, sabiendo que acá se trata de algo afro tienen Tai Chi, y tienen Chi Kung, Kung Fu y no se qué cuento?"

Yo le contesté que bueno, eso soy yo. Porque yo hasta lo que respiro es mestizaje. Yo no soy una negra, negra, que se encierra en una pared. Yo no. En un cuartito no, no, no. Yo soy abierta a todo el mundo. Porque además, el apoyo que recibo de la gente, la mayoría no son de tez negra. No son de tez negra.

Y me concientizo a mi misma también que no puedo ser yo solamente. Y eso es también lo contradictorio, porque ellas quieren que todo sea afro, bien afro, lindo que sea. Complejo Intercultural Afro. Intercultural, está abierto a todas las culturas. Listo. Afro, para que tenga su protagonismo ya que siempre fue negado. Punto.” (Ema: 24.08.05)

Por un lado, aparece en el relato la aclaración sobre los objetivos personales puestos en juego en el proyecto del Complejo Afro. La búsqueda de *concientización a través de lo cultural* distanciada de un fin meramente económico enmarca la descripción de la escuela de arte afro y define una orientación del proyecto.

En contraste con ideas de otras representantes que postulan al Complejo como un espacio de revalorización cultural de corte afrocéntrico, la entrevistada hace hincapié en el *carácter intercultural* del proyecto, describiéndolo como un lugar de expresión de múltiples culturas donde *lo "afro... tenga su protagonismo"*.

Para el tema de la postura afrocéntrica, siguiendo a Alejandro Frigerio (2000), realizamos una distinción entre una perspectiva de estudio afrocéntrica y la utilización política de esta perspectiva por parte de militantes negros:

'...se identifica a la concepción afrocéntrica con la postulación de una conciencia o una identidad africana esencial. Es necesario aquí destacar claramente que el estudio -por lo menos contemporáneo- de rasgos africanos no supone este tipo de esencias.' (Frigerio 2000: 33)

Por tanto, en este análisis nos referimos específicamente a la postura política afrocéntrica de representantes afroargentinos en el proyecto de complejo afro.

La iniciativa educativa abierta a expresiones culturales variadas explícita en la oferta de talleres de la escuela encuentra dos argumentos en el relato de Ema.

Por un lado, la auto-denominación en función de su color de piel -referencias a *negra*- pero a su vez portadora de un bagaje cultural de carácter mestizo. Segundo, relaciones solidarias sostenidas que exceden la colectividad afrodescendiente, en

referencia al apoyo recibido de personas que no son *negras*, lo cual es fortalecido a lo largo del relato en varios momentos. Por ejemplo:

Ema: Claro, yo, por eso digo, en el complejo no solo hay negros. Por eso. Porque si solamente nos enfrascamos en nosotros mismos... nosotros abiertos.

Estoy acá con una persona, puede tener alguna descendencia negra, puede ser, como no, pero es de tez blanca. Entonces, por eso digo, yo no soy tan tarada. Cómo va a creer que yo le voy a cerrar las puertas a las otras etnias que son las que me están ayudando. Y mi propia gente me está tirando piedras.

En este fragmento es interesante destacar que el apoyo de personas por fuera de la colectividad afrodescendiente es conceptualizado como un aspecto central, por oposición a la actitud de representantes afroargentinos que intervienen en el proyecto.

A su vez aparece la marcación nosotros-otros, representada en nosotros-negros en sentido amplio -incluye a todos los afrodescendientes- y acentuada en la frase *mi propia gente*. Por fuera del nosotros-negros aparece representado el conjunto restante a partir de la referencia abarcativa *otras etnias*.

En el párrafo destacado y acorde al sentido global del relato realizado en un contexto de tensión interna entre representantes afro-descendientes, aparece la compleja paradoja que refiere a la situación descrita a través de imágenes sobre un nosotros-conflictivo, representado en la metáfora de acción violenta -tirar piedras-. Mientras que el otro aparece como cercano-solidario a pesar de la diferencia -marcación de piel-.

En este sentido, el juego de imágenes desplegadas está cargado de ambivalencia. El 'otro' aparece idealizado a partir de gestos de solidaridad y las auto-imágenes de *nosotros-negros* cargadas de fisuras y tensiones.

Las miradas distintas sobre las características que debe asumir un proyecto de concientización sobre racismo y discriminación vuelven a aparecer como punto problemático a la hora de materializar la propuesta del complejo afro.

De esta manera, Ema presenta reiteradamente su elección de apertura -trabajo social abierto- a lo largo del relato, como una orientación que atraviesa toda su vida, en las variadas geografías y situaciones.

'Entonces yo, estando en el mercado artesanal Guayaquil –que fue el primer mercado artesanal en Guayaquil- fui socia y también me gradué como maestra en la rama artesanal para el hogar y trabajé, tuve mi local en el mercado artesanal muy grande. Ahí formé mi grupo de arte afroecuatoriano y formé un grupo de teatro también. El grupo de teatro lo hice. Hice dos obras que las presenté ahí en el mercado artesanal, con la misma gente, los socios, los empleados, que a la hora de irse a almorzar venían y ensayábamos. Y que hice obras, como una obra que se llama "Reflexión". Esa obra es hermosísima y ahí trabajaba con los BLANCOS. Hice obras con los blancos y ahí me mandaba a perder todo, ¿no?, porque los hacía trabajar y las hacía que se concientizaran.

Entonces, vengo trabajando desde hace muchos años. El grupo cumplió 19 años el 20 de julio, ¿no?

Entonces no estamos hablando de ahora. No, no soy ni siquiera una aprendiz, no soy. Yo ya la vida la tengo leída y escrita...'

La narración de sus experiencias de difusión y revalorización cultural afro en su Ecuador natal y la referencia a su trayectoria de casi dos décadas en las artes participando 'con los BLANCOS' funciona como legitimación de la posición tomada con respecto al proyecto del complejo afro, en un marco de discusiones sobre orientaciones afrocentristas vs. perspectivas amplias.

'Ema: Nos sale de la nada, porque lo tenemos en la naturaleza, lo tenemos todo. Y somos eso. Lo que sale de nuestra boca es negro.

Entonces es más fácil. No es lo mismo entrarse una persona de otro color a este mundo.

Ellos lo toman con seriedad. Yo llevé tres chicos blancos al centro cultural a tocar camdombe, donde me habían pedido que bailáramos candombe argentino.

Ustedes saben lo que significa para esos chicos tocar candombe. Es tan sagrado esto, es algo lindo, hermoso, de mucho respeto.

No, esto es así, asá, cocinado, todo bien. ¿Por qué? Porque para ellos llegar ahí se necesita de tiempo y el respeto que le tiene. Más que nosotros, Por ahí nosotros, ay, venga, el bombo, toque y toque cualquier cosa. Porque nosotros mismos no lo valoramos y otro viene y lo valora.

Pero esos son blancos (hablando con ironía). Me dijo Celia un día, que ella no es como el negro norteamericano que pensaba que había que unirse. No, ella es negra y punto.

Está bien, yo respeto su forma de pensar, pero que esta mujer no venga a criticarme porque acá en la escuela hay otra gente haciendo otro tipo cosas.

Porque todo es parte de lo mismo, de la misma esencia, de la misma cultura y de la misma vida. ¡De la vida! Más allá de ser blanco o negro.'

La diferencias en torno a la inclusión de expresiones culturales diversas en la escuela, toma el tinte de la caracterización de lo propio y lo foráneo, es decir, aquello que se conceptualiza como arte afro y aquello que está por fuera.

Es interesante destacar en este fragmento que el *candombe*, *bombo*, el toque de tambores, aparecen como marcaciones a través de las cuales se hace referencia a un conjunto de expresiones afro. Las mismas sirven para ejemplificar una serie de diferencias en torno al aprendizaje de estas expresiones. Mientras que el *nosotros-negros* denotado por Ema alude a una cierta característica intrínseca -facilidad para expresiones afro-, el aprendizaje de los mismos por parte de "*otro-no negro*" es caracterizado como costoso, no natural. Esto en sí aparece como un valor para la entrevistada, quien argumenta a través del esfuerzo e interés de los "*blancos*" en las expresiones afro, su posición sobre el proyecto y la escuela como espacio abierto a la participación de personas no afrodescendientes.

No obstante, mientras construye una distinción en torno a ciertas habilidades propias de los afrodescendientes -como marcaciones diferenciales- las mismas no aparecen representadas como delimitando mundos inaccesibles. La entrevistada concreta la idea reafirmando una *esencia humana* como una totalidad que envuelve las marcaciones de piel negro-blanco. Esta última referencia permite tomar distancia de las miradas de otros representantes afro-argentinos, pensamientos en los cuales los límites de pertenencia afro reflejan una cierta rigidez sobre el complejo.

Otro punto generador de tensión interna aparece alrededor de la delimitación de jerarquías. El proyecto del complejo intercultural afro es sostenido por varias organizaciones y presenta una estructura jerárquica: presidente, tesoreros, secretarios.

En este sentido, la distribución interna de actividades y los roles desempeñados por cada representante es relatado por Ema como un eje de conflicto.

'Y yo digo, Celia no se puede poner así, porque el Complejo Intercultural Afro lo formamos... ella es la tesorera, o sea que el dinero llega a las manos de ella, no va a llegar a mis manos. Y yo digo algo, que como yo estoy como presidenta, entonces ellas no pueden estar abajo. Por ahí puede ser también esa parte, lo del complejo digamos. Entonces ellas hacen su organización que es una federación que todavía no toma cuerpo de federación porque tienen tres asociaciones ahí...'

Podemos decir que, en un contexto local de emergencia de proyectos orientados a la visibilización de pertenencias afro, la distribución de roles internos en el complejo intercultural afro sostenido por varias organizaciones aparece como un punto de conflicto en torno a procesos de representatividad.

Es decir, el marco del congreso afro-latino es significativo para los representantes afro locales en relación el despliegue de agencias orientadas a la visibilización de la presencia afro-argentina. La visita de los referentes continentales de movimientos negros aparece como escenario favorable para la divulgación de problemáticas puntuales de los afrodescendientes en el país, posibilitando la colaboración internacional en proyectos de desarrollo.

Este tipo de contextos habilita también la puesta en juego de representaciones. En este sentido, la audiencia afro internacional presente en Buenos Aires funcionó como disparador de conflictos en torno a la representación de afrodescendientes.

Subyacente al conflicto en la casa de San Telmo por la distribución de roles en la estructura interna del complejo, aparece la tensión ligada a la representación de los proyectos y de las bases.

La detención de cierta representatividad con respecto a afrodescendientes en Argentina fue demostrada durante las jornadas en dos formas. Primero, la visita en terreno a barrios o sectores donde se asientan afro-argentinos. Los representantes extranjeros recorrieron el partido de La Matanza y el barrio Santa Rosa de Lima en Santa Fe, de manera de conocer las problemáticas concretas que afectan a los afro-argentinos. Esta visita estuvo pensada en función de que aquellas zonas aglutinan a familias afrodescendientes. A su vez, en estos sectores hay sedes de algunas instituciones afro-argentinas.

Luego, otro aspecto que involucra la representación es la exhibición de proyectos y propuestas de desarrollo. En este sentido, ante la mirada externa sería relevante cierta

congruencia entre el rol de intermediarios en la presentación de los proyectos y la demostración de liderazgo entre las bases.

Según el relato de Ema, el hecho de que algunos representantes ocuparan lugares por debajo de ella en la estructura organizativa del complejo intercultural afro podría ser un factor de descontento, por el cual no se dio relevancia al problema del complejo afro -desalojo- durante las jornadas.

Sin embargo, es interesante destacar algunas opiniones de otro entrevistado sobre estos temas. Durante la entrevista a Patrick, la referencia a las jornadas afro-latinas también fueron puntos destacados a partir de los cuales hablar del panorama argentino de organizaciones y movimientos negros.

Patrick nació en Costa de Marfil, tiene 40 años y llegó a Argentina en 1995. Como él comentó, recorrió varios países europeos antes de instalarse acá. La llegada de Patrick al país se enmarca en la oleada migratoria personas de países africanos de la década del 90, en su caso particular previo paso por Europa -Francia- donde estudió filosofía.

El siguiente fragmento de la entrevista es central, ya que condensa varios puntos interesantes de analizar y relata, a partir de su vivencia personal, las diferencias entre los movimientos afro en países europeos y Argentina. De esta manera, nos permite entender algunas particularidades del contexto reciente de emergencia de organizaciones de afrodescendientes en el país.

'De hecho, por ejemplo, cuando yo llegué a Francia, por ejemplo, ahí directamente te podés conectar con asociaciones, o en Italia o Bélgica, esos países de allá, hay asociaciones que te pueden hacer algo. Hasta Rusia que es un país buaaa, pero llegás allá te muestran residentes, que ellos te apoyan, te dicen a donde tenés que ir, como conseguir las cosas más fáciles.

Pero en Argentina no había nada, ni nadie. Nada ni nadie.

La única persona que encontré en Argentina que estaba trabajando en el tema era muy... era Angel Acosta Martinez. Era la única persona.

F: Fue el primer contacto para empezar a hacer algo...

P: No, antes había conocido más gente. Había conocido más gente que trabajaba en el tema. Pero... de mi punto de vista no había nada serio.

Hasta esta misma gente no sabía nada del tema afro. Hasta los que trabajaban en el tema no sabían nada de lo que es Africa. Y... de lo que era la historia misma argentina.

Y... en el año 95 la gente que trabajaba el tema afro en Argentina, las voces, los líderes que son argentinos negros, no sabían ni la historia argentina. Te explicaban la historia oficial como si era la realidad.

Y vos decías "pero como me puede decir eso si otro...". Pero era una cosa rara.

Al día de hoy, progresaron mucho los grupos afro, o sea, ese grupito afro acá en Argentina.

F: ¿Progresaron?

P: Progresaron bastante. No es normal pero de lo que tenían en el 95 hasta hoy, hubo mucho cambio.

F: ¿Aparecieron muchas organizaciones?

P: Muchas organizaciones. Ahora se las había armado sin tener ninguna experiencia, no hay información y no hay espacio, pero si como hubo mucho cambio, mucha conferencia, al gobierno le empezó a interesar un poquito más.

F: ¿A partir de cuando vos ves el cambio? ¿Qué empieza hacer más activos los representantes? ¿A partir de qué?

P: A partir del 2000, por ahí.

F: Con la conferencia de Sudáfrica?

P: No, un poquito más antes.

F: Antes...

P: La conferencia de Sudáfrica que ahí mandaron a la gente que trabajaba en el tema, porque casi todos querían viajar a Sudáfrica. Entonces seis meses antes, un año antes, cuando comenzó a aparecer eso hizo la pre-conferencia en Chile.

Que fue una cosa medio rara, que vos estás en el tema, yo estaba en el tema trabajando y justo surge que va a haber... que va a haber un viaje en Chile y nadie se entera, es como si se habla de boca a boca. Tenemos que ir en Chile.

Y yo estaba en (...) (no se entiende). Justo me entero cuando ya estaban en Chile...'

El entrevistado nos narra un cambio en el contexto de las organizaciones afro-argentinas. Este cambio es posterior a su llegada al país, ya que cuenta que durante

los primeros tiempos de su estadía no había instituciones organizadas para la recepción de inmigrantes africanos o afro-latinoamericanos.

El cambio aludido refiere a tres situaciones entrelazadas. Primero, el crecimiento numérico de organizaciones afro que da cuenta de un determinado contexto de emergencia. Segundo, un renovado interés gubernamental por la situación de los afrodescendientes en el país que propicia la emergencia. Tercero, el contexto preparativo a la Conferencia Contra el Racismo y la Xenofobia realizada en el 2000 en Sudáfrica, a partir de la cual se afianzan los contactos y relaciones con instituciones afro-latinoamericanas.

Estos tres factores según explica Patrick tuvieron un fuerte impacto en la dinámica de organización de afrodescendientes en Argentina.

Con respecto al panorama emergente, Patrick comenta,

'Para nosotros, el caso de los afro en Argentina es un caso medio particular porque cada país tiene sus conflictos ¿no? Norteamérica los negros tienen su conflicto, en Africa cada uno tiene su conflicto. En Francia, por ejemplo, hay un conflicto más político, más... es más político de qué partido sos...

F: partidario...

P: Claro, es otra cosa, me entendés. Pero en Argentina el conflicto de los negros, es propio argentino, una creación argentina. Se refleja hasta en los mestizos argentinos, se refleja hasta el mismo tema. Es como un argentino. Qué sé yo... siempre pelea para tener un (...) Vos ves un grupo, trabajando en una empresa, son todos argentinos blancos, vos ves que siempre busca a alguien, siempre quiere cargar a alguien. Sería... el argentino mismo es competitivo en él mismo. El argentino está solo ahí y dice "pienso, como hacer para ser primero en el grupo", no sé. Siempre una pelea... y ese punto también para los negros que nacieron acá. (...) Algunas organizaciones negras se denigran entre ellos mismos. Adentro, se matan entre ellos mismos, me entendés, por un pasaje para viajar afuera.'

El entrevistado vuelve a comparar las experiencias de organizaciones de otras regiones del mundo con la situación argentina. Establece que mientras en otros países los desencuentros entre organizaciones pueden explicarse a partir de adherencias partidarias o posicionamientos políticos en el caso argentino, para Patrick existe una

característica propia de los afro-argentinos que dificulta la posibilidad de un movimiento unificado.

En esta dirección, interpreta que la competitividad y la lucha por los intereses personales antes que por el grupo con dos cualidades negativas propias de los argentinos. En esta representación estereotipada de los argentinos, el entrevistado identifica al afro-argentino como un 'otro', a través de las imágenes negativas realizadas por su pertenencia nacional -argentinidad-.

Patrick genera una distinción entre afro-argentinos y el resto de afrodescendientes y africanos. Al mismo tiempo que ubica al afroargentino como un *otro- distante*, establece relaciones de continuidad entre el resto de las pertenencias afro -africanos y afrolatinoamericanos-.

P: ...Si en la Argentina, como digo al principio, el argentino es diferente, propio del argentino. Si vos ponés un argentino, ponés un brasilero, ponés colombiano, ponés francés, ponés alemán, vas a ver que más o menos el argentino va a decir que Dios es argentino, Maradona, dulce de leche, eso te va a decir todo. El afroargentino es el mismo.

Ema: Pero a cualquier parte del mundo que uno va, se encuentra con un negro y se saluda, se hace la venia. Eso es lindo!

P: Un afroargentino nunca te saluda.

Ema: El va mirando para adelante.

P: Yo, escuché a afroargentinos decir que ellos son negros de piel pero sin... con una formación muy europea, nacidos argentinos.'

Homi Bhabha (1994) señala que la estrategia de estereotipización funciona apelando a una repetición del estereotipo en un marco del imaginario social, sin posibilidades de que aquello pueda ser probado. En este sentido, las apreciaciones de Patrick confluyen con las opiniones de otros afrodescendientes entrevistados, dando pautas para entender la circulación de ciertas representaciones estereotipadas con respecto a los argentinos y afro-argentinos.

Por ejemplo, Mauro, afroecuatoriano, comenta ante la inquietud de cómo es su relación con afro-argentinos:

'Es un argentino negro. O sea, te voy a contestar así, bien criollo. Es un argentino negro. O sea, cómo te puedo decir, yo no tengo nada con los argentinos, al contrario, tengo un gran aprecio, es un lugar donde me dieron...'

De esta manera, la representación de una pertenencia afro-argentina por parte de inmigrantes afrolatinos y africanos está construida en función de referencias continuas a la nacionalidad argentina. Y para los entrevistados, es esta misma característica la cual explica ciertas dificultades en las organizaciones locales.

Asimismo, la puesta en circulación de estereotipos tiene relación con un contexto y relaciones de poder determinadas. Creo interesante destacar que la elaboración y circulación de ciertas caracterizaciones con respecto a los afro-argentinos por parte de africanos y afro-latinoamericanos debe ser analizada en función del contexto coyuntural determinado, poniendo en relevancia distintos tipos de condicionamientos a los que están expuestos los afro-descendientes inmigrantes.

Es decir, la formación de imágenes estereotipadas con respecto a afrodescendientes argentinos incluye la referencia a la nacionalidad. Podríamos decir que, justamente a través de estas referencias a la *argentinidad* de los afro-argentinos, está anclada la diferenciación expuesta por los demás afrodescendientes, lo que nos permite entender que la condición inmigrante juega un papel central en la determinación de relaciones internas dentro de la comunidad negra local. Este tema será abordado en detalle en los próximos capítulos.

Sobre el problema de la representatividad afro en el país Patrick responde:

'No, no, no. Hoy por hoy no hay un líder afroargentino negro. No hay.

O sea, no una persona con un grupo que pueda decir, en una reunión te lleno 1000 personas, no hay, no 1000 no, serán 10 personas. No, no hay (...)

Y... nosotros, yo soy africano de Costa de Marfil. Angel Acosta es uruguayo. Los dos somos extranjeros pero somos los que tenemos más convocatoria. Convocamos a afroargentinos, los afrolatinos, vienen los africanos. Entonces se supone que una persona que nació acá, que puede hacer una convocatoria... no declara a nadie, ni a su familia, porque ni su familia... porque toda esa gente se autonominaron, toda esa gente. Nadie los votó. Es medio raro.'

El entrevistado puntualiza su opinión sobre la ausencia de un liderazgo en el contexto afro local. Estos comentarios surgieron como reflexiones de las jornadas afro-latinas. Patrick estuvo presente en el panel de las agencias financiadoras y comentó no haber sido invitado formalmente por el comité organizador. En referencia a las jornadas

'Te explico, cuando yo estuve ahí sentado, me acercó un colombiano y me dice "hola hermano"/"Hola" le digo/ ¿De donde sos?/ No, soy de Costa de Marfil, de Africa/Uy, pobre hermano ¿y viniste por la conferencia?/No, yo vivo acá/ Y me dice "ah, pero ¿por qué estás solo? ¿No hay muchos negro acá africanos?"/Si, hay un montón. Si nos invitás acá no entramos todos. Y afroargentinos también hay un montón/¿Y porque no vinieron? me dice/. No sé, preguntá a los organizadores'.

De esta manera, Patrick hace explícita su opinión sobre las tensiones existentes entre los representantes y los representados. Para él hay una desconexión entre quienes detentan la representación de la comunidad afro en el país y los afrodescendientes, la cual fue puesta en evidencia durante el congreso afro-latino. La escasa participación de afroargentinos y africanos en los paneles está relacionada con la poca difusión del evento, lo cual refiere a una situación previa de representación sin elección, es decir, auto-designación de la representación afroargentina.

Los dos entrevistados comparten su condición de inmigrantes. Mientras que Ema participó junto a otras organizaciones del comité organizador de las jornadas y el proyecto de complejo afro, Patrick realiza actividades en derechos humanos junto a otras organizaciones afro contra el racismo y la discriminación, pero no comparte actividades con las organizaciones del CAO. Es interesante entonces destacar que de las entrevistas con Patrick y Ema realizadas con posterioridad a las jornadas se desprenden algunos puntos compartidos sobre la caracterización de los problemas actuales en el contexto de movimientos afro en Argentina.

3.3 Análisis de algunas intervenciones claves

Los relatos de los entrevistados permiten el análisis de la dinámica actual de las organizaciones afro en el país, siguiendo puntos de conflicto alrededor de este proceso emergente. Las apreciaciones particulares de los sujetos entrevistados son enriquecidas, a partir de la observación participante, con detalles del contexto de referencia de los relatos analizados.

De esta manera, sobresalen algunos momentos e intervenciones durante las jornadas afro-latinas que sirven como elementos contextuales interesantes para ilustrar el marco de prácticas de visibilización afro en Argentina.

Panel de agencias y fundaciones multilaterales

El panel de los organismos internacionales comenzó alrededor de las 19 horas. Estuvo integrado por representantes de diversos organismos internacionales: Banco Interamericano de Desarrollo -BID-, Programa de las Naciones Unidas para El Desarrollo – PNUD-, Fundación Interamericana – IAF-, Diálogo Interamericano.

La moderadora a cargo del GALCI marcó tres ejes para la presentación:

- Cómo estas agencias internacionales pueden ayudar a las comunidades afrolatinas.
- Cómo las comunidades afrolatinas se pueden relacionar con estas agencias para el desarrollo de las mismas comunidades.
- Mecanismos entre las propias comunidades para ayudarse mutuamente basados en la *solidaridad*, comunicación de experiencias y conocimientos sobre el proceso de elaboración de los proyectos de desarrollo en cada comunidad.

La primera expositora fue una representante de Diálogo Interamericano, quien comentó que dicha fundación cuenta con apoyo del BID, Banco Mundial, Fundación Ford.

Es interesante señalar algunos comentarios referidos a la relación de los organismos financiadores con las comunidades afro-latinas.

"los espacios de altas políticas públicas, como por ejemplo las Naciones Unidas, piensan en los afrodescendientes como 'siempre', participando a través de los representantes afro."

Remarcó el hecho de que *"en las Naciones Unidas siempre hubo representación afro"*.

Este comentario puede ser interpretado en el marco de un discurso orientado a representar la relación entre las Naciones Unidas y las comunidades afro como un lazo estrecho, haciendo hincapié en la inclusión y participación de afrodescendientes en estos espacios. El peso de la frase *"como siempre"* da cuenta de un esfuerzo por conceptualizar dicha relación como un hecho concreto, sostenido a través del tiempo.

Las Naciones Unidas aparecen como una entidad política que *"piensa en los afrodescendientes a través de sus representantes"*, destacando de esta manera determinadas estructuras de participación y criterios de intervención para las comunidades afro.

"Cuando se tuvieron que presentar los Objetivos para el Nuevo Milenio, de 19 países solo 2 países latinoamericanos presentaron a los afrodescendientes en sus objetivos ante las Naciones Unidas, Brasil y Uruguay... Argentina no presentó a los afrodescendientes entre los objetivos más importantes del país ante los organismos internacionales."

Si nos referimos al contenido explícito de este comentario, podemos ver que a nivel gubernamental la población afrodescendiente no es un tema prioritario como en otros países latinoamericanos, lo cual da cuenta de un contexto de invisibilidad de los afrodescendientes en el país.

Analizando el marco de enunciación de tal comentario, la comparación puede interpretarse como una denuncia tendiente a develar la situación de invisibilidad de los afrodescendientes en el país y funciona a su vez, como exhorto a los representantes locales para continuar luchando -apoyados por instituciones afro-latinoamericanas-.

Otro punto que destacó fue *"cómo hacer vendibles ante los organismos internacionales los proyectos de las comunidades afro"*. Esto sin duda, aparece como punto introductorio de las posteriores intervenciones de las agencias internacionales, y muestra el tratamiento de los proyectos como aspecto central para el debate.

La segunda expositora fue la representante del Banco Interamericano de Desarrollo, quien señaló que *"el BID es importante para la formación de liderazgo afrodescendiente"*.

A continuación relató –mientras mostraba en pantalla un diagrama en *power point*– la historia del BID y la relación *estrecha* con los movimientos sociales. Según sus palabras, el concepto de desarrollo estuvo ligado a:

"En los 70 fueron los movimientos ecologistas... en los 80 la cuestión del género... en los 90 'los pueblos en pugna' donde estaba incluido el crecimiento de los movimientos negros en América Latina... en el 2000, con el marco de la Conferencia Mundial contra el Racismo, se define como tema central para el BID el desarrollo cultural y económico de las comunidades afro."

Otro punto que encaró fue que las comunidades afro debían aprovechar la *"gran moda de ahora... todas las fundaciones invierten en proyectos... la mirada está sobre las comunidades afro"*.

Para lo cual recomendó a las organizaciones afro-latinas buscar asesoramiento con profesionales para elaborar proyectos, de manera de aprovechar este contexto favorable y, en este sentido, insistió sobre el tema de la preparación adecuada de los proyectos que luego serían evaluados por las comisiones de los organismos.

Al respecto, hizo hincapié en la *calidad* de los proyectos presentados por las comunidades afro, enmarcando el hecho de que los proyectos son sometidos a competencia y evaluación para lograr financiamiento. De esa manera, el discurso es presentado como un conjunto de consejos y recomendaciones de la representante del BID para mejorar la calidad de las propuestas, caracterizando el proceso evaluativo al cual son sometidos todos los proyectos.

En el marco de una conferencia continental que aglutina a representantes afro, el contenido de las "recomendaciones" aparece como un corpus de criterios específicos tendientes a modelar los mismos. Es interesante destacar que esto no aparece como un lineamiento explícito de los organismos internacionales, sino que es presentado bajo el carácter de consideraciones personales de la representante en un marco de colaboración con las comunidades afro-latinas.

Al mismo tiempo, existen puntos de fuga que permiten entender el marco de relaciones de dependencia de las comunidades con respecto a los financiadores internacionales.

La permeabilidad del diseño de los proyectos de las comunidades ante estas exigencias de los comisiones evaluadoras y la competitividad aludida para la cual deben estar preparados dan cuenta de rasgos concretos de relaciones de poder que escapan al contexto amistoso de las recomendaciones.

En este sentido y siguiendo la definición de George Yúdice de *idea fuerza performativa entendida como los condicionamientos, exacciones y presiones ejercidos por el campo multidimensional de lo social y por las relaciones institucionales* (Yúdice 2002: 55), podemos interpretar el panel de agencias financiadoras en el congreso de comunidades afrolatinas como un contexto de carácter performativo a través del cual se presentan estructuras de participación y constituyen pautas de acción específicas en marco de relaciones de poder, donde las normas son representadas como sugerencias, sin que pierdan efectividad práctica.

Terminada la exposición de los representantes de las agencias internacionales, estaba previsto un tiempo para el debate. La sala estaba completa. La moderadora se disculpó por la falta de tiempo para el debate. Ante la queja del público, se permitieron dos preguntas.

Desde la audiencia, una mujer representante caribeña abrió el debate diciendo que *'había que rever el sentido de inclusión social en el marco de neoliberalismo que hacen estos financiamientos'*, aportando de esta manera la primera instancia de oposición a los contenidos que habían expuestos las panelistas.

Otra intervención estuvo a cargo de Humberto del GALCI, quien remarcó que *'si la idea central es la de participación activa de las comunidades, no es cuando ya está el contrato y las condiciones, sino que estas mismas agencias deben abrir la discusión, incorporando a las comunidades afro en el debate sobre los criterios utilizados para la selección de los proyectos'*.

Por falta de tiempo las preguntas quedaron suspendidas para ser debatidas durante las mesas de discusión del día siguiente.

Como corolario de este panel de agencias financiadoras, podemos pensar la intervención de un panel de organismos multilaterales como el BID en un congreso de

comunidades afro-latinas en relación a lo que Ferguson y Gupta llaman *gubernamentalización transnacional* (en Restrepo 2004: 295) refiriendo a redes de poder transnacionales que actúan delimitando sujetos-objetos de intervención, políticas económicas e inversión para el desarrollo.

De esta manera, la conceptualización que realiza la representante del BID en torno a las comunidades afro como objetos prioritarios para proyectos de desarrollo implica entender la población afrodescendiente como *minoría*, por ende objeto susceptible de la implementación de programas de desarrollo acordes al multiculturalismo neoliberal vigente.

Como sostiene Claudia Briones, la producción de tipos de otros internos en base a marcas particulares, es decir, las formaciones nacionales de alteridad

"no solo producen criterios de identificación /clasificación y pertenencia, sino que atribuyen dispares consistencias, porosidades y fisuras a los contornos (auto) adscriptivos de contingentes sociales selectivamente etnicizados y/o racializados, regulando y administrando además su ordenación o jerarquización sociocultural (Briones 2004:205)."

En este sentido, podría ampliarse la noción a la esfera de producción transnacional, es decir a un complejo de producción de alteridades en marco del poder transnacional en conjunción con estados nacionales.

Intervenciones de representantes afro-latinos

En la fecha inaugural de las jornadas afro-latinas, sobresalieron algunos comentarios de representantes. Entre las presencias es interesante destacar al representante afro-panameño, quien permanentemente señaló que *"la lucha de las comunidades afro contra el racismo es una lucha clasista"*.

De esta manera, el representante de la organización caribeña GALCI remarcó la necesidad de entender que el problema del racismo y la discriminación no es solamente social/cultural, sino que está relacionado con el factor económico y - retomando sus palabras- *el lugar que las poblaciones afrodescendientes ocupan en la estructura social.*

Durante todo el discurso sostuvo la perspectiva clasista del problema de las comunidades afrodescendientes, insistiendo sobre la necesidad de *"discutir durante las jornadas el contenido de este documento"* (en referencia al libro sostenido). Volvió a enfatizar *"¡Las respuestas están aquí, en este documento que debemos discutir durante estos tres días!"*.

La invitación al debate a partir del documento referido por Humberto tiene relevancia en el marco del congreso como encuentro afro previo a la reunión de Santiago, encuentro programado para unas semanas después que tiene por ejes centrales la discusión de lineamientos políticos y coordinación de actividades en nivel continental.

Otro comentario interesante, repetido por varios de los expositores pero particularmente enfatizado por el representante de Mundo Afro de Uruguay, aludió al carácter de *afrodescendientes*.

"En 1999 (en alusión a la Conferencia Preparatoria de Santiago) el mayor logro fue que entramos negros y salimos afrodescendientes (...) ahora tenemos identidad".

Destacamos como significativas estas apreciaciones porque, de alguna manera, brindan pautas concretas sobre la utilización de los conceptos *afrodescendiente* y *afro-argentino*.

Por un lado, estas intervenciones resultan interesantes porque remiten a un proceso político de poblaciones negras latinoamericanas en lucha por reconocimiento. Según palabras expuestas del representante, la categoría *afrodescendiente* otorga en esta arena política la posibilidad de identificación que el término negro no tendría.

La pregunta es ¿Qué representaciones e identificaciones quedan establecidas respecto a este término?

Siguiendo a Axel Rojas en su estudio sobre poblaciones negras en Colombia, el cambio en la utilización del término 'negro' a 'afro-colombiano' da cuenta de una transformación de la forma de jerarquización racial a la jerarquía étnica propia del multiculturalismo. (en Restrepo 2004: 147)

De esta manera, en el contexto de multiculturalismo neoliberal, este giro representativo hacia el término 'afrodescendiente' puede estar relacionado con políticas de visibilización de grupos étnicos, como término de identificación a partir del cual

construirse discursivamente como interlocutor concreto de instancias gubernamentales y organismos internacionales. El concepto 'afrodescendiente' permite a las poblaciones negras correrse/salirse de la categoría 'negro' y encontrar además un término lo suficientemente amplio para representar la diversidad de formas locales de la pertenencia afro.

En el fragmento analizado aparece destacado 1999 como fecha concreta del pasaje de 'negros a afrodescendientes'. Tal fecha alude en forma implícita a los encuentros preparatorios previos a Conferencia de Sudáfrica, como momento central en el proceso de visibilización de afrodescendientes latinoamericanos en nivel mundial y en la conformación de lineamientos políticos continentales.

3.4 Conclusiones

Siguiendo a Laclau (1996) en referencia a la lucha por la hegemonía, este autor enuncia que en contextos de procesos de afirmación identitaria aparecen dos situaciones posibles. Por un lado, la continuación de la afirmación a riesgo de marginación en un sistema de exclusiones dominante. Por otro, la apertura de iniciativas políticas que conduzcan a un panorama plural a riesgo de perder la identidad diferencial.

El panorama local de organizaciones de afrodescendientes puede comprenderse en función de varios aspectos entrelazados que expresan esa tensión.

Primero, está la emergencia de prácticas de visibilización de pertenencias afro en un contexto local de negación de las mismas.

Segundo, la emergencia de procesos reivindicativos en torno a identidades afro necesita de alguna manera la inscripción en marcos de lucha más amplios. En este sentido, las jornadas afro-latinas aparecen como espacio fundamental para la articulación de reclamos locales en redes políticas continentales. Si hacemos hincapié en las intervenciones de representantes afro-latinoamericanos durante el congreso descrito, podemos entrever el despliegue de lineamientos políticos concretos orientados a fortalecer alianzas y redes entre organizaciones afro continentales.

Es importante destacar que estos campos de intervención política moldean de alguna manera las formas de enunciación reivindicativa. Por ejemplo, me parecen detalles interesantes al respecto tanto el nombre del congreso afro realizado en Buenos Aires, '*El status de las comunidades afro-latinas*', como la visita a diferentes

lugares donde viven familias afrodescendientes. Podemos ver que en la elección del nombre para la jornada prevalece la idea de comunidad. Al mismo tiempo, el esfuerzo por ubicar geográficamente sitios donde viven afrodescendientes puede representar una tendencia a identificar 'comunidades' locales, visualización que adquiere sentido en relación a la lucha contra la invisibilización.

Ambos aspectos pueden ser relacionados con perspectivas tendientes a identificar comunidad y territorio como dos conceptos consustancializados, reforzando la representación territorializada de la población afrodescendiente. Como sugiere Rojas Martínez, ésta es la modalidad vigente en Colombia que adquieren ciertas perspectivas académicas y posicionamientos políticos de organizaciones negras (en Restrepo 2004: 161-162). De alguna manera, la lucha por la visibilidad afro-argentina parece estar siguiendo el modelo de comunidades territorializadas, una tendencia ya prevaleciente en otros países latinoamericanos como Colombia y Ecuador.

Es significativo también que el criterio seguido del recorrido de barrios negros -con la intención de mostrar/dar visibilidad- condujo a la elección de sectores donde viven afro-argentinos, dejando fuera del itinerario aquellos ámbitos de inmigrantes africanos y afrolatinoamericanos.

Tercero, existe una variedad de prácticas orientadas a dar visibilidad a pertenencias afro en la actualidad en Argentina. La variedad que aludo refiere tanto a las formas que adquieren estas prácticas de visibilización (políticas, culturales, académicas) como a los sentidos de pertenencia puestos en juego -afro-argentina, afro-latinos, africanos-

Esta multiplicidad de referencias en un contexto de emergencia involucra tensiones en torno a una contienda hegemónica local, es decir, tensiones alrededor del liderazgo y la representatividad afro en un proceso creciente de visibilización institucional ante instancias gubernamentales, ONGs, organismos financiadores. Así también, refiere a conflictos internos sobre aquella pertenencia particular que inscribe en última instancia el sentido de *afrodescendiente* en Argentina (¿los afro-argentinos, los africanos o los afrolatinos?).

Siguiendo la idea de *esencialismo estratégico* de Gayatri Spivak la cual alude a una política fuerte de la identidad que facilita el campo de acción y el cálculo político, podemos ver que algunas tendencias de las organizaciones afroargentinas se encuadran dentro de esta caracterización. El tipo de posicionamientos rígidos en la elaboración de la visibilidad y afirmaciones particularistas es fuente de tensiones al

momento de materializar propuestas con otros grupos. Surgen así las diferencias en torno a orientaciones abiertas o cerradas como factor de fricción interna en la elaboración del proyecto de complejo intercultural afro.

Es interesante establecer que la casa de San Telmo/Complejo Intercultural Afro constituyó un entramado simbólico harto complejo en el marco de las Jornadas Afro-latinas. Efectivamente funcionó como espacio de reuniones preparatorias de las jornadas donde sesionaba el CAO A y se fue dando cuerpo al proyecto del complejo intercultural afro. Fue además el lugar elegido para la cena de inauguración a los representantes internacionales.

Asimismo, se convirtió en eje de conflicto interno entre organizaciones afro locales a partir del silenciamiento del problema de desalojo, poniendo en relieve durante las jornadas, desencuentros entre los representantes en torno los espacios afro visibilizados.

Es decir, en procesos locales de visibilización institucional -ante instancias gubernamentales, organismos internacionales y ongs- la referenciación de lo afro en Argentina siguió criterios de nacionalidad, siendo prioritarios aquellos ámbitos de interacción afro-argentinos.

El complejo de San Telmo puso entonces en evidencia tensiones en torno a la representatividad y, siendo un espacio de participación en sentido ampliado - múltiples sentidos de pertenencia (afrolatino, africano, afro-argentino)- no fue considerado por algunos representantes afro-argentinos como referencia central de la presencia negra en Argentina.

A pesar de eso, el problema del desalojo fue foco de preocupación del congreso, acaparando la atención y debate de la comunidad afro internacional presente. Esto repercutió acentuando el conflicto interno entre representantes, desencadenando la ruptura entre organizaciones que sostenían el proyecto y provocando el alejamiento de los afro-argentinos del mismo.

De esta manera, la casa/complejo intercultural afro funciona como síntoma del proceso de emergencia actual que involucra múltiples sentidos de pertenencia afro, encuadrados a su vez en una red compleja de relaciones locales-globales.

4. Los migrantes afro-ecuatorianos.

La inscripción de la inmigración constituye un campo de significación importante. En Argentina -como vimos- esta circunstancia aparece irrumpiendo y fracturando el terreno de las identificaciones afro, ocasionando conflictos en torno a los proyectos de visibilización. Al mismo tiempo, el 'no ser de aquí' funciona como experiencia que acerca no solo a afrolatinoamericanos y africanos sino también a otros sectores atravesados por esta condición. Por ello, en este capítulo voy a centrarme en la casa histórica de la calle Defensa como espacio sociocultural que reúne inmigrantes latinoamericanos, especialmente ecuatorianos.

Como había descripto anteriormente, paralelamente al proyecto de complejo intercultural afro y la escuela de arte, este lugar funciona como sede de la Asociación de Ecuatorianos en Argentina y centro de reunión de residentes latinoamericanos durante los fines de semana.

En relación a esto, ¿Qué sentidos adquiere el espacio en relación a los migrantes? ¿Cómo se estructuran estrategias para detener el desalojo en función de las actividades con residentes latinoamericanos?

Ya señalamos anteriormente que la movilidad aparece como una de las características centrales de los procesos de globalización, en donde la circulación acentuada (vaivén) de capitales, tecnologías, mano de obra, poderes que operan en red van conformando no sólo prácticas sino también retóricas que enfatizan los desplazamientos y las des-territorializaciones. Las migraciones constituyen en este contexto un eje de debate alrededor del cual se estructuran reclamos sociales, reivindicaciones culturales y luchas sobre derechos humanos.

Considerando la *migración como un proceso intercultural* que ocurre en determinados contextos y relaciones (García Canclini 2005), nos parece central para entender nuevos direccionamientos en la lucha por la revalorización del sitio histórico de la calle Defensa prestar atención a las condiciones de inmigración y los sentidos desplegados alrededor de este tema por los actores. Particularmente, indagar la importancia que adquiere la experiencia como migrante -en cuanto a las condiciones (desiguales) de arraigo y movilidad (García Canclini 2005)- para los sujetos que participan en la casa de San Telmo.

En suma, intento en este capítulo dar cuenta del anclaje de 'lo ecuatoriano' en la dinámica de actividades/relaciones mantenidas en la casa y en la construcción destacada de la experiencia como migrante afro-ecuatoriano por parte de los sujetos a través del material de entrevistas y registros de observación de campo.

4.1 Los domingos... Ecuador.

El domingo es el día de la semana en que la escuela de arte y el complejo intercultural afro ceden su protagonismo a las 'comidas ecuatorianas'.

Desde el mediodía hasta la noche, el espacio de la casa de Defensa al 1400 funciona como lugar de encuentro de residentes latinoamericanos, especialmente ecuatorianos, que llegan a deleitar la gastronomía de Ecuador. Si bien esta es la 'excusa' formal que congrega cada domingo a familias y grupos de amigos, la dinámica del lugar excede la oferta culinaria, siendo central la función como punto de reunión y fiesta -música, baile- alrededor de lo latinoamericano.

Como cuenta Mauro sobre las comidas de los domingos:

M: En realidad los almuerzos surgieron hace mucho tiempo, inclusive antes de que venga yo.

Lo que pasa es que de alguna manera estuvo ahí. O sea, siempre fue un lindo proyecto... era más bien unos almuerzos de amigos ecuatorianos.

Nos juntábamos, siempre iban a casa y se hace una comida para determinadas personas.

F: Espontáneamente.

M: Claro, no era un negocio por así decirlo.

En este momento estamos trabajando con una colectividad importante de ecuatorianos que están estudiando acá, en el cual pasó de ser una comida de amigos, prácticamente un negocio en el cual se prioriza el buen gusto, la comida típica. ¿No?

F: ¿Y cuánta gente viene los domingos?

M: Y deben andar entre los 100 y 150 personas.

F: ¿Y solamente los domingos o también se hace otro día en la semana?

M: Por ahora solo los domingos.

Mauro es ecuatoriano, tiene 32 años y llegó a Argentina en 1996. Es miembro de un grupo de música afroecuatoriano y encargado de organizar los eventos de cada domingo. Como comenta, las comidas ecuatorianas surgieron primeramente como parte de reuniones habituales de inmigrantes ecuatorianos en Buenos Aires, actividad que empieza a hacerse rutina y adquiere formalidad, lo que lleva a abrirlas a un público diverso.

Es interesante destacar que el público de cada domingo consiste en grupos fijos de residentes ecuatorianos -la mayoría son jóvenes estudiantes universitarios atraídos por la oferta académica argentina- y otros latinoamericanos -colombianos, venezolanos, peruanos- convocados por la comida regional tradicional y la red social desplegada en torno a la inmigración desde los países nombrados. Asimismo, los eventos de los domingos cuentan con la presencia de turistas extranjeros, alumnos de la escuela de arte afro, vecinos del barrio y amigos, conformando un público tan asiduo como variado.

Para los almuerzos de los domingos existe una preparación previa que da cuenta de cierta estructuración de actividades. Existe una lista de correo semanal a la cual se envía el menú del próximo encuentro y se mantiene a través de esto un medio de propaganda y comunicación con la colectividad de residentes latinoamericanos.

Mauro como organizador se encarga del *mailing*, la compra de materias primas y durante los eventos es el anfitrión de la 'casa', recibiendo a los comensales y atendiendo a cada grupo -generalmente está detrás de la barra, charlando con visitantes-.

Habitualmente, las mesas están dispuestas en la sala principal pero, en función de un público creciente, se distribuyen en toda la casa, en varias otras habitaciones. Para la atención de las mesas están los mozos y ayudantes -jóvenes argentinos, colombianos, ecuatorianos- que van y vienen llevando platos y comidas a través de un extenso pasillo que termina en la cocina del fondo.

En el fondo está Mara, la encargada del sector gastronómico. Mientras cocina los platos de diferentes regiones ecuatorianas, da indicaciones, habla con los chicos ayudantes, discute, ríe y fuma cigarros (habanos).

La trastienda de la cocina parece ser el centro de la dinámica general. Además de circular comidas, platos, mozos, niños, están las visitas de los jóvenes ecuatorianos 'infaltables' de cada domingo que llegan hasta el 'fondo' a saludar y charlar con Mara -encontrando en las comidas y las charlas algo de la familia lejana que añoran-.

En este sentido, la casa constituye un ámbito familiar para los residentes ecuatorianos, permitiendo la vinculación cultural y social con el país natal.

Cada domingo Mara prepara una especialidad distinta -ceviche, bolas de plátano, chuletas con arroz y porotos negros- homenajeando a una región particular de Ecuador. Otros inmigrantes latinoamericanos se sienten atraídos porque, como comenta Mauro, "*... como el ecuatoriano, venezolano, colombiano es la misma vaina, cambia algún nombrecito pero es la misma comida. Hay comidas que en Venezuela, Colombia y Ecuador son las mismas pero tienen otro nombre.*"

Los almuerzos se van transformando en una fiesta. Mientras se sirven las comidas, suena música de fondo que suele pasar de la salsa a la marimba -ritmo tradicional afroecuatoriano- y luego a las canciones pop argentinas de moda. Algunos grupos de jóvenes se quedan durante horas de sobremesa, mientras que otros se juntan alrededor de la barra del bar a charlar y bailar.

Después de las comidas, entrada la tarde, corridas las mesas y despejado el lugar, siguen la música y las presentaciones artísticas del grupo de música afro-ecuatoriano. Al respecto Mauro relata:

... Después que más o menos comió la gran mayoría, dejamos ahí, nos ponemos el uniforme. Vamos y hacemos música para la gente que está ahí comiendo. Y bueno, se pone bueno.

F: ¿Quién canta? ¿Vos tocás?

M: Tocamos, hago coros, canta Mara que es la que cocina pero que canta también.

Todos, todos de alguna manera ponemos el pecho ahí.

F: ¿Ema también?

M: Ema también, claro. Ella es la clave.

F: ¿Y hasta qué hora se queda la gente?

M: En realidad varía. Varía del día, varía del tiempo también. A veces hemos terminado temprano, seis, siete.

A veces hemos terminado doce, una.

F: ¿Pero la gente se queda?

M: Gente que se queda. Que le da nostalgia escuchar su música. Eso también nos identifica, que tenemos música, que la gente no la escucha acá en ningún lado.

Entonces, al venir acá, y te metés un CD de esos y de alguna manera flota, vuela. Transporta a la gente. (...)

La directora del grupo afroecuatoriano es Ema, quien a su vez dirige la escuela de arte afro. Todo el grupo, menos Mauro que se reincorporó unos años mas tarde, llegó del Ecuador en 1993, previo recorrido por otros países latinoamericanos. Mara, es la voz principal del grupo y además, como antes describí, desempeña tareas gastronómicas en la casa. Con veinte años de trayectoria, el grupo continúa haciendo presentaciones cada domingo en San Telmo.

La casa a través de lo cultural -música, el baile, las comidas tradicionales- reafirma un lazo de continuidad con Ecuador para los residentes en Buenos Aires y la red de relaciones sociales desplegadas habilita una especie de malla de contención solidaria entre inmigrantes.

Madre de los ecuatorianos... casa de los ecuatorianos

Para el tiempo del trabajo de campo, la casa histórica de San Telmo fue centro de notas en medios de comunicación ecuatorianos. Uno de los diarios describe a la "casa ecuatoriana" en Argentina, como un centro cultural y social de Ecuador en el país, adjuntando fotografías del lugar y sus protagonistas.

El medio refiere a Ema como la "madre de los ecuatorianos", destacando que es la presidenta de la Asociación de Ecuatorianos en Argentina y anfitriona de las comidas ecuatorianas de los domingos. La aparición de las actividades de este centro en medios de comunicación ecuatorianos despertó las expectativas sobre la difusión del problema del desalojo en organismos diplomáticos -embajada de Ecuador- y una posible solución a través de la intervención del gobierno ecuatoriano.

En una charla sostenida con Ema, ella comenta al respecto:

(...) Entonces, dice "Ema es la madre de los ecuatorianos"... no puede estar sufriendo por una casa.

(...) El presidente de la República viene en noviembre, a él hay que llamarlo acá, que se saque la cuestión diplomática y que venga a estar con su gente, acá, a esta Casa de los ecuatorianos.

Porque si bien es cierto que tiene una historia afro, el subsuelo... eso, es muy importante que se peleé esta parte, que tenemos un centro cultural y que además es un lugar de encuentro, más que todos de los ecuatorianos vienen acá.

Entonces, ellos quieren llevarse un documento. El domingo vienen seis abogados ecuatorianos, que vienen del Ecuador directamente a un congreso pero aprovechan para llevarle todo el material al presidente de la república.’ (4.10.05)

La visita del presidente ecuatoriano en el marco de la reunión continental de *Cumbre de las Américas* aparece como un suceso importante para los ecuatorianos residentes en la casa de San Telmo, abriendo un campo de expectativas sobre soluciones para el problema del desalojo. Siguiendo la nota del diario, la entrevistada retoma en su relato la descripción del diario como *madre de los ecuatorianos*, punta a partir de la cual dar a entender al interlocutor la importancia del sitio y de su actividad en relación al país de origen. Es decir, enuncia como ‘obligación’ del presidente ecuatoriano una visita a la casa de San Telmo, interpretándola como parte de lo que debería ser su agenda oficial.

Podría pensarse que en la auto-identificación como “madre de los ecuatorianos” funciona una metáfora de la representación de la nación, donde la casa es el ámbito familiar de los inmigrantes ecuatorianos y Ema la encarnación de maternidad.

A través de este marco de representación, la visita del presidente ecuatoriano a la casa de San Telmo no es pensada como fruto de una solicitud sino como una obligación. El presidente no puede pasar por el país sin concurrir a la casa ecuatoriana, pasar sin homenajear a la madre exiliada de la nación.

La mirada enfocada hacia las relaciones diplomáticas y el discurso alrededor de sentidos de pertenencia ecuatorianos son acompañados con una serie de iniciativas -la reunión de firmas de residentes, documentos sobre los proyectos, fotos y videos- que apoyan la difusión en Ecuador de la casa como centro social y cultural de los residentes.

4.2 Construcción como migrante

Me interesa particularmente analizar qué sentidos adquiere el carácter de “migrantes” para algunos de los sujetos que desarrollan actividades alrededor de los eventos ecuatorianos de los domingos. Para esto han sido seleccionados fragmentos de entrevistas con Ema y Mauro, quienes han sido presentados anteriormente.

Cabe reiterar que ambos comparten vínculos familiares -madre e hijo-, culturales -el grupo de música afroecuatoriano- y laborales -las comidas de los domingos en la casa histórica-.

Vuelvo sobre el relato de Ema, quien cuenta sobre sus motivaciones para salir de Ecuador,

'Entonces, cuando tomé la decisión de salir a recorrer los países de sudamérica, hubo contactos y todo, me mandaron UNA INVITACION del ministerio de educación y cultura de Chile para actuar en la segunda región. Pero como mi idea era, la mía, recorrer los países y donde hubo asentamientos de negro, conocer cuál fue su manifestación cultural y luego de difundir lo nuestro, aprender todo eso, llegar al Ecuador y transmitirlo a nuestra gente. Y otra cosa que me movió a hacerlo es esto de sentir siempre que nuestra gente agache el hombro o como que mira para el costado siempre, si me están viendo bien o me están viendo mal, porque como yo soy negro me está mirando mal o me mira bien (...)' (24.08.05)

El primer motivo que refiere la entrevistada para decidir salir del país de origen es visitar aquellos países sudamericanos con presencia negra como parte de una actividad de difusión cultural, entendida tanto en sentido de dar a conocer expresiones afroecuatorianas, como de recolectar otras manifestaciones culturales negras y difundirlas en Ecuador.

Como segundo aspecto motivador aparece la valorización social del afrodescendiente a partir de la revalorización cultural, refiriendo a la cuestión de la autoestima y los estigmas circulantes entre afroecuatorianos. De esta manera, la actividad cultural es presentada como una forma de intervención social en la comunidad afro.

Los residentes afro-ecuatorianos coinciden en caracterizar a Ecuador como un país racista, en el cual los afrodescendientes construyen sus experiencias de vida afectados por prácticas discriminatorias. Según Ema, es en este mismo contexto y ante prácticas racistas que los afro-ecuatorianos van construyendo actitudes de lucha en la vida cotidiana.

E: ...entrar a la universidad era terrible, porque un negro, por ejemplo, que era la provincia de Esmeralda que es el lugar donde reside la mayor cantidad de negros.

Entonces allá se llegaba hasta sexto grado. Cuando ya era para estudiar en la facultad se llegaba a ser profesor, por ejemplo. Y la universidad estaba en Guayaquil. En Quito era donde FLORECÍA la cultura.

Sin embargo, en la provincia de Esmeraldas, el negro era tan peleador y se dedicó a la lucha por la causa, ¿no? Y cuando un negro iba a ir de Esmeralda a Guayaquil, a estudiar a la universidad ERA COMPLICADO. NO cualquiera iba a la universidad. El negro se llenó de mucha fuerza, ERA MUY PELEADOR EL NEGRO!

F: ¿en que sentido peleador? ¿Por ejemplo?

E: Peleador porque siempre estuvo luchando por LA CAUSA! Se tenía que enfrentar sí o sí hasta con... si tenía que dar golpe lo daba.

F: ¿como conciente?

E: exactamente. No era que se negaba a si mismo. Simplemente que o lo miraban...

En el Ecuador, país más RACISTA que en el Ecuador yo no he visto! (...)

En el Ecuador lo atacaron mucho al negro. Sin embargo, el negro tomó conciencia y LUCHÓ, LUCHÓ MUCHO (...)

Estas experiencias de racismo cotidiano van conformando cierta conciencia de lucha en los afrodescendientes, según el testimonio de Ema.

En su narración, el término 'negro peleador' es utilizado para caracterizar a aquel afrodescendiente que frente a situaciones de racismo resiste de alguna manera. 'Peleador' es utilizado como sinónimo de luchador. Ema remarca constantemente tanto el contexto racista ecuatoriano como la actitud luchadora de los afrodescendientes.

Ella misma es de la provincia de Esmeraldas, al norte de Ecuador, en el límite con Colombia, donde hay una alta concentración de población negra. Estudió enfermería y participó del Área de Estudios Afro en la Universidad de Quito. Recuerda

"Yo estudié enfermería, tenía mi buen trabajo. Tenía mi local de artesanía en el primer mercado artesanal de Guayaquil. ¿Qué me hacía?

Yo llegó un momento que me iba a la... frente a la Iglesia San Francisco, cuando ya formé mi grupo. Ahí DEle a la poesía, al baile, al canto.

Cuando uno canta, dice, cuando uno baila también dice. Y cuando dice, dice.

F: ¿Y qué pasaba cuando hacías eso ahí, con la gente?

E: Ayyy!!! Un... estamos en el Parque Centenario una vez

F: ¿Acá?

E: Allá. Y yo cantaba mucho, por ejemplo, "La mina" de Eleodeoro González (empieza a cantar)

"aunque el amo me mande a la mina no voy", donde hablaba de los blancos y los negros.

Y cantaba también una canción "esclavo, hijo de esclavo, esclavo hijo de esclavo, tu destino es trabajar, arrastrando las cadenas hasta ver/ arrastrando las cadenas hasta ver/ Esclavo negrito santo, negro de raza bantú. Esclavo negrito santo, negro de raza bantú/ El amo tiene la sangre igual que las tienes tu. El amo tiene la sangre igual que las tienes tu/ Igual que tu, negro bantú/ igual que tu, igual que tu, igual que tu, igual que tuuuuu! Para, para, pa!!!! (risas) ¡Niña! Yo me pasé diciendo treinta días, cantando de todo, diciendo poesías..."

Es interesante ver que la lucha a la que refiere Ema a través de su historia de vida refiere a formas culturales. El baile y el canto como canales populares de expresión, en la calle, en la plaza, con la gente, nos hablan de particulares y cotidianas maneras de 'actuar la resistencia', ofreciendo un medio de concientización social contra prácticas racistas--medio que comprende la revalorización del pasado negro y la cultura como partes de un campo total.

Ante la pregunta sobre el momento en que llegaron a Argentina, Ema desarrolla una extensa narración sobre los recorridos previos a la llegada a este país.

F: ¿Y vos cuando te venís para Argentina?

E: Y entonces, en el 1993 salimos pero nos manda la invitación y no tuvimos nada de apoyo económico. Pedía apoyo en la Casa de la Cultura, pedía apoyo a los negros que tenían la federación de negros y nadie me dio plata. Entonces me dije a mi misma "Sí puedo". Y es el desafío que tengo ahora con esta casa. Le dije al de la Casa de la Cultura que en colectivo. Me dijo "no, de acá sale un grupo bien o no sale". "Ah", le dije, "la invitación la recibí yo de la cual ustedes se tendrían que sentir orgullosos ya que eso no pasa". Me voy a Guayaquil, agarro mi gente y nos vamos a Chile. "Yo soy persistente" le dije.

Aunque arrastrados vamos a llegar pero llegamos.

Llegué a Guayaquil, mire mihijita, después de andar bien vestidita de blanco como enfermera, me encuentro a una amiga con hojotas, con canasta, vendiendo canasta, que habían llegado de Colombia. Después también me fui a Quito pero a mi gente... y mi amiga que me dice: "Ema, un día te encuentro y eres enfermera, otro día eres artesana, otro día eres vendedora ambulante."

Tengo un objetivo. Me fui a Ambato con mi grupo. ¡En Ambato hicimos una fiesta! ¡Campana hacíamos en la noche! La fiesta de las flores y las frutas.

Entonces encontramos un señor que nos brindó su casa, que nos dio la comida, todo, la carne, nos compraba el arroz. No gastábamos dinero ni en casa ni en comida.

Y juntamos la plata y llegamos a Guayaquil. Y le dije "Tomen chicos, reciban, vayan saquen su pasaporte, su libreta militar". ¿Ya?

Y así es que ha sido mi vida. Y dejando mis hijos porque mi pobre hijo el mayor tenía 19 años y él ya se venía conmigo en el camino, se tuvo que regresar a Ecuador ahí mismo.

Bueno, cuando nosotros llegamos, salimos de Guayaquil y llegamos a Machala una hora. Ahí me dijo un señor que había un depósito de cacao, que nos diera permiso para vestimos. Nos pusimos hermosísimos y salimos. A actuar. Éramos 14. Y fuimos a actuar. Y empieza un hombre con un megáfono.

"Y tenemos la venida de nuestros hermanos esmeraldeños".

Y todos estuvimos y llegamos. Ese día fue día viernes que nos tocó actuar. Y el lunes ya teníamos el dinero para seguir sacando, nos faltaba documento para 5 personas. Y el miércoles ya estaban los documentos. Ahí también conseguimos una casita. Estuvimos unos días con documento y plata para seguir caminando. Y así fuimos a Guaquilla y seguimos.

Llegamos a Perú muy bien, muy bien atendidos. En Perú actuamos. Recorrimos Perú. Hicimos intercambios. No, hermoso!

Un día estuvimos talaran (¿???), cantando y bailando. Y cuando yo ya me había sacado el pañuelo, dicen "pedimos la presencia de la señora Ema para hacerle entrega de un obsequio". Era un televisor que nos daban. Y nosotros íbamos cargando cosas, cargando cosas en el camino. ¿Ya? No fue fácil pero era parte de nuestro objetivo que ya después los chicos se tuvieron que enganchar porque... había una compañera... este que pasó es el dueño (dice mirando a la vereda desde la ventana del bar y desviándose del relato).

Entonces, eso pasó. Bueno, entonces nosotros así pudimos recorrer los países. ¿Ya? Y cuando llegamos con mucha dificultad, cuando llegamos a... y también pensar en la convivencia, la pelea entre los chicos... eran como niños porque se peleaban por la comida, porque uno le comió la comida al otro. Se peleaban, se daban golpes y se discutían y yo tenía que estar en el medio manteniendo la serenidad y la hermandad y todo lo demás.'

El viaje por los países sudamericanos toma en la narrativa de Ema la forma de una crónica minuciosa de los avatares y vicisitudes del recorrido del grupo por amplias geografías, planteando una analogía entre aquella trayectoria difícil enmarcada en un proyecto de difusión de la cultura negra y el problema actual que enfrenta con respecto a la situación de la casa. La casa histórica es referencia simbólica de la presencia afro, específicamente del pasado afro-argentino negado.

Ema resalta la continuidad de la presencia negra a través de toda la región sudamericana -al margen de las fronteras de los estados nacionales- lo cual cobra un sentido particular en el contexto de producción del relato de vida -la situación amenazante sobre la casa y el proyecto de complejo intercultural afro-. La entrevistada remarca que el *desafío* -en el pasado representado por obstáculos en el proyecto internacional de revalorización afro- actualmente pasa por la defensa de la casa de San Telmo como patrimonio cultural afro.

Según refiere Philippe Joutard (1999), los relatos de vida sobre acontecimientos del pasado adquieren connotaciones particulares en marco del presente vivido. La frase "*aunque arrastrados vamos a llegar pero llegamos*" enunciada por Ema citándose a ella misma en el pasado constituye un recuerdo central a rescatar en el presente dificultoso y una arenga personal tendiente a confirmar la seguridad/seriedad de las decisiones tomadas en la actualidad. La construcción de una auto-imagen como sujeto "*persistente*", con objetivos establecidos claramente, contribuye a realzar la firmeza de los emprendimientos en el discurso.

"Y en todos estos caminos fuimos sembrando mucha semilla.

Bailamos con pleno frío. Yo decía "nunca me voy a ir a un país frío" y en Chile nos moríamos de frío. Y yo tengo un escrito que por ahí se lo voy a pasar en algún momento de lo que dice una persona muy importante para mi y para todos nosotros los ecuatorianos, lo que dice acerca de la odisea del grupo en Chile.

Pero el cónsul del Ecuador me dice "Ema", a no, no, cuando íbamos a actuar todo el mundo muerto de frío. Había que sacarse los zapatos y había que sacarse los abrigos. Yo era la primera muerta de frío pero levantaba el pecho y le decía "nadie baila con abrigo y con zapato. Todo el mundo se presenta como tiene que ser".

Nos sacábamos los abrigos, nos sacábamos los zapatos, sonaban los instrumentos, bailábamos, pasábamos la gorra en todos los caminos. Donde todo el mundo decía que era un espectáculo para un gran escenario.

Y nosotros pasábamos la gorra y enseguida comprábamos la comida para ir al lugar a cocinar y seguir. Y así nosotros hacíamos plata para subir al colectivo.

F: ¿Y así llegaron a Chile?

E: A Chile, después llegamos a nuestra querida Mendoza.

F: ¿Cruzaron?

E: Si, porque en Chile estuvimos cinco meses. Ese país nos dio muchísima importancia. Nos hacían una cadena, publicidad, televisión, la prensa estuvo siempre con nosotros. Actuábamos para los adultos que prendían los encendedores y nos decían "ustedes no se pueden ir mañana, no, no, no, tienen que actuar mañana, tienen que actuar para los niños. Entonces hacían unas colas para nosotros..."

¿Y esto porque? Era para ver al grupo Bejuco.

F: ¿Y cómo surgió la idea de venir acá a la Argentina?

E: Porque este también formaba parte. Yo incluso cuando salí del Ecuador no sabía de esta situación que se vivía con los negros. Pero como la meta era esa, cuando llegamos a Chile, estando ya en Santiago el cónsul me dijo "y ahora se regresan al Ecuador". No, le digo, cónsul, porque todavía no hemos logrado el objetivo. "Ema, usted está loca, no, no, no mire que acá se ha estado muriendo de frío, de hambre, tienen que irse al Ecuador".

Y yo le dije que no, y no. "Porque tenemos que ir ahora, nos toca Argentina".

"No, no, no, no, porque allí es el país más caro del mundo".

Y le dije "bueno, pero tenemos que ir". Y entonces nos vinimos a la Argentina. Me dijo "quédense una semana". Y llegamos a Mendoza, ¡uy! Dimos talleres en la Facultad de Arte de la Universidad de Cuyo. Después tuvimos actuaciones en todas partes. Después estuvimos en Córdoba, en la Universidad dimos talleres. Y así sucesivamente, fuimos a Rosario. Después de Rosario vinimos acá.

Conocimos unos amigos allá. Y nos trajeron y estuvimos justamente acá, en la Plaza Dorrego.

F: ¿Y en que año era eso?

E: En el 93', 18 de marzo de 1993 salimos del Ecuador y acá entramos en agosto a la Argentina, pero llegamos en diciembre...

F: ¿A Buenos Aires?

E: A Buenos Aires. Y después entonces ¿qué hicimos? Salimos de la Plaza Dorrego y nosotros... ¿Si vamos a ir ahora a un hotel tenemos que pagar? Eran las 2 de la mañana. Y vimos ese Parque Lezama ahí, y ahí amanecimos. Pero como mi idea era justamente tomar fotos porque este iba a ser parte de nuestra historia. Entonces, tomémonos fotos. (...)

Decidí mantener este extenso fragmento de la entrevista porque aglutina varios puntos centrales de la explicación ofrecida sobre la partida de Ecuador y la llegada a tierras argentinas. El énfasis continúa puesto en los *objetivos* determinados y en una *meta* del grupo difícil de entender para otras personas -continúan viaje a pesar de las recomendaciones diplomáticas de no venir-.

La entrevistada destaca que el grupo parte con el objetivo de la difusión cultural -bailaban en pleno frío, pasaban la gorra- pero siempre *fueron sembrando semilla*. En su llegada a Buenos Aires, desde el primer momento, el barrio de San Telmo -Plaza Dorrego, Parque Lezama- fue centro de actividades del grupo, lo cual también adquiere un sentido especial en relación a una lucha actual por una casa histórica en el mismo barrio.

El conjunto artístico aparece construido en el relato como un grupo de afro-ecuatorianos recorriendo varios países, lo cual de alguna manera remite a un grupo migrante buscando las continuidades culturales negras, con el destino fijado en San Telmo.

Mauro es hijo de Ema. Su llegada a Buenos Aires fue años después que la del grupo de arte. Apenas empezada la entrevista, en su presentación Mauro explica la centralidad del proyecto de difusión afro-ecuatoriano en la decisión de migrar,

'Soy Mauro () ecuatoriano, de Guayaquil. Y mas o menos esta historia empezó cuando mi madre quiso de alguna manera salir a mostrarle al mundo lo que es la cultura afroecuatoriana.

En ese momento yo no pude salir porque todavía estaba estudiando y todavía no había hecho el servicio militar obligatorio, el cual me impidió salir.

Después, terminé de estudiar, me recibí. Vine a la Argentina en 1996 y me junté con ellos, acá, con el grupo, como familia como siempre fuimos, siempre estuvimos en contacto. Acá estudié también un poco.

Y bueno, me hice acá y me radiqué acá. Vivo acá. (...)

Cuenta que su inserción en la música afroecuatoriana *"En el grupo empecé a los 12 años, o sea que hace 20 años que empecé a tocar bombo con uno. Y con el tiempo empecé con la marimba, coros, pero en realidad mi fuerte es la percusión, la música. O sea yo hago música."*

Con referencia a la música afroecuatoriana la caracteriza a partir de la percusión,

'En realidad los ritmos, o sea, la mayoría de los ritmos nacen de lo afro ¿no? Con lo que es percusión. Pero... Sí, hay diferencia. El afro es el afro, mas bien el "folclor" negro. Punto. Después tá la música popular, la música criolla, e inclusive la música folclórica indígena, de alguna manera, es también lo mismo que hacemos nosotros pero en versión indígena.'

Mauro, quien cuenta que hace 20 años que se dedica a la música afro-ecuatoriana, reconoce que en Ecuador hay cierta marginación del ritmo de la marimba -considerada música negra- en el marco de desvalorización cultural y social de los afrodescendientes. Al contrario de otros compatriotas que reniegan de la cultura afro-ecuatoriana, Mauro reivindica con orgullo su trayectoria de décadas en la cultura negra ecuatoriana que comprende estilos musicales, danzas, teatro.

F: Con el tema del grupo afroecuatoriano ¿te gustaría seguir tocando, cómo lo ves? ¿El proyecto es para el resto de tu vida, es un momento?

M: Hoy por hoy cuesta decir "me gustaría... voy a estar todo el resto de mi vida". Me encantaría, es algo que me divierte, que me gusta. Que incluso en Ecuador mismo, nuestros propios negros, muchos que no lo hacen porque es como "y, marimba, negra" (frunce la cara y la boca) es como un poco... que no dá.

O sea, es como que se sienten un poco menos porque hacen cultura...

F: ¿Por qué reivindican lo afro?

M: Claro. Porque se hace todo. Porque aparte hay teatro, hay danzas, muestran cosas que hacemos, que se hacen.

Esteee... y eso por ahí averguenza un poco pero nada, al contrario, a mí me levanta.

Si, ojalá pueda continuar toda mi vida... me encantaría. (...)

En momentos en que se indagó sobre el proyecto intercultural afro, el entrevistado remarcó su actividad de revalorización de las expresiones culturales negras como participación en el grupo afro-ecuatoriano y en la escuela de arte. Prefirió tomar distancia del proyecto de museo -las galerías subterráneas- y de las asociaciones afro involucradas en el mismo, considerando que no comparte formas de acción y planteos de las representantes afro-argentinas.

En todo caso, ambos entrevistados explican su decisión de emigrar a partir de un proyecto compartido con todo un grupo de difusión de arte afro-ecuatoriano. Después de años de residencia en Buenos Aires, el proyecto cultural sigue uniendo al grupo y adquiere en el barrio de San Telmo una dinámica más sedentaria que otras épocas, comprendiendo actividades educativas -en torno a arte afro- y sociales -eventos de domingos ecuatorianos.-

Contextos de migración

La complejidad de los procesos de migración y los condicionamientos de los inmigrantes excede el tema central de mi investigación. De cualquier manera me interesa recuperar la referencia a los condicionamientos materiales/simbólicos a partir de los relatos de los entrevistados, puesto que no fue un tema propuesto para las entrevistas pero adquirió centralidad en las mismas por la fuerza de las vivencias personales.

En líneas generales, la experiencia particular como inmigrantes afrodescendientes latinoamericanos y africanos en Argentina constituye un aspecto relevante en múltiples situaciones de la vida cotidiana. Existen una serie de condicionamientos sociales a los que están sujetos y de los cuales no es fácil deslindarse. Como ilustran los siguientes testimonios:

'Y esto es como se lucha para lograr los objetivos. No es fácil la vida. Y así mis compañeros se fueron haciendo de roble. Entonces nos íbamos cada mes al Uruguay, cada mes al Uruguay, cada mes al Uruguay. Para... por la residencia, por la visa. Hasta que ya nos fuimos ubicando, los chicos se fueron casando. Y así pudimos ir arreglando.

Ah, y nos becó la Asociación Argentina de Actores y nosotros pudimos hacer teatro también acá.' (Ema)

'Si nosotros empezamos a estudiar los derechos humanos de cada países, ¿no?, de América Latina. La Argentina tiene las mejores leyes de todos los países de Latinoamérica. Imaginate. Argentina tiene las mejores leyes en derechos humanos, que Colombia, que Brasil, son los países que tienen más negros en América Latina.

F: Si, más apertura al tema de derechos humanos.

P: Y claro, cuando vos véis las leyes de Argentina, (...) la Argentina tiene las mejores leyes. Si vos te basás en eso como un negro y como de otra... de un ser diferente al europeo, vas a querer venir a la Argentina. Pero no, esas leyes no se aplican, lo hicieron para engañarlos. Es la viveza porteña. Ponemos eso y los cagamos a los negros. No se aplican nunca esas leyes.' (Patrick)

'Lo que pasa es que te hablo de los afroargentinos porque como son argentinos, esteeeee, ellos tienen todo. Nosotros (inmigrantes y negros) tenemos que venir, tenemos que pelearla, tenemos que lucharla y tenemos que pagar piso y tenemos que pasar determinado tiempo para radicarnos, hacer todos trámites migratorios, bla, bla, bla...

Y cuando te vas a presentar a un trabajo tienes que tener tu papeles, los tenés que traer, legalizarlos y demás. Entonces a ellos se les hace más fácil. Entonces, no se...' (Mauro)

Los relatos dan cuenta de algunas de las dificultades compartidas por los inmigrantes, tales como problemas con la documentación que comprenden viajes para extender el visado, trámites de radicación que llevan años, escasa inserción laboral, ausencia de organizaciones afro preparadas para la recepción de inmigrantes, leyes de derechos humanos que no se aplican.

Los comentarios de los entrevistados sobre las experiencias personales como inmigrantes en Argentina resultan importantes para entender que la identificación como inmigrante no aparece como un categoría tomada solamente como estrategia de representación o recurso a partir del cual viabilizar proyectos y acciones, sino que va conformándose a lo largo del tiempo en función de condiciones concretas de existencia, de relaciones de desigualdad y de obstáculos precisos.

Al mismo tiempo, es importante decir que los inmigrantes afro-latinos y africanos en Argentina deben enfrentar situaciones de racismo y discriminación cotidianos en función de doble particularidad: la condición de extranjero-inmigrante y el color de piel.

En un país construido en base a un imaginario de nación blanca-europea, la pertenencia latinoamericana o africana y el color de piel constituyen doble motivo de discriminación y racismo. Los procesos de construcción identitaria a nivel nacional estuvieron asistidos por la instalación de ciertos imaginarios sociales, compuestos en base a una selección diferencial de grupos socioculturales.

En la elaboración de la nacionalidad argentina fue fundamental la instalación y recreación en ámbitos públicos y privados de auto-imágenes del tipo *nosotros/argentinos descendientes de europeos*. Paralelamente a la emergencia de identificaciones nacionales en base a *uropeidad y blancura* (Briones 1996) acontecen procesos de invisibilización de los afrodescendientes.

Como sostiene Alejandro Frigerio, la invisibilización de la población negra acontece tanto en *la narrativa dominante de la historia argentina como en las interacciones sociales de nuestra vida cotidiana* (Frigerio: 2002). En este sentido, los estereotipos racistas y prejuicios en torno al color de piel en Argentina funcionan efectivamente en tanto prácticas sociales habituales⁸ de discriminación por el color de piel.

4.3 "Como negros con fiebre amarilla, en el barco a punto de tirarlos al mar"

Como parte de la crisis (saldo del Congreso de las Comunidades Afrolatinas) entre las organizaciones afro involucradas en el proyecto del complejo intercultural de la

⁸ Se pueden nombrar los casos de discriminación a africanos -turistas 'confundidos' con ladrones en Córdoba- y afrodescendientes -María Souza Melgarejo y Pocha Lamadrid- sucedidos entre 2000 y 2004 que adquirieron gran repercusión mediática.

casa, aparecen en los meses siguientes algunas líneas de acción sobre el reclamo de la casa como patrimonio histórico/cultural que indican desplazamientos hacia el tema de las migraciones.

Como vimos antes, las actividades en torno a las comidas ecuatorianas constituyen un proyecto paralelo al complejo intercultural afro. Estos eventos de los domingos involucran identificaciones del tipo nacional-ecuatoriano y sentidos de pertenencia afroecuatoriana promovidas desde la dimensión artística.

En las narraciones personales, se retoman identificaciones en torno a lo afroecuatoriano a partir de las expresiones artísticas. Como analizamos antes, los relatos sobre las decisiones de por qué migrar aparecen configurados alrededor de la difusión de la cultura afro-ecuatoriana en un proyecto pensado también como posibilidad de intercambio con otros afro-americanos. En este sentido, el viaje del grupo por Sudamérica aparece caracterizado como el recorrido de un grupo de afrodescendientes migrantes.

Al mismo tiempo, funciona una dilución del tiempo, que permite la elaboración de la auto-identificación del grupo afro-ecuatoriano como aquellos africanos esclavizados.

La referencia de la pertenencia 'negra' aparece nuevamente en instancias de una conversación con Ema. Al preguntarle por la situación de la casa, ella enuncia como única respuesta *"como negros con fiebre amarilla, en un barco a punto de ser tirados al mar"*. Destaco el comentario como material que ilustra la continua referencia al tema afro. La frase como metáfora funciona articulando la situación actual de un grupo de afrodescendientes con los esclavos africanos en tiempo pasado. Es decir, propone una referencia continua del presente a través del pasado y las posibilidades que habilitan estas historias para las luchas actuales (Briones 1994; Brow 1990).

En esta continuidad representativa, la referencia al pasado a través de los esclavos negros habilita la identificación de los mismos como antepasados de los afrodescendientes americanos actuales y, de esta manera, la posibilidad de desplegar reclamos en torno a la visibilidad negra. Es decir, la localización de antepasados esclavos como referencia negra general que excede las particularidades nacionales legitima derechos de afrodescendientes ecuatorianos -inmigrantes- en torno a la presencia africana en la casa histórica de San Telmo, lo cual es importante en un contexto de crisis entre las organizaciones afro que sostenían el proyecto. Y de esta manera, posibilita deslindarse de la referencia afro-argentina para enarbolar discursos

de lucha por el patrimonio afro refiriendo a antepasados esclavos compartidos por todos los afrodescendientes americanos.

La retórica en torno a la afrodescendencia y el carácter de inmigrante son retomados a instancias de otras iniciativas de participación. Algunos de los representantes afroecuatorianos confluyen simultáneamente en ámbitos centrados en la condición de migrantes latinoamericanos.

Para los mismos meses de octubre y noviembre del 2005, algunas de las mujeres afroecuatorianas de la casa de San Telmo viajan junto a representantes afrobrasileños, bolivianos y peruanos a un encuentro internacional en la frontera La Quiaca-Villazón con el objetivo de participar en un foro sobre migraciones.

Esta participación en un espacio donde confluyen diversos actores sociales y políticos -organizaciones indígenas, afrodescendientes, agrupaciones políticas y ongs- constituye un direccionamiento en el campo de las acciones hacia 'lo migrante' y un acento sobre la pertenencia nacional ecuatoriana.

Al mismo tiempo, abre expectativas sobre el problema de desalojo y eventuales posibilidades de intervenir desde tal espacio heterogéneo sobre el tema de la casa y el complejo afro.

Es justamente este espacio limítrofe entre Bolivia y Argentina donde los sujetos participantes convergen para poner en duda la noción de frontera, abriendo en la geografía política aludida las críticas sobre la globalización, el capitalismo transnacional y la explotación de mano de obra inmigrante, los poderes económicos y políticos que se nutren camufladamente del tránsito de las poblaciones y poblaciones en el exilio.

Este juego de la *interculturalidad* localizada en el terreno simbólico de la frontera - en tanto acontecimiento performativo- permite el despliegue de sentidos de pertenencias nacionales y adscripciones étnicas. Allí mismo, adquiere importancia la reubicación de la re-presentación de la afro-ecuatorianidad, y las posibilidades de conjugar identificaciones de negritud y migración.

Ema explica al respecto la intención de dar visibilidad al problema en el marco de los talleres del encuentro, logrando como resultado la difusión del problema y un documento final firmado por todos los participantes.

En palabras de Ema *"ahora el tema pasa por las migraciones. Nosotros somos migrantes. Los que vinieron, los esclavos, también eran migrantes, pero bajo otras condiciones."*

La alusión a *nosotros* denota afroecuatorianos, pero incluye al conjunto de todos los afrodescendientes americanos en condición de inmigrantes -afrobrasileños, afroecuatorianos, afrocubanos-.

En la expresión "*los esclavos también eran migrantes pero bajo otras condiciones*" opera una especie de transmutación de la referencia de la esclavitud a la idea de migración forzada, la cual superpone sólo parcialmente a los antepasados esclavos con los inmigrantes. Esta analogía entre los afroecuatorianos y los esclavos es reconducida a través del concepto de migración, lo cual legitima reivindicaciones sobre el pasado negro invisibilizado desde el carácter de inmigrante.

Es interesante señalar la complejidad de estas referencias múltiples puestas en juego. La pertenencia ecuatoriana constituye la vía de participación alrededor de las migraciones en foros y espacios amplios. Al mismo tiempo, la posibilidad de intervención abierta a partir del concepto de migrante es retomada para enmarcar las reivindicaciones étnicas en torno a antepasados africanos.

Podemos destacar el carácter flexible de la pertenencia afro-ecuatoriana que posibilita el juego de los acentos en contextos variados, es decir, énfasis diferenciales en torno a la identificación étnica -afro- o nacional -ecuatoriana- según distintos marcos de enunciación y acción.

La acentuación de lo afro dentro de la configuración de la pertenencia afroecuatoriana habilita reclamos sobre la casa histórica como patrimonio en marcos de procesos de visibilización de la presencia de afrodescendientes, retomando la referencia sobre el pasado esclavo. A su vez, el realce de la nacionalidad ecuatoriana relacionado con el funcionamiento de la casa como centro cultural/social para residentes permite la elaboración de agencias desplegadas alrededor de la cuestión diplomática con Ecuador.

Esto referencia la centralidad que asume el carácter de inmigrante en una segunda etapa de lucha, cuando en un contexto de ruptura de relaciones con organizaciones afro-argentinas, se despliegan iniciativas en torno al país natal, la inmigración y la referencia de lo afro/migrante.

4.4 Conclusiones

La comunalización es explicada por Brow (1990) como aquellas pautas de conducta que promueven sentidos de pertenencia determinados. Podemos entender que los

eventos ecuatorianos de los domingos constituyen prácticas a través de la cual se revitalizan sentidos de pertenencia nacional entre los residentes ecuatorianos en Argentina. La metáfora de la maternidad con respecto a la casa-hogar de residentes funciona como imagen a partir de la cual opera una primordialización de las relaciones entre inmigrantes ecuatorianos, donde la red de relaciones desplegadas en el lugar adquieren la *inevitabilidad de lo natural y lo originario* (Brow: 1990; 3) -siendo la nación ecuatoriana materializada en la casa de San Telmo como hogar y encarnada en la gran familia de inmigrantes-.

En forma superpuesta, aparece la construcción de sentidos de pertenencia relacionados con la afrodescendencia, donde los esclavos africanos como ancestros compartidos fortifican a partir del origen común una identidad inclusiva para todos los afrodescendientes americanos.

Siguiendo a Brow -quien establece central para el fortalecimiento de los procesos de comunalización el convencimiento del grupo sobre el pasado compartido pero, por sobre todo, el origen común- podemos pensar que la apelación a los antepasados negros está relacionada con la elaboración de discursos que realzan el tema del parentesco étnico como vinculación entre los sujetos. De esta manera, la consagración del parentesco a partir de los antepasados en el caso de inmigrantes afrolatinoamericanos debe entenderse en el marco de procesos de reafirmación de identidades en el presente. De alguna forma, la re-marcación del parentesco por apelación a los antepasados esclavos habilita 'derechos' de representatividad y reivindicación del patrimonio afro a grupos de afrodescendientes inmigrantes.

Así, la construcción de identificaciones en torno a lo afro-ecuatoriano se compone en referencia a sentidos de pertenencias nacionales y étnicas, pudiendo ser enfatizado alguno o ambos, según el contexto. Como sostiene García Canclini, las situaciones de interculturalidad actuales y las pertenencias múltiples *'no impide(n) que el sujeto preserve para sí la posibilidad de distintas afiliaciones, pueda circular entre identidades y mezclarlas'* (García Canclini 2005: 138).

Para el caso de los inmigrantes afroecuatorianos, la adscripción étnica como afrodescendiente se construye a partir de las experiencias de vida en Ecuador, en contextos de lucha contra el racismo y por la reafirmación de la autoestima del afrodescendiente.

En este sentido, la trayectoria personal de la directora del grupo comprende un proceso de revalorización cultural de las expresiones negras y lucha contra racismo a partir de herramientas culturales. Esto tiene central importancia porque constituyen

experiencias particulares plasmadas en proyectos sociales tanto en Ecuador como en Argentina. La creación de un espacio de divulgación de artes afro -escuela de San Telmo y complejo intercultural- y la constante participación en eventos culturales orientados a la difusión y revalorización de la negritud -festivales, homenajes- nos cuentan sobre formas particulares de entender la lucha por la visibilidad negra.

Considero relevante el peso que tienen estas experiencias previas de los sujetos participantes en función de las características y orientaciones específicas que dan a las actuales reivindicaciones. La partida del grupo de Ecuador con el proyecto de revalorizar expresiones artísticas negras tiene relación con una lucha que estos sujetos vienen dando desde hace décadas en el campo cultural.

La conceptualización de afroecuatorianos como migrantes en analogía a los esclavos africanos condensa la referencia afro a través de antepasados -lo cual brinda recursos para expedir reclamos y proyectos étnicos fuera del país natal- con la identificación como migrante. Aquello que el carácter de inmigrante generalmente invalida con respecto a las disputas en el terreno de la memoria oficial nacional parece validado en el caso de afroecuatorianos a partir de la afirmación del antepasado esclavo, lo cual inserta al grupo a través de la afrodescendencia en seno de lucha por interpretaciones del pasado nacional y la presencia negra.

De esta manera, el carácter de migrante adquiere importancia para representar la continuidad entre el antepasado aludido y el grupo. A través de la caracterización de los esclavos como migrantes forzados, el grupo de inmigrantes afrolatinos coloca en de su trayectoria nómada el eje de legitimación de la reivindicación actual sobre las galerías de la casa histórica y el complejo intercultural afro. Al mismo tiempo, cabe decir que estas representaciones no constituyen meras elaboraciones en torno a estrategias de acción y utilitarismos. Se van conformando en marcos de relaciones materiales concretas y experiencias de vida, condicionamientos legales/económicos y prácticas de racismo/discriminación en torno a color de piel y la situación de inmigrante, y en aquello que García Canclini (2005) nombra como *registros de desarraigo* que genera la migración.

Por eso decimos que si bien existe una orientación de la lucha de la casa -como sitio de la negritud- sobre lo migrante, esto debe entenderse en el marco de representaciones del mundo y las relaciones sociales de los propios sujetos -que por ejemplo, hacen que conciban la revalorización afro en términos abiertos, interfronterizos-.



Jóvenes residentes ecuatorianos en los almuerzos de los domingos.



El diseño del bar inspirado en las barras playeras ecuatorianas.



**La trastienda de la cocina
donde se preparan los platos
típicos del Ecuador.**

5. Patrimonio Cultural Afro. Las iniciativas barriales.

Como vimos anteriormente, la casa de la calle Defensa donde funciona la escuela de arte afro y el complejo intercultural afro aparece como un sitio histórico eje de reivindicaciones en función de su carácter patrimonial.

El barrio de San Telmo -en el cual se ubica la casa- constituye una de las áreas fundacionales de Buenos Aires y, como tal, es el marco de numerosos sitios históricos y culturales de la ciudad.

Desde el ámbito gubernamental local, existe en los últimos años un reconocimiento formal del barrio en función de tal particularidad. Ese reconocimiento se plasma en el diseño de políticas sobre el denominado Casco Histórico de la Ciudad, en lo cual tiene suma importancia la implementación de políticas culturales, incentivos sobre la actividad turística e inversiones financieras. Este nudo, que comprende la intervención de diversos actores estatales y privados, también involucra activamente a la ciudadanía.

En el presente capítulo nos interesa describir el contexto local en que se enmarca el proceso de lucha por el reconocimiento de la casa como patrimonio histórico cultural de la ciudad en general y de un barrio en particular, analizando la participación de distintos actores sociales en el mismo, caracterizando algunas iniciativas y estrategias puestas en marcha para tal objetivo.

En función de esta tarea, nos centraremos en la descripción de eventos llevados a cabo por los participantes de la escuela de arte afro como parte de iniciativas tendientes a llamar la atención sobre el problema de la casa y ampliar el campo de lucha al barrio. Al mismo tiempo, nos interesa analizar algunas propuestas presentadas a partir de esta ampliación del conflicto y el trabajo en redes.

5.1 De patrimonios y otras yerbas

En un libro editado por la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires⁹ se caracteriza a Buenos Aires como una *ciudad*

⁹ La referida comisión se formó en 1995 y cuenta con la participación de investigadores y representantes gubernamentales. *Nuevas Perspectivas del Patrimonio Histórico Cultural* es del año 2000 y consiste en una recopilación de trabajos y reflexiones sobre el tema de patrimonio.

portuaria, con cierto aire europeo, que no solo recibió el aporte de inmigratorio proveniente de Europa, sino también el de los inmigrantes internos, de los países limítrofes, y en los últimos años del Sudeste Asiático.

En esta introducción se agrega

*'Todo esto convierte a Buenos Aires en una ciudad cosmopolita, dinámica y pluricultural. Conocer y respetar esas diferencias nos permitirá enriquecernos y ampliar nuestro patrimonio cultural, que es una síntesis de cruces y heterogeneidades, resultante de un proceso, de una dinámica de comunicación y mestizaje.'*¹⁰

Considero interesante destacar estos párrafos donde se caracteriza a la ciudad de Buenos Aires, porque de alguna manera ilustran las representaciones de la ciudad y el patrimonio que vienen sosteniéndose en esferas gubernamentales, como criterios que intervienen en el diseño de políticas públicas.

Como referí en el capítulo 3, el multiculturalismo y las políticas de las diferencia reforzados a partir del proceso de globalización constituyen discursos sostenidos desde espacios de poder y por lo tanto, ejes de políticas de los estados. Sin embargo, este reconocimiento discursivo de la diversidad cultural y situaciones multiculturales experimentadas a nivel mundial son materializadas en forma discontinua y parcial en el diseño de programas sociales y culturales.

El imaginario de Buenos Aires se inscribe alrededor de la ciudad-puerto, beneficiada por la inmigración europea. Actualmente la representación aparece ampliada a los países limítrofes, del sudeste asiático y migrantes internos. Pero ¿qué sucede con la presencia afro?

El texto que versa sobre los contingentes poblacionales que enriquecieron la ciudad deja afuera del reconocimiento a africanos y afrodescendientes.

No me parece un dato menor, ni mero descuido, que en una edición sobre patrimonio histórico cultural no haya ninguna referencia a la participación social de población afrodescendiente, tanto en pasado como en la actualidad. Al contrario, considero que forma parte de las contradicciones y ambivalencias del discurso social, donde aún hoy cuesta reconocer que en Argentina hay negros. Digo contradicciones

¹⁰ Introducción página 11.

porque el giro hacia el multiculturalismo es un punto altamente repetido a nivel de retórica política, sobre todo en la Ciudad de Buenos Aires, pero deficientemente implementado a nivel de gestión.

Hasta hace una década, las investigaciones académicas sobre afrodescendientes eran escasas. Actualmente hay cierta proliferación del tema en varias disciplinas. Este impulso se plasmó en jornadas sobre patrimonio afro-argentino¹¹, donde varios investigadores pudieron ofrecer perspectivas sobre el tema. Las mismas aparecen como puntos de quiebre alrededor del silencio hegemónico que caracterizó la cuestión. Estas jornadas empiezan a cambiar el imaginario de invisibilización pero, al mismo tiempo, tienen carácter emergente reciente y de escasa difusión en y a la sociedad. En este sentido, digo que si bien se van sumando esfuerzos para contrarrestar la negación de la presencia afro, el proceso es lento y hay décadas de olvido acumulándose, e insistiendo en manifestarse en prejuicios, reproducción de estereotipos y prácticas racistas.

5.2 La puesta en escena del patrimonio histórico.

Siguiendo aquello planteado en capítulos anteriores, las representaciones del pasado aparecen como elementos centrales en el fortalecimiento de lazos internos comunitarios, recreados en través de narrativas escritas, orales y visuales.

Aquello que se designa como patrimonio histórico y cultural de un estado, una comunidad o grupo está constituido por una *selección* de elementos materiales y simbólicos, pensados como fundamentales para el colectivo. Y en términos de Prats (1997), el patrimonio -material e inmaterial- constituye una *construcción social*.¹²

¹¹ Jornadas Buenos Aires Negra realizadas en 2002. Jornadas de Patrimonio Cultural Afroargentino - 2005- con participación de investigadores reconocidos en el tema afro, Alicia Martín, Alejandro Frigerio, Diana Maffia, Daniel Schávelzon, entre otros.

¹² En términos de Prats, el patrimonio es una construcción social, '*no existe en la naturaleza (...) no es algo dado, ni siquiera un fenómeno social universal, ya que no se produce en todas las sociedades humanas ni en todos los periodos históricos*', y en tanto, '*es o puede ser históricamente cambiante, de acuerdo a nuevos criterios o intereses* (Prats: 1997; 20)'.

Como García Canclini sostiene *'el patrimonio existe como fuerza política en la medida en que es teatralizado: en conmemoraciones, monumentos y museos'* (1992: 151). En este sentido, me interesa detenerme en el tema de los museos como sitios de representación, en el caso de museos nacionales como puesta visual estatal que organiza y despliega imágenes de la nación.

Especialmente aquellos museos de *historia nacional, arte y folclore* parecen como espacios concretos para la recreación de la memoria popular/nacional, donde algunos elementos culturales locales son apropiados y resignificados -desparticularizados- integrando el imaginario nacional, mientras otros -no incorporados- suelen ser definidos como productos *étnicos*, aludiendo a aquello observado por Foster (1991:249) sobre los procesos de nacionalización y etnización que tienen lugar en los museos.

El museo como lugar de colección, clasificación y exposición, legitima la circulación de determinados imaginarios, utilizando la estética de la organización de los objetos como recursos efectivos en la representación visual del pasado.

Partamos de la idea de García Canclini de que el supuesto patrimonio definitivo de una nación se pone en escena en sitios históricos, plazas, monumentos (García Canclini 1992: 153) y que

'Si el patrimonio es interpretado como repertorio fijo de tradiciones, condensadas en objetos, precisa de un escenario que lo contenga y proteja, un escenario-vitrina para exhibirlo, el museo es la sede ceremonial del patrimonio'

En este marco, considero interesante tomar el caso del Museo Histórico Nacional ubicado en Parque Lezama. Un breve repaso sobre el circuito histórico propuesto permite identificar la localización marginal del tema afro en la selección *oficial* de la historia. La participación social de afrodescendientes en esta muestra del pasado nacional constituye sólo un breve apartado *'comunidades negras y mulatos de la época de Buenos Aires criollo'*, para el cual se describen tres etapas: esclavitud, participación junto a Rosas y borramiento, finalizando con un resumen de las explicaciones históricas que aluden a la *'desaparición o extinción'* de negros en Argentina (cese del tráfico de esclavos, caída poblacional por fiebre amarilla, participación en guerras y *'mestizaje'*).

El lugar otorgado a la presencia afro en la representación *oficial* del pasado es fundamental, porque aparece como contrapunto simbólico de aquello que sucede a tan solo metros de aquel museo nacional.

Sobre la misma calle Defensa, al otro lado del Parque Lezama, las galerías subterráneas de la casona histórica donde funciona la escuela de arte afro aparecen como centro de reivindicación. Este sitio histórico del siglo XIX, que como confirman los trabajos arqueológicos en el lugar es un ejemplo de la configuración arquitectónica de la época con circuito para invisibilizar la servidumbre, es considerado por grupos negros que participan de este espacio como patrimonio afro. En una operación representativa, las organizaciones negras plantean reivindicaciones sobre estas galerías subterráneas como sitio histórico de la negritud, a partir del cual disputar representaciones hegemónicas del pasado.

Si, en este sentido, el museo histórico nacional yace como *sistema ritualizado de acción social* (García Canclini 1990: 158) que inscribe imágenes del pasado, al otro lado de la calle, las galerías subterráneas de la casa aparecen representando sentidos opuestos del pasado afro.

Un proceso reciente tendiente a visibilizar la presencia negra en el país, contrarrestando la idea hegemónica de desaparición de afrodescendientes en Argentina¹³ es llevado a cabo, como hemos estado viendo, de manera heterogénea por múltiples organizaciones relacionadas a la negritud¹⁴.

En este sentido, la localización de lugares con presencia negra aparece como fundamental en un proceso de lucha por visibilidad y afirmación identitaria.

La casa de San Telmo -particularmente su subsuelo- es referencia histórica de un sistema de circulación interna propio del siglo XIX que permitía la circulación de la servidumbre sin ser vista¹⁵. Como parte de las investigaciones arqueológicas en el lugar a cargo de un equipo de Dirección de Casco Histórico del GCBA, las galerías

¹³ Dina Picotti se refiere a esto en *La Presencia africana en nuestra identidad* (1998: 77). María Cristina Liboreiro en *No hay negros en Argentina?* (1999) reitera a lo largo del texto que la negación de la población afrodescendiente se corresponde con un 'silencio' y 'olvido' hegemónico del tema en la historiografía nacional.

¹⁴ La prueba piloto de cuestionario en 2005 realizada como preparativo para incluir una pregunta sobre afrodescendientes en el próximo censo nacional constituye una de las iniciativas concretas del proceso de visibilización afro.

¹⁵ Informe arqueológico de Daniel Schavelzon (2004)

subterráneas de la casa son reconocidas como sitio histórico¹⁶ dentro del área de Casco Histórico de la ciudad, por lo cual se establece que no puede ser modificada su estructura y arquitectura. Está pendiente todavía continuar con investigaciones arqueológicas que confirmen la hipótesis sobre la presencia negra en el lugar.

Las organizaciones negras que participan de la casa y otras asociaciones que adhieren consideran el lugar como sitio de la negritud en Argentina, dando forma a un proyecto de complejo intercultural afro, que tiene por objetivo la creación un museo interactivo en las galerías de la casa, transformando el lugar -que consideran representa el pasado afro- en un espacio conectado a la escuela de arte y abierto a la sociedad.

La ubicación de un sitio donde conmemorar el pasado negro en un contexto histórico que invisibiliza la presencia negra -el museo histórico nacional es un ejemplo- constituye un paso fundamental en proyectos orientados a disputar representaciones hegemónicas de negación. En este aspecto, si la casa de San Telmo es planteada como símbolo de la negritud, particularmente el proyecto de museo afro aparece entonces como una forma de expresar/materializar la representación alternativa -disidente- al pasado oficial. La organización de un recorrido por la casa-museo abierto al público aparece como un proyecto pensado como forma de mostrar/visualizar que los afrodescendientes en Argentina no se 'extinguieron', como aparece instalado en el imaginario social nacional, sino que fueron objeto de un proceso de invisibilización complejo.

Así, la casa histórica aparece como metáfora de la invisibilidad; y la servidumbre, los esclavos y sus descendientes libertos sujetos a situaciones de opresión:

'representa nuestra historia, nuestra vida. Porque éste es un lugar que aunque para muchas personas está en duda, para nosotros no. No hay dudas de que fue un lugar donde hubo negros. Donde incluso, en Parque Lezama se los comercializaba.' (entrevista a directora de la escuela de arte en Diario *En San Telmo* enero 2006)

La casa adquiere el potencial referencial de la representación visual del sufrimiento. En el proyecto de museo aparece

¹⁶ Existe legislación vigente para Casco Histórico que protege túneles y sótanos históricos, en calidad de bienes arqueológicos. Ley 449 Código de Planeamiento Urbano.

"Recorre la casa subterráneamente accediendo a él, por una pequeñísima puerta detrás de la principal, por donde los negros esclavizados ingresaban para no cruzarse con los propietarios blancos más que para realizar las tareas domésticas establecidas y luego regresar a su reducto lúgubre e insalubre. (...) Este corredor, entonces, transporta al visitante al período de la esclavitud mediante un descenso que es sumamente activo, participativo, involucrando así a la persona de forma tal que experimente semejante situación en cuerpo y alma."

La experiencia del recorrido por los sótanos oscuros, sin ventilación, permiten el desplazamiento temporal y vivencial de las situaciones de hacinamiento y padecimiento de los sujetos del pasado.

En este punto, aparece la tensión central entre las reivindicaciones étnicas y la autorización científica del reclamo por el sitio histórico. En el caso de los museos 'oficiales', la mirada hegemónica del mundo, de la nación, de la historia, aparece sostenida sobre criterios científicos que validan tales representaciones a partir de complejos mecanismos.

En el caso de la propuesta del museo afro, aparece la tensión entre la consideración del lugar como '*cementerio de muertos*'¹⁷ -sitio material de enorme poder simbólico (Prats 1997) para desplegar la lucha por la visibilidad negra- y las posibilidades de confirmación científica a través de investigaciones arqueológicas reclamadas como instancias que autorizan, ante algunos interlocutores estatales y privados, la financiación del proyecto y auspicios oficiales.

Para las organizaciones negras, este punto es crucial porque al mismo tiempo que el lugar es presentado cada vez que se lo nombra como sitio de antepasados esclavos y por lo tanto, lugar de veneración y respeto, es fundamental la referencia de la *fuerza de los muertos* como legitimación más que suficiente para la lucha por el sitio. Esto aparece continuamente en las conversaciones; la representación del lugar como *cementerio de negros* otorga carácter casi sagrado a las galerías.

Es esta presencia de los muertos, como entidades activas, la que constituye la autorización suficiente para la reivindicación. Como una de las personas que vive y participa de la escuela cuenta, la presencia de los muertos no es solo una operación

¹⁷ Voz de una de las protagonistas.

discursiva en la reivindicación; forma parte de experiencias individuales, privadas, donde los muertos se presentan en visiones, somnolencias y apariciones, para comunicar el mensaje de no abandonar la lucha por el lugar.

'No sé, pero si eso está yo lo vi, yo lo vi. Entonces algo hay, algo pasó ahí, por lo menos, yo le decía a Celia "nuestros muertos quieren descansar en paz", quieren descansar en paz. Por eso yo decía siempre, lucharé hasta que los negros logren este lugar y después me voy' (...) 'yo no quiero que este pasado se quede muerto!' (entrevista a mujer que vive en la casa)

El reclamo ante instancias gubernamentales como el Casco Histórico de la Ciudad de Buenos Aires involucra un pedido de continuación de las excavaciones arqueológicas en el lugar. La consideración como patrimonio histórico de la casa no está en duda por lo que, al igual que muchas otras viviendas del barrio, forma parte de lo que se considera patrimonio arquitectónico de la ciudad¹⁸. El conflicto aparece alrededor de las galerías como patrimonio afro. En este sentido, la casa como sitio de reivindicación del pasado negro es una forma de apropiación del patrimonio histórico nacional, es decir, el esfuerzo por convertir la casa en patrimonio histórico afro con reconocimiento oficial aparece como un esfuerzo por establecer la negritud dentro del repertorio de representaciones nacionales. El reconocimiento oficial como patrimonio tiene relación con la búsqueda de reconocimiento estatal-nacional de la presencia afro.

La propuesta de un museo de tal estilo nos habla de concepciones alternativas de museo. Si bien la representación y puesta en escena del pasado está presente como en los museos tradicionales, se plantea una idea cercana a los *museos comunitarios* (García Canclini 1990; Yúdice 2002). En los mismos, la idea de museo está ligada a propuestas de comunidades locales, quienes dirigen el proyecto asistidos por profesionales, auto-financiados o subsidiados en parte por el estado y ongs, construyendo auto-representaciones del pasado y apartándose de esta manera de las representaciones hegemónicas de los museos nacionales. Al mismo tiempo, incluyen en sus proyectos la revalorización de saberes y conocimientos locales, muestra de trabajos y producciones propias, proponiendo una conexión entre el legado histórico y el desarrollo actual de las comunidades.

¹⁸ Mónica Lacarrieu ha trabajado extensamente el tema de patrimonio en la Ciudad de Buenos Aires y en *Narrando Historias se 'cuecen' identidades* (1997), la investigadora profundiza sobre el caso del barrio de San Telmo como centro histórico de la ciudad.

La idea de complejo intercultural afro presenta continuamente la conexión entre pasado -las galerías subterráneas convertidas en museo- y actualidad -escuela de arte afro y el centro de investigaciones-.

En este sentido, el conjunto de la casa es sostenido como *símbolo de la negritud*¹⁹, tanto en el poder representativo del sótano -sitio de padecimiento de antepasados negros- como en la fuerza viva de quienes participan actualmente del espacio, donde convergen una multiplicidad de sentidos de pertenencias afro que refieren a sujetos activos que interactúan, expresan y redefinen estas identificaciones cotidianamente.

5.3 El barrio como patrimonio afro

La caracterización del San Telmo como 'barrio del tambor'²⁰ o 'barrio de negros' aparece como una referencia dentro del imaginario social de la ciudad. Podemos ver que la ubicación de la casa histórica en pleno barrio de San Telmo es clave en la identificación de un sitio histórico negro. El barrio es el marco fundamental que otorga al reclamo por la casa un aura de legitimidad histórica. El conjunto que refiere a las galerías subterráneas de la casa, justamente localizada en un barrio conocido tradicionalmente como 'barrio de negros', constituye un colectivo referencial donde cada elemento aporta un plus simbólico que da fuerza a la reivindicación.

Como establece la misma idea de "complejo intercultural afro", el proyecto comprende áreas interconectadas donde el museo y la escuela afro no son un conjunto aislado, sino articulado con un contexto histórico más amplio, donde el barrio juega un papel fundamental.

'El barrio habla de todos- Circuito Turístico Afro- fundacional por los sitios más antiguos y representativos de la fundación de la ciudad.'

¹⁹ Retomamos la idea de Prats que el patrimonio en tanto referencia simbólica posee las capacidades de condensación y emotivación -por un lado, condensación de atributos y significados; por el otro, expresión emocional de ideas y valores- (Prats: 1997; 29).

²⁰ Daniel Schávelzon refiere en su libro *Buenos Aires Negra* (2003: 91-96) a los llamados 'barrios del tambor' como sectores urbanos denominados de esta manera en función de la concentración de población africana y afrodescendiente "en especial después de la década de 1810" (Pág. 91) y hasta fines de siglo XIX.

De esta manera, el diseño del complejo involucra la referencia histórica barrial, y extiende la casa de Defensa en un recorrido turístico por otros sitios de la negritud²¹ en la ciudad.

La importancia del barrio en el proceso de visibilización afro es central en función de proyectos destinados a 'recuperar la memoria'²². Con esto hago referencia a la idea – que se retoma en el capítulo siguiente- de la memoria como espacio de inscripción de sentidos. En este caso, el rescate del pasado afro está relacionado con un trabajo de recuperación de la memoria colectiva.

De esta manera, la apelación a la memoria colectiva trabaja mediante la evocación de territorios de identificación amplios, donde las historias invisibilizadas/silenciadas son re-insertadas en un contexto histórico que involucra a toda la sociedad. En este sentido, la referencia al barrio es interesante al menos en dos aspectos. Por un lado, la identificación de un entorno urbano cuya propia historia 'habla' de una identidad negra y autoriza reclamos. Por otro lado, la casa en tanto proyecto cultural adquiere posibilidades en la medida en que se enmarca dentro del espacio denominado como Casco Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, es decir, aparece comprendido como sitio-objeto de políticas gubernamentales destinadas a patrimonio.

Consideramos interesante la descripción de un evento llevado a cabo por los sujetos que participan en la casa-escuela de arte afro como material de campo a partir del cual analizar algunas de las observaciones expuestas.

²¹ Parque Lezama y Retiro como referencias de antiguos mercados negreros. Otros museos donde se hace referencia a la presencia negra y sitios de arqueológicos donde se encontraron restos materiales/culturales de población esclava, por ejemplo, la Plaza Roberto Arlt como cementerio donde se encontraron tumbas de población afro.

²² Mónica Lacarrieu (2004) sostiene que en San Telmo, después del 2001 y en el contexto de participación de las asambleas barriales, aparecen re-lecturas de la identidad local barrial plasmadas en consignas como '*San Telmo ya no tiene historia sino memoria*'. Esto se encuentra asociado a la identificación de un centro clandestino de detención en el barrio y la recuperación del mismo como posibilidad de activación de la memoria social.

5.4 Jornada por el Día del Casco Histórico. La casa abierta al barrio.

El 1 de octubre de 2005 diversas organizaciones barriales de San Telmo y Montserrat con el auspicio del GCBA realizaron una jornada por el Casco Histórico de la ciudad.

Durante todo el día y repartidos en diversas áreas y puntos de relevancia histórica/cultural de San Telmo²³ se realizaron actividades artísticas destinadas a difundir el patrimonio del barrio. El evento contó con la adhesión activa de diversas personalidades y grupos relacionados con el campo cultural local (barrial). Los talleres de escuela de arte afro y el grupo afroecuatoriano fueron convocados a participar de la jornada, para la cual se decidió realizar una exhibición artística en la puerta de la casa histórica, sobre la calle Defensa a metros del Parque Lezama.

La participación cultural por el día del Casco Histórico en la casa empezó alrededor de las 18 hs. El comienzo de la primavera se hizo sentir ofreciendo un clima agradable para la realización de la exhibición artística al 'aire libre', entrada la tarde.

Llegué a la casa al mediodía. Había poca gente circulando por el barrio en ese horario.

La dinámica de los días sábados en la casa es bastante diferente a la de los días de semana. Los sábados la casa funciona como escuela brindando talleres desde la mañana hasta la noche. Al mediodía funcionan los talleres de clown y recreación para niños. A la tarde, se practica capoeira, ensaya el grupo de danzas afroperuanas "Estampas Peruanas" y el coro de "Las cuarenta". Mientras que de lunes a viernes hay menos personas en la casa, los fines de semana es un espacio de alta circulación debido a la cantidad de actividades paralelas.

Durante el horario de la siesta, comenzaron los preparativos. Mientras algunos grupos terminaban los talleres, fueron llegando otras personas y algunos de los chicos reunidos en el bar almorzaban. Si bien el día programado para las comidas ecuatorianas es el domingo, los sábados también está abierto el bar y a veces venden platos a los alumnos de la escuela.

Como parte de mi trabajo de campo e interés personal, venía realizando un registro fotográfico de diversas actividades de la casa. Desde temprano había estado

²³ El programa de actividades sobre el Casco Histórico organizado por el Gobierno de la Ciudad estuvo repartido en A) Calle Defensa desde Brasil hasta Av. San Juan B) Anfiteatro del Parque Lezama C) Calle Defensa desde Carlos calvo hasta Venezuela D) Galerías de Arte E) Centro Cultural Plaza Defensa F) Plaza Dorrego G) Museos del barrio en recorrido nocturno.

fotografiando las actividades de los talleres, las comidas y algunos de los grupos presentes. En esta oportunidad, era un pedido de la directora de la escuela como cobertura fotográfica del evento.

Mientras avanzaba la tarde, la gente se fue aglutinando en el hall. Entre los presentes estaban Manuel y Mara. Entre charlas y armado de carteleras las personas esperaban para el comienzo de la actividad.

Manuel es afro-brasileño de 34 años y da el taller de capoeira Angola. Vino hace 10 años de Río de Janeiro. Cuenta que llegó *medio de curiosidad*, donde ya estaba viviendo en Buenos Aires su amigo de la infancia, quien es un mestre de capoeira muy conocido en Buenos Aires, aunque al momento de la charla estaba en México. Manuel tiene una hija de 5 años. Para ganarse la vida tiene varios trabajos, da clases de capoeira, exhibiciones en fiestas, trabajos de pintura y modelo publicitario -ser modelo publicitario estaba siendo una forma de ganarse la vida y había mucha demanda de agencias europeas que venían a filmar a Argentina-.

Mara es la cantante del grupo afroecuatoriano y encargada de las comidas de los domingos. Mara llegó a Buenos Aires hace 13 con el grupo de arte. En Ecuador quedaron sus tres hijos y seis nietos, a quienes no ve desde que se marchó del país.

Una vez colgada la cartelera en la pared de la fachada de la casa, los grupos de capoeira y ecuatorianos bajaron a la puerta para empezar con la actividad. Los chicos de capoeira comenzaron el *jogo* en la vereda. Apenas empezaron a tocar el *berimbau* y cantar, la gente comenzó a detenerse y mirar. La acción se trasladó al medio de la calle Defensa, con el empedrado recién hecho -habían terminado una hora antes de trabajar en esa cuadra, cambiando todo el empedrado de la calle- por el GCBA.

Había gran cantidad de gente parada, rodeando el grupo, que ahora ocupaba la calle. Manuel y su grupo hacían una exhibición de capoeira Angola. Mauro -integrante del grupo afroecuatoriano- y otro chico tocaban los tambores. En un intermedio, la directora de la escuela tomó la palabra y relató a la audiencia presente -vecinos, amigos, curiosos, turistas- el objetivo de la actividad cultural, dando a conocer en el marco de la jornada por el Casco Histórico de la Ciudad de Buenos Aires, la particularidad histórica de la casa y su problemática, las actividades culturales de la escuela e invitando a todos los presentes a participar firmando un petitorio y conociendo las instalaciones.

Luego de esto, la fiesta en la calle Defensa continuó con música y danza afroecuatoriana y afro-peruana. Fue el turno del grupo *Bejuco*. Se sumaron a bailar el

mestre de capoeira y gente del público. La calle estaba repleta de turistas extranjeros, visitantes ocasionales y vecinos del barrio. Varios descalzados bailaron sobre el empedrado. La mayoría de los presentes firmaron el petitorio y, terminada la actividad, entraron a la casa-escuela a conocer el lugar.

5.5 La estética del patrimonio

La realización del día del Casco Histórico como evento llevado a cabo por organizaciones barriales y el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires da cuenta de iniciativas culturales que entran dentro del campo de políticas diseñadas sobre el tema de patrimonio.²⁴

Este espacio político aparece como fundamental en el marco de decisiones económicas que vienen tomándose sobre el sector sur de la ciudad, con aumento de inversión financiera en el mantenimiento, conservación y restauración arquitectónica de sitios históricos, la revalorización de espacios y sitios culturales, el desarrollo de industrias culturales. Todo esto aparece a su vez incentivado en los últimos años por un crecimiento del turismo internacional que demanda infraestructura y servicios – hotelería, restaurantes, consumo cultural y comercial-.

El barrio de San Telmo -junto a La Boca, Barracas y Pompeya, caracterizado dentro del denominado 'corredor del sur'- aparece como eje de iniciativas políticas tendientes a desarrollar la riqueza patrimonial que contienen.

A manera de introducción de un contexto que considero necesario ofrecer, podemos ver que durante los 90, en el marco de globalización y resurgimiento de identidades locales, el tema de patrimonio fue un común denominador en todo el mundo, centro en foros, encuentros y eje de políticas culturales en las grandes ciudades del mundo. Podemos ver en Latinoamérica el 'redescubrimiento' de identidades locales estuvo ligado al reconocimiento en muchos casos como 'patrimonio de la humanidad'.

Esta fuerte orientación hacia el reconocimiento patrimonial a nivel mundial implicó la redefinición de políticas concretas a nivel gubernamental tendientes a la revalorización identitaria en múltiples niveles – barrial, étnica, social- y la

²⁴ La ciudad porteña cuenta con la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico y Cultural y la Subsecretaría de Patrimonio Cultural con ingerencias en programas y legislación sobre patrimonio y planes de manejo del Casco Histórico.

implementación de programas de desarrollo. Presente en todos los países latinoamericanos, globalización mediante, se instalaron criterios hegemónicos que orientaron programas en todos los sectores (Lacarrière 2004). En materia de políticas culturales, los criterios fueron redefinidos localmente.

Para quienes somos asiduos visitantes del barrio de San Telmo, son notorios algunos cambios realizados durante los últimos años. El proceso de 'enbellecimiento' de las calles, la iluminación con faroles, el cambio de empedrado viejo por uno más moderno, se suman a la puesta en restauración de edificios y fachadas -que durante años nadie recordó su existencia-, la apertura de museos privados (el Zanjón), el impulso sobre ferias y artesanos -reorganizados en una distribución espacial 'correcta'-, la renovación estética de anticuarios tradicionales, la instalación de locales de ropa moderna y la expansión de *hostels*.

La jornada de Casco Histórico aparece como una iniciativa en tal sentido, donde el contenido patrimonial histórico y cultural de los barrios de Montserrat y San Telmo emerge como centro de una jornada orientada a la difusión y revalorización. En este marco, la participación de la escuela de arte afro dentro del marco del día del Casco histórico tiene relevancia en varios aspectos. Por un lado, la casa es un centro cultural famoso del barrio, tanto por su función educativa y artística, como por su aporte social en tanto lugar latinoamericano y centro social de inmigrantes y residentes. Al mismo tiempo, tiene una extensa trayectoria de participación en eventos culturales barriales junto a otras organizaciones. El diario local/barrial publica en forma reiterada notas sobre la casa, los festivales y las actividades.

Por otra parte, la intervención en una jornada cultural barrial aparece como posibilidad de difusión social del problema de desalojo de la casa y la lucha como patrimonio histórico. Esto fue expuesto por la directora de la escuela, cuando en medio de la presentación, vestida con traje tradicional afroecuatoriano y descalza, presentó al público la lucha por el lugar como patrimonio negro y la lucha por visibilidad de la presencia afro. Esta acción -tendiente a difundir el problema de la casa- también sirvió para extender lazos barriales y adhesiones a través de la recolección de firmas -petitorio- y la invitación de conocer el lugar como forma de invitar a la sociedad a recordar colectivamente aquellas historias negadas.

Este evento se suma a tantos otros como los festivales en Parque Lezama, o recorridos por el barrio por el día de la conciencia negra. Es interesante detenernos en

el evento en tanto 'toma' de la calle. La calle Defensa es parte de la referencia histórica del barrio. Conocida como la calle de los anticuarios, los fines de semana se transforma en peatonal y feria artesanal, constituyendo un recorrido turístico casi obligatorio para los visitantes. Como comentaron algunos de los participantes, la muestra artística pudo haberse realizado en otro punto del barrio, pero se decidió hacerlo en la calle Defensa -puerta de la escuela- con la intención de difundir el problema de casa. Salir a la calle e invitar a conocer la casa es una forma de apelar a la participación de otros sujetos y grupos diferentes a los que habitualmente conocen y se conectan con las problemáticas de la casa. Y en términos de acción colectiva, podemos hablar de una utilización de repertorios simbólicos como medios innovadores que el grupo emplea para la lucha (Roa 1996).

Al mismo tiempo, la idea de 'tomar' la calle es una forma de apropiarse del espacio barrial, entendido como barrio de identidad negra y, por lo tanto, no sólo parece la idea de referenciar la casa como patrimonio, sino también de recuperar el barrio como elemento identitario de la negritud.

'para mi San Telmo es para recordar. Históricamente es el barrio de los negritos. Cuando camino es como que estoy en mi propio país, en mi casa, en mi pueblo, rodeado por todos mis negros que estarán todos viéndome.' (entrevista a Ema en diario barrial; enero 2006)

Como Yúdice (2002) expresa para el caso del Movimiento Afro-Reggae en Río de Janeiro, algunos movimientos sociales utilizan la música y el baile en festivales como una forma de abordar el racismo y la exclusión social a través de iniciativas de acción ciudadana y activismo cultural que se expresa y canaliza mediante el placer. Para el caso de movimiento negro en la ciudad de Buenos Aires, es importante indicar la fuerza que adquiere la expresión cultural como forma de comunicación social y conexión de la lucha a través de una actividad placentera. Este tipo de actividades culturales sirven a la vez como herramienta de difusión y comprometen a otros ciudadanos, extendiendo a través del arte-placer-distensión de la performance la agencia crítica sobre el racismo y la negación.

La puesta en escena de las pertenencias afro variadas -afrobrasileña, afroecuatoriana, afroperuana-, la ropa tradicional, el sonido fuerte de los tambores, el

baile descalzo sobre el empedrado de la calle Defensa, adquieren sentidos trascendentales en tanto práctica de visibilización de la negritud.

Nos habla de una *actuación* que va más allá del horizonte del espectáculo artístico; es una agencia simbólica contundente arrojada a la sociedad²⁵. Es la representación de la negación de la negación. La presencia negada históricamente es recuperada por afrodescendientes que, con la '*fuerza de los muertos*' sobre sus hombros, transgreden la barrera del silencio y del olvido.

5.6 El barrio y los inmigrantes negros.

Pero aunque como dijimos antes San Telmo es conocido como *barrio de negros*, esto alude a una caracterización social donde la negritud, en todo caso, si se reconoce, es un asunto del pasado. En un contexto tal, la casa como espacio social y cultural de afrodescendientes y africanos, constituye un lugar donde aparecen en juego estereotipos y prejuicios.

F: ¿Y el barrio? ¿Qué te dicen?

Ema: Ayyy. Cuando yo llegué a este barrio, el barrio se asustó. Porque soy negra.

F: ¿Sí? ¿Te parece?

Ema: Sí, se asustaron ¿sabe por qué? Porque estaban con el problema del candombe. Que estaba siempre con el ruido, con las calles. (Ema 24.08.05)

Cuando la entrevistada se refiere al 'problema del candombe' lo hace en relación a un conflicto barrial donde algunos vecinos se quejaron y denunciaron a grupos de candombe que ensayaban entre la calle Defensa y el Parque Lezama por ruidos molestos y alborotos. Atrás de eso, aparecen una serie de prejuicios

²⁵ Richard Bauman (1992: 4) considera que las *actuaciones culturales* "son acontecimientos planificados, armados y preparados con anticipación y son temporalmente limitados (...) actuados en un espacio simbólicamente demarcado de manera temporaria o permanente" y principalmente son "ocasiones públicamente coordinadas", para la participación colectiva. En este sentido destaca que la actuaciones culturales en tanto modos de comunicación estéticamente marcados, son "*instrumentos reflexivos de expresión cultural*".

'hay una fama que los negros son borrachos, que la droga, el candombe por todos lados'. (mujer afro-ecuatoriana)

'Por el tema de los proyectos (proyectos de inversión financiera en zona sur de la ciudad), claro. Porque son negros. Porque a los blancos no le interesan esa reivindicación. Los negros tocan candombe. Porque justamente esas cosas venían de los negros. Ellos lo taparon con la historia oficial. Entonces no quieren el resurgir de esa cosa. Algunos de los pibes los sacaron. Algunos, como los BONGA les hicieron juicio. ¿me entendés? Los sacaron.

Y ahora, el grupo de candombe que toca en San Telmo, o sea en la Argentina, son todos blancos.' (hombre africano)

En estos comentarios aparece nuevamente la tensión sobre la presencia negra en la historia 'oficial' y en la cotidianeidad del espacio público. El candombe como expresión aparece como patrimonio histórico en conflicto²⁶ y, eventualmente, como "ruido molesto". En la mirada de uno de los entrevistados, la reapropiación por otros grupos no negros del candombe es un problema, en la medida en que se les prohíbe a los propios afrodescendientes dar cuenta de una expresión cultural –legado- afro. La desparticularización a la que alude el entrevistado puede ser entendida en el marco de lo que Alonso (1994) nombra como dispositivos hegemónicos nacionales de apropiación y re-significación de elementos culturales de grupos étnicos y minorías subalternizadas.

Como vimos en capítulos anteriores, la presencia negra en la casa de San Telmo refiere a inmigrantes afrodescendientes y africanos, que en función de los testimonios ofrecidos se enfrentan con una serie de prejuicios y estereotipos que muchas veces desembocan en prácticas discriminatorias. A las prácticas racistas experimentadas en función del color de piel, se suma la discriminación social en función de la condición de inmigrante. Entonces, en el marco de políticas culturales tendientes a revalorizar las identidades locales y la diferencia cultural como parte de la exaltación de la diversidad cultural, y donde Buenos Aires es considerada como *ciudad cosmopolita* enriquecida por la inmigración, podríamos plantearnos, ¿qué ocurre con inmigrantes negros?

²⁶ El tema de la emergencia de grupos de candombe es trabajado extensamente por la Lic. Laura López en su tesis *Candombe y negritud en Buenos Aires. Una aproximación a través del folclore (2001)*.

Tal como habla George Yúdice (2002: 238-240), es fundamental entender el lugar que ocupan los inmigrantes en el circuito de acumulación capitalista de las ciudades globales,²⁷ a través de la transformación de su cultura en valor. Tanto mano de obra poco calificada como de alta competencia, los inmigrantes constituyen nodos importantes en el desarrollo de diversas actividades en las ciudades globales.

Alrededor de estas ciudades tiene central importancia el despliegue de actividades culturales urbanas que, cuanto más culturalmente diversas sean, mejor permiten caracterizar a la ciudad como centro de interacción mundial.

En este sentido, Yúdice refiere a la importancia del aporte cultural de los inmigrantes en la consagración de estas ciudades como espacios cosmopolitas. Al respecto, entiende que en un marco de redes de relaciones capitalistas transnacionales, funcionando a través de conexiones, el trabajo de la población inmigrante en las ciudades globales se supone más como una *colaboración* que como trabajo propiamente dicho, inmerso en relaciones capitalistas. Es decir, en contextos de globalización, donde la referencia cultural es foco de atención, el trabajo cultural de los inmigrantes constituye una contribución simbólica y material a la dinámica de las ciudades, hecho no reconocido en función del valor agregado que aportan a los centros urbanos y el rédito financiero de su reapropiación por parte de las industrias culturales.

Podemos ver en el caso de africanos y afrodescendientes ecuatorianos, brasileños, uruguayos una aproximación a lo explicado por Yúdice, en tanto aporte económico y cultural a la ciudad de Buenos Aires. Este hecho es reconocido en forma parcial y casi contradictoria. La actividad cultural -expresiones artísticas de los grupos de camdombe, capoeira y danzas- toma un lugar destacado en la vida cultural del barrio, aportando en tanto capital cultural y económico a la categorización de barrio tradicional y ciudad *cosmopolita*.

La escuela de arte afro es un centro reconocido en el barrio. A nivel educativo constituye un aporte a través de los diversos talleres artísticos y un sitio de referencia en la ciudad por la condensación de expresiones afro. Al mismo tiempo, las actividades sociales abiertas al barrio y la participación con otras organizaciones constituyen a la escuela en un polo de atracción cultural importante, con continuas ofertas de peñas, festivales y actividades solidarias. Por otro lado, el funcionamiento como centro

²⁷ Yúdice (2002: 235) caracteriza las ciudades mundiales o globales “por la concentración de oficinas centrales de mando y control para corporaciones transnacionales y una masa crítica concomitante de servicios complementarios avanzados al productor, especialmente contabilidad, publicidad, banca y abogacía”.

ecuatoriano los días domingos, con espectáculos y gastronomía ecuatoriana, lo convierte en lugar de encuentro de inmigrantes latinoamericanos y turistas extranjeros atraídos por la música y comidas tradicionales.

En este sentido, podemos ver que la casa de Defensa constituye un aporte no sólo cultural sino también económico a la ciudad de Buenos Aires y a la actividad turística. Como Yúdice destaca, las ciudades globales se nutren de talento intelectual y cultural de inmigrantes. En el caso de los inmigrantes negros, la invitación a participar en eventos auspiciados por el GCBA, como por ejemplo el Día del Casco Histórico, constituye una forma de apropiación del capital cultural de estos grupos en función de la actividad turística y en el marco de políticas gubernamentales sobre patrimonio. Al mismo tiempo, aparece la intervención política que prohíbe a los grupos negros de *candombe* tocar en las calles de San Telmo en tanto expresión espontánea que funciona sin autorización oficial. A esto se suma la indiferencia sobre los reclamos por sitios propios de los grupos y la ausencia de intervención en casos conflictivos que involucran el tema de patrimonio histórico como la casa de Defensa.

'Vos te imaginás que yo pido una casa para hacer un centro cultural. Me dicen "no, tenés que juntar muchas asociaciones negras". ¿Por qué tengo que juntar todos los negros para que me den una casa? ¿Hay una sola casa de los italianos en la Argentina? (...) pura asociación negra para tener una casa. Pero ¿qué pasa acá? Que me querés decir? Yo le pedí, dame a mi, porque tenés que pelarte con toda esa gente? Al grupo de murga, de circo, tienen casa que le dio el gobierno, galpones muy grandes. ¿Por qué no dijeron que se junten muchas murgas para uno?' (Patrick, africano)

Como indica el entrevistado, existe una política diferencial del gobierno cuando se trata de constituir espacios culturales de africanos y afrodescendientes. Mientras que algunos grupos de circo y murgas con trayectoria cultural en ámbitos alternativos por ejemplo, casas ocupadas convertidas en centros culturales, lograron negociar espacios para funcionar con el GCBA, para el caso de grupos culturales negros –con amplia trayectoria barrial y social- las instancias de coordinación y los criterios aplicados son diferentes. Las exigencias de formar federaciones -grupo de asociaciones de africanos y afrodescendientes- para conseguir un único espacio físico donde funcionar no son similares a las aplicadas a otros grupos culturales.

Este conjunto de diferencias con respecto a las intervenciones estatales en los reclamos de grupos negros dispara el interrogante sobre aquello considerado como patrimonio cultural de la ciudad y las políticas implementadas a nivel gubernamental.

El despliegue de agencias en torno a la negritud -reivindicaciones identitarias, revalorización cultural/patrimonial y visibilización de pertenencias afro- irrumpen en un contexto social de recepción variada. El campo de las políticas gubernamentales alrededor de estas agencias parece ser ambiguo. El reconocimiento cultural parece estar referido a la inserción en actividades programadas por el GCBA –eventos sobre casco histórico, colectividades- pero caracterizado por la ausencia de políticas concretas a nivel de los reclamos –patrimonio histórico, espacio físico, inclusión en programas de desarrollo- elevados por las organizaciones y grupos negros.

Ante este contexto gubernamental desalentador/diluyente para plantear reivindicaciones y obtener respuestas, aparecen campos alternativos para los proyectos, orientando las prácticas hacia el trabajo en redes.

5.7 Conclusiones

La referencia a redes abiertas aparece en esta investigación como una conceptualización de los términos en que viene dándose el proceso de lucha en torno a la casa de Defensa como patrimonio histórico, en la medida que ilustra acciones concretas destinadas a la difusión y concientización social que involucran a diferentes actores sociales.

Las estrategias de defensa del sitio histórico aparecen altamente relacionadas con las iniciativas de acción ciudadanas donde intervienen vecinos, ongs, movimientos sociales, culturales y representantes estatales.

Como ha estado sucediendo actualmente con el caso del Bar Británico²⁸, es la intervención de la sociedad la que determina la intervención del gobierno. En este sentido, las experiencias de 'sacar el conflicto a la calle' y las 'movidas' culturales en el barrio -como en el día del Casco Histórico- permitieron la difusión del problema sobre el patrimonio y la solidaridad social activa.

En el caso de la casa de Defensa, el trabajo de lucha en redes es incipiente y aparece signado por las idas y venidas. Mientras que está enriquecido por la

²⁸ El bar Británico está ubicado en la esquina de Defensa y Brasil, a metros de la casa-escuela afro. En ambos casos el negocio inmobiliario es el disparador de un conflicto que refiere al patrimonio histórico cultural y las políticas sobre Casco Histórico.

intervención de diversos actores que aportan conexiones y multiplican las instancias de interlocución, aparecen algunos inconvenientes en la toma de decisiones y orientación general de las estrategias de largo plazo.

Como Yúdice (2002: 193) comenta, algunos de los riesgos de la *ONGización de la cultura* -por ejemplo, intervención fuerte del tercer sector- son el corrimiento de los deberes del estado y la adaptación de las prácticas en función de los mandatos performativos de las culturas locales.

Al respecto, la discusión en torno a la conformación de una federación afro que incluya a todas las asociaciones negras como instancia previa para la obtención de un espacio propio, financiamiento e inclusión en programas de desarrollo aparece como un punto central en el proceso de visibilización de las pertenencias afro.

Mientras que a nivel estatal se plantean reuniones para negociar este tipo de representatividad, planteando el camino de la federación como única forma de acceder a algunas reivindicaciones, a nivel de los financiamientos de organismos internacionales la sugerencia es la misma. Este tipo de *mandatos performativos* presentan vías de solución que los grupos afro parecen considerar no del todo adecuados en función del objetivo de lucha -la visibilización de las múltiples pertenencias negras-. El reconocimiento de un sitio de la negritud y la defensa como patrimonio en forma colectiva entre varias organizaciones y grupos negros parecería no implicar -como veremos en el capítulo siguiente- una total sujeción total a los mandatos performativos de la política actual.

En este sentido, vemos que el movimiento de grupos de inmigrantes afrodescendientes y africanos en torno a la defensa del sitio histórico de la calle Defensa, en función de trabajo en redes, difusión y promoción del problema, actitud de negociación y acción en diferentes frentes/escenarios, constituyen, en términos de Yúdice (2002: 195), agencias diversificadas-no unilaterales- y espacios de interacción con múltiples actores, lo cual implica tanto flexibilidad en la marcha, como criterios firmes ante las posibilidades de cooptación.



Exhibición abierta en calle Defensa de expresiones afro del continente a cargo de los grupos que participan en la escuela de arte. Día del Casco Histórico.



Firma de petitorio para presentar en el GCBA por la casa de la calle Defensa.





**Toques de Candombe
Uruguayo.**

**Las mujeres de Bejuco, grupo de
música afroecuatoriana.**



**Performance afro al anochecer.
Artistas de Ecuador, Brasil y
Uruguay cerrando el festival.**

6. La trama de la visibilización. Reflexiones en tres ejes.

Durante los capítulos que componen la presente tesis, hemos analizado en forma particular procesos de visibilización en los cuales participan afrodescendientes inmigrantes, prestando atención a la elaboración de prácticas de afirmación cultural y agencias orientadas a defender el patrimonio histórico.

Como fuimos viendo, la visibilización afro en Buenos Aires comprende un proceso donde confluyen actores con múltiples sentidos de pertenencia -afroargentinos e inmigrantes latinoamericanos y africanos- y experiencias de vida.

En este capítulo, presentamos algunas consideraciones finales sobre el proceso analizado y el contexto que rodea a las prácticas e iniciativas desplegadas por grupos afro. Hemos distribuido las reflexiones en tres secciones. En las dos primeras, partimos de algunas descripciones concretas para retomar el análisis de puntos relevantes del proceso examinado respecto del entramado de la negritud a partir de los trabajos de la memoria y de la conformación de redes para la acción colectiva. En la tercera sección, hacemos un balance crítico de cómo nos parece conveniente pensar las pertenencias en contextos de emergencia de reclamos políticos, sociales y culturales y repasamos los principales argumentos de la tesis.

6.1 La lucha simbólica. Memoria y negritud.

En esta sección presento una descripción del acto por el Día de la Conciencia Negra convocado por grupos negros. Planteo tal evento como un acontecimiento de alta condensación simbólica, por ende como material a partir del cual analizar el despliegue de representaciones, sentidos y juego de pertenencias referidos a la negritud en un sentido amplio. Este acontecimiento debe ser comprendido en el marco de prácticas de visibilización de la pertenencia afro, cobrando sentidos particulares en el contexto local-argentino de invisibilización y negación de la presencia negra en la historiografía nacional.

Considero los eventos descriptos como prácticas simbólicas, donde grupos negros despliegan una red de referencias relacionadas con las pertenencias afro, orientadas en el marco recordatorio de la muerte del líder negro cimarrón como formas de interpelar y cuestionar versiones hegemónicas del pasado.

Si bien el tema de las disputas sobre el pasado viene siendo trabajado desde capítulos anteriores, lo retomo en éste como eje central para reflexionar sobre la fuerza que adquiere el pasado en las luchas actuales.

Acto de la Conciencia Negra

En el año 1978 el Movimiento Negro Unificado de Brasil declaró la fecha del 20 de noviembre como Día de la Conciencia Negra, en conmemoración a la muerte del líder negro Zumbi del quilombo²⁹ de Palmares en 1695. Desde hace unos años, tal fecha es retomada en Buenos Aires por algunos grupos negros, constituyendo un día de homenaje y reflexión.

La celebración del 2005 consistió en un acto realizado en la plaza Falucho, donde se alza el monumento al aludido personaje histórico argentino. El lugar es una pequeña plazoleta ubicada en la intersección de las calles Santa Fe y Luis María Campos en el barrio de Palermo, frente a instalaciones del ejército. Rodeada de edificios y en confluencia de avenidas ruidosas, se levanta un monumento que homenajea a Antonio Ruiz conocido como el negro Falucho, figura alrededor del cual se generó un extenso debate³⁰. Este monumento estuvo originalmente emplazado al final de la calle Florida, lugar que actualmente ocupa el monumento de Echeverría³¹.

El año anterior, los festejos por el día de la conciencia negra consistieron en desfiles y toques de candombe por el 'barrio del tambor', en un recorrido por la calle Defensa en San Telmo. En aquella oportunidad, la gente de la escuela de arte afro que funciona en la casa histórica fueron los encargados de organizar el evento, en el cual participaron diversos grupos artísticos y sociales, contando con el auspicio del Gobierno

²⁹ Los quilombos fueron aquellos asentamientos de negros cimarrones -esclavos fugitivos- que hacia 1600 se establecen en medio de la selva, como lugares de refugio y vivienda, con una organización social de tipo comunitaria y características culturales africanas. Palmares fue el más grande asentamiento de estas poblaciones negras en resistencia constante contra la opresión y el acoso militarista de colonizadores. Duró cerca de cien años y Zumbi fue el líder emblemático de los últimos grupos negros cimarrones, quien escapa a la muerte varias veces hasta que finalmente muere traicionado, siendo exhibida su cabeza como trofeo.

³⁰ El cabo sargento Antonio Ruiz apodado 'Falucho' es conocido como aquel integrante de batallón de Negros Libertos del Ejército de Los Andes que muere fusilado al grito de ¡Viva Buenos Aires! En el Alto Perú, defendiendo la bandera americana en la sublevación del Callao en 1824. Esta historia pasó a formar parte del pasado nacional 'oficial' a través de las palabras de Mitre, quien escribe a partir de relatos orales. Actualmente la historia de Falucho empieza a entenderse más en función de un mito creado por Mitre y es analizado por investigadores como Alejandro Solomianski (2003), como integrando las narrativas que construyeron imaginarios nacionales argentinos.

³¹ Dato disponible en internet, www.educar.argentina.com.ar/HISTORIA/BIO.

de la Ciudad entre otros. Como lo expresa la invitación para aquel acto, el objetivo fue realizar un recorrido '*multicultural*' como '*expresión de costumbres y tradiciones*'.

Si bien la escuela de arte afro como institución participó del acto del 2005, no fue la encargada de organizarlo. Según comentaron en la escuela, participarían todas las organizaciones negras de Buenos Aires. Se pegaron en las paredes de la escuela de arte afiches en colores que aludían a la historia Zumbí de Los Palmares. Estos habían sido traídos por representantes de organizaciones afro-brasileñas, que además brindan clases de danza en la casa-escuela.

La convocatoria fue diagramada para comenzar en la plaza Falucho alrededor de las 18 hs, continuando con una exhibición de expresiones artísticas en la calle Defensa - abierta al barrio la noche- de regreso en la escuela.

En la plaza había un pequeño grupo de personas. La mayoría de las personas reunidas eran del grupo de capoeira que da clases en la escuela; estaba el mestre M. con sus alumnos, unos chicos afro-uruguayos, representantes africanos y afroecuatorianos.

Los presentes en el lugar eran alrededor de 25 personas, del grupo afro-ecuatoriano de la casa solo estaba su directora, quien estaba vestida con un traje tradicional afro-ecuatoriano, blusa, pollera y pañuelo en la cabeza de color blanco, de gran parecido a la vestimenta tradicional de las mujeres bahianas.

Durante el acto estuvieron ausentes las organizaciones afro-argentinas. El único afrodescendiente argentino participando fue un chico que vivía en España y estaba circunstancialmente en Buenos Aires.

Después de un rato, el grupo de personas que estaba disperso se organizó de pie alrededor del monumento para las fotos. No hubo discursos que aludieran a día de la conciencia negra. Luego de las fotografías los integrantes de los grupos de capoeira hicieron la *roda* y al toque del *berimbau* comenzaron a danzar.

Aquellos que eramos ajenos a la disciplina nos dispusimos a observar y compartir la exhibición. La *roda* de capoeira duró bastante tiempo.

En el acto del día de la conciencia negra fue central la exhibición de expresiones culturales afro. Entre velas encendidas y ofrendas de flores, el despliegue de música y danza tomó el lugar de las palabras en la reafirmación de identidades negras.

En esta investigación me refiero, en forma general, a la revalorización de la *negritud* como aquellas tendencias de acción de grupos negros a través de lo cultural, que destacan identificaciones en torno a lo afro³².

Como veremos, la referencia cultural se constituye como eje de acción central en prácticas de visibilización de las pertenencias afro, y la negritud aparece como símbolo fuerte a partir del cual unificar reivindicaciones diversas. En primer lugar, podemos destacar el carácter de escenificación de la pertenencia negra del acto por el Día de la Conciencia Negra. Este evento y su puesta involucran múltiples referencias e imágenes relacionadas con identificaciones afro.

Segundo, la realización de un acto recordatorio de la resistencia negra a partir de sucesos históricos puntuales adquiere sentidos particulares en el marco de *empoderamiento* de grupos negros en Buenos Aires. La participación conjunta de diversos grupos negros -africanos y afrodescendientes latinoamericanos- auto-convocados para una actividad conmemorativa centrada en la 'conciencia negra', nos habla de ciertas elaboraciones alrededor de una pertenencia negra que unifica -pero no suprime- las múltiples identificaciones nacionales particulares.

En referencia al acto del Día de la Conciencia Negra cabe destacar algunos detalles del contexto que dan cuenta de una *escenificación de la negritud*, en sentido del lugar y el despliegue de elementos que conforman una estética particular.

La plaza donde se alza el monumento a Antonio Ruiz conocido como Falucho es el lugar elegido para desarrollar el acto. La representación en piedra del personaje legendario aparece como escenario adecuado para el anclaje nacional de la pertenencia negra. Es decir, la ubicación del personaje como símbolo de la negritud en Argentina permite la articulación de la referencia negra en el terreno de las representaciones nacionales, lo cual es fundamental en el marco de revisiones del pasado y la valoración de las participaciones de afrodescendientes.

Por un lado, la figura de 'Falucho' es el marco referencial convocante, y la disposición de los grupos al pie del monumento -tanto para las fotografías como para la exhibición de capoeira- da cuenta de la fuerza que adquiere como emblema de la

³² La doctrina de la *negritud* o *negritude* refiere a ciertas corrientes culturales -especialmente literarias- que acompañaron en el siglo XX a los procesos de descolonización africanos. La doctrina de la negritud consistió en la expresión cultural de las reivindicaciones políticas contra la colonización africana, y estuvo centrada en la revalorización cultural (Moran 1971). Esta idea de *negritud* aparece como una instancia amplia, superadora, a partir de la cual son elaborados discursos políticos sobre una supuesta conciencia o identidad negra.

negritud en Argentina. Por otro lado, es importante destacar que la mayor parte del desarrollo del acto giró alrededor de la práctica de capoeira³³. Los integrantes de los grupos de capoeira, dispuestos en un círculo comenzaron primero a tocar el *berimbau* –instrumento musical tradicional- acompañando con cantos, para luego dar lugar al *jogo*.

Esta elección de practicar capoeira de Angola en el acto que conmemora la muerte del líder negro cimarrón Zumbí adquiere importancia como expresión cultural que conecta los grupos negros actuales con el pasado esclavo. El imaginario alrededor de la capoeira plantea un origen de la práctica en el contexto de esclavitud africana en siglo XVI durante la colonia portuguesa. Zumbí de los Palmares aparece en algunas transmisiones orales como maestro de la capoeira y principal difusor de la misma. Tal representación adquiere relevancia para entender el lugar central dado a la capoeira en el acto por el aniversario de la muerte del aludido líder cimarrón.

Siguiendo a Axel Rojas Martínez quien sostiene que *'la memoria está compuesta por un conjunto mas o menos estable de narraciones e inscripciones del pasado, significativas en el presente'* (Rojas Martínez 2005: 27), podemos decir que el acto de 'conmemorar' el pasado de resistencia negra aparece central cuando el contexto presente vivido está repleto de negación, racismo y discriminación. Recordar a los antepasados negros y recuperar del olvido enseñanzas, tradiciones y experiencias permiten disponer de elementos fundamentales para fortalecer las luchas actuales y afirmar identidades.

En el marco de la conmemoración de la muerte de Zumbí, la capoeira toma carácter de un legado cultural de antepasados esclavos y su ejercicio durante el acto adquiere sentido ritual³⁴ a través del cual se confirma la conexión simbólica con el pasado y una actuación de la resistencia.

Es interesante destacar que en el contexto del acto por el día de la conciencia negra, la capoeira -en cuanto representación cultural afro- y el recordatorio de la muerte del líder negro son elementos que adquieren distancia de la referencia particular nacional -historia de Brasil-. Retomados por grupos negros de diversas nacionalidades, los elementos juegan un rol central como componentes simbólicos de la negritud diaspórica. En este punto no importa tanto el lugar histórico específico

³³ Como sostiene Alejandro Frigerio *'la capoeira es una forma artística compleja, un juego-lucha-danza-ritual-teatro fruto de creación colectiva de un grupo social determinado, en este caso los estratos populares negros de Brasil.'* (2000: 177)

³⁴ Víctor Turner (2002) considera al ritual como "un performance, una secuencia compleja de actos simbólicos" (107) que pone en evidencia conflictos sociales y culturales.

donde sucedió el acontecimiento, sino el hecho de que eran africanos esclavizados en lucha, lo cual tiene la característica de poder ser retomado por africanos y afrodescendientes americanos como historia de los antepasados compartidos.

Nuevamente aparece la referencia a los *antepasados* como ejemplos de sufrimiento y resistencia a tener en cuenta, y de esta manera, el pasado es retomado como fuente de inspiración para el presente.

Esta noción de antepasado permite, como dije en el capítulo 4, ubicar antecesores en una temporalidad anterior a la configuración de los estados nacionales americanos como la referencia a esclavos africanos -por ejemplo el caso de Zumbí de Los Palmares-, lo cual ofrece la posibilidad de reivindicaciones en un espectro amplio que excede a las delimitaciones de la geografía política.

Podemos decir que aparecen dos espacios complementarios para la construcción de afirmación identitaria y búsqueda de una 'conciencia negra'.

Por un lado, como dijimos antes, la recordación de ciertos acontecimientos y personajes históricos relacionados con la lucha y resistencia negra que adquieren carácter pedagógico -enseñanzas de estas historias ejemplares- generando marcos para la construcción de identidades colectivas. El terreno del pasado fortalece, entonces, el sentido de identidad compartida en el presente. (Brow 1990, Briones 1994, Rojas Martínez 2005)

Por otro lado, la participación colectiva activa en prácticas de reivindicación -conmemoraciones, homenajes- abre un campo de agencias que refuerzan los lazos identitarios grupales. En este sentido, la elaboración activa alrededor del día de la conciencia negra, la recuperación de pasado y la recreación simbólica a partir de ciertos elementos nos hablan de la memoria como territorio colectivo a partir de la cual intervenir en el presente.

Las representaciones de mártires negros -Zumbí, Falucho- muertos en luchas por la causa de la liberación³⁵ contienen ciertas características míticas que, recreadas en determinados contextos, funcionan como historias aleccionadoras a partir de las cuales fortificar agencias.

³⁵ En este caso las historias de Zumbí y Falucho son distintas. Mientras que el líder de los cimarrones muere resistiendo al proceso esclavista, Falucho es muerto en contexto de luchas emancipatorias americanas. En el marco de construcción de referentes históricos negros, la diferencia sobre las libertades que defienden cada uno resulta en sutilezas no relevantes, siendo destacados como mártires negros de la libertad.

En el caso del acto del 20 de noviembre, la conmemoración de la muerte de Zumbi y su homenaje con una práctica de capoeira al pie del monumento de Falucho aparece como un cuadro más que sugerente, como un discurso visual poderoso que reemplaza a las palabras. La ausencia de oratoria da cuenta de otras formas de decir y de comunicar. Los *enunciados visuales* (Frigerio 2000) tienen prominencia en esta retórica de la resistencia y la negritud.

La fuerza del imaginario alrededor de muerte/mártires cobra importancia en la construcción de identidad de negritud actual, donde la transmisión de *resistir hasta morir* se ajusta a un proceso de lucha reforzado por representaciones del pasado.

En el caso de la directora de la escuela de arte afro y participante del acto del 20 de noviembre, el relato alrededor de la lucha por la casa histórica también se construye como un desafío hasta la *muerte*.

'Yo no justifico que estemos en una frialdad, por ejemplo, en esta casa. Yo la voy a PELEAR hasta las últimas conseCUENCIAS (...) Pero VOY a luchar. Porque así vamos a tomar todos conciencia. Y si tengo que morir, moriré. Pero que TENEMOS que tomar conciencia. Y así es que es la única manera de que todos entendaaaamos y nos ubiquemos. ¡Cómo vamos a dejar perder ESTEEE lugaaar! ¡Con una HISTORIA que tiene ahí!'

En este caso, 'morir por la casa' es, siguiendo ejemplo de mártires negros, plantear la defensa en términos de lucha hasta las últimas consecuencias.

Las galerías subterráneas de la casa de San Telmo representan para grupos afro que participan en ese espacio la presencia invisibilizada. Los reclamos alrededor de la casa como patrimonio histórico afro aparecen como reivindicaciones sobre el pasado. El subsuelo representa la historia de los antepasados esclavos, que da cuenta de situaciones de opresión y sufrimiento.

La localización de sitios históricos relacionados con la presencia negra es de vital importancia en proyectos de afirmación de identidades afro, apareciendo como lugares simbólicos a partir de los cuales dialogar/interpelar representaciones nacionales hegemónicas.

La *visibilización de una condición de ancestralidad* (Rojas Martínez 2005) funciona legitimando reclamos actuales. En el caso particular de organizaciones afro locales, las galerías subterráneas de la casa histórica refieren a la localización del pasado esclavo y

de esta manera autoriza su defensa y reivindicación por parte del conjunto de afrodescendientes y africanos.

Como sostiene Rojas Martínez (2005) la memoria se fija en múltiples lugares - narrativas escritas/orales, en los cuerpos/piel, oficios, calendarios, celebraciones- y en este sentido, la conmemoración del día de la Conciencia Negra aparece como geografía contundente para la invocación del pasado.

Al mismo tiempo, el autor establece *'los lugares sirven para evocar, para atraer la historia al presente, para hacer presente una actividad o persona cuyo papel ha sido importante en el pasado de la comunidad'* (Rojas Martínez 2005; 94).

La casa de San Telmo es sitio que evoca la esclavitud y la servidumbre a la que estuvieron sometidos africanos y sus descendientes. El circuito arquitectónico de invisibilización de la servidumbre aparece planteado como representación de la invisibilización histórica afro. En este sentido, es menos importante la confirmación arqueológica sobre la presencia afro en las galerías, que el poder simbólico del lugar como metáfora de la negritud.

La localización de monumento de Falucho como escenario del acto del 20 de noviembre también cobra sentido en relación a la ubicación de lugar para evocar el pasado afro local. Y al igual que la casa de San Telmo, importa menos la discusión sobre la autenticidad de la historia de Falucho que la fuerza como emblema del aporte negro a la historia nacional.

Como sostiene Brow (1990) en acuerdo con el Popular Memory Group, las representaciones del pasado remiten a una lucha hegemónica, 'la memoria es lugar de disputas sobre interpretaciones del pasado' y en la medida que el pasado nunca es fijado en forma definitiva, la memoria constituye una región de la lucha entre versiones hegemónicas y disidentes.

En el caso argentino, como me referí en el capítulo 2, la construcción de la nacionalidad estuvo orientada a instalar idea de descendencia europea, proyecto impulsado desde elites en el poder desde fines del siglo XIX. La construcción del imaginario de 'blancura argentina' tuvo como correlato dispositivos tendientes a invisibilizar la presencia de descendientes africanos, en los cuales jugó un rol decisivo la instalación hegemónica de versiones sobre el pasado a nivel de explicaciones

historiográficas que declararon la 'desaparición' de la población afrodescendiente en el país.

En la actualidad existe un contexto de emergencia de prácticas orientadas a dar visibilidad a múltiples pertenencias afro -africanos y afrodescendientes latinoamericanos- planteando cuestionamientos hacia las versiones 'oficiales' de la historia argentina que sostuvieron hegemonícamente la ausencia de población afroargentina.

Podemos entender el acto de la Conciencia Negra y el proyecto de complejo intercultural afro como proyectos de afirmación de la negritud dirigidos a disputar el campo de la memoria social.

Es singular retomar el hecho de la ausencia de grupos afro-argentinos en ambos proyectos citados. Si bien las organizaciones afro-argentinas están participando y tienen iniciativas propias, podemos ver cierta distancia con respecto a proyectos integrados con organizaciones de inmigrantes africanos y afro-latinos.

Tal ausencia aparece como indicador de formas distintas de entender el proceso de visibilización de la presencia negra. Al mismo tiempo, da cuenta de un proceso complejo en términos de relaciones entre organizaciones negras diversas.

La participación activa de inmigrantes afro-latinoamericanos y africanos tanto en complejo intercultural afro como en eventos como el del 20 de noviembre deben comprenderse como agencias orientadas a la afirmación de la negritud, que se articulan con disputas locales hacia imaginarios históricos oficiales. Al mismo tiempo, estas agencias encuentran argumentación en una lucha contra el racismo y la discriminación, iniciativas que los sujetos conciben como luchas amplias que involucran a las múltiples pertenencias negras. La lucha contra el racismo comprende tanto la manifestación cotidiana -prejuicios, estereotipos- como aquellas dadas en arena estatal, historias 'oficiales' y diseño de políticas públicas.

En una revisión de perspectivas centradas sobre 'usos del pasado', Claudia Briones (1994) plantea la necesidad de interpelar por los contextos y relaciones sociales en las cuales están ancladas las distintas interpretaciones del ayer.

Tal como la autora sostiene, cabe preguntarnos *hasta qué punto el pasado se deja usar*, es decir, los márgenes para la elaboración y establecimiento de diversas interpretaciones.

Por un lado, la elaboración de versiones del pasado acontece en función de una referencia concreta. Aquellos acontecimientos aludidos por las distintas interpretaciones son sucesos que no pueden borrarse, es decir, los cambios sobre el pasado corresponden a cambios en el terreno de los sentidos sociales.

Por otra parte, no todas las versiones del pasado son igualmente aceptadas, por lo cual existen determinadas formas hegemónicas de transmitir, relatar, contar que corresponden a contextos particulares que autorizan algunas interpretaciones y silencian otras (versiones hegemónicas y versiones disidentes).

El impulso latinoamericano de revisión de historias 'oficiales' -propiciado desde hace unas décadas por los procesos de transformación democrática que exigieron el cuestionamiento de los contextos de producción y la puesta en debate de interpretaciones históricas instaladas como 'verdades' nacionales- favoreció la emergencia de un contexto receptivo de voces alternativas, historias disidentes y relatos de comunidades indígenas, afrodescendientes y migrantes.

La multiplicidad de experiencias a nivel de intercambios, encuentros y foros en los últimos años, aparece como marco que estimula la participación de representantes afrodescendientes locales y la presentación de reivindicaciones ante instancias gubernamentales estatales y transnacionales.

A su vez, la intervención en escenarios reivindicativos amplios -regionales- adquiere carácter performativo, en el sentido de criterios y maneras en que se plantean los reclamos, se practican las iniciativas de lucha y se narran las historias disidentes.

Por ejemplo, Axel Rojas Martínez establece que en Colombia *'la esclavización aparece en las narraciones, principalmente a partir de la voz de las personas jóvenes o de personas que han participado de procesos de formación académica político-organizativa'* (Rojas Martínez 2005: 53)

De igual manera, la localización de pasado esclavo en la historia argentina aparece en forma recurrente en prácticas de memoria social de grupos negros en proceso de afirmación identitaria. Las galerías subterráneas de San Telmo como testimonio de la esclavitud y las celebraciones de fechas claves -como día de la Conciencia Negra- son retomados como *inscripciones de negritud* a partir de las cuales fortalecer proyectos de visibilidad afro.

Al mismo tiempo, el pasado de esclavismo destacado en procesos reivindicatorios refieren a acontecimientos reales, a relaciones de opresión concretas a los que

estuvieron expuestos miles de africanos en América, y por lo tanto, como dijimos antes, pueden ser retomados con sentidos distintos pero corresponden a historias concretas que no se pueden borrar.

La dinámica de los procesos a partir de los cuales algunas versiones del pasado se constituyen como hegemónicas mientras que otras son invisibilizadas, silenciadas, diluidas en la cartografía homogénea de la nación, nos permiten comprender, como dice Brow, que las interpretaciones del pasado se inscriben siempre en un terreno de lucha y riesgo. Ahí mismo, en tal inestabilidad radica la clave del cambio y las posibilidades de las miradas discrepantes y opositoras.

Tal como sostiene Claudia Briones (1994) es necesario *'ir más allá de los planteos instrumentalistas'* e indagar sobre *'los procesos de hegemonía cultural'* imperantes en determinados contextos que sostienen algunas interpretaciones y *'marginalizan, excluyen o reformulan'* otras versiones del pasado.

Volviendo sobre la idea que rige como marco para la investigación, la construcción del estado argentino a partir del proyecto fundamentalmente impulsado por la denominada generación del 80' propició la instalación de imaginario nacional europeo-blanco. La población afrodescendiente -como sector no deseado- fue invisibilizada, a nivel de representaciones hegemónicas de la nacionalidad argentina.

El contexto contemporáneo revisionista -giros hacia la interculturalidad, miradas alternativas y voces silenciadas- aparece como un marco favorable para la emergencia de versiones disidentes y contra-historias.

Como vimos antes, en la puesta en marcha de iniciativas y agencias encaradas por parte de inmigrantes afro-latinoamericanos en tanto prácticas de visibilización de la presencia negra en Argentina, la dimensión cultural constituye el eje central de las propuestas en las cuales tiene importancia las experiencias de vida y trayectorias previas.

Nos parece importante entender esta particularidad de la lucha de inmigrantes negros, ya que constituye una distinción con respecto a organizaciones negras argentinas, para quienes los procesos de visibilización y afirmación identitaria parecen dirimirse más sobre escenarios políticos gubernamentales y no gubernamentales -como el proyecto de censo afro- en instancias de interlocución directa con el estado nacional.

Podemos decir que la construcción de la memoria 'oficial' tendiente a unificar -homogeneizando- la nación opera desconociendo las memorias locales (Rojas Martínez op. cit.).

Como analizamos, el acto del día de la Conciencia Negra en tanto reivindicación de la negritud constituye un ejercicio de conmemoración del pasado -memoria viva, plural, oral, contrahegemónica- y en el mismo proceso de evocación, radica la práctica de disidencia.

Al mismo tiempo, la puesta en marcha de convocación del pasado constituye un dispositivo fundamental que orienta y da forma a procesos de demandas y afirmación identitaria actuales.

6.2 Las Redes

En forma global, podemos ver que el reclamo sobre la casa de la calle Defensa al 1400 como patrimonio histórico de la presencia negra aparece en un primer momento planteado por los grupos afro que participan del espacio de la escuela de arte. El proceso de lucha en torno a este espacio y la reivindicación del lugar como sitio histórico de la negritud fueron progresivamente involucrando a otros actores sociales – organizaciones afro internacionales, ongs, vecinos.

Podemos ver que el objetivo de reconocimiento oficial como patrimonio histórico tiene como interlocutor primario al estado, en este caso, al gobierno local de la ciudad de Buenos Aires. Pero al mismo tiempo que estas instancias de diálogo no ofrecen soluciones para el problema de desalojo y el riesgo sobre el patrimonio histórico, comienzan a tomar relevancia otras audiencias y esferas de intervención.

Mientras que las organizaciones negras internacionales reunidas en Buenos Aires aparecen en un primer momento como posibilidad a partir de la cual conseguir financiamiento para la causa que involucra la revalorización de la negritud, esta instancia de solución parece diluida por rupturas entre organizaciones negras locales.

Como segundo momento podemos identificar la diversificación de estrategias e interlocutores. En este sentido, la participación barrial aparece como central para la defensa de la casa como patrimonio. La difusión del problema de desalojo y riesgo sobre un sitio histórico se transmite de boca en boca entre vecinos del barrio y alumnos de la escuela. Al mismo tiempo, se planifican festivales, 'movidas' en la calle y eventos culturales tendientes a llamar la atención de visitantes ocasionales y turistas.

Este tipo de iniciativas cuentan con el apoyo de organizaciones barriales, grupos de artesanos de Parque Lezama, comisión de anticuarios de San Telmo y medios de prensa.

Al mismo tiempo, ante la ausencia de respuestas estatales y la inminente pérdida del lugar por su comercialización, se buscan -siguiendo el modelo de 'mecenazgo'- financiadores e inversionistas interesados en apoyar el proyecto de complejo interactivo afro. El reconocimiento de las galerías subterráneas como patrimonio histórico y la continuidad de la propuesta cultural afro -escuela- aparecen como puntos reivindicados y resumidos en el proyecto del complejo interactivo. En este sentido, la continuación de las excavaciones arqueológicas en el lugar y la búsqueda de reconocimiento sobre el patrimonio llevan a convocar la participación de todos los actores y la planificación de actividades conjuntas.

Este tipo de acciones se materializó en una serie de reuniones colectivas para organizar un festival solidario, donde participaron vecinos, organizaciones barriales, asociaciones de inmigrantes y diplomáticos ecuatorianos. La experiencia de interacción de los diversos actores fue compleja y puso de manifiesto particulares formas de conceptualizar el problema y sus soluciones. Uno de los puntos generadores de tensión en la reunión estuvo relacionado con las propuestas para solucionar el tema del desalojo y el financiamiento.

Uno de los concurrentes fue un abogado jurídico que interviene en el área de Desarrollo Afro-ecuatoriano del gobierno de Ecuador, quien propuso la posibilidad de presentar el proyecto de complejo cultural para obtener financiamiento ante instancias internacionales como BID, Banco Mundial y otros organismos. Ofreciendo su experiencia personal como intermediario ante estos organismos, 'aconsejó' a las organizaciones presentes formar una federación de asociaciones negras para darle mayor representatividad a la propuesta. En este sentido, destacó *'Los afrodescendientes tenemos que aprovechar que somos el desafío de este milenio para la ONU, y los financiadores'*.

Representantes de inmigrantes africanos y afro-uruguayos, externos al complejo de la calle Defensa, concurrieron a las reuniones para apoyar la defensa de la casa como patrimonio histórico afro y colaborar en el festival solidario. Ante la idea del representante afroecuatoriano de formar una federación para dar sustentabilidad al

complejo afro, los representantes se mantuvieron en silencio, sin intervenciones en el tema. Durante otras sesiones y charlas privadas quedó explicitado el desacuerdo con el silencio que la propuesta connotó en la primera reunión.

"... estamos para apoyar a Ecuador en esto... nosotros también tenemos nuestra lucha por una casa... la idea es juntarnos para apoyar en el festival, la subasta y este tipo de proyecto."

Como vimos anteriormente, las prácticas de visibilización de la negritud involucra agencias diversas y la puesta en juego de pertenencias afro particulares. En el marco de emergencia de reivindicaciones identitarias y revalorización cultural, el panorama está caracterizado por las iniciativas conjuntas entre diversos grupos y la complejidad de las interacciones. Aún dentro de los grupos negros con algún grado de afinidad entre sí -esto es, que comparten escenarios y objetivos de lucha generales- aparecen marcaciones que dan cuenta de proyectos particulares.

Cada grupo tiene su cuestión; *"nosotros también tenemos una casa..."* refiere a la problemática del espacio físico como un obstáculo compartido por todos los grupos en el marco de la visibilización cultural.

En esta instancia vuelve a ser relevante aquello destacado anteriormente. La elaboración de campos articulados para presentar reivindicaciones por la visibilización y la lucha contra racismo ante esferas gubernamentales constituye una estrategia indiscutible en un contexto de aparición reciente de organizaciones e instituciones afro. Esto es plasmado en proyectos y eventos culturales compartidos, así como también en el apoyo solidario de los grupos entre sí en los proyectos particulares de cada uno.

Ahora bien, la necesidad de fortalecer estrategias y agendas colectivas para plantear reclamos no equivale a la pérdida de especificidad ni a la disolución de la particularidad. Es decir, las propuestas de conformar federaciones que aglutinen a varias asociaciones afro otorgando un plus de representatividad ante organismos gubernamentales y transnacionales puede ser una posibilidad estratégica para la visibilización de los reclamos, lo cual aparece como un camino alternativo y centro de debate.

Como destaca anteriormente uno de los entrevistados, la solución oficial para la necesidad de espacios físicos y programas de desarrollo culturales/sociales de la población afrodescendiente y africana es una propuesta estatal de conformar federaciones. Mientras que a otros grupos culturales y sociales no se les exige la

formación de federaciones para solucionar reclamos, parece ser que la política implementada por instancias gubernamentales refiere a la condensación de las particularidades culturales y homogeneización de las pertenencias afro.

6.3 ¿Tan sólo pertenencias convenientes?

El proceso de movilización y lucha de afrodescendientes inmigrantes desplegado alrededor de la casa de San Telmo -entendida como símbolo de la negritud- implicó diversas instancias de acción, la participación de múltiples actores sociales y la elaboración de estrategias en función de los objetivos de lucha planteados.

Cuando nos referimos a las diferentes estrategias elaboradas como parte de la defensa de la casa y las galerías subterráneas en tanto riqueza patrimonial, estamos hablando de proyectos y acciones determinadas -por ejemplo, el planteo de problema ante una audiencia de organizaciones afro internacionales, la difusión en un espacio de migrantes, la intervención y posibilidades con la diplomacia afro-ecuatoriana, las redes barriales- encaradas por los sujetos, lo cual nos planteó el interrogante sobre las formas de entender tales estrategias en el marco del proceso global. Es decir, el relato de tal proceso, que en nuestra tesis es desplegado en capítulos mantiene cierta continuidad con la configuración temporal del mismo según los acontecimientos.

Desde algunos enfoques teóricos³⁶ se podría interpretar tal proceso enfatizando el carácter circunstancial de la pertenencia afro, como una estrategia elaborada a partir de un recurso disponible inmediato. Sin embargo, si bien observamos que durante el proceso de lucha los sujetos afrodescendientes fueron redefiniendo algunas iniciativas y prácticas de acuerdo a contextos inmediatos y la intervención de otros actores, orientando la movilización y las agencias hacia otros colectivos de migrantes y redes barriales, nuestra concepción del proceso nos lleva a plantear que tales instancias no constituyen cambios meramente estratégicos en función de orientar la lucha sobre el patrimonio histórico en la forma más ventajosa. Por el contrario, concebimos tales orientaciones como parte de un despliegue múltiple estrechamente vinculado con las experiencias de vida y formas en que los sujetos interpretan el mundo y las relaciones sociales. Veamos.

³⁶ Pensamos, por ejemplo, en posiciones instrumentalistas que *'ven a la etnicidad como arma para la competencia social, como un factor que, por tanto, es político, contingente, situacional y circunstancial'* (Briones 1998: 79)

Retomando un interrogante central planteado en el comienzo de la investigación sobre la fuerza de las trayectorias de vida en la elaboración de prácticas actuales de visibilización, creemos que las agencias producidas por afrodescendientes inmigrantes - especialmente hemos tratado el caso de afro-ecuatorianos- con propuestas e iniciativas que contemplan diversos participantes e interlocutores deben ser comprendidas en relación a formas en que los sujetos representan experiencias de vida previas y disponen de ellas en la elaboración de prácticas nuevas.

Siguiendo a Stuart Hall (1998), cuya perspectiva sobre la complejidad de procesos sociales lo lleva a enfatizar la historización y contextualización de las experiencias raciales, creemos que no existe una única forma de vivir la pertenencia afro, sino que ésta debe ser comprendida en función de los contextos de origen.

En este punto, esta forma particular de desplegar la lucha por el patrimonio afro y la afirmación central que conduce a afrodescendientes ecuatorianos a elaborar proyectos y actividades con organizaciones negras, actores barriales y representantes políticos ecuatorianos están relacionadas con la forma en que tales sujetos conciben y plantean las relaciones a lo largo de su vida.

El estrecho vínculo con Ecuador -aún habiendo pasado muchos años desde su llegada a la Argentina- que puede verse en la conformación de un espacio social ecuatoriano, de acogida a otros con-nacionales y de difusión cultural, constituye un emprendimiento central y simultáneo a los proyectos relacionados con la visibilización afro. Y en este sentido, la posibilidad de orientar la lucha por la casa -símbolo de la negritud- teniendo como referencia a Ecuador es parte de la forma en que los sujetos conciben la vida, las relaciones y disponen de las mismas.

Este punto es central también cuando pensamos en las diferencias entre organizaciones afro a la hora de encarar los proyectos de visibilización. Por ejemplo, en el caso del Complejo Intercultural Afro, mientras que representantes afro-argentinos parecen acentuar un proyecto de afirmación afrocéntrica, los afrodescendientes inmigrantes conciben tal espacio en forma amplia, abierta a la participación de otros sujetos que no sean afrodescendientes.

Entonces, podríamos decir siguiendo a Omi y Winant, que el concepto de 'raza' no sirve como parámetro para interpretar las particulares formas de 'ser negro', como horizonte teórico que englobe conjuntamente a todos los afrodescendientes y africanos. Lo que estos autores apuntan a partir del concepto de *formación racial* (Omi y Winant 1986), es la necesidad de entender en detalle el proceso de racialización en contextos determinados. Esto nos brinda la posibilidad de atender a las formas de

racialización en los países de origen de los sujetos y, en esta instancia, planteamos que seguramente los afrodescendientes ecuatorianos tuvieron experiencias de racialización específicas a partir de las cuales surgieron relaciones sociales particulares, transformadas pero también operantes en los nuevos contextos de inserción, caracterizados a su vez por sus propias reglas y sedimentaciones.

Según estos autores, las grandes categorías como *raza* y *clase* no brindan herramientas conceptuales para entender la variedad de formas y los contextos específicos de racialización, por lo cual proponen la noción de *formación racial* como un *anclaje material, social, económico y político* adecuado. Cuando pensamos en los modos en que los afrodescendientes inmigrantes experimentaron formas específicas de racialización en sus países de origen, es fundamental la apreciación de Hall (1998) sobre la articulación compleja del campo de las representaciones -ideología- y las prácticas sociales. La experiencia racial dada en contextos específicos corresponde y habilita a su vez un campo de relaciones sociales y las representaciones asociadas a éstas. Estas formas de mirar el mundo y dar sentido a las experiencias constituyen asimismo la base a partir de las cuales son elaboradas otras prácticas y agencias.

A partir de nuestro trabajo, creemos que la variedad de propuestas y agencias tendientes a visibilizar pertenencias afro en Buenos Aires está relacionada con las múltiples y diversas experiencias de vida de los sujetos.

Al mismo tiempo que puntualizamos la centralidad de las experiencias particulares de los afrodescendientes como orientadoras de prácticas sociales actuales, la posibilidad de los sujetos de desplegar su capacidad de agencia debe ser interpretada en los contextos específicos de producción.

En este sentido, una de nuestras preocupaciones teóricas a lo largo de la investigación estuvo relacionada con la contextualización permanente de los procesos analizados en marcos de referencia tanto inmediatos como generales.

De acuerdo a este propósito, tratamos de dar cuenta de procesos de invisibilización en Argentina y procesos actuales de emergencia de organizaciones afro.

Siguiendo aquello que introdujimos en los lineamientos teóricos, fuimos identificando diversos factores que nos dan una idea de la *estructura de oportunidades políticas* (Charles Tilly, Sydney Tarrow) que enmarcan la posibilidad de configurar acciones colectivas. Hemos dado cuenta de un contexto nacional -apertura democrática a partir de los 80'- receptivo de voces alternativas e historias disidentes y, a nivel mundial, remitimos al giro hacia la interculturalidad y movimientos globales de

reclamo del derecho a la diferencia cultural. Creemos que estos contextos fomentan intercambios y experiencias de participación colectiva entre actores heterogéneos, facilitando la construcción de proyectos de reivindicación y lucha amplios -asambleas, coordinadoras, federaciones, foros-. Como pudimos ver, la visibilización afro en San Telmo, se configura con modelos de acción que incluyen la participación de diversos grupos sociales -afro, migrantes, asambleas vecinales, ciudadanía-.

Al mismo tiempo, entre los puntos centrales analizados del contexto actual, prestamos especial atención a la forma en que el estado interviene en los procesos de visibilización afro, brindando encuadres para las agencias. Tratamos de describir espacios y acciones puntuales en donde el estado a través de sus diversas instancias de representación participa en el direccionamiento del proceso de visibilización, encarando proyectos junto con organizaciones -un ejemplo de ello es la prueba piloto del censo afro- y delineando políticas culturales -ambivalentes- con respecto a los grupos negros.

Centralmente, la descripción de las formas de intervención del estado en tales procesos aparece como material particular a partir del cual reflexionar sobre procesos de alterización y construcción de otros internos.

Atendiendo al proceso de construcción del estado-nación y la dinámica de marcación de *otros internos*, Claudia Briones apunta:

'alterización es esa disyunción que de manera simultánea, y necesariamente asimétrica co-produce al ego y al alter, inscribiendo en las subjetividades a ciertos sectores como otro racial y/o cultural.' (Briones 1998: 124)

La autora enfatiza la necesidad de atender al proceso a partir del cual dentro de un estado, el sector hegemónico de la población aparece como 'desmarcado' étnicamente mientras algunos *otros* individuos son construidos fuertemente como *otredad* -interna- a partir de marcaciones étnicas y raciales.

En este camino, señala que antes que un proceso absoluto de homogeneización cultural del estado sobre los individuos, lo que parece darse es, simultáneamente a la construcción nacional, procesos de particularización y marcación de 'otros internos'.

En el caso del estado argentino, especialmente en referencia al tema de nuestra investigación, sostuvimos la instalación hegemónica de un imaginario de representaciones nacionales donde la descendencia europea y blanca fue enarbolada como estandarte de la argentinidad. Al mismo tiempo, un proceso de invisibilización de

la presencia de afrodescendientes llevó a postular la idea de '*Argentina como un país donde no hay negros*', o donde la *negritud* estaba asociada a inmigrantes de países limítrofes y *cabecitas negras*, designando y demarcando esos *otros internos*.

Paradójicamente, la histórica postulación de la inexistencia de afrodescendientes encuentra una ruptura trascendental que refiere a la emergencia en las últimas dos décadas de organizaciones afro en el país. La visibilización afro a través de diversos proyectos e iniciativas tiene como protagonistas a afrodescendientes argentinos e inmigrantes latinoamericanos y africanos.

A nuestro parecer, este contexto de emergencia de visibilización es fundamental porque *fuerza*, de alguna manera, al estado y la sociedad a reconocer la presencia afro en el país -obligando a intervenir en la medida que el estado es destinatario en gran parte de las demandas elaboradas por las organizaciones-. Entonces, volviendo a lo señalado sobre la construcción de *otros internos*, creemos que si bien el aumento actual de proyectos tendientes a visibilizar las pertenencias afro *obligan* -de alguna manera- al estado a abandonar el postulado de inexistencia, reconociendo la presencia de afrodescendientes y africanos, aquello que aparece como un reconocimiento *oficial* del estado a través de políticas y proyectos parece adquirir una tendencia de marcación de las múltiples pertenencias a partir de una única categoría de 'afro' y en términos de minoría. Y de esta manera, aumenta el riesgo de diseño e implementación de políticas sin reconocimiento de las especificidades culturales, sociales, materiales de los contingentes (auto)marcados como afro.

Observamos que en el caso de afrodescendientes inmigrantes existe una doble marcación de *otredad*, a través de la categorización racial y de extranjería, lo cual constituye un factor importante, presente en la producción de agencias y prácticas de afirmación de los sujetos. De alguna manera pudimos ver que durante el proceso de elaboración de demandas y reivindicaciones realizado por grupos negros al estado aparecen conflictos y problemas en cuanto a la representatividad y liderazgo de los proyectos. En este punto, mientras que las instancias de diálogo y participación institucional de organizaciones negras junto al estado todavía están en proceso de fortalecimiento, habiendo pocos canales y espacios a partir de los cuales los afrodescendientes y africanos pueden plantear reclamos y propuestas, subyace un conflicto interno entre representantes que parece estar relacionado con formas diferentes de entender el proceso de visibilización y la representación ante el estado y los organismos internacionales.

Podemos pensar que la contundencia y unilateralidad con que aparece planteada la representación afro-argentina frente a proyectos más abarcativos e inclusivos llevados a cabo por afrodescendientes y africanos inmigrantes está relacionada con la experiencia de vida en contextos diferentes. En el caso argentino, el despliegue de fuertes agencias afirmativas tendientes a remarcar la presencia y pertenencia afro-argentina en todo lugar puede ser interpretado en función de las décadas de invisibilización a la cual los afrodescendientes estuvieron sometidos, donde parecen necesarios firmes posicionamientos de los sujetos para derribar los andamios que construyeron la inexistencia social. El caso de la casa/Complejo Intercultural nos brindó la posibilidad de observar que el proceso actual de emergencia afro involucra múltiples sentidos de pertenencia, al mismo tiempo que aparecen conflictos internos en el proceso de visibilización institucional, relacionados con concepciones de la lucha, criterios de representatividad y prioridad a la hora de plantear reivindicaciones.

De esta manera, hemos procurado mostrar que la visibilización afro en Buenos Aires es un proceso complejo, con prácticas y formas particulares de lucha y reivindicación. La heterogeneidad de actores, demandas, y medios disponibles para alcanzar los objetivos, permite pensar que antes que un movimiento afro unificado estamos en presencia de múltiples grupos que comparten algunos proyectos y confluyen en acciones colectivas.

A su vez, nos parece importante apuntar que la presencia de los organismos internacionales como el BID y el Banco Mundial -en jornadas afro, proyectos de desarrollo y la prueba piloto del censo afro- forman parte de *maquinarias territorializadoras* (Grossberg 2003), por cómo constituyen vectores de influencia sobre la capacidad de agencia de afrodescendientes y africanos. Nos referimos a que el estado -a través de sus diferentes instancias de representación gubernamental- y los organismos internacionales -en tanto financiadores de los proyectos- intervienen activamente en el proceso actual de visibilización afro, conformando encuadres sobre la participación y la representación.

A partir del trabajo etnográfico en la casa/Complejo Intercultural vimos que, en algunos casos, las revisiones de la historia 'oficial' nacional forman parte del proceso de visibilización afro. Así, la construcción de miradas alternativas del pasado por parte de afrodescendientes inmigrantes -afroecuatorianos- involucran tanto reclamos patrimoniales sobre las galerías subterráneas de la casa de la calle Defensa como

prácticas activas de conmemoración de la historia afro -Día de la Conciencia Negra-. En este sentido, identificamos que la referencia a los antepasados esclavos constituye un tropo central inclusivo que busca articular diversos sentidos de pertenencia afro. Esta referencia histórica al pasado de esclavitud, compartido tanto por afrodescendientes como africanos, constituye un terreno fértil a partir del cual se re-leen historias de sometimiento y resistencia, llenando de sentidos las prácticas de afirmación actuales.

Al mismo tiempo, como reflexionamos en los capítulos anteriores, el *pasado de esclavitud negra* -en tanto horizonte histórico compartido- funciona habilitando derechos de reivindicación tanto para afrodescendientes argentinos como para afro-inmigrantes.

En el caso particular de afrodescendientes ecuatorianos que dirigen el Complejo Intercultural Afro y la Escuela de Arte Afro en San Telmo, los reclamos concretos sobre la casa como patrimonio de la negritud tienen estrecha relación con proyectos culturales que vienen elaborando a lo largo de la vida en el recorrido por diversos países. La visibilización de la pertenencia negra, en el caso de estos inmigrantes afroecuatorianos que desarrollan actividades en San Telmo, forma parte de prácticas de revalorización cultural y difusión de expresiones artísticas iniciadas en Ecuador, proyectos que llevaron al grupo a encarar un viaje por Sudamérica en el marco de intercambio cultural con otros afrodescendientes latinoamericanos. En este sentido, volvemos a hacer hincapié en la centralidad que adquieren las experiencias de vida particulares como material fundamental a partir de las cuales los sujetos elaboran prácticas actuales.

También pudimos observar que el tema del patrimonio constituye una forma particular de elaborar miradas disidentes a las representaciones hegemónicas del pasado, a partir de la identificación de sitios específicos de la negritud que aparecen como oposición simbólica a la invisibilidad histórica. Y en la medida en que el proceso de visibilización afro incluye prácticas de patrimonialización cultural -reivindicación de las galerías subterráneas de San Telmo como testimonio de presencia negra- aparecen involucrados en los reclamos otros actores sociales -el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, vecinos, organizaciones barriales-, orientando la movilización hacia iniciativas ciudadanas.

Entendiendo que cada grupo social cuenta con numerosos y variados medios para la acción, vemos que en la actual lucha por la visibilización afro es central la disponibilidad de recursos culturales -actos conmemorativos de la negritud,

exhibiciones artísticas callejeras, festivales-. Estos repertorios simbólicos, a la vez que expresan y difunden la lucha, integran participativamente al resto de la ciudadanía. Por tal razón, constituyen formas creativas de empoderamiento de los grupos.



Capoeira al pie del monumento de Falucho. Acto por el Día de la Conciencia Negra.



Epílogo

Algunos acontecimientos posteriores a la investigación nos llevan a escribir estas notas finales, como un epílogo que actualiza algunas cuestiones que fueron tratadas en la presente tesis.

Tiempo después de terminado el trabajo de campo, seguí visitando la casa de la calle Defensa.

Si bien el problema del desalojo dejó de ser una amenaza cotidiana, la sombra del mismo permanece acechando. La escuela de arte continúa brindando clases y los almuerzos ecuatorianos de los días domingos siguen siendo un clásico.

Las galerías subterráneas en tanto sitio histórico de la negritud persisten como eje de reclamos. Los esfuerzos por resguardar el lugar como patrimonio y comprometer al gobierno local en tal proyecto permanecen como metas centrales para los sujetos de la casa y organizaciones -afro, barriales- cercanas.

En estas instancias, aparecen sin embargo dos situaciones nuevas, interrelacionadas, que ameritan comentarios.

Primero, la conformación de la Federación de Afrodescendientes y Africanos de la República Argentina, entidad que agrupa a diversas asociaciones de afrodescendientes y africanos.

Entrados varios meses del 2006, comenzaron las reuniones preparativas entre representantes afro con el objetivo de formar la federación, la cual adquiere institucionalidad alrededor de septiembre. La casa de San Telmo funciona como centro de reunión semanal para *'la federación'*.

Es interesante destacar que existe un criterio de organización por el cual, *'todos discuten todo'* y las decisiones se toman en conjunto durante cada reunión. En este sentido, podemos ver que la elección del cuerpo de autoridades representativas de la federación siguió este modelo, siendo la presidenta -una mujer afroargentina- votada por los representantes que participan en la entidad.

Al mismo tiempo, las organizaciones afro de inmigrantes -africanos y afrolatinoamericanos- constituyen un número importante en relación a la limitada participación de asociaciones afro-argentinas. Tenemos que decir que los conflictos en torno a la representatividad y el direccionamiento de proyectos descriptos en esta investigación continúan prevaleciendo tal como los presentamos. La federación, si bien incluye participación de afro-argentinos, no cuenta con la intervención de otras

organizaciones afro-argentinas reconocidas, con las cuales existe una historia de desentendimientos y diferencias que parecen 'insalvables' a la hora de pensar campos de institucionalización y acciones conjuntas.

Segundo, esta circunstancia adquiere una relevancia central en función de la otra nueva situación: la formación de los Foros Civiles del INADI.

Este es un proyecto reciente del gobierno nacional, llevado a cabo por el Instituto Nacional contra la Discriminación, el cual pretende crear canales de participación para la sociedad civil a través de un esquema de funcionamiento en foros -foro afro, pueblos originarios, migrantes, organizaciones sociales, discapacitados adultos mayores, etc-.

El 8 de octubre de 2006 quedó inaugurado formalmente el Foro de Afrodescendientes y Africanos, y con éste, el primero de los foros del INADI. El evento fue de máxima relevancia para las organizaciones afro que desde hace tiempo vienen luchando por visibilizar la presencia negra en Argentina.

El acto comenzó en la Plaza Dorrego alrededor de las 18 hs, con una roda de capoeira de dos delegaciones y la intervención de artistas afro-brasileñas y afro-ecuatorianos, creando el 'clima' para la convocatoria. Hacia las 19, la plaza estaba repleta de personas -alrededor de 500- entre las cuales estaban presentes las autoridades del INADI, representantes de otros foros, artistas, vecinos, medios de comunicación, turistas.

Cayendo la tarde, cuando las comparsas del Movimiento Afro Cultural estuvieron listas y luego de las fotos institucionales, la caravana afro salió en desfile desplegando música y colorido por la tradicional calle Defensa hasta llegar a la casa-escuela. Encabezando la multitud, los estandartes del Movimiento Afro Cultural y el grupo de música y danza afro-ecuatoriano.

Llegados a la casa-escuela, oradores centrales -la directora del INADI, la presidenta de la federación afro, la directora de la escuela de arte, anfitriona de la casa- brindaron discursos de bienvenida e inauguraron el foro. Luego de esto, ofrecieron un cóctel para las personas presentes en el lugar -que sobrepasaban la capacidad de las instalaciones- mientras que continuaron las presentaciones de artistas afro.

Tomo distancia del relato de los acontecimientos para realizar algunas consideraciones importantes en función de este nuevo panorama.

Como señalamos durante toda la investigación, las organizaciones afro en Argentina vienen desde hace unas décadas elaborando prácticas tendientes a dar visibilidad a la presencia negra. Este es un proceso donde convergen múltiples sentidos de pertenencia, lo cual aporta un plus de complejidad a la lucha y la acción colectiva.

Durante el tiempo en que transcurrió la investigación, la idea de conformar una federación como instancia de acción institucional apareció como una alternativa altamente discutida por los representantes afro. La realidad es que un año después, la federación existe, integrada aún por aquellas organizaciones que tenían posturas críticas con respecto a esta vía. ¿Cómo podemos interpretar tal cambio?

En un principio, la resistencia inicial a la conformación de una federación puede haber estado ligada a cierta 'cautela' con respecto a vías institucionales propuestas por el gobierno. Para múltiples reivindicaciones particulares -lugares propios de cada organización, problemas de cada grupo- aparecía como respuesta la formación de una federación y con ella, el riesgo de que quedaran todos los reclamos -y las múltiples pertenencias- simplificados en uno. Este debate en torno a la federación tomó cuerpo en un contexto de representatividad discutida y de elaboración de proyectos alternativos por parte de algunas organizaciones afro.

Ahora bien, la creación de una federación con criterios de organización y representatividad democráticos y horizontales -donde la condición de migrante no constituye un obstáculo para la participación sino todo lo contrario, una experiencia compartida por gran parte de las personas que intervienen- hace que el proyecto de federación sea visualizado no tanto como instancia de supresión de las pertenencias particulares sino como una forma institucional adecuada de potenciar los reclamos y empoderar al colectivo.

Actualmente, la apertura institucional de la federación en los foros del INADI, constituye otro aspecto relevante de la *estructura de oportunidad política* de las organizaciones afro en Argentina. La federación como recurso organizativo adquiere relevancia en el marco de un proyecto gubernamental centrado principalmente en brindar un espacio para debatir y actuar en torno a las problemáticas particulares de cada sector. Esto constituye un giro fundamental para el proceso de visibilización afro ya que, por primera vez, las organizaciones negras cuentan con un canal institucional concreto para dar salida a las reivindicaciones, participando en el diseño de soluciones.

La conflictividad en torno a la representación afro continua, no al interior de la federación sino al interior del foro del INADI. Allí también intervienen asociaciones de

afro-argentinos con las cuales se plantearon algunos problemas que detallamos en la tesis.

Creemos, en este sentido, que uno de los desafíos actuales que presentan las organizaciones afro consiste en aprovechar las vías gubernamentales para potenciar la visibilización. El otro, consolidar experiencias de intercambio y participación en espacios comunes donde confluyen múltiples sentidos de pertenencia afro.



**Inauguración en el barrio de San Telmo del Foro de Afrodescendientes y Africanos del INADI.
Desfile por la calle Defensa desde la Plaza Dorrego hasta el Complejo Intercultural Afro.**



Gracias

A Claudia Briones, por brindarme una disposición constante durante estos años y compartir con entusiasmo ideas y reflexiones, lo cual constituyó un aporte fundamental para mi investigación.

A amigas y amigos, por las innumerables oportunidades en las cuales el tema de mi tesis acaparó las charlas.

A mi familia, por acompañar con tanto interés y persistencia este extenso proceso.

A Mariana y Valentina, por la energía en los momentos críticos y las palabras optimistas en las decisiones difíciles.

A Fernando, por la constelación resplandeciente y el sosiego en los instantes de extravío desesperado.

A la gran familia afro-ecuatoriana, por abrirme las puertas de la morada y del corazón. Especialmente a las dos amigas que encontré en el camino de este proyecto.

Bibliografía

Alonso, A.1994. The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity. *Annual Review of Anthropology*. 23: 379-405.

Alvarez, J. 2000. *Nuevas Perspectivas del Patrimonio Histórico Cultural*. Introducción p. 9-13. Secretaría de Cultura. Dirección General de Publicaciones. Buenos Aires.

Andrews, George R. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Ediciones de la Flor. Buenos Aires.

Barbary O. y Urrea F. 2004. *Gente Negra en Colombia*. Lealon. Medellín.

Bauman, R. 1992. "Performance". En: Richard Bauman (ed), *Folclore, Cultural Performances, and Popular Entertainments. A Communications-centered Handbook*, New York-Oxford, Oxford University Press: 41-49. 1992. Traducción: Cecilia Benedetti y Carolina Crespo, cátedra Folclore General - UBA.

Bhabha, H. 1994. *The Location of Culture*. Cap. 3 "The other question. Stereotype, discriminación and the discourse of colonialism". London: Routledge. Pp.: 66-84.

Briones, C. 1994. "Con la tradición de las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos": Usos del pasado e invención de la tradición. *RUNA*, Universidad de Buenos Aires, vol. XXI: 99-130.

Briones, C. 1996. "Términos confusos, procesos complejos: etnización y racialización de la aboriginalidad". En: *Actas de las Jornadas de Antropología de la Cuenca del Plata, Segundas Jornadas de Etnolingüística*. Universidad Nacional de Rosario, p. 119-127.

Briones, C. 1998. *La alteridad del 'cuarto mundo'. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

Briones, C. 1998. (Meta)Cultura del estado nación y estado de la (meta)cultura: Repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad. Ponencia. En ***Serie Antropológica***. Brasilia.

Briones, C. 2004. "Formaciones Nacionales de Alteridad y Movilidades Estructuradas. Reflexiones desde un país "con pocos indios y sin negros"." En ***Identidades y movilidades, las sociedades regionales frente a los nuevos contextos políticos y migratorios. Una comparación entre México y Colombia***. Memoria Segunda Reunión anual del proyecto CONACYT 40147 S, Identidades y Movilidades. M. Chávez, O. Hoffman, M. T. Rodríguez y M. Zambrano (coords.). Documentos Número 2. Xalapa, México: CIESAS-IRD-ICANH. Diciembre. pp.:203-228.

Briones, C. 2005. Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales. En: ***Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones de alteridad***. Editorial Antropofagia. Buenos Aires.

Brow, J. 1990. Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past. ***Anthropological Quarterly*** 63 (1): 1-6.

Brubaker, R. y F. Cooper. 2001. Más allá de "identidad". ***Apuntes de investigación del CECYP***, V (7): 30-67.

Corbiere, E. 2000. ***"El genocidio negro en la Argentina"***. Centro de Estudios y Capacitación, Área de Cultura, Biblioteca del Congreso de La Nación. Buenos Aires.

Coulon, A. 1988. ***La etnometodología***. Cátedra. Madrid.

De Sousa Santos. 2001. ***"Los nuevos movimientos sociales"***. OSAL. Versión disponible en <http://168.96.200.17/ar/libros/osal/osal5/debates.pdf>

Edelman, M. 2003. ***"Movimientos Sociales y campesinado. Algunas reflexiones"***: Charla ofrecida en el Instituto de Investigaciones de la Universidad de Costa Rica. Versión disponible en <http://iis.ucr.ac.cr/pagWeb/publicaciones/libros/textos/5/medelman.pdf>

Fanon, F. 1963. **Los condenados de la tierra**. Fondo de la Cultura Económico. México.

Foster, R. 1991. Making National Cultures in the Global Ecumene. **Annual Review of Anthropology** 20: 235-260.

Frigerio, A. 2000. **Cultura Negra en el Cono Sur: representaciones en conflicto**. EDUCA. Buenos Aires.

Frigerio, A. 2002. **"Negros" y "Blancos" en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales**. Trabajo presentado en Jornadas "Buenos Aires Negra: Memorias, representaciones y prácticas de las comunidades Afro". Organizada por: Dirección General de Museos de Buenos Aires- Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires- Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires- Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires. Noviembre. 2002. Buenos Aires.

García Canclini, N. 1990. **Culturas Híbridas**. Grijalbo. México.

García Canclini, N. 2005. **Diferentes, Desiguales y Desconectados**. Gedisa. Barcelona.

Goldberg, M. "Nuestros negros. ¿Desaparecidos o ignorados?". **Todo es Historia**, Nro. 393: 24-37. Buenos Aires. Abril. 2000.

Goldberg y Mallo. "Enfermedades y epidemias de los esclavos". **Todo es Historia**, Nro. 393: 60-69. Buenos Aires.

Gomes, M. 1999. **"Participación de los negros esclavizados, libertos y libres en los ejércitos del Gral. San Martín"**. Ponencia, Primer Encuentro Argentino y Latinoamericano. Buenos Aires.

González, A. "Prolongación de la esclavitud en la Argentina". **Todo es Historia**, Nro. 32: 1-31. Buenos Aires.

Grossberg, L. 2003. "Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso?" En ***Cuestiones de identidad cultural***. S. Hall y P. Du Gay (comps.) Buenos Aires: Amorrortu. Pp.: 148-180.

Hall, S. 1997. "Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity". En Morley David y Chen, Kuan-Hsing (eds), *Critical dialogues in cultural studies*, London, Routledge, 1996, pp.411-440. Fragmento seleccionado correspondiente a las pp. 435-440. Traducción de Karina Grazina. Selección de Alejandro Grimson. ***Causas y azares***. Año IV, núm. 5.

Hall, S. 1998. "Significado, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas". En Curran, James, David Morley y Valerie Walkerdine (comp.), ***Estudios culturales y comunicación. Análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo***. Paidós, Barcelona.

Herzfeld, M. 2001. "Histories". En ***Anthropology. Theoretical Practice in Culture and Society***. Malden, MT : Blackwell Publishers. Pp.: 55-89.

Ibarra, P. y Tejerina, B. 1998. ***Los movimientos sociales. Transformaciones políticas y campo cultural***. Trotta. Madrid.

Joutard, P. 1999. ***Esas voces que nos llegan del pasado***. Fondo de Cultura Económica. México.

Lacarrieu, M. 2000. ***La fiesta del multiculturalismo***". Ponencia expuesta en el panel: "Multiculturalismo en América". Centro Cultural General San Martín. Buenos Aires.

Lacarrieu, M. 1997. ***Narrando historias se 'cuecen' identidades***". Trabajo presentado en Latin American Studies Association. Guadalajara. Archivo disponible en <http://168.96.200.17/ar/libros/lasa97/lacarrieu.pdf>.

Lacarrieu, M. 2004. ***El patrimonio cultural inmaterial: un recurso político en el espacio de la cultura pública local***". En VI Seminario sobre Patrimonio Cultural, pp 1-40. Archivo disponible en

http://www.dibam.cl/seminario_2004/pdf/capt_07_seminario.pdf.

Laclau E. y Mouffe Ch. 2004. ***Hegemonía y Estrategia Socialista***. Fondo de Cultura Económica Argentina. Buenos Aires.

Lafuente, R. 1982. "Los negros esclavos en Buenos Aires y el interior". ***Revista Autoclub***. 6/82:10-17. Buenos Aires.

Liboreiro, M. C. 1999. ***No hay negros en Argentina?*** Dunken. Buenos Aires.

López, L. 2001. ***"Candombe y Negritud en Buenos Aires. Una aproximación a través del folclore"***. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas.

Molina, L. 2000. ***"El racismo: 'pecado original' de la identidad nacional argentina"***. Artículo de la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana. Santa Fe.

Molina, L. 2001. ***"La pretendida invisibilidad de la presencia negra en Santa Fe"***. En: ***Benkadi***; Año 1/ Nro. 1: 3-4. Buenos Aires.

Morán, F. 1971. ***Revolución y Tradición en Africa Negra***. Alianza. Madrid.

Omi, M. and Winant, H. 1993. "On the theoretical status of the concept of Race". En ***Race, identity, and representation in education***. Cameron McCarthy and Warren Crichlow. *Routledge*. New York.

Parra, M. 2005. ***"La construcción de los Movimientos Sociales como sujetos de estudio en América Latina"***. Athenea Digital. Num. 8: 72-94. CLACSO. Argentina. Disponible en <http://antalya.uab.es/athenea/num8/parra.pdf>

Picotti, D. 1998. ***La presencia africana en nuestra identidad***. Ediciones del Sol. Buenos Aires.

Picotti, D. 2001. ***El negro en la Argentina. Presencia y negación***. Editores de América Latina. Buenos Aires.

Piña, C. 1989. 'Aproximaciones metodológicas al relato autobiográfico'. En: **Revista Opciones**, Nro. 16, Santiago de Chile, Mayo-Agosto, pp 107-124.

Prats, Ll. 1997. **Antropología y Patrimonio**. Editorial Ariel. Barcelona.

Restrepo, E. 2005. **Políticas de la teoría y dilemas en los estudios de las colombias negras**. Universidad del Cauca. Cali.

Restrepo E. y Rojas A. 2004. **Conflicto e (in)visibilidad**. Universidad del Cauca. Cali.

Roa, J. 1996. **"Acción colectiva y creación de alternativas"**. Versión digital del trabajo presentado en el Seminario "La creación de alternativas", CEIICH-UNAM. Noviembre 1996. Disponible en <http://www.ezln.org/revistachiapas/No7/ch7cadena.html>

Rojas Martínez, A. 2005. **Si no fuera por los quince negros. Memoria colectiva de la gente negra de tierradentro**. Universidad del Cauca. Cali.

Rotman, M. 2000. **"Patrimonio Cultural y tradición: la puesta en escena de la nacionalidad"**. Trabajo presentado en VI Congreso Argentino de Antropología Social. Simposio: "Procesos Culturales Contemporáneos". Mar del Plata.

Schávelzon, D. 2003. **Buenos Aires Negra. Arqueología histórica en la ciudad silenciada**. Emecé. Buenos Aires.

Schávelzon, D. **Informe de los trabajos Arqueológicos en Defensa 1400**. Dirección General de Patrimonio del GCBA.

Seibel, B. 1999. **"La presencia afro-argentina en Argentina"**. Seminario de la Universidad de Belgrano. Buenos Aires.

Solomianski, A. 2003. **Identidades secretas: la negritud argentina**. Beatriz Viterbo Editora. Rosario.

Turner, V. 2002. "La antropología del Performance". En ***Antropología del ritual. Víctor Turner***. Ingrid Geist (comp.) Instituto Nacional de Antropología e Historia. México, D.F.

Yúdice, G. 2002. ***El recurso de la cultura***. Gedisa. Barcelona.

Zizek, S. "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En Jameson F. y Zizek S. 2005. ***Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo***. Paidós. Buenos Aires.