

Senderos de la diáspora africana en Argentina y en Cuba

Prácticas y políticas culturales en contexto

Autor:

Mgs. Milena Anecchiarico

Tutor:

Dra. Alicia Martín

2015

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título de Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Antropología

Posgrado



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Programa de Doctorado

Senderos de la diáspora africana en Argentina y en Cuba
Prácticas y políticas culturales en contexto

Tesis doctoral en Antropología

Doctoranda: Mgs. Milena Anecchiarico DNI 30611326

Directora y Consejera de estudios: Dra. Alicia Martín

Buenos Aires
Noviembre de 2015

INDICE

Agradecimientos

Introducción	1
I. Prácticas y políticas culturales en contexto	1
II. Itinerarios de investigación	4
III. Marco teórico metodológico	12
IV. Organización de la Tesis	17

PARTE I. Aportes para el estudio de la diáspora africana en América Latina y el Caribe

CAPÍTULO 1. Cultura, poder y nación: estudios y análisis desde la teoría crítica antropológica	22
1.1 Mestizaje y nación en América Latina y el Caribe	22
1.1.1 ¿Cómo hablar de raza en América Latina y el Caribe?	23
1.1.2 Mestizaje, colonialidad y nación	30
1.2 Diferencia y hegemonía en los análisis del campo cultural	35
1.2.1 Hibridación, transculturación y modernidad	41
1.3 Culturas políticas y políticas culturales	44
1.3.1 Estrategias del multiculturalismo, ¿y después qué?	49
1.4 Senderos de la memoria y del cuerpo: <i>performance</i> y patrimonio en antropología	53
1.4.1 Poéticas y políticas del cuerpo y de la palabra	53
1.4.2 Activaciones de la memoria y del patrimonio	60
1.5 Acerca del enfoque comparativo, interconectado y multilocalizado	64
CAPÍTULO 2. Contextualizando la diáspora africana en América Latina y el Caribe	69
2.1 Diásporas afrolatinoamericanas multisituadas: aproximaciones poéticas y políticas	69
2.2 Africanía y africanidad en el campo de los estudios de las artes performáticas afrolatinoamericanas	74
2.3 Estudios desde Cuba: entre el “folklore afrocubano” y el “engaño de las razas”	80
2.3.1 Trayectorias de los estudios afrocubanos y del folklore	80
2.3.2 Aperturas y desafíos en los estudios antropológicos contemporáneos	89
2.4 Estudios desde Argentina: trayectorias posibles	96
2.4.1 Sistematizaciones de los estudios afroargentinos	96
2.4.2 Desafíos actuales: narrativa de la escasez y racismo científico	105
2.5 Diáspora y decolonialidad: aportes para otro relato antropológico	110

PARTE II. Senderos afrodiaspóricos: políticas culturales, *performance* y patrimonio

CAPÍTULO 3. Prácticas culturales y políticas de la diferencia en Buenos Aires y en La Habana	119
3.1 El lugar de la diferencia en Argentina: discursos en torno a lo “afro” y lo “negro” en	119

la Nación	
3.1.1 Argentina o la negación de lo afro	120
3.1.2 Invisibilización, racismo y otras continuidades	125
3.1.3 Espacios para repensar África en la Nación	131
3.2 Afrodescendencias porteñas: entre visibilización y diferencia	140
3.3 Performatividad de la memoria y políticas culturales en Buenos Aires: Los Carnavales Afrodescendientes	151
3.4 La africanía y el color en el paradigma revolucionario cubano	162
3.3.1 “Porque venimos de lejos...” o la tradicionalización de la africanía	162
3.3.2 El engaño de las razas	170
3.3.3 La cuestión racial y el campo cultural: sentidos de lo afro en disputa	175
3.5 Patrimonialización y cultura popular en La Habana Vieja: la fiesta del Día de Reyes	183
3.6. Performance y tradicionalización: espacios públicos de representación	191
CAPÍTULO 4. Procesos patrimoniales y disputas en torno a la experiencia de la esclavitud	200
4.1 El proyecto “Ruta del Esclavo” de la UNESCO: trayectorias en el Caribe y en el Río de la Plata	200
4.1.1 El proyecto	201
4.1.2 Renovaciones: <i>resistencia, libertad y patrimonio</i>	205
4.1.3 Interrogantes	210
4.2 La Ruta del Esclavo en Cuba	215
4.2.1 Cruces institucionales	216
4.2.2 Espacios de acción	220
4.3 El ingenio Álava de Matanzas: memorias en acción en el proyecto comunitario “Tras las huellas de nuestros ancestros”	225
4.3.1 El batey, historia y actualidad	225
4.3.2 Este es un ingenio que está lleno de gente y toda esa gente hace el ingenio	232
4.3.3 Los alavenses ausentes presentes	240
4.4 La Ruta del Esclavo en Argentina	246
4.4.1 La Ruta del Esclavo llega al Río de la Plata	246
4.4.2 Sitios de memoria en el Río de la Plata: construyendo legitimidades	252
4.4.3 ¿Y después qué? Oportunidades y proyecciones	258
4.5 La capilla de los Negros de Chascomús: desafíos de la memoria	261
4.5.1 Genealogía de un relato invisibilizador	261
4.5.2 “Capillita de los Negros, recordando seguirás”	271
4.5.3 Ambivalencias	277
4.6 Conexiones y contrastes	280
Consideraciones finales	288
Anexos. Imágenes y documentos	306
Bibliografía	320

Agradecimientos

Dedico este trabajo a todas las personas con las que transité por los apasionantes itinerarios de investigación y que son las protagonistas de estas páginas. Artistas, activistas, investigador@s y compañer@s de estudio y de viaje, hicieron posible que esta experiencia de aprendizaje fuera posible y, sobre todo, muy placentera. Tod@s ell@s me enseñaron que África en América está presente más que nunca.

Quiero agradecer especialmente a Alicia Martín, excelente directora y consejera de estudios, que acompañó y guió mis pasos con su palabra precisa y sonrisa constante, sabia maestra de pensamiento generoso y profundo. Es sobre todo gracias a ella que me inicié felizmente y cautamente, espero, a la práctica antropológica en Argentina.

De la misma manera, agradezco inmensamente a José Matos Arévalos por compartir conmigo sus saberes y cualidades humanas a lo largo de mi formación en, sobre, desde Cuba. Gracias especiales van a las familias y amistades cubanas por abrirme la puerta de sus vidas y de sus cálidas casas desde el primer momento; mis estadías en la Isla fueron posibles y enriquecedoras gracias a todos ell@s.

Un agradecimiento muy especial va para los activistas afrodescendientes y africanos de Argentina que compartieron conmigo sueños y preocupaciones.

Agradezco muchísimo al equipo del proyecto Ubacyt del que formo parte, intercambiar conocimientos, miradas y reflexiones sobre las dinámicas de la cultura y del patrimonio fue y es un aporte fundamental en mi trayectoria de formación antropológica. Pero sobre todo agradezco la calidez humana y profesional de cada un@ de ell@s, un grupo de trabajo ideal para afinar nuestros quehaceres como investigadores.

Agradezco también al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) por las becas otorgadas sin las cuales hubiera sido todo más difícil.

Gracias enormes a mis amig@s y herman@s de la vida por darme fuerza y cariño.

A mi familia, por el apoyo y el ejemplo con que desde siempre abre y alumbra mi camino, gracias por estar y por acompañarme con tanto cariño, de un lado y del otro del océano.

A mis amigas y compañeras de estudio de Italia, por esos años de inspiraciones, proyectos, aciertos y temores que compartimos y que aún permanecen.

A Mario, por su presencia y amor incondicional, por sus habilidades y paciencia infinitas, pan de todos los días.

Introducción

I. Prácticas y políticas culturales en contexto

Esta investigación se propone relevar experiencias de la diáspora africana en Argentina y Cuba, que se posicionan de forma crítica en el debate contemporáneo sobre los derechos humanos, civiles y culturales. La tesis presenta los resultados de mi investigación doctoral comenzada en el año 2011, dando continuidad a las investigaciones académicas previas (Anecchiarico 2006, 2010). Para este estudio opté por realizar un trabajo comparativo, relacional e integrativo de las prácticas culturales afrolatinoamericanas y las específicas políticas culturales en los dos escenarios diferenciales.

Me interesa entonces investigar desde la antropología cultural y con un enfoque comparativo multilocalizado, los procesos socioculturales contemporáneos de construcción y de reelaboración de la africanía/afrodescendencia¹ en Argentina y en Cuba. Para ello, me pareció relevante considerar a distintos agentes vinculados con las disputas simbólicas y políticas sobre los derechos culturales en los cruces con los campos de la etnicidad, la racialidad, la memoria y la política.

En este contrapunto de comparación multilocalizada de la diáspora africana en Argentina y en Cuba, tomo como inicio a la diversidad de narrativas hegemónicas con respecto de la cuestión africana. Ello me llevó a formular las principales hipótesis e interrogantes que estructuran el itinerario de la pesquisa. Una primera hipótesis refiere a los recientes procesos de activación de políticas culturales en relación al “reconocimiento” y “visibilización” de la presencia africana en las sociedades cubana y argentina. En efecto, en las décadas de los 90 y 2000 se asiste a una reconfiguración de la cuestión africana en América Latina, un período caracterizado por la filosofía política del multiculturalismo globalizado (Hale 2005;

1 A lo largo del trabajo se abordará la complejidad semántica, poética y política de estos términos que serán empleados según su distinción émica para cada contexto.

Wade 2006; Žižek 1998). Tanto en Cuba y en Argentina asistimos para esos años a múltiples activaciones de políticas y prácticas culturales populares relacionadas con la presencia africana. Se conforman programas culturales estatales, grupos organizados de activismo afro, trabajadores culturales, artistas y performers. Planteo que estos procesos se conjugan en Cuba y en Argentina con las trayectorias particulares de la población negra/ afrodescendiente - según las categorías empleadas en cada contexto – y con las específicas gramáticas de los estados nacionales sobre “lo negro” – el campo de las políticas raciales - y “lo afro” – el campo de las políticas culturales.

Me interrogo por lo tanto sobre ¿qué divergencias y convergencias puedo delinear en las estrategias políticas e identitarias de los movimientos negros/afrodescendientes y en las resignificaciones de las prácticas culturales afrolatinoamericanas en estos dos países?

Una segunda hipótesis, refiere a las articulaciones locales con los escenarios transnacionales que intervienen en el reciente proceso de reformulación política, epistemológica y cultural de la diáspora africana en las Américas. Por un lado, considero el proceso organizativo de los movimientos afrolatinoamericanos que tuvo como momento clave la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia organizada por las Naciones Unidas en Durban, Sudáfrica en el año 2001(Lao-Montes 2007, 2013)². En esa ocasión se lanzó internacionalmente la categoría de “afrodescendencia” y se instó a los estados nacionales a adoptar medidas de “afroreparaciones” (Mosquera y Barcelos 2006). En segundo lugar, considero el proyecto de la “Ruta del Esclavo” impulsado por la UNESCO en 1994 en Benin (resolución 27 C/3.13). El programa fue implementado desde su comienzo en la sede regional UNESCO para América Latina y el Caribe ubicada en La Habana. En ese marco, se reactivaron procesos de patrimonialización de espacios físicos y simbólicos, así como expresiones culturales vinculadas con la esclavitud, interpelando a las comunidades afrodescendientes, investigadores y funcionarios públicos.

Planteo entonces, que las políticas culturales y patrimoniales del legado africano en

2 A lo largo de la Tesis la referiré como la Conferencia de Durban.

los casos considerados para Cuba y Argentina, se configuran a menudo como un “campo de alta tensión” en donde intervienen diferentes visiones y usos de la cultura, de la memoria y del patrimonio (Aravena Núñez 2006).

Estas visiones heterogéneas y/o en tensión inciden en las prácticas políticas y en las reflexiones intelectuales. Me interrogo entonces de qué manera las disputas que se producen en el campo cultural y patrimonial interpelan a las comunidades y/o agrupaciones afro, a las comunidades académicas y finalmente a las políticas públicas.

De acuerdo con estas dos hipótesis principales nos preguntamos: ¿Cuáles son los sentidos de africanía/afrodescendencia en disputa en cada contexto? ¿Cómo se configuran los escenarios locales en relación a un hipotético campo cultural afro en relación a la diáspora africana? ¿Qué papel juegan las políticas públicas culturales en estos escenarios diferenciales?

Voy a hacer una aclaración de algunos términos que utilizaré a lo largo del texto, comenzando por el de diáspora africana que da el título a la Tesis. Entiendo la diáspora en dos acepciones. Por un lado como categoría analítica para abordar las diferencias y las convergencias sociohistóricas y antropológicas en los diferentes contextos. Por el otro, como discurso-experiencia política y poética de los sujetos que producen y reproducen sus significados. La diáspora no constituye por lo tanto un objeto de análisis en sí, un dato de realidad “allá afuera”. Mi pregunta sobre la diáspora africana en Argentina y en Cuba se configura a partir de sus múltiples territorialidades y temporalidades, desde donde se construyen su significados y se reelaboran las experiencias. Un análisis más conceptual de la noción de diáspora desarrollo en el capítulo siguiente.

Otros términos relevantes que emergen a lo largo la Tesis son el de africanía o huellas de africanía y afrodescendencia, cada uno con sus genealogías, usos y sentidos, específicos y compartidos. Con la misma precaución metodológica utilizo los términos de negro/a, afrocubano/a, afroargentino/a y afrodescendiente según las autodenominaciones empleadas por los actores encontrados y las específicas configuraciones raciales de las sociedades cubana y argentina. No obstante, cuando me refiera a los descendientes de africanos en un sentido general utilizaré el término

aceptado como “políticamente correcto” de afrodescendiente.

Finalmente, ¿Por qué Cuba y Argentina en un mismo trabajo?

La elección de localizar el análisis en estos dos países se debe en primer lugar, a las trayectorias de estudio que me llevaron a transitar por senderos poéticos y políticos de la presencia africana en nuestra América. Considero además que la opción comparativa e interconectada responde a los lenguajes transnacionales inherentes a la idea y a la historicidad de la diáspora africana multisituada.

Las divergencias, los contrastes y las semejanzas entre estos dos escenarios se tornan sumamente significativos y etnográficamente ricos en el marco de una cartografía de la diáspora afrolatinoamericana, como trataré de demostrar a lo largo de la tesis. Rescato por lo tanto el valor de un análisis en paralelo para poder pensar las distintas expresiones que conforman el escenario de la presencia africana en nuestro continente y establecer relaciones comparativas entre el poder y las políticas de raza y nación, según los contextos diferenciales. A partir de estas reflexiones, entiendo las configuraciones culturales afrodiaspóricas cubanas y argentinas como tramas de disputas sobre desigualdades, legitimidades y posibilidades de transformación que nos obligan a pensar en estos términos según nuestros diferentes posicionamientos como sujetos. Lo que destaco desde la perspectiva y la práctica de una antropología humanamente comprometida es acompañar las disímiles estrategias de autodefinición y de posicionamiento de los sujetos afrodescendientes encontrados en este itinerario de investigación.

II. Itinerarios de investigación

El abordaje metodológico empleado en la investigación se centra en la etnografía, como la perspectiva por excelencia de la antropología social y cultural. Según recientes posiciones epistemológicas, consideramos que la etnografía es antes que todo un encuentro social reflexivo y empático (Ayús Reyes 2007), un espacio co-

construido a través de prácticas espaciales trazadas de manera discursiva y vividas concretamente (De Certeau 1980; Bauman y Briggs 1990). De esta manera, nuestra investigación se desarrolla en un espacio de continua interacción entre sujetos situados histórica, política y socialmente, adhiriendo a las dinámicas del encuentro y de la participación etnográfica y humana (Clifford 1997).

En línea con recientes reformulaciones metodológicas, entendemos que el campo existe solo como espacio del acontecimiento del encuentro y de las distintas reflexividades que se ponen en juego, entre los sujetos presentes. No es por lo tanto un dato de realidad por sí mismo, sino un espacio de co-construcción. Para Bourdieu la noción de campo sitúa “la escenografía conceptual de un modo de construcción del objeto que habrá de regir –u orientar- todas las decisiones prácticas de la investigación” (Bourdieu y Wacquant 1995:169-170). Según dicho autor esta concepción exige, en primer lugar, combatir la tendencia a pensar el mundo social de un modo substancialista por lo que es necesario analizarlo en términos de relaciones, como espacios de relaciones. En este sentido, también James Clifford, a partir de los conceptos elaborados por De Certeau, habla del espacio etnográfico no en sentido ontológico, sino como una práctica espacial construida de forma discursiva y vivida concretamente (Clifford 1997; De Certeau 1980).

Consideramos en fin que la reflexividad como carácter distintivo del encuentro etnográfico, no es sin embargo exclusivo: la participación empática, la confianza, la dimensión afectiva y la corporeidad también son dimensiones de la experiencia fundamentales para alcanzar la comprensión del otro y la transformación social (Ayús Reyes 2007; Merleau-Ponty 1993 [1945]).

De acuerdo con el abordaje etnográfico, utilicé diversas técnicas basadas en el trabajo de campo y la observación participante haciendo uso de entrevistas abiertas, individuales y/o grupales, y en profundidad (Guber 1991, 2001). El registro es entonces la principal herramienta empleada, sea a través de la escritura (como notas de campo, desgrabaciones de entrevistas, reconstrucción de eventos, conversaciones y encuentros), como a través de fotografías y de soportes audiovisuales. Trabajando con experiencias situadas de *actuaciones culturales o performance* (Bauman 1992; Singer 1972) consideré el registro audiovisual y fotográfico como una herramienta

metodológica de fundamental importancia para una práctica antropológica reflexiva y abierta.

En el proceso de investigación, el trabajo de campo se acompaña de manera relacional y dinámica con la revisión crítica de fuentes y de bibliografía específica; la individuación y el análisis de distintos documentos en sentido amplio (escritos, performáticos y orales); el trabajo con textos relevantes y con fuentes de archivo. El trabajo de campo se situó geográficamente en las ciudades de La Habana y de Buenos Aires y en segundo lugar en las comunidades afrodescendientes del Central Azucarero México en la provincia de Matanzas, Cuba, y en la ciudad de Chascomús, provincia de Buenos Aires, Argentina. Las unidades de estudio seleccionadas refieren a los espacios sociales de la diáspora africana vinculados con prácticas performáticas actuales y con la memoria colectiva de la esclavitud, en intersección con procesos de revalorización patrimonial por parte de iniciativas oficiales del estado y de organismos internacionales, particularmente la UNESCO. En otras palabras, en ambos casos accedí a distintas instancias o eventos particulares que se promovieron a partir de los años '90 en el campo cultural cubano y argentino relativos a activaciones de la memoria y resignificaciones de la presencia africana.

Cabe señalar que esta práctica etnográfica y de trabajo de campo realizados de manera densa y profunda –sincrónica-, se complementa con una perspectiva procesual e histórica –diacrónica– que permita advertir las continuidades y discontinuidades así como los procesos de transformación que han ido plasmando estas prácticas culturales y los discursos sobre lo “afro” y lo “negro”.

De este modo, el estudio incluye el análisis de documentos, fuentes y entrevistas a sus protagonistas, con el fin de evidenciar las prácticas y los discursos asociados a la presencia africana y a la memoria de la esclavitud. Para ello, relevamos documentación y fuentes secundarias de distinto orden: programas de radio, sitios en internet, medios escritos (revistas, periódicos, programas, folletos) y documentos oficiales (reglamentaciones, leyes, declaraciones oficiales, informes), concentrándonos en el periodo de los 90 hasta la actualidad, poniendo como límite de análisis el año 2014. De todos modos, mi análisis se retrotrae hasta el período post-esclavista (1886 para Cuba y 1853 para Argentina) que resulta particularmente significativo en cuanto

corresponde a la consolidación de las principales prácticas culturales en examen y en las cuales emergen, ya abolida jurídicamente la esclavitud, las contradicciones y las pugnas raciales y sociales que se fueron actualizando a lo largo del siglo XX (Helg 1998; Chamosa 2003; Ferrer 2011; Geler 2010; Martín 1997).

Mi itinerario de investigación sobre cuestiones africanistas en América Latina comienza en Cuba en el año 2005, cuando me encontraba realizando la tesis de grado en Geografía Humana por la Universidad de Milán (Anecchiarico 2006). Desde ese momento fui desarrollando diferentes etapas de investigación a lo largo de mi formación de grado y de posgrado, entre Italia, Cuba y Argentina. En la tesis de grado realicé un estudio sobre las políticas culturales cubanas relativas al folklore afrocubano, a partir de una etnografía de una compañía de danzas tradicionales situadas en una provincia de Oriente de Cuba (Anecchiarico, 2006).

Luego continué mi itinerario de investigación para la tesis de especialización en antropología cultural en la Universidad de Turín, realizando un primer ejercicio de comparación sobre las narrativas africanistas en Cuba y las narrativas blanqueadoras de Argentina. Analicé imaginarios y artes performáticas en torno a dos figuras transculturalizadas y decoloniales, la deidad afrocubana Yemayá/Virgen de Regla de la ciudad de La Habana, y el Diablo en sus múltiples sincretismos y resignificaciones en la zona andina del noroeste argentino, particularmente la Quebrada de Humahuaca en Jujuy (Anecchiarico 2015b).

En esa investigación profundicé la cuestión africana en Cuba a partir de las narrativas de “africanía” o “huellas de africanía”, indagando celebraciones públicas, ritualidades y performance relacionados con Yemayá, gracias al apoyo del investigador José Matos Arévalos de la Fundación Fernando Ortiz, y del director Alberto Granado de la Casa de África de la Habana. Por otro lado, apareció tímidamente formulada una pregunta sobre la esclavitud y los descendientes de africanos en Argentina. Como dije, la unidad de análisis en ese caso era sobre sincretismos andinos en la figura del Diablo en el noroeste. Entre Zupay, Tíos, Salamancas y diablos del Carnaval, también apareció Mandinga. ¿Qué hace un etnónimo africano demonizado en el medio de la cordillera? Ahí me hizo definitivamente ruido el mito del “crisol de razas” argentino y el racismo implícito en

el discurso sobre nación y nacionalidad fundado en la idea de que “todos descendemos de los barcos de inmigrantes europeos”.

¿Por qué se dice que en Argentina no hay negros? ¿Qué pasó con los descendientes de los esclavizados? Fueron algunas preguntas que reorientaron mi itinerario de investigación.

En el 2010 me radico en Argentina con el proyecto de investigación doctoral esbozado³. Me propuse en un principio investigar comparativamente las políticas culturales africanistas en Cuba, profundizando las investigaciones previas, y en Argentina, que desconocía por completo. Un primer eje de comparación lo establecí con el programa Ruta del Esclavo de la UNESCO y sus implementaciones en ambos países, ya que en 2009 se habían impulsado nuevas actividades en Argentina en ese marco. Empecé entonces a leer todo lo posible sobre la cuestión afro en Argentina, orientada desde ese primer momento por Alicia Martín, quien abrió paso a mi camino y cuyo acompañamiento fue fundamental a lo largo de todo el itinerario de investigación. Por otro lado comencé a explorar la militancia afro política y cultural en el contexto de la ciudad de Buenos Aires y los debates del momento. El año 2010 además fue muy significativo para la reconfiguración política de una cartografía afroargentina, a partir de una serie de acontecimientos y acciones que analizo en la tesis y que marcaron el comienzo de mi acercamiento al campo. Estos eventos fueron:

- El segundo Seminario Internacional del Programa UNESCO de La Ruta del Esclavo “Huellas y legados de la esclavitud en las Américas”, organizado por la Cátedra UNESCO de Turismo Cultural de la Universidad Nacional Tres de Febrero y la Asociación Amigos del Museo de Bellas Artes, con el apoyo de la Oficina de la UNESCO de Montevideo.
- El primer encuentro del recién formado Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos – GEALA – de la Universidad de Buenos Aires, en el mes de septiembre.
- El Festival “Argentina Negra III Es mujer!” en su tercera edición realizado en el

3 Agrego una breve nota biográfica para que se comprenda mejor este rápido esbozo del itinerario de investigación. Nacida en Argentina, me crié en Italia desde muy pequeña, adonde viví hasta finalizada la carrera universitaria, en el 2010. Luego, me radiqué en Buenos Aires, adonde habito actualmente. A partir del 2005 realicé frecuentes viajes a Cuba y en Argentina, contextos en donde ubico desde entonces mi interés antropológico y, actualmente, mi desempeño profesional. La beca de postgrado del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) posibilitó la realización de esta investigación y viabilizó mi inserción en el país como investigadora.

Centro Cultural Ecunhi, en el mes de noviembre.

- Las celebraciones callejeras en el barrio de San Telmo del “Día de la conciencia negra” del 20 de noviembre organizado por el Movimiento Afrocultural.

Además, ese año se realizó el censo de población en el cual se incluyó por primera vez la variable de afrodescendencia.

Luego vino el año 2011, declarado el Año Internacional de los Afrodescendientes por la ONU, que fue ocasión para la realización de encuentros, debates y actividades. Particularmente, finalizando el año organizamos junto a Alicia Martín un Foro de debate que llamamos “Afropolíticas en América del Sur y el Caribe” en el marco del X Congreso de Antropología Social Argentina en la Universidad de Buenos Aires. En esa ocasión convocamos activistas e intelectuales de Argentina y de otros países de la región –Brasil, Venezuela, Colombia y Cuba- para una actualización de las políticas implementadas en los diferentes contextos respecto de la población afrodescendiente y debatir sobre el racismo. De ese encuentro surgió además una publicación con los aportes de los disertantes (Anecchiarico y Martín 2012). Todos estos acontecimientos desplegaron la complejidad de la cuestión afro y la pluralidad de actores involucrados en lo que se configuraba como una arena de disputas en el terreno de la cultura y de la política. En esa coyuntura yo me propuse investigar.

En Buenos Aires, pude desarrollar observaciones sistemáticas sobre los diferentes actores que conforman el campo afro de la ciudad; me acerqué a diferentes asociaciones de afrodescendientes, relevando sus actividades culturales y sus proyecciones discursivas e identitarias, así como sus estrategias de lucha. Analicé el surgimiento de políticas públicas inéditas para Argentina a partir de los años 2000, particularmente el censo de 2010 en que se incluyó por primera vez la variable de afrodescendencia y la creación en 2012 de un programa específico para afrodescendientes en la entonces Secretaría de Cultura de Nación, hoy Ministerio de Cultura. Revisé las actividades públicas promovidas desde sectores estatales o instituciones locales desde los '90 (festivales; actividades culturales; debates y congresos especializados); realicé registros de diferentes actuaciones performáticas en la ciudad de Buenos Aires, particularmente en el barrio de San Telmo (festivales callejeros como el Carnaval Afrodescendiente y las llamadas de candombe). Realicé

entrevistas a funcionarios públicos, performers, intelectuales y activistas.

En Chascomús, localidad de la provincia de Buenos Aires, realicé en octubre de 2014 una estadía de trabajo de campo y de consulta de fuentes de archivos. Allí revisé en un primer abordaje etnográfico, la genealogía de los discursos de invisibilización y estigmatización de la comunidad afrodescendiente local y los usos y significados de la Capilla de los Negros, un sitio declarado de memoria de la esclavitud por la UNESCO.

La trayectoria de investigación en Cuba, cuenta con una mayor profundidad temporal de análisis etnográfico, como vimos. Para el proyecto de investigación doctoral, realicé en Cuba dos estadías de trabajo de campo y de revisión de fuentes de archivo, la primera en el año 2012 y la segunda en el año 2014. También en este caso, relevo algunos acontecimientos clave alrededor de los cuales fui reformulando mis preguntas, esta vez orientadas hacia la cuestión racial y el activismo cultural y político de los afrodescendientes en Cuba. En un primer lugar, destaco la Casa de África de La Habana en cuanto representa un espacio de análisis privilegiado a lo largo de toda mi trayectoria de investigación en la Isla. Allí pude observar los debates sobre las problemáticas africanistas en el orden de la investigación antropológica cubana y de las políticas culturales. En ese marco, participé en varias ediciones de la fiesta del Día de Reyes del 6 de enero y el Festival de Oralidad Afropalabra que, junto al Taller de Antropología Social y Cultural Afroamericana, son los eventos más significativos organizados por la institución.

En enero y febrero de 2012 realicé un primer período de trabajo de campo para la investigación actual. Además de los eventos de Casa de África, indagué otro espacio de producción y difusión de conocimiento: la Casa de Las Américas. Allí encontré una intensa arena de debates sobre la cuestión africana y el racismo. En el marco del Premio de Casa de las Américas de ese año por primera vez se incluyó el Premio Extraordinario de estudios sobre la presencia negra en la América y el Caribe contemporáneos, premio otorgado a la escritora afrocubana Zuleica Romay (2012). Para esa ocasión se organizó un ciclo de conferencias y eventos artísticos dedicado a la temática. Entre otros eventos, participé de una Mesa redonda titulada “Un Año Internacional para los afrodescendientes, ¿y después qué?” en donde debatieron

investigadores de renombre como Quince Duncan (Costa Rica), Rita Laura Segato (Brasil), Esteban Morales (Cuba) y Roberto Zurbano (Cuba).

Por fuera del ámbito institucional, participé en algunos proyectos comunitarios y artísticos promovidos por agrupaciones independientes en el contexto habanero. A partir de estas indagaciones, pude relevar un articulado y heterogéneo espacio de militancia de afrodescendientes cubanos.

En La Habana, me centré por lo tanto principalmente en el casco histórico, escenario clave de las recientes políticas de patrimonialización y de espectacularización/celebración de la africanía cubana. Revisé las actividades públicas promovidas desde sectores estatales o instituciones locales a partir del período revolucionario y específicamente luego de 1990 (festivales; actividades culturales; debates y congresos especializados); realicé registros de diferentes actuaciones performáticas (festivales callejeros como el Día de Reyes en la Habana; toques y celebraciones religiosas y artísticas-performáticas).

En el Central azucarero México, ubicado en la provincia de Matanzas, conocido también como ex Ingenio Álava, realicé una intensa estadía de campo en dos partes. El primer acercamiento fue en el 2012 a partir de una visita realizada en el marco de las actividades promovidas por Casa de África de La Habana. Luego, entre diciembre de 2014 y enero de 2015 indagué el trabajo comunitario realizado por un proyecto local y dedicado al rescate de las memorias locales de la esclavitud y del patrimonio cultural.

Realicé además entrevistas a funcionarios públicos, particularmente de la dirección de Patrimonio y del programa de la Ruta del Esclavo UNESCO, performers, intelectuales y activistas, sea de La Habana como de Matanzas.

Como parte de la investigación, realicé un cortometraje documental titulado “Los argentinos también descendemos de esos barcos” estrenado en septiembre de 2013 ⁴. En este registro audiovisual, propuse indagar algunas experiencias de arte y activismo afro en la ciudad de Buenos Aires, a través de entrevistas a militantes, artistas e investigadores, con quienes además trabajé a lo largo de mi investigación. La experiencia de producción del documento fílmico fue muy significativa en

4 El documental está disponible en el enlace www.youtube.com/watch?v=4POrdVHfUfc

términos personales y profesionales por diferentes razones. En primer lugar, me permitió un acercamiento e interacción más directos y dinámicos con los protagonistas del documental, generando espacios de diálogo compartidos y reflexiones inesperadas y, sobre todo, elaboradas en imágenes y palabras. En segundo lugar, pude constatar que el dispositivo audiovisual representa un poderoso campo de interacción, negociación y reapropiación siempre en movimiento, inmediato y polisémico. El video documental se tornó entonces un aliado estratégico de militancia y a la vez, un imprescindible documento etnográfico para mi investigación.

El acercamiento a la temática afro se desarrolló por lo tanto a partir de la reflexión/producción antropológica y audiovisual al mismo tiempo o, si se quiere, a *contratiempo*. Imagen, voz y texto dialogaron no solamente en un ejercicio teórico, sino también en la práctica de creación artística, con distintas intensidades, ritmos y sensibilidades. El documental intervino en la investigación y la investigación intervino en el documental. Por esto a lo largo de la Tesis me referiré en diferentes oportunidades a diálogos y situaciones retratadas en el documental, interactuando con fragmentos de entrevistas e imágenes.

De la misma manera, trabajé audiovisualmente mi pregunta antropológica en el contexto cubano, particularmente en el trabajo de campo en la comunidad del Central Azucarero México en la provincia de Matanzas. Si bien el proceso de producción aún está inconcluso, adopté la misma estrategia reflexiva a partir del uso de la cámara en el trabajo de campo y el uso del registro audiovisual como documento de análisis.

III. Marco teórico metodológico

El marco teórico metodológico que orientó esta investigación se basa sobre la aplicación y revisión crítica de conceptos de la Antropología Cultural y Social, de la Antropología de la Performance, de la Antropología Política, Antropología del

Cuerpo y de la Teoría del Folclore, entre otros. Particularmente, la investigación aborda las perspectivas desarrolladas en las últimas décadas por la antropología crítica en relación a la cultura, la identidad, la etnicidad y la racialidad, así como reflexiones acerca de los procesos hegemónicos y contra-hegemónicos en relación a saberes, prácticas y corpopolíticas del conocimiento (Trouillot 2010; Restrepo 2004; Mignolo 2001; Yudice 2002, Menéndez 2010).

De acuerdo con una perspectiva de la antropología atenta a la experiencia y agentividad de los sujetos, indagamos las conexiones entre las distintas dimensiones de un fenómeno sociocultural, desentrañando las modalidades de la disputa simbólica en relación con las memorias, las identidades y los usos políticos de las mismas (Clifford: 1997; Bourdieu: 1972, 1980).

Estas renovaciones teóricas y metodológicas aportan interesantes debates en el campo de los estudios afrolatinoamericanos. Particularmente significativas para nuestro trabajo son las teorías de la transculturación, la criollización y las reflexiones en torno a la relación entre mestizaje y nación, es decir, los procesos históricos coloniales/modernos que atraviesan los cambios culturales y las relaciones de poder entre los grupos racializados (Ortiz 1940; Wade 2010; Mignolo 2007). Retomamos entonces las reflexiones de la teoría crítica sobre políticas y poéticas de representación, el legado ideológico del racismo, los procesos de construcción de identidades/alteridades nacionales y los procesos de racialización (Hall 2010; Spivak 1985; Restrepo 2004; Segato 1999, 2007, 2010).

Nuestro estudio considera dos perspectivas de análisis. El primer nivel de análisis de la investigación se refiere a las políticas culturales promovidas por las agencias públicas nacionales e internacionales, las cuales intervienen, como respuesta y/o como oportunidad, en las reformulaciones de los derechos culturales afro en el contexto actual.

El segundo nivel de análisis considera la performance cultural y las prácticas expresivas afroamericanas. Sin querer reducir la complejidad de la experiencia humana a una mera antropología fenomenológica, que pretendería reconstruir las subjetividades de los pueblos y grupos a partir del dato performático directamente observable por el antropólogo (Trincheró 2007), considero el ámbito de la

experiencia corporizada y su representación un poderoso campo de lucha por la identidad (Hall 2010).

Particularmente nos guiamos por las reflexiones propuestas por Paul Gilroy, intelectual afrobritánico que en su célebre ensayo *The Black Atlantic* ofrece una brillante teoría respecto de las culturas políticas negras como contra-culturas de la modernidad (Gilroy 1993). Según el autor, la oralidad y la corporeidad son los principales constituyentes de la metacomunicación discursiva negra, un tema que se inserta en el debate actual sobre la modernidad (Gilroy 1993). Con Gilroy entonces consideramos que la experiencia de la esclavitud y su elaboración a partir de la memoria corporizada tiene como espacio de acción y de representación la cultura performática. Tales consideraciones resultan muy provechosas en nuestra tesis para problematizar la relación entre política y estética, entre ciencia y arte, entre prácticas de dominación y de resistencia en las políticas culturales negras cubanas y argentinas.

En estos espacios de la experiencia en constante formulación y resignificación, se ubican las dimensiones del poder, del hacer y del saber que pretendemos recorrer en esta investigación y que constituyen nuestras unidades de análisis. El campo del saber tiene que ver con los conocimientos y las memorias colectivas y remite a los significados que los grupos y sujetos atribuyen a la experiencia vivida, las diferentes interpretaciones y reelaboraciones y las tan debatidas cuestiones identitarias. La dimensión del poder refiere a los espacios y las estrategias de acción de los sujetos, las hegemonías y las cuestiones ideológicas que conforman el campo de las políticas culturales. Se integra un tercer ámbito de la experiencia: el hacer de las prácticas culturales, que incluyen las habilidades expresivas y performáticas, la corporeidad, la oralidad, que son potentes dispositivos de comunicación y de actuación de la experiencia y de la memoria. Estas tres dimensiones no son formuladas aquí en sentido correlativo o entendidas por separado, más bien se superponen, se integran y se interconectan de múltiples maneras, lo cual enriquece mucho más esta propuesta.

Como profundizaremos a lo largo de la Tesis, consideramos que la particularidad y relevancia de este estudio reside en el trabajo comparativo. En esta investigación haremos uso de la comparación como herramienta teórico metodológica para el análisis relacional de los procesos socioculturales (Peirano 1995; Bourdieu y

Wacquant 1995: 171; Barth 2000). Específicamente, Barth propone una metodología comparativa para el análisis de los datos antropológicos. El autor insta a ir más allá de los límites de los estudios de “comunidad”, es decir del trabajo de campo en sentido tradicional de la antropología, abordando lo que denomina una investigación de tipo “multicéntrica” y por ende, comparativa. Barth entiende que la opción de comparar es una solución a la reificación de nuestras descripciones antropológicas de los objetos de análisis, evitando así conceptualizaciones que cosifican a la cultura, situándola como entidades discretas y separables (Barth 2000: 190). Por lo contrario, entendemos con Barth que la comparación no se realiza únicamente en el análisis y en la descripción o como ejercicio metafórico, sino también y sobre todo en la búsqueda de variabilidad de los datos primarios obtenidos en el campo etnográfico. Barth considera en efecto que “debemos usar lo más activamente posible comparaciones en el análisis de cada caso específico” (2000: 200).

De acuerdo a esta opción metodológica, el antropólogo Hernán Morel (2013) en su brillante trabajo comparativo de dos expresiones artísticas de la Ciudad de Buenos Aires, el tango y el carnaval, sugiere: 1) aplicar las operaciones de comparación a los objetos empíricos mismos durante el trabajo de campo (en vez de comparar dos o más casos por separado) y 2) construir en la comparación un conjunto de dimensiones de variación.

De acuerdo a este enfoque metodológico, nos proponemos trabajar la descripción y la comparación de manera conjunta y dinámicamente, ya no como instancias disociadas en el desarrollo de la investigación. Dicho esto, en lo que respecta a nuestra investigación construimos y nos concentramos en algunas dimensiones de variación sobre las que enfocamos el análisis en la segunda parte de la Tesis. Estas dimensiones incluyen:

- Ver cómo se legitiman en cada contexto específico las manifestaciones culturales afro sobre la base de distintas modalidades de construcción de poder y de representatividad;
- reconocer los procesos de activación de políticas culturales en relación al “reconocimiento” y “visibilización” de la presencia africana;
- registrar/observar los usos y significados que adquieren en cada caso las nociones/

calificaciones de “tradición”, “representatividad” y “autenticidad” en los distintos espacios así como en los circuitos oficiales de legitimación cultural;

- ver de qué manera las disputas que se producen en el campo cultural y patrimonial interpelan a las comunidades y/o agrupaciones afro, a las comunidades académicas y a las políticas públicas.

Finalmente, una última consideración metodológica. Tres cuestiones fundamentales orientan las preguntas de investigación que hemos formulado relativas a las prácticas y políticas culturales afrolatinoamericanas en Cuba y en Argentina. Voy a ejemplificarlas en las palabras de tres intelectuales que tienen una gran influencia en mi trayectoria de estudio.

La primera, vinculada con la situación en que se formula la pregunta antropológica en donde prima el encuentro entre sujetos situados. Como nos dice Esteban Krotz:

La pregunta antropológica de que se habla aquí, no existe por sí sola. Más bien tiene que ser formulada. También por eso ella no existe de modo abstracto, sino depende siempre también del o de los encuentros concretos de los que nace y de las configuraciones culturales e históricas siempre únicas, de las cuales estos encuentros son, a su vez, partes integrantes. (Krotz 1994:8)

La segunda cuestión refiere al momento coyuntural en que formulamos nuestra pregunta y desde donde intervenimos en la reflexión. Parafraseando a Stuart Hall, nos podemos preguntar: ¿Qué momento es éste, para plantear una pregunta sobre la cultura popular negra en Cuba y en Argentina? En las palabras de Hall es importante considerar la especificidad del momento pero sin perder de vista la profundidad histórica, relevando las similitudes y las diferencias con otros momentos anteriores:

La combinación de lo que es similar y de lo que es diferente define no sólo la especificidad del momento sino también de la pregunta y, por lo

tanto, las estrategias de políticas culturales con las cuales intentamos intervenir en la cultura popular y en la forma y el estilo de la teoría cultural que debe acompañar ese juego. (Stuart Hall 2010: 287)

El tercer aspecto tiene que ver con el posicionamiento subjetivo desde donde se formula la pregunta, lo cual interpela la responsabilidad del trabajo intelectual y lo resumo en las palabras de Peter Wade:

Primero, existen muchos aspectos de responsabilidad política y yo dirijo mi atención a los temas de discriminación racial. Segundo, pienso que el concepto de “huellas de africanía” necesita ser examinado de cerca, no sólo en un sentido histórico sino en términos de sus implicaciones políticas (Wade 1997:18).

Queremos en nuestra tesis acoger las recomendaciones de estos autores.

IV. Organización de la Tesis

La organización de la Tesis responde a los ejes de análisis recién expuestos. La Tesis se desarrolla en dos partes, con 4 capítulos y sus respectivos subcapítulos, más la introducción y las conclusiones finales. Cuenta con una sección de fotografías y otros documentos relevantes. Para la escritura empleo de manera conjunta y dialógica el corpus de material teórico y etnográfico, a partir de las fuentes seleccionadas y el trabajo de campo realizado, para transformar el intenso y fructífero diálogo aún activo en una composición coherente en contenido, estilo y pretensiones.

La Primera Parte, **Aportes para el estudio de la diáspora africana en América Latina y el Caribe** está organizada en dos capítulos. Revisa los abordajes teóricos al tema y presenta los enfoques conceptuales y metodológicos empleados para la

investigación.

En el primer capítulo, **Cultura, poder y nación: estudios y análisis desde la teoría crítica antropológica**, organizado en cinco subcapítulos, proponemos el marco teórico-metodológico empleado en la investigación. Analizaremos en primer lugar los principales enfoques en relación a las teorías del mestizaje en América Latina y el Caribe, empleándolo como categoría de análisis en relación a la formación de los estados nacionales que surgieron en continuidad de los proyectos coloniales/modernos (Segato 2010; Mignolo 2003; Quijano 2000; Wade 2010). Luego, abordamos los procesos de alterizaciones y las racializaciones surgidas en las Américas, focalizándonos en los debates recientes en torno a diferencia y hegemonía en el campo cultural (Grimson 2011; Hall 2010; Trouillot 2010; Yudice 2002). Desde la antropología sociocultural, retomamos las reflexiones sobre el legado ideológico del racismo, los discursos hegemónicos nacionales en torno a la construcción de identidades/alteridades nacionales, y sus cruces con la cultura y las políticas culturales (García Canclini 1997; Segato 1999, 2007; Nivón Bolán 2013). Contrastamos los principales enfoques antropológicos de los estudios de performance, memoria y patrimonio cultural en tanto estrategia teórico-metodológica que nos permitirá abordar las dinámicas que organizan la producción y recepción de las expresiones culturales que son objeto de esta investigación (Bauman 1992; Bauman y Briggs 1990; Arantes 1984, 1997; Crespo et al. 2007). Finalmente, abordaremos el enfoque comparativo relacional empleado en la investigación y anticiparemos los principales ejes de análisis sobre los que opera nuestra comparación interconectada de la diáspora africana en Cuba y en Argentina.

En el segundo capítulo, **Contextualizando la diáspora africana en América Latina y el Caribe**, organizado en cinco subcapítulos, analizamos las genealogías y los usos, en campo político, poético y cultural de los principales términos empleados para pensar lo negro y lo afro en las Américas. Destacamos las trayectorias de estudios de la diáspora africana surgidos como campo interdisciplinario en el contexto angloamericano y diversificados en diferentes latitudes latinoamericanas y caribeñas (Clifford 1997; Edwards 2001; Gilroy 1993; Lao-Montes 2007; Hall 2010). Continuando el análisis crítico de enfoques y perspectivas para la contextualización de la diáspora africana en América Latina y el Caribe, delineamos algunos modelos

interpretativos de la africanía y la africanidad en el campo de estudio de las culturas performáticas afrolatinoamericanas. Consideramos a continuación los estudios realizados en Cuba y en Argentina en relación a la presencia africana, particularmente desde la antropología y focalizándonos en los últimos 30 años, delineando sus principales enfoques y genealogías, así como sus límites y desafíos actuales. En conclusión del capítulo, propongo un primer ejercicio de comparación interconectada, a partir de los debates teóricos en relación a las diferentes dimensiones de la diáspora africana y los aportes con la teoría decolonial, moviéndonos en los dos contextos de producción analizados, Cuba y Argentina.

La Segunda Parte de la Tesis, **Senderos afrodiaspóricos: políticas culturales, performance y patrimonio**, se compone de dos capítulos y desarrolla las unidades de análisis relativas a los casos de Cuba y Argentina.

En el capítulo tercero, **Prácticas culturales y políticas de la diferencia en Buenos Aires y en La Habana**, analizamos los contextos de esta investigación en relación a las prácticas performáticas y las específicas políticas culturales promovidas desde los años 90 y 2000, comenzando por el escenario argentino. Consideramos las narrativas de representación de la diferencia y los discursos en torno a lo negro y a lo afro, en un país y una ciudad, Buenos Aires, autoreferenciados históricamente como blancos. Luego consideramos las políticas públicas de “reconocimiento” y “visibilización” y las articulaciones entre los movimientos afro y el Estado. Planteamos algunas cuestiones en relación a la afrodescendencia, un concepto que llega a reformular problemáticas identitarias, culturales y políticas, y que además reconfigura nuevos escenarios para las políticas culturales y el debate sobre la cuestión racial.

Relativo al escenario cubano, analizamos el papel de la africanía en los discursos nacionales cubanos contemporáneos, sus significados y usos en el marco de las políticas culturales socialistas. Relevamos continuidades y cambios luego de la década de los noventa sobre la cuestión racial y el campo cultural, ubicando nuestro análisis en la ciudad de La Habana. Indagamos entonces el escenario actual en donde emergen nuevos sentidos de lo afro en disputa, analizando las tensiones y resignificaciones de espacios urbanos, prácticas performáticas y memorias colectivas. Para ambos escenarios, analizamos comparativamente las políticas culturales

actuales que ponen en escena dos casos de celebraciones callejeras que se desarrollan en los espacios abiertos de los cascos históricos capitalinos y que remontan a específicas genealogías negras: la fiesta del Día de Reyes de La Habana y los Carnavales afrodescendientes de Buenos Aires. Estos dos eventos festivos contemporáneos ofrecen interesantes puntos en común que, abarcados en una óptica comparativa, testimonian la complejidad y la heterogeneidad de las articulaciones transnacionales entre políticas culturales y disputas locales, discursos de identidad, performatividad de la memoria y alteridades históricas.

En el cuarto y último capítulo, **Procesos patrimoniales y disputas en torno a la memoria de la esclavitud**, analizo el programa Ruta del esclavo de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), su trayectoria en Cuba y en Argentina y los diferentes agentes involucrados, particularmente los círculos académicos e institucionales y las organizaciones comunitarias. Considero dos casos etnográficos de sitios de “memoria de la esclavitud” relevados por el proyecto, en cuanto escenarios de producción de legitimidades en torno al patrimonio cultural: el ex ingenio azucarero Álava en la provincia de Matanzas, Cuba; y la Capilla de los Negros de Chascomús en la provincia de Buenos Aires, Argentina. Elaboro entonces una atenta etnografía de la experiencia y de la memoria para ambos sitios, considerando los usos sociales, las estrategias de reivindicación comunitaria y los desafíos en clave política e identitaria. Las experiencias registradas configuran los procesos de patrimonialización como arenas de confrontación y disputas a partir de la negociación de “identidades”, “tradiciones” y “memorias”. Finalizamos el capítulo con un análisis comparativo de las experiencias locales del proyecto de la Ruta del Esclavo UNESCO, relativas a los casos seleccionados del ex Ingenio Álava y de Chascomús.

Esta tesis estudia trayectorias e implementaciones de políticas culturales afrolatinoamericanas a partir de episodios observados y narrativas relevadas a lo largo de estos últimos 9 años (desde 2005 hasta 2014). En el caso de las investigaciones realizadas en Cuba, se trata de un trabajo extensivo en duración y amplitud, abarcando los 9 años. Mientras que para Argentina, se trata de un trabajo más bien intensivo, pues se concentra principalmente en cuatro años, de 2010 hasta 2014.

La intención de este trabajo es contribuir a formular nuevas preguntas y afinar visiones que permitan profundizar las interrelaciones entre agendas locales y transnacionales en el campo de las políticas culturales de “reconocimiento” y de “reparación” hacia la población afrodescendiente/negra en los escenarios nacionales.

PARTE I. Aportes para el estudio de la diáspora africana en América Latina y el Caribe

CAPÍTULO 1. Cultura, poder y nación: estudios y análisis desde la teoría crítica antropológica

1.1 Mestizaje, raza y nación en América Latina y el Caribe

Proponemos para comenzar un marco de interpretación del mestizaje en relación a raza, etnicidad y nación en las Américas. Entendemos raza y mestizaje como dos conceptos-experiencias de marcación de la diferencia, y como creaciones epistémicas de la colonialidad y la modernidad en las Américas, en donde el color, el fenotipo y las asimetrías sociales responden a estrategias de control de la población, es decir, a las ideologías del biopoder europeas aplicadas en las colonias (Quijano 2000; Mignolo 2003, 2007). Presentamos algunas lecturas del mestizaje como discurso “desde arriba” de las élites nacionales en continuidad con los proyectos coloniales de blanqueamiento y disolución de lo negro y lo indígena (Wade 2010; Segato 2007); por otro lado, consideramos el debate que ubica el mestizaje como un terreno móvil, generizado y sexualizado de construcción de las subjetividades e identidades “desde abajo”, es decir como experiencia desde la diferencia y no sobre la diferencia (Wade 2010; Hale 1996, 2005). Este ejercicio nos permitirá abordar el lugar de la diferencia afro-latina en los contextos de producción de la otredad/mismidad en los estados nacionales latinoamericanos (Lao-Montes 2007).

1.1.1 ¿Cómo hablar de raza en América Latina y el Caribe?

Este apartado comienza con una pregunta crucial, que se reitera a lo largo de nuestra investigación y de nuestro recorrido etnográfico.

En unas conversaciones recientes con una colega de estudios afrobrasileña, yo le reclamaba no emplear en sus ejercicios monográficos el término “raza negra” en un sentido naturalizado para hablar de la diferencia afrolatina; ella prontamente comenzó a emplear otro término, “etnia afrodescendiente”. Rechazando adentro mío también esta alternativa, sin embargo no pude argumentar en contra de ella o, mejor dicho, no encontraba una alternativa compartida entre mi posición y la suya.

¿Por qué no se puede hablar ni de raza ni de etnia para referirse a la población afrodescendiente en Brasil, en Argentina o adonde sea? ¿Sobre qué postulados me basaba yo y sobre qué otros ella? ¿Tal vez no estábamos hablando de lo mismo?

Yo me refería a la necesidad imprescindible como investigadoras de no naturalizar raza ni etnia como un concepto estático y homogéneo, de cuestionarlo, problematizarlo, historizarlo, contextualizarlo. Sin embargo ella prefería encontrar una manera de nombrar la diferencia afrolatina a través de un concepto “científico” o “antropológico” sin dar muchas vueltas, consciente de su ambigüedad y de su falacia: ella me decía “ya se que no existen las razas, pero las etnias tampoco? ¿Tan difícil es nombrarnos?”. En otras palabras, con raza y/o etnia – para ella intercambiables sin muchos sobresaltos - se refería a una experiencia pensada en términos de Otredad: la raza negra y/o la etnia afrodescendiente en sus trabajos cobran relevancia al posicionarse “de ese lado” del juego/interpretación. En definitiva, hablábamos de lo mismo pero desde posiciones de sujeto diferentes, ella negra y yo blanca: y, en nuestro diálogo, se cruzaban también historias y marcaciones raciales que nos precedían y que excedían nuestra voluntad de encapsular en términos y palabras aquellas experiencias que, parafraseando a Trouillot, adquieren significado solamente en los contextos de su despliegue (Trouillot 2010).

Esta anécdota fue una invitación a considerar por un lado que “el lenguaje analítico que usamos para pensar sobre la raza y confrontar el racismo debe ser constantemente objeto de escrutinio” (Peter Wade 2002b: 14) y por el otro considerar

“las consecuencias del concepto más allá del mismo” (de la Cadena 2007: 8). Dos opciones no contradictorias ni mucho menos en antítesis.

Realizaré entonces una revisión de algunos análisis recientes sobre la conceptualización de raza y sus usos, considerando que el concepto de raza es necesario para pensar las relaciones de poder desde la experiencia colonial latinoamericana y caribeña, a la par de clase y de género (Hall 2010; Quijano 2000; Mignolo 2003; Wade 2008). Al mismo tiempo, entendemos que por no hablar de raza o reemplazar este término por el de etnia, dejamos de lado un pensamiento racista o racialmente connotado que necesita ser constantemente revisado, especialmente en la producción de conocimiento antropológico (Menéndez 2010).

Desde las Ciencias Sociales a lo largo del siglo XX se fue abandonando el uso de raza, reemplazado por conceptos como cultura o grupo étnico. Efectivamente, como apunta Restrepo:

No en pocas ocasiones se ha atribuido a la poderosa influencia del ‘mito de la democracia racial’ en los países latinoamericanos esta actitud de sospecha y rechazo con respecto al uso de ‘raza’ como instrumento analítico entre intelectuales de la región, prefiriendo en su lugar otros como ‘grupo étnico’ o ‘cultura’ (Restrepo, 2012:154)

Desde enfoques críticos recientes, sin embargo, es necesario historizar a raza y a las prácticas racializadas con las que se conformaron y se perpetúan las jerarquías de poder en los países de América Latina. Según esta perspectiva que, entre otros, resume Eduardo Restrepo en un trabajo reciente (Restrepo 2012), es necesario abordar la idea de raza desde diferentes facetas o aspectos: como término y como concepto con específicas genealogías históricas; como hecho social relevante y significativo en los específicos contextos, y como categoría analítica (Appelbaum, Macpherson y Roseblatt 2003). Esta atención renovada hacia raza como concepto *bueno para pensar*, se acompaña de otra categoría crítica: la racialización, *necesaria para hablar* del proceso de marcación y de constitución de diferencias en jerarquía de poblaciones, una modalidad de gobernabilidad que se radicalizó con el

colonialismo y en el marco de la división internacional del trabajo⁵.

La racialización indica que la raza es una construcción social relacional, no un dato biológico existente en natura, “un proceso de marcación-constitución de diferencias en jerarquías de poblaciones en el sentido foucaultiano”, a partir de marcaciones fenotípicas variables (Restrepo 2012:167, Sansone 2007, Wade 2008). En este sentido, la racialización puede ser considerada en función de los procesos de autoadcripción y adscripción por otros, en una acepción similar a la que propone Barth para definir la identidad étnica (Barth 1976). Como varios estudios recientes apuntan, la racialización y, en general, las relaciones de identidad/alteridad, ocurren en específicos contextos de interacciones interétnicas, a partir de situaciones de asimetría social asentadas en coyunturas de dominio y poder (Briones 1998).

En este sentido, Appelbaum, Macpherson y Roseblatt (2003) en su introducción al libro colectivo sobre raza y nación en América Latina sugieren el concepto de “racialización” como el instrumento analítico referido al “proceso de marcación de las diferencias humanas de acuerdo con los discursos jerárquicos fundados en los encuentros coloniales y en sus legados nacionales” (Appelbaum, Macpherson y Roseblatt 2003: 2, en Restrepo 2012:156). Para entender la “raza” como hecho social, como un fenómeno histórico contingente, es necesaria su historización, es decir, conocer cuales significados le otorgan los contemporáneos en las diferentes épocas. Vamos a proponer a continuación algunas referencias mínimas.

Peter Wade propone una historización de raza y sus variaciones a lo largo del tiempo conforme al desarrollo de las ideas y, particularmente, del expansionismo europeo (Wade 2008). Las diferentes épocas fueron otorgando significados diversos a la idea de raza, de manera que es un concepto no estático y “no del todo vacío”, con consecuencias en el plano de las estructuras sociales (Wade 2008: 177). Cuando raza aparece en Europa en el siglo XIV, se la consideró relacionada con el linaje, es decir que los descendientes de un ancestro común conformaban un mismo grupo racial, sin

5 Foucault en su célebre trabajo sobre el biopoder y la biopolítica (1987 [1975]) habla de racismo de estado como aquella práctica que “hace vivir y deja morir”, pero no habla de la situación colonial, un límite de su trabajo que ponen de manifiesto autores latinoamericanos (Cfr. Mignolo 2010). Al mismo tiempo, desde África Achille Mbembe postula la necropolítica (2006) como necesaria ampliación sobre las reflexiones foucaultianas desde los estudios poscoloniales: la biopolítica es para la hegemonía, para los incluidos, lo que la necropolítica es para los excluidos, los condenados de la tierra.

importar las diferencias fenotípicas⁶. La “pureza de sangre” sería una primera versión de la distinción racial moderna/colonial (Mignolo 2003). Wade (2008) anota que al comienzo de la colonización en las Américas, las representaciones europeas de los pueblos amerindios no los muestran como físicamente diferentes de los europeos y que el color como marca de diferencia racializada apareció en un segundo momento y a partir de la experiencia o “invención” de América durante el proceso colonial. Para Quijano y Mignolo, más que una idea producida en las metrópolis europeas, la categoría de raza moderna/colonial fue gestada durante el proceso de colonización de las Américas y particularmente a partir de la emergencia de los circuitos comerciales del Atlántico. La racialización y sus “efectos de realidad” (Mitchell 2000) fueron reproduciéndose y naturalizándose en las sociedades latinoamericanas, representando el legado duradero inscripto en la colonialidad del poder, del ser y del saber (Quijano 2000; Mignolo 2003, 2007).

Hacia finales del siglo XVIII, la idea de raza se conjugó con la clasificación de los seres humanos según "tipos raciales" a partir de las diferencias fenotípicas, una categoría considerada “primordial y relativamente fija” (Wade 2008). Esta concepción tuvo su legitimación científica en las teorías evolucionistas que originaron el racismo científico; la raza fue desarrollada como una categoría biológica clave para entender la variación física y al mismo tiempo, el comportamiento humano.

Estas teorías conllevaron a un giro ideológico y epistémico importante en la administración de la semejanza y de la diferencia en los territorios colonizados por los europeos, por lo cual se legitimaron las jerarquías raciales según una concepción evolucionista de la humanidad, en cuyo vértice superior se encontraban indudablemente los europeos y más aún, los europeos del norte. Durante el siglo 20 y particularmente luego de la 2º Guerra Mundial (Wade 2008), para los científicos la

6 Por otro lado, Carlos Moore realiza un profundo estudio sobre el racismo ubicando su origen en la época pre-capitalista y pre-moderna (Moore 2012). Moore defiende la tesis de que el racismo no se origina a partir de un concepto biológico de raza pensada desde la hegemonía occidental blanca moderna, sino más bien se estructura al rededor de un “dato universal” de la humanidad: el fenotipo. Las diferencias fenotípicas entre las poblaciones fue lo que determinó el surgimiento del racismo en cuanto fenómeno histórico y no ideológico. La esclavitud de africanos, antes conducida por los árabes y después por los europeos, fue posible en el marco del racismo histórico anti-negro y que luego, se convertiría en el eje ideológico de la modernidad capitalista, cuyos efectos marcaron profundamente las sociedades americanas. En este trabajo escogí enfocar la cuestión racial en América Latina como estructura hegemónica de la modernidad colonial y poscolonial, dejando de lado por ahora el debate sobre su origen.

raza no funciona más como un concepto analítico para explicar la diversidad biológica humana. El racismo científico es entonces cuestionado y abandonado, mientras se hace firme la idea de que el concepto de raza es una construcción social, es decir “un conjunto de ideas sobre el ser humano que puede tener consecuencias sociales muy potentes como la discriminación racial y la violencia racial” (Wade 2008:177).

Al determinar que la raza no existe como categoría biológica, la atención científica se fue orientando hacia las consecuencias del racismo como práctica social. La antropología, la sociología y la historiografía, se encargaron de relevar que si la raza no existe, sí existen sus consecuencias en el plano social: las formas de un contenido “no del todo vacío”. Se pasa del sustantivo-objeto de raza a las derivaciones adjetivadas – discriminación racial, relaciones interraciales etc. – o sustantivadas – racismo, racialización, etc.-. Un rol clave que contribuyó al abandono científico del término raza fue la aparición del término cultura en el marco de la antropología cultural anglosajona, que rápidamente pasó a sustituir a raza como marcador de la diferencia, ahora entendida en términos de cultura (Trouillot 2010).

El determinismo cultural funcionaría de manera muy parecida al racismo científico: las diferencias culturales son a menudo vistas como naturales, innatas, inmóviles y específicas de tal o cual grupo humano. De esta manera, cultura y etnicidad substituyen históricamente a raza y silencian las relaciones asimétricas de poder de la diferencia racializada. Respecto al concepto de etnicidad, Stuart Hall (2010) plantea que

genera un discurso en el que la diferencia se explica por características *culturales y religiosas*. Sobre esta base, a menudo se contraponen a la “raza”. Pero esta oposición binaria podría ser demasiado simplista. El racismo biológico privilegia marcadores como el color de la piel, pero esos significantes han sido también siempre usados por extensión discursiva para connotar las diferencias sociales y culturales (...) *Ambos* discursos, el de “raza” y el de “eticidad”, entonces, operan estableciendo una articulación discursiva o “cadena de equivalencias” (Laclau y Mouffe 1985) entre los registros socio-culturales y los

biológicos, la cual permite que las diferencias de un sistema de significación se puedan “leer en comparación” con los equivalentes de la otra cadena (Hall 1993). Por lo tanto, el racismo biológico y el diferencialismo cultural no constituyen dos sistemas diferentes, sino dos registros del racismo. (Hall 2010: 597, cursiva en el texto).

Ahora bien, podemos preguntarnos cómo tomar en serio lo que dicen los sujetos para hablar de diferencia, de identidad y de mismidad en términos de apariencia física, de genealogía, de herencia, de sangre o genes. Cuando una mujer negra cubana afirma “ya se que no existen las razas, pero yo soy negra”, ¿está empleando una fórmula obsoleta colonial de la diferencia? ¿O está hablando de su experiencia histórica como sujeto generizado y racializado? Una escritora cubana contemporánea nos confiesa: “Hablar de raza me resulta difícil, será porque temo de caer en mi propia trampa” (Depestre Corcho, 2011: 205). ¿De qué trampa se trata?

El estudioso cubano Fernando Ortiz habló del engaño de las razas a mediados del siglo XX para referirse al error que cometían sus contemporáneos – particularmente sus colegas - en creer en la existencia de las razas humanas como justificación de la desigualdad entre los seres humanos, intrínsecamente diferentes e inconciliables, superiores e inferiores (Ortiz [1946] 2011). Una creencia que era necesario deconstruir y firmemente combatir para lograr una integración entre iguales, una lucha emprendida por Ortiz a partir del concepto de transculturación que pusiera el acento en los cambios producidos en la cultura desvinculada de cualquier idea racial/racista (Ortiz 1943). Sin embargo, como sabemos al transitar cualquier calle y casa del Caribe y de América Latina, raza no deja de significar para los sujetos una *experiencia histórica encarnada*, sea para los “negros” como para los “blancos”.

La escritora cubana Depestre Corcho profundiza la pregunta desde su experiencia y su conciencia como mujer negra, experiencia de discriminación naturalizada en la calle, en los libros de la escuela, en las formas del lenguaje entre pares y en las relaciones laborales; conciencia de su posición de sujeto racializado y generizado: “racismo para mi era una atadura invisible donde me sentí por mucho tiempo encerrada” (Depestre Corcho, 2011:206). Franz Fanon en *Piel Negras Máscaras Blancas* (1958) había puesto de manifiesto la doble atadura del racismo que

involucra simultáneamente a los negros y a los blancos – dos polos de una misma relación – que implica una “fijación” de la identidad a partir de la mirada del Otro que se “descubre” negro a través de la mirada del blanco y el blanco que necesita del negro para saber *quién no es*⁷.

Stuart Hall (Hall 2010) profundiza el concepto de raza en sus dimensiones históricas para analizar el biopoder aplicado a los cuerpos coloniales, particularmente en el Caribe, es decir las formas de administración de la diferencia: negro, indio, blanco, mulato, etc, son clasificaciones *reales* en la actualidad y refieren a experiencias situadas de los sujetos. Raza es un “signo”, señala Rita Laura Segato (2007) en el sentido de que es una huella de la subordinación histórica colonial y neocolonial inscrita en los cuerpos y no un elemento propio de un grupo étnico: es un signo construido históricamente, inscripto en los cuerpos y atribuido desde los otros. Consideramos raza como un concepto-experiencia que indica diferencia, una diferencia enunciada, situada y performada en específicas relaciones de poder pero que se convierte en un tabú, se silencia: es una experiencia innombrable porque está relacionada con la violencia epistémica, física, simbólica, aún vigente. La ambigüedad y la angustia que genera la conciencia encarnada de raza en la experiencia de los sujetos es el motor de la pregunta antropológica que no se acaba. Por lo menos no se acaba en una idea abstracta de raza superada de manera también abstracta – o científica - y se enraiza en los senderos de las experiencias de hombres y mujeres vivos en “el reino de este mundo”⁸.

7 Franz Fanon describe el momento del primer encuentro con la mirada blanca en París: “¡Mamá, mira un negro, tengo miedo!”. Y él dijo, “Por primera vez, supe quién era. Por primera vez, sentí, simultáneamente, como si me hubieran hecho explotar en la mirada, en la violenta mirada del otro, y a la misma vez, se me había recompuesto como otro”. Con *Piel negra, máscaras blancas* Fanon realiza “un ensayo de comprensión de la relación negro-blanco. El blanco está encerrado en su blancura. El negro en su negrura...El deseo de terminar con un círculo vicioso fue el único guía de nuestros esfuerzos” y más adelante se pregunta: “Cómo salir de este círculo?” (Fanon 2011[1958]: 15)

8 Del título de la célebre obra literaria de Alejo Carpentier, *El reino de este mundo*.

1.1.2 Mestizaje, colonialidad y nación

Luego de haber transitado por los enfoques críticos sobre raza y racialidad, vamos a considerar el mestizaje como otro concepto-experiencia necesario para reflexionar sobre las articulaciones entre cultura, raza y nación y que permite abrir el campo de análisis al multiculturalismo actual (Segato 2007; Stolcke 2008; Wade 2003). El mestizaje es a menudo planteado como una característica fundamental de América, lugar de la hibridación y de mezclas por excelencia, el lugar del trauma y de la herida colonial; en las palabras de la investigadora cubana Mirta Fernández Martínez, América nace de un “parto doloroso desde los primeros momentos de la Conquista” y el mestizaje biológico y cultural es por lo tanto “la clave para comprender el proceso de gestación de la identidad americana” (Fernández Martínez 2005: 5).

A partir de la perspectiva poética y política de la negritud surgida en las Antillas, desde Aimé Césaire (2006 [1956]) y la idea de creolización de Édouard Glissant (Glissant 1997 [1981]), las poblaciones de las Antillas se refieren necesariamente al pasado colonial y a la esclavitud de africanos como experiencia fundamental de los procesos culturales modernos que conforman las identidades culturales de la región, un aspecto sobre el cual ha reflexionado más recientemente Stuart Hall (2010). En los discursos identitarios contemporáneos, la historia de los pueblos del Caribe y de las Antillas tiene como presupuesto imprescindible la explotación de estos territorios a partir de la experiencia de la esclavitud. Por lo tanto se desarrolló un proceso característico de esta región geográfica, que podemos definir creolización, mestizaje, transculturación, etc. según los diferentes aportes teóricos, y se refieren a la mezcla de diferentes aportes sea en nivel genético, biológico, como lingüístico, religioso, o cultural en sentido más amplio, en determinadas condiciones de poder y de luchas de resistencia.

Según los teóricos de la creolización, la continua creación de nuevas identidades culturales es un fenómeno típicamente moderno y globalizado, y representa para las poblaciones de las Antillas o afrocaribeñas un específico estar en el mundo, una contra-cultura de la modernidad, como diría Gilroy en su célebre ensayo (1993). Estas reflexiones no acaso nacen de estudiosos originarios del Caribe y Antillas, la región geográfica de donde proviene el ejemplo paradigmático de las lenguas *créoles*

(Barnabé, Chamoiseau y Confiant 1999[1989]; Amselle 2001).

A partir de algunos estudios recientes realizados desde una perspectiva antropológica crítica para pensar en el mestizaje a partir de las diferentes experiencias de América Latina, podemos considerar dos direcciones o movimientos diferentes en los que leer el mestizaje como experiencia y como narrativa latinoamericana, que no se presentan como dicotómicos ni contradictorios. Por un lado el mestizaje es una práctica discursiva de las élites nacionales ligada a la ideología oficial de blanqueamiento y de homogeneización cultural y racial, un mestizaje pensado “desde arriba” en continuidad con los proyectos coloniales de blanqueamiento y disolución de lo negro y lo indígena (Segato 2007; Mignolo 2003; Wade, 2010). Por el otro, el mestizaje es una experiencia histórica generizada y sexuada, vivida y significada de diferentes maneras según los sujetos y los contextos; un mestizaje “desde abajo”, subalterno y contestatario que se presenta como un campo de batalla sobre el cual diferentes grupos de personas luchan por definir el significado de ser mestizo y de la identidad (Hale 1996, 2005; Wade 2008).

Según enfoques que podríamos definir clásicos, si bien recientes, sobre el mestizaje como categoría analítica realizados por antropólogos europeos (Hannerz 2000, Amselle 2001), el mismo es visto como un objeto de estudio “allá afuera”, relacionado con la Otredad epistémica, el otro antropológico, en contraposición a una idea, aún persistente, de pureza disciplinar en donde los investigadores se ubican en contraposición a la hibridación moderna y posmoderna (Mignolo 2010). Parecería que, siguiendo el análisis del antropólogo francés Jean-Loup Amselle, la idea de “criollización” del mundo y la existencia misma de sociedades y culturas mestizas está vinculada con preocupaciones identitarias de los pueblos “no europeos” y representan preocupaciones “falsas” porque falso es el problema del origen a los que estos discursos remiten, ya que todas las culturas son mezclas de mezclas anteriores (Amselle 2001).

Sin embargo, según la perspectiva que queremos problematizar aquí, el mestizaje como concepto-experiencia es algo que permanece en los discursos y en las prácticas latinoamericanas y no es un concepto vacío o, parafraseando Wade, no es “del todo vacío”. Es sobre esas inflexiones y pliegues de la experiencia de ser mestizo que mueve la pregunta para significar ese espacio “no del todo vacío”: mestizaje como

territorio de la diferencia y como posicionamiento epistémico. No es casual efectivamente que muchos investigadores contemporáneos latinoamericanos o caribeños o que reflexionan desde América Latina y el Caribe, vuelven a pensar una y otra vez como entender el mestizaje y la raza como experiencias y como prácticas de poder en las Américas que además son parte del lenguaje común de las personas (Restrepo 2012).

Según Mignolo, teórico del paradigma decolonial latinoamericano, el mito fundacional del mestizaje acompaña la “invención” de América Latina, una invención que surgió de la necesidad de controlar a la población en el proceso de colonización de las Américas y que continuó en los proyectos de los estados nacionales postindependentistas (Mignolo 2003). El mestizaje de categoría colonial se convirtió en discurso de las ideologías dominantes de homogenización cultural y racial, performado a través del blanqueamiento de la nación y del genocidio físico y simbólico de los Otros internos, indígenas y afrodescendientes. Estos discursos ideológicos sobre el mestizaje de las naciones latinoamericanas coinciden con los mandatos de modernidad y progreso de finales del siglo XIX que promovían ideas de nacionalidades más blancas y europeas y menos negras e indígenas. Las estructuras etno-raciales coloniales de dominación y explotación se mantienen y persisten en los Estados modernos, tal como plantea Quijano: la noción de colonialidad vincula el proceso de colonización de las Américas y la constitución de la economía-mundo capitalista basada en la jerarquía racial/étnica global en la división internacional del trabajo, es decir, la colonialidad es lo que permanece en las estructuras de poder, de pensamiento y del ser después de las descolonizaciones jurídico-políticas latinoamericanas (Quijano 2000; Castro-Gómez y Grosfouguel 2007).

Las diferentes narrativas nacionales hacen referencia al mestizaje que caracteriza las poblaciones actuales, como el “todo mezclado cubano”, el “crisol de razas” argentino, la “democracia racial” brasileña, a partir de mezclas genéticas y culturales entre las que se consideran las “tres raíces” esencializadas: europeos, indígenas y africanos. Sin embargo “las tres raíces” no ocuparon y no ocupan el mismo “lugar” en las narrativas nacionales y en la estructura jerárquica etno-racial de las sociedades (Quijano 2000). Mignolo apunta que:

Durante el siglo XX, el mestizaje funcionó simultáneamente con la idea de «América Latina» en la formación de las identidades nacionales en la etapa de decolonización que siguió a la independencia. Los «mestizos» empezaron a reclamar su derecho al espacio del que se habían apropiado las élites criollas tras la independencia. Es curioso que el mestizaje se convirtiera en un ideal para lograr la homogenización de las identidades nacionales. No obstante, el mestizaje siempre fue un espejismo, pues la mezcla de sangre no fue de la mano de una mezcla de cosmologías (o epistemologías). Los «latinos» de América, criollos o mestizos, siempre abogaron por el paradigma de lo novedoso y conservaron los lazos con su remoto «origen» europeo, pero nunca defendieron sus orígenes indígenas o, en el caso de los mulatos, africanos (Mignolo 2007:156)

Esta cita contiene algunos elementos interesantes que queremos resaltar. Mignolo realiza una identificación entre la formación de los “latinos” mestizos o criollos como ciudadanos modernos de los estados nacionales paralelamente a la consolidación de un mestizaje ficticio y en algún punto contradictorio, ya que a la vez que implicaba mezcla biológica y cultural – en el plano de la experiencia de los sujetos-, el mestizaje funcionaba como “ideal para lograr la homogenización de las identidades nacionales” en el plano discursivo hegemónico. El ideal del mestizaje en este sentido lleva a la creación de identidades nacionales uniétnicas, como plantea Rita Laura Segato (2007), en el cual las diferencias se diluyen en un crisol blanqueado, ficticio y homogéneo.

La antropóloga Rita Segato, habla del sistema de “formación nacional de diversidad” en el cual se definen junto a las fronteras geográficas, las “alteridades históricas” que se sitúan en las líneas de fractura internas, es decir aquellos grupos sociales (étnicos, de clase, de género, etc) que se posicionan en situaciones asimétricas frente al poder en cuanto “otros” en el contexto de la sociedad nacional (Segato 2007). Se trata, en otras palabras, de la nacionalización del mestizaje como ideología de las élites en donde mestizaje significa blanqueamiento, y supone la conformación de una comunidad imaginada desde la hegemonía según los específicos contextos en donde se marcan fronteras, se define qué y quién incluir y qué y quién excluir: los indígenas

y los afrodescendientes quedan en los márgenes de las naciones y de la historia oficial. Estas reflexiones sobre la relación entre nación, alteridades históricas y etnicidades en las sociedades latinoamericanas, consideran que los estados, con sus gramáticas específicas pero también a partir de los mismos elementos –raza, etnicidad, clase, género, territorio– ubican la diferencia entre límites ficticios de la identidad nacional, respondiendo a las representaciones hegemónicas de nación y a las demandas de la gobernabilidad global (Mignolo 2001; Quijano 2000; Restrepo 2012; Segato 2007).

La formación nacional de alteridad es parte de este proceso de selección-exclusión hegemónica, un proceso de formación-identificación-exclusión que implica “cegueras” hacia el color y hacia raza en los imaginarios sociales, un proceso que incluye las lógicas de interrelación entre las partes pensadas como dialécticas del nosotros–otros (Segato 1999; 2007). En las narrativas de identidades nacionales, se nombran las etnias, se marcan las diferencias, se trazan límites simbólicos y geográficos determinando las otredades/mismidades, respecto de un poder hegemónico. La conformación de las nacionalidades imaginadas implica la selección de “antepasados dignos”, como he argumentado en otros trabajos en relación a la africanía cubana (Anecchiarico 2008; 2009; 2011), pues elegimos a quienes nombrar como nuestros predecesores y a quienes excluir de nuestra autodefinición, en un contexto histórico específico de construcción nacional. Los ciudadanos mestizos de Mignolo reivindican los lazos con su «origen» europeo, y no así – ese “nunca” está de más - sus orígenes indígenas o africanos.

Asimismo es necesario considerar al mestizaje no solamente como discurso colonial de la hegemonía para controlar los cuerpos y la gobernabilidad de los ciudadanos. Es también parte de los procesos de formación de sujetos, tiene efectos de realidad pero no agota las posibilidades de enunciación de los sujetos; en ese sentido, las genealogías familiares están atravesadas por ansiedades, silencios y estrategias de mestizaje: quién se casa con quién, familiares más blancos, más negros, y una pregunta que vuelve una y otra vez, como recuerda Wade (2008) y como relevo en mi experiencia de campo: ¿y tu abuela de dónde es?

Una vez más, el mestizaje, como raza, indica diferencia, una marca ambigua de identidad: subyacen diferencias raciales-culturales (categorías de blanco, negro,

mulato, indígena etc.) y de género (concepto generizado y sexualizado) que pueden ser reafirmadas, contestadas, negociadas por los sujetos en el marco de producción de subjetividades moderno/coloniales en el multiculturalismo capitalista global.

Otro punto interesante que toca Mignolo en la cita anterior refiere a que en los proyectos nacionales mestizos blanqueados latinoamericanos, “la mezcla de sangre no fue de la mano de una mezcla de cosmologías (o epistemologías)”. Las epistemologías y cosmologías otras, particularmente de los pueblos indígenas y afrodescendientes, fueron excluidas del gran relato nacional. Un ejemplo elocuente es la dificultad de los estados nacionales latinoamericanos, incluso en la actualidad, de reconocer las lenguas y las cosmologías indígenas o afroamericanas a la par de las lenguas y religiones oficiales coloniales. En este sentido, las teorías decoloniales invitan a buscar conocimientos “otros” que permitan elaborar nuevos lenguajes y nuevos paradigmas para superar las dicotomías que subyacen a las representaciones hegemónicas de la otredad y que permitan superar la lógica dialéctica con las que se interpreta a las culturas o las identidades, pensadas como sistemas cerrados, aislados, que mezclándose originarían una nueva cultura o nueva identidad, mestiza, acabada.

1.2. Diferencia y hegemonía en los análisis del campo cultural

Y si alguien todavía está bajo la ilusión de que las cuestiones de la cultura pueden discutirse sin hacer referencia a cuestiones de poder, solamente tiene que mirar al Caribe para comprender cómo, durante siglos, cada característica y rasgo cultural tenía su inscripción de clase, color y raza. (Hall, 2010: 408)

Propongo ahora revisar algunos aportes en los procesos de producción de modernidades alternativas o contra-modernidades que caracterizarían a las sociedades del Caribe y América Latina, respecto de una hegemonía global

eurocéntrica así como de las hegemonías locales, en el marco de las reflexiones sobre modernidad y la globalización multicultural. Estos procesos se tornan muy significativos en el campo cultural, en donde se articulan negociaciones y disputas entre diferentes actores sociales que luchan por definir sus espacios políticos en y desde la cultura, a partir de la relación entre cultura y poder.

En los debates antropológicos de las últimas décadas, surgió la necesidad de posicionar la cuestión del poder en el centro del análisis cultural, lo cual tuvo y tiene muchas implicaciones, sea a nivel del desarrollo teórico de las disciplinas sociales, sea a nivel de la práctica intelectual, por lo cual ya no se puede fingir más que el trabajo intelectual no sea también un acto de poder (Bourdieu y Wacquant 2000; Trouillot 2010; Williams 2000; Yudice 2002). Las elaboraciones teóricas recientes sobre la cultura ponen de relieve que es un campo atravesado por ejercicios de poder, relaciones desiguales entre los diferentes actores sociales que disputan y negocian significados de “lo cultural”, a partir de formas variadas de politización y epocalidades, lo cual nos aleja de una idea de cultura como un sistema homogéneo y acabado de significados y prácticas compartidas (Wright 2004; Crespo, Morel y Ondelj 2015).

Siguiendo los estudios foucaultianos, estas reformulaciones teóricas consideran los sociopoderes como aquellas fuerzas de condicionamiento que plasman la relación entre individuo y colectividades, que determinan las formas culturales, modelos de conducta, valores, praxis, a través de un proceso de omisión de las diferencias y estandarización de las alternativas. Cada orden hegemónico se constituye gracias a lo que elimina, “lo que es” emerge de un proceso de extinción de lo que no hemos visto o no hemos elegido. Williams (2000) en su idea de hegemonía como sistema de significados, de valores y de prácticas experimentadas como un sentido de realidad para la mayoría de las personas, considera que todos los actores sociales participan del proceso hegemónico, no solamente los sectores dominantes. También los grupos pertenecientes a sectores subalternos cuentan con sus propias maneras de interactuar con los límites y presiones efectivos que reciben, al desarrollar sus propias prácticas y experiencias activas específicas. En esta perspectiva de análisis encontramos puntos de encuentro con la idea de hegemonía como frontera de lo pensable y de lo hacible, que debe ser pensada como un proceso que continuamente debe ser

reelaborada, a la vez que es resistida y desafiada (Williams 2000).

Claramente, la cultura como concepto tiene límites en función de que, como todo concepto, es una creación situada en y desde un contexto específico con relaciones de poder, historicidades y usos diferenciales, como bien analiza Trouillot: “las conceptualizaciones encapsuladas o no por una sola palabra, sólo adquieren significación plena en el contexto de su despliegue” (Trouillot [2003] 2010: 178). La cultura como sistema simbólico y de prácticas sociales se configura como un campo de posibilidad, espacio simbólico heterotópico de representaciones, prácticas e instituciones con una trama simbólica compartida y modalidades específicas de establecer legitimidades, desigualdades, inclusiones y vínculos (Grimson, 2011). Pero, considerando la dinámica hegemonía/ contra-hegemonía planteada por Williams (2000), no solamente la homogeneidad determina una configuración cultural.

Si observamos las formaciones nacionales de alteridades en América Latina y el Caribe, cobran relevancia los procesos de confrontación, negociación y reelaboraciones entre homogeneidades estandarizadas y heterogeneidades marginalizadas, según diferentes niveles, intensidades y consecuencias. La heterogeneidad constitutiva de una configuración cultural se da en relación a la lógica de interrelación entre las partes, que habilita o inhabilita posiciones de sujeto y lugares de enunciación. En otras palabras, la hegemonía en cada configuración cultural, no establece su éxito según su capacidad de anular el conflicto, más bien en la definición de los espacios y modos en los que el conflicto puede desarrollarse. Con esto, la configuración cultural habla también y sobre todo de las articulaciones situadas de la heterogeneidad, de las desigualdades, de las producciones de diferencias y las geopolíticas de la diversidad (Grimson, 2011).

Stuart Hall (2010) analiza los procesos de construcción de las representaciones sociales en el campo cultural como proceso de fijación de límites entre lo establecido como “normal”, lo “idéntico” y lo que no lo es, marcando el lugar de la "diferencia" y del "Otro". El autor ofrece algunas interpretaciones de la "diferencia" según distintas perspectivas útiles para entender los procesos de racialización de las diferencias (psicológica, lingüística, sociológica, antropológica), particularmente en el contexto caribeño y norteamericano; según una perspectiva antropológica, Hall

considera que:

El argumento aquí es que la cultura depende de dar significado a las cosas asignándolas a diferentes posiciones dentro de un sistema de clasificación. La marcación de la “diferencia” es así la base de ese orden simbólico que llamamos cultura. (...) De acuerdo con este argumento, entonces, las fronteras simbólicas son centrales a toda cultura. Marcar la “diferencia” nos conduce, simbólicamente, a cerrar rangos, apoyar la cultura y estigmatizar y a expulsar cualquier cosa que se defina como impura, anormal. Sin embargo, paradójicamente, también hace poderosa la “diferencia” y extrañamente atractiva precisamente porque es prohibida, tabú, amenazante para el orden cultural. (Hall 2010: 421)

La diferencia marcada racialmente/culturalmente de la población negra o afrodescendiente en América Latina y el Caribe es una versión moderna y colonial del etnocentrismo y se establece a partir de las articulaciones situadas de la heterogeneidad, de las desigualdades, de las producciones de diferencias y las geopolíticas de la diversidad. La población negra en América Latina y el Caribe, luego de la esclavitud, es situada por los proyectos nacionales blanqueados al límite simbólico de las fronteras nacionales/regionales latinoamericanas y en posiciones socioeconómicas y políticas subalternas. Stuart Hall (2010), interesado en un análisis crítico del racismo como fenómeno profundamente ligado a las representaciones sociales globalizadas producto del poder blanco hacia los no-blancos - es decir el imaginario social y sus efectos de verdad - , ubica 3 momentos principales en el encuentro de “Occidente” con la gente negra en la historia moderna y contemporánea, una “geografía de la imaginación inherente a la creación de Occidente hace cinco siglos” (Trouillot 2010: 35).

Un primer momento surgió a partir del contacto de los comerciantes europeos con los reinos de África en los siglos XV y XVI y el comienzo de la trata transatlántica de africanos esclavizados que duró más de 4 siglos. Un segundo momento lo sitúa durante la colonización de África por parte de las potencias europeas en los siglos XIX y XX; un tercer momento es representado por las migraciones postcoloniales

desde “el Tercer Mundo” hacia Europa y Norte América. Hall argumenta que estos “tres fatídicos encuentros” originaron las representaciones sobre raza y las imágenes de la diferencia racial que se naturalizaron, particularmente por ser asumidas y resignificadas por y desde la cultura popular. Se trata de la fijación y naturalización de estereotipos sobre cuerpos negros y culturas afro como diferencia significativa racializada en las Américas que se actualizan según las épocas y los contextos y que los diferentes grupos fueron resistiendo y resignificando en sus luchas por el derecho a la diferencia.

Pero no todo se determina únicamente desde el poder, ni hay que leer todas las prácticas, saberes y espacios culturales exclusivamente desde (o contra) el poder, en relación a un único centro-de-poder; admitir eso sería caer en un determinismo poderocéntrico que contribuiría (y contribuye) al establecimiento de “cegueras” intelectuales muy peligrosas, por ejemplo estableciendo necesarias correspondencias entre ámbitos distintos en lugar de pensar en las articulaciones o en las redes heterárquicas que se establecen entre diferentes dimensiones. Las prácticas sutiles y las memorias silenciosas, silenciadas, invisibles, invisibilizadas frente a los ojos del “poder” hegemónico viven y actúan en espacios no hegemónicos, pero no necesariamente contra-hegemónicos. Se trata de investigar las narrativas y las prácticas, los efectos de verdad sobre las identidades culturales, los modos específicos en que los actores se enfrentan, se alían o negocian, en una sociedad determinada y en una cultura situada.

Esta propuesta se inserta en el debate en torno a las limitaciones y a las divergencias de las perspectivas escencialistas y constructivistas del análisis cultural y de la etnicidad (Restrepo 2004). Los aportes constructivistas o no-escencialistas posmodernos abrieron la posibilidad de reflexionar acerca de las alteridades y la etnicidad en clave procesual, histórica y situacional, rompiendo con toda concepción homogenizadora, escencialista y naturalizante de las culturas y asumiendo la cuestión del poder al centro o, por lo menos, en un centro entre otros (Quintero 2013). Asumiendo las críticas posmodernas hacia toda reificación de las culturas como sistemas cerrados, puros, aislados, según la concepción predominante en los enfoques clásicos de la antropología, considero sin embargo necesario en el análisis cultural y del poder el uso de categorías usadas y significadas por parte de los sujetos

- “identidad” “cultura” “nación” “raza” - y considerarlas como modos de representar la pertenencia y de vivir corporalmente, poética y políticamente la diferencia. Esto nos obliga a posicionar nuestras reflexiones en territorios y temporalidades específicos, en relación a hombres y mujeres vivos.

Analizar las consecuencias en la práctica social de los fenómenos o de los imaginarios socialmente construidos y reificados, significa considerar los usos estratégicos – un esencialismo estratégico según Spivak (1985) - que los sujetos confieren a aquellas categorías como es el caso de “afro” o de “negro”, en los contextos (o configuraciones culturales) diferenciales. Es decir, la “invención de tradiciones” o la esencialización de discursos y prácticas por partes de los sujetos se sitúan en el uso estratégico de categorías, conceptos y tradiciones, con objetivos políticos determinados, lo cual implica la agregación de todos los individuos en colectividades construidas *ad hoc* para existir como grupos (Spivak 1985). Dialogando con Spivak, encontramos que la idea de alteridad y de diferencia hay que pensarla como política de representación en la cual la dimensión del poder es central (Spivak 1985; 1998). La representación de la diferencia tiene por lo menos tres dimensiones: la dimensión epistémica (“de”); la dimensión del poder (“por” o “sobre”) y dimensión del lugar “desde” donde se representa (cuerpos, espacios e historias).

La cuestión “afro” recorre las venas abiertas de las naciones americanas justamente por situarse en estos espacios de representaciones de, por y desde la diferencia. Entendemos entonces necesario referirnos a la corpo-política del conocimiento en relación a la racialización de la población no-europea en las Américas, en cuanto, según Mignolo, la corpo-política “es el lado oscuro y la mitad faltante de la biopolítica que sólo es la mitad de la historia: la corpo-política describe las tecnologías decoloniales aplicadas a cuerpos que se dan cuenta que fueron considerados menos humanos” (Mignolo 2010: 33), es decir, una toma de conciencia decolonial por los sujetos racializados sobre la inhumanidad de esas estrategias del biopoder sobre sus cuerpos y vidas, como Franz Fanon no deja de enseñarnos.

1.2.1 Hibridación, transculturación y modernidad

Diferentes autores, a partir de trayectorias biográficas y epistémicas diferentes, esbozaron propuestas para pensar en las modernidades híbridas y múltiples no-dicotómicas como procesos culturales cambiantes. El cubano Fernando Ortiz introdujo la idea de transculturación para referirse al proceso de cambio cultural, abandonando concepciones positivistas de la cultura de principios de siglo XX, particularmente en oposición a la idea de aculturación y sincretismo que hacen énfasis en el resultado pensado como inmóvil y estático sin considerar el contexto histórico de la situación colonial. Si bien Ortiz estaba más preocupado en definir una cultura nacional cubana transcultural, en donde se evidenciaron los aportes españoles, africanos y de otras proveniencias geográficas – relativamente a las migraciones ocurridas en la Isla posteriormente a la independencia-, el concepto de transculturación propuesto por Ortiz complejiza los intercambios culturales entre poblaciones ocurridos como consecuencia de la experiencia colonial en las Américas no solo en términos simbólicos - sistemas religiosos, lingüísticos, etc.-, sino también materiales, como su estudio sobre el tabaco y el azúcar (Ortiz 1963)⁹.

Paul Gilroy (1993), sociólogo británico, propuso una interesante crítica al concepto de modernidad, desde un punto de vista filosófico, histórico y político. En su trabajo releva la crisis del debate de los intelectuales occidentales, que él declara ser la verdadera crisis de la modernidad, en donde es marginal el debate sobre la cuestión de la subordinación social, política y económica de los pueblos que los europeos conquistaron, masacraron y esclavizaron a lo largo de la época que definimos moderna. Gilroy focaliza la atención en la cuestión fundamental y al mismo tiempo ocultada según el relato occidental de la modernidad: la experiencia de la esclavitud y la proximidad con el terror colonial como premisa de modernidad: “el terror racial es compatible y cómplice con la racionalidad occidental” (Gilroy 2003 [1993]: 108)¹⁰. La esclavitud produjo en las conformaciones culturales afro-nortatlánticas – a las que el autor se refiere- una ambivalencia hacia la modernidad nacida a partir de la conciencia profunda de la complicidad entre terror racial, lo indecible de la

9 Profundizaremos los aportes de Fernando Ortiz en el próximo capítulo en relación con los estudios afrocubanos.

10 Las citas referidas son tomadas de la edición italiana de 2003. Ver bibliografía.

experiencia de la esclavitud, y la razón eurocéntrica de la Ilustración.

Es la doble conciencia expresada por el escritor afronorteamericano Du Bois y retomada por (Gilroy 1993): los “negros de Occidente” viven en su propia condición una doble conciencia, que los lleva al mismo tiempo a estar adentro y afuera de la modernidad: ser y no ser de un lugar, la identidad diaspórica como espacio de conflicto. En el verso del poeta cubano Nicolás Guillén “Porque venimos de lejos/y andamos de dos en dos” (Guillén, 1996 [1979]:39) podemos leer no solamente una doble identificación a partir de una dualidad originaria y transcultural cubana, sino más bien una doble conciencia encarnada en la experiencia de los sujetos afrodescendientes¹¹.

Por otro lado, García Canclini reflexionó intensamente sobre las dinámicas culturales modernas latinoamericanas. El autor propone pensar en la hibridación como un concepto analítico y social capaz de dar cuenta de múltiples y continuas mezclas entre diferentes planos que la modernidad occidental excluye, en un sentido parecido a la transculturación de Ortiz. La experiencia latinoamericana se constituye a partir de la hibridación continua entre lo tradicional y lo moderno, estrategias de hibridación desde abajo no solo en el orden de lo cultural o racial, como indicarían los conceptos de mestizaje o sincretismo. Las estrategias de hibridación ocurren en todos los planos de la vida social– biológico, económico, territorial, político, espiritual etc -, a partir de intersecciones y no oposiciones binarias – culto/popular, presente/pasado, local/global, ciudad/campo –, una heterogeneidad multitemporal de la modernidad latinoamericana (García Canclini 1995). Rescato en su idea la atención hacia las estrategias de hibridación de los sectores populares y subalternos como parte del conflicto de la modernidad latinoamericana en oposición a las filosofías occidentales binarias y polares de la historia, una atención reclamada también en el marco de los estudios postcoloniales y subalternos (Coronil 1994; Chackrabarty 2009; Spivak 1998).

En las experiencias de hibridación – impuestas, espontáneas, de resistencia – tradición y modernidad coexisten, no son etapas diferentes según la trayectoria histórica unilineal, más bien se trata de préstamos recíprocos que se efectúan en

11 Veremos luego que algunos intelectuales afrocubanos contemporáneos hablan de una triple conciencia afrodiaspórica: racial, nacional y transnacional. Cfr. Zurbano 2012.

medio de las diferencias y desigualdades históricamente situadas. Son formas de modernidades alternativas y simultáneas, temporalidades diferentes incluidas en el mismo espacio—tiempo de la modernidad (Chackrabarty 2009). García Canclini considera, al igual que los teóricos de la creolización antillanos, que la hibridación es una condición social latinoamericana típicamente moderna iniciada desde la conquista y colonización. Sin embargo, el autor considera que la cultura no puede ser analizada en América Latina únicamente como un espacio de intervención colonial – es decir que la colonización no es el único acontecimiento significativo que estructura toda la experiencia histórica moderna latinoamericana – sino como “escena de disputa por el sentido de la modernidad” en donde lo colonial juega un rol no necesariamente determinante (García Canclini 1995: 111).

Arturo Escobar desde una perspectiva decolonial, resalta que el mundo actual globalizado se compone de “variaciones de la modernidad resultantes de una infinidad de encuentros entre la modernidad y las tradiciones”, un escenario globalizado en donde coexisten “modernidades híbridas, locales, mutantes, alternativas o múltiples” (Escobar 2005: 95). Particularmente, Escobar contrapone la idea desarrollista de globalización que postula una disolución de las especificidades locales “premodernas” o “tradicionales” hacia una homogenización eurocéntrica y capitalista. En esta acepción, Escobar resalta la potencialidad de las luchas locales que resisten, negocian y reelaboran modernidades alternativas “desde adentro” de la modernidad (Escobar 2005).

El conflicto cultural – entendido como lucha que abre nuevas posibilidades de transformación de los significados culturales y los posicionamientos de/desde los sujetos - es por lo tanto una de las dimensiones principales de estas modernidades otras, contextuales y significantes, sobre la cual volveremos más adelante.

1.3. Culturas políticas y políticas culturales

Luego de esta primera aproximación a los estudios que enfocan unificadamente las dinámicas culturales, los procesos de racialización de la diferencia y la construcción de hegemonía, propongo a continuación los debates más centrales sobre políticas culturales a partir del “giro cultural” de los noventa (Nivón Bolán, 2013). En el marco de las reflexiones sobre la época actual de globalización multicultural desarrolladas desde diferentes perspectivas y enfoques, quisiera resaltar algunos aportes teóricos que se tornan muy significativos en el campo cultural y en relación al paradigma de la diversidad, en donde se articulan negociaciones y disputas entre diferentes actores sociales que luchan por definir sus espacios políticos en y desde la cultura, a partir de la relación entre cultura, diferencia y poder.

Siguiendo las perspectivas recientes que ubican a la política cultural como campo de estudio de la antropología, entendemos la cultura como una “trama donde se producen disputas cruciales sobre las desigualdades, sus legitimidades y las posibilidades de transformación”, disputas que intervienen necesariamente en el orden de lo político (Grimson 2011: 41). Un concepto operativo y bastante amplio de política cultural es formulado por Néstor García Canclini quien las define como “conjunto de intervenciones realizadas por el estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados a fin de orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de la población y obtener consenso para un tipo de orden o de transformación social” (García Canclini 1987: 26).

Vemos rápidamente en ella por lo menos tres cuestiones operativas para pensar en las políticas culturales actuales y que nos pueda servir para ubicar el debate en relación a la cuestión afro en los países latinoamericanos; particularmente, nos interesa apuntar la reflexión hacia las políticas culturales como formas de producción, representación y legitimación de la diferencia. Las tres cuestiones a las que nos referimos son: el “qué” (conjunto de intervenciones); el ¿por quién? o ¿desde dónde? (estado, las instituciones civiles y los grupos comunitarios organizados, entre otros actores sociales); el ¿para qué?, o sea el las finalidades y objetivos (orientar el orden el desarrollo simbólico etc.). Más adelante en su trabajo, García Canclini evidencia la

conflictividad social que conlleva la multiplicidad de “necesidades” y la dimensión del poder y de las asimetrías. La política cultural es por lo tanto una arena de disputas en que actúan sujetos desde diferentes posiciones y demandas, con específicas (auto)representaciones sociales, necesidades, experiencias y objetivos políticos.

En este marco conceptual, la diferencia es enunciada y actuada desde una heterogeneidad de culturas políticas, de poéticas, estéticas y corporalidades posicionadas, imaginadas y administradas, según las agencias que la habitan, por lo cual las políticas culturales se sitúan en esos espacios de representaciones de, por y desde la diferencia. Por ello, la política cultural no debe ser entendida únicamente como ámbito público gestionado por las instituciones estatales creadas *ad hoc*, como ministerios de cultura, planes nacionales de cultura, agencias gubernamentales etc. Al contrario, para comprender como funcionan las dinámicas entre cultura, poder y diferencia es necesario considerar la política cultural como una arena heterogénea que no se sitúa únicamente entre los espacios físicos y simbólicos de la nación. Arturo Escobar considera que la politización de las culturas engendra hechos políticos que generalmente no son reconocidos como tales por las definiciones de política cultural convencionales (Escobar 2005).

Nos interesa destacar aquí la multiplicidad de actores y de intereses que intervienen en la esfera de las políticas culturales y las políticas de diversidad como campo de acción, reflexión y producción de la diferencia en el terreno de la cultura desde lo político. Los actores son: los Estados nacionales que utilizan la diversidad y la cultura para fortalecer su soberanía; los organismos internacionales que promueven los derechos de los ciudadanos como límite de la soberanía de los estados; nuevas políticas públicas y reorganización de las instituciones del estado que controlan y administran la diversidad aceptable para mantener la unidad e integración nacional – autonomías, políticas lingüísticas, migratorias, políticas de “minorías”; participación de la sociedad civil a través de organizaciones, redes formales e informales, de producción, circulación y consumo de diversidad; las industrias culturales que adoptan la diversidad como nuevo fundamento de la libertad de los mercados culturales.

Estos actores no siempre interactúan de manera armónica, mas bien expresan intereses contrapuestos, por lo cual la conflictividad es una de las características

principales en las políticas de diversidad. Nos alejamos por lo tanto de una idea de cultura pensada como un campo inocuo y a-conflictivo separado de las estructuras sociales del poder que, como argumentamos antes, se establece a partir de las jerarquías hegemónicas étnico/raciales, de género/sexuales y de clase social, es decir la lógica colonial aplicada a la modernidad. Efectivamente, si la tesis que maneja la hegemonía es que la globalización llevará a la radicalización de la modernidad, claramente eurocéntrica (ibid), las políticas culturales representan para los estados nacionales que persiguen dicho fin, formas de administración de la cultura y de la diversidad a partir de los modelos europeos (Nivón Bolán 2013).

Si repasamos rápidamente la genealogía de las políticas culturales en América Latina, vemos que es en los '70 que aparece la fórmula “política cultural” sea como campo de análisis de científicos sociales que como área de intervención estatal, particularmente a través de organizaciones supranacionales como Unesco y la creación de ministerios de cultura o planes nacionales, cuya trayectoria se puede apreciar en los textos formales y diplomáticos (García Canclini 1987). Desde su comienzo como campo de las agendas políticas nacionales, la política cultural tuvo una doble filiación, sea a nivel local o internacional, estrechamente vinculadas con las políticas gubernamentales y los movimientos sociales que fueron confiriendo nuevos significados y nuevos espacios de lo político en la cultura y lo cultural en la política. García Canclini subraya que es desde los '80 que los estudios de políticas culturales se extendieron a medida que aumentaron las ocasiones de intercambios internacionales entre investigadores, dejando ser únicamente un campo de discusión desde instancias gubernamentales (ibid).

El autor pone de relieve que las concepciones y las prácticas de políticas culturales fueron cambiando a lo largo del siglo XX conforme a los procesos históricos y políticos que atravesaban los países latinoamericanos. Podemos ver como las políticas culturales a partir del surgimiento de los estados modernos, representan formas de política pública de gubernamentalidad del estado, según el análisis foucaultiano, a través de las cuales se produce legitimidad para garantizar los intereses de la nación (Yudice y Miller 2004). Se trata de educar el gusto de las mayorías como ejercicio de poder, constituyendo por lo tanto formas sutiles de construcción de ideología (Williams 2000). Según esta opción, se establecen

diferencias y oposiciones entre un gusto culto, de las élites, y el gusto de las masas populares, emergentes, una tensión continua entre la cultural oficial y la conciencia práctica, según la lectura que realiza Williams a partir de Gramsci (Williams 2000). Para estos autores, la política cultural con todos sus medios disponibles – la enseñanza, la lengua, los medios de comunicación, las artes etc.- constituye un terreno privilegiado para construir hegemonía y alcanzar una unidad cultural nacional, controlando el gusto de las mayorías a partir de la imposición de los gustos de las minorías, las élites blancas e ilustradas; pero a la vez, representa el campo privilegiado de disputas y conflictos para los sectores subalternos en las específicas contingencias históricas.

A partir de esta lectura, podemos entender las transformaciones de las políticas culturales de estos últimos años como variaciones de intensidades en la administración de la heterogeneidad. Particularmente interesante a los fines de nuestro trabajo me parece plantear tres modalidades de pensar en las políticas culturales para historizar las transformaciones y las continuidades en este campo relativas a los dos contextos escogidos en la investigación, Cuba y Argentina y relativamente a la cuestión afro.

La primera modalidad/continuidad podemos ubicarla desde la formación de los estados nacionales, cuando las políticas culturales eran concebidas - y lo son todavía hoy en muchos casos - como herramienta de modernización por parte de los gobiernos, orientadas a alcanzar la meta de la modernidad occidental, a partir de la creación de las instituciones culturales - museos, bibliotecas, escuelas - en donde celebrar el patrimonio y la historia nacional de la “comunidad imaginada”, imaginada por las élites (Benedict Anderson 1993; Chatterjee 2008). Este proceso suponía una radical ruptura con el pasado representado por el “otro” nacional, campesinos, indígenas y afrodescendientes, organizando la memoria nacional a partir de la creación y sedimentación de silencios. Si la cultura es vista según esta opción como clave para el desarrollo, el precio para el progreso económico es abandonar “las filosofías ancestrales” y “las viejas instituciones sociales”, así como los “lazos de casta, credo y raza”, por lo cual “las grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda”, según las recomendaciones de un grupo de expertos de Naciones Unidas a mediados

del siglo XX y que reflejan la realidad socioeconómica todavía muy actual de los grupos marginados en los países de América¹².

La segunda modalidad/continuidad sobre las intervenciones estatales en el campo de la cultura, refiere a la cultura y a la diversidad como derecho fundamental del hombre plasmado en políticas públicas a partir de los '70. Esta concepción entiende la política cultural como un programa de “distribución y popularización del arte, el conocimiento científico y las demás formas de “alta cultura”” (García Canclini 1987:50), es decir que la distribución del acceso a los bienes culturales no es acompañada por una transformación en las formas de producción y consumo de los bienes simbólicos que una vez más son de exclusividad de la hegemonía que establece la cultura legítima.

La tercera modalidad/continuidad que interactúa con las otras según específicas articulaciones contextuales, es la concepción de la política cultural como garantía de relaciones igualitarias de participación de cada individuo siendo que no hay una sola cultura legítima; en este sentido, la política cultural no debe difundir solamente la cultura hegemónica sino debe “promover el desarrollo de todas las culturas que sean representativas de los grupos que componen una sociedad” (García Canclini 1987: 51). Esta modalidad de cultura como ejercicio de una democracia participativa es uno de los signos fuertes de renovación en la escena política de los '80 y '90, cuando los movimientos de grupos subalternizados, como el movimiento negro, empieza a ocupar y usar el espacio urbano resignificando la cultura como campo de acción de la diferencia.

Las tres modalidades de políticas culturales que acabamos de esbozar de manera muy esquemática, no representan tres momentos de una línea temporal, más bien las entendemos como espacios de articulación entre los diferentes actores y según dimensiones locales y globales que nos permiten pensar en los casos de análisis que desarrollaremos a lo largo de los próximos capítulos. Particularmente, estas dimensiones de lo político y lo cultural las ubicamos en el contexto del multiculturalismo globalizado en donde las políticas culturales se diversifican en relación a los grupos que presionan para que su especificidad sea reconocida y

12 El documento al que me refiero está citado en Nivón Bolán (2013) y es consultable en www.oas.org/udse/espa-nol/documentos/1hub6.doc

negociar desde la diferencia en la arena de la política.

Como venimos argumentando, la política cultural tiene un papel central en relación a las identidades nacionales y supranacionales: “la política cultural produce zonas de memoria y aprendizaje públicos organizados por reglas y coloreadas por debates historiográficos que regulan el pasado de una forma determinada por los intereses del presente” (Yudice y Miller 2004: 26). Nos interesa resaltar la política cultural como conciencia de una sociedad que tiene sobre sí misma (Yudice y Miller 2004), y abordar la comprensión de nosotros mismos mediante el análisis crítico y el cuestionamiento de las formas de representación y de representatividad de la diferencia.

1.3.1 Estrategias del multiculturalismo, ¿y después qué?

Nivón Bolán habla de “giro cultural” de los '90 para evidenciar como la cultura adquiere nuevas significaciones en la arena política y las instituciones realizan nuevas medidas administrativas, así mismo renovadas reflexiones académicas y acciones de los movimientos sociales, generando nuevas dinámicas entre cultura, mercado, economía y política (Nivón Bolán 2013). El debate público sobre la diversidad y pluralismo cultural en América Latina se expresa a partir del trabajo de intelectuales y de los movimientos indígenas y afrodescendientes que reivindican la heterogeneidad de las sociedades latinoamericanas en contraposición a las “comunidades imaginadas” por parte de las hegemonías nacionales (Benedict Anderson 1993; Chatterjee 2008).

El antropólogo brasileño Lins Ribeiro (2000), sostiene para esos años que la noción de cultura está ampliamente diseminada, y una vez más se transforma en motivo de contestación, lo cual vuelve a ser una preocupación central tanto para la antropología latinoamericana y para las políticas culturales. El planteo de la modernización que veía en las culturas “tradicionales” un obstáculo al desarrollo fue cuestionado y se comenzó a prestar atención a las diversidades culturales como base para formas

alternativas de desarrollo, más justas y más acordes a la realidad social de cada país. Según Nivón Bolán, el paradigma de la diversidad es un corolario del multiculturalismo neoliberal, que supone una movilización “más refinada de los recursos económicos y un debilitamiento de los Estados” y entiende la diversidad en tanto una forma de participar en la distribución de los recursos (:38). El antropólogo mexicano considera que:

La aceptación del paradigma de la diversidad se debe a transformaciones sociales y políticas derivadas de la globalización, la cual a su vez es una expresión de una política económica (neoliberalismo) y una crisis de los estados nación (postnacionalismo), que ha dado por resultado un renacimiento de lo local. (Nivón Bolán 2013:37)

Es posible ver que las políticas de diversidad representan “zonas diferenciadas de ciudadanía”, según el concepto de Aihwa Ong (2006), y van de la mano con las políticas del multiculturalismo “que buscaron dar con la cultura aquello que quitaban con la economía” (Grimson, 2011: 80). El paradigma multiculturalista está vinculado al mandato de la modernidad, como nos sugiere Rita Laura Segato: “ser diferentes para ser modernos” (Segato 1999:9). En esta óptica, la diferenciación sobre base étnica abriría posibilidades de acceso a bienes de la modernidad históricamente negados a los grupos marginales: el desarrollo tecnológico, derechos civiles, igualdad en el acceso a la educación, entre otros, que constituyen la promesa de una modernidad negada. Esto se da, según la autora, en algunos países latinoamericanos como Brasil, que incorporó el sistema de políticas afirmativas: para tener voz, hay que asumir una identificación clara y expresada de manera unívoca, esencializada y estratégica (pueblos originarios/ afrodescendientes/ homosexuales/ transgender, etc.). La categoría de afrodescendencia respondería a esta demanda de modernidad según los específicos lenguajes de la diferencia a nivel local, como veremos en la segunda parte de la Tesis.

Las políticas de diversidad se conjugan con las luchas por los derechos culturales y por la inclusión centradas en la idea de identidad. Arturo Escobar (2005) en su

análisis sobre la globalización y la diferencia, habla de los *conflictos culturales distributivos*, es decir los conflictos que surgen de las diferencias concretas de poder asociadas con valores y prácticas culturales específicas. Según esta perspectiva, lo que está en juego son “problemas de redistribución de cultura” y el foco del interés está en las modalidades en que los diferentes sectores y actores sociales disputan, presionan o controlan la distribución de los recursos materiales y simbólicos (Escobar 2005: 101).

Sin embargo, considero que una lectura “distribucionista” de las luchas en el terreno de la cultura no problematiza el acceso a los medios de producción de significados. Tal como advierte Hall (2010), un importante cambio en la época multiculturalista es un movimiento generalizado hacia y desde las prácticas populares, las narrativas locales, la descentralización de viejas jerarquías y las grandes narrativas. El descentramiento o desplazamiento hacia lo popular, lo marginal, lo subalterno, inaugura para Hall nuevos espacios de protesta y de este modo “se nos presenta como una oportunidad importante y estratégica para la intervención en el campo de la cultura popular” (Hall 2010:288). La marginalidad es un espacio de producción cultural y es también “el resultado de la política cultural de la diferencia, de las luchas sobre la diferencia, de la producción de nuevas identidades, de la aparición de nuevos sujetos en el escenario político y cultural.” (ibid: 289). Se trata de cambios en las posiciones de poder a partir de estrategias culturales de la diferencia: “Una vez que las estrategias culturales pueden señalar una diferencia, y es en éstas en las que estoy interesado, pueden cambiar las disposiciones del poder” (ibid). Según Hall entonces no se trataría de conflictos distributivos que asignen nuevos lugares y significados de la diferencia en las reconfiguraciones de los Estados, sino de “guerra de posiciones” que intervienen directamente en el campo de la producción cultural. Podemos apuntar aquí el “lenguaje contencioso” o “lenguaje de la contienda” como típico de las luchas contra-hegemónicas en el campo de los derechos culturales (Roseberry 1990)¹³.

Rita Laura Segato (2007) hace una interesante distinción al hablar de políticas de la diferencia en lugar de políticas de identidad, porque considera que en los procesos de

13 Retomo la idea de William Roseberry (1990), que propone una lectura gramsciana de las negociaciones y disputas en el campo político como modalidades de inteligibilidad de la hegemonía.

formaciones nacionales de alteridades – no acabados - lo que se produce es diferencia múltiple y cambiante, no identidad fija y acabada. Una perspectiva que apunta a la pluralidad de historias, de narrativas y de memorias en contraposición al congelamiento que presupone la idea de nación homogénea decimonónica y sus continuidades en la otrificación neoliberal. Por lo contrario, las políticas de diferencia hablan el lenguaje del tiempo heterogéneo de la nación en donde conviven formas múltiples de modernidades, como plantean Bhabha, García Canclini y Mignolo entre otros. El deber de una antropología comprometida, politizada y consciente del tiempo histórico y de sus límites, es recuperar las narrativas de las comunidades y de los grupos *desde los márgenes hacia nuevos centros de enunciación*.

Una vez más, Stuart Hall (2010) aclara algo central en nuestra tarea de comprensión y de aporte a la transformación de la sociedad: la identidad, diversidad, diferencia representan luchas por el significado que se construye a partir de prácticas sociales, también discursivas, ahora como acto de poder hegemónico, ahora como políticas de enunciación y de posicionamiento de los sujetos que son conscientes de su proyecto y su meta a alcanzar. La diferencia se define según esta perspectiva no en términos substantivos de “étnicamente diferente” que refiere a una identidad cultural en términos de unidad y de esencia e impasible frente al devenir histórico, sino es una “diferencia de meta y perspectiva por parte de una comunidad o un pueblo” (Segato 2007:18). El pluralismo de historias como perspectiva de análisis pretende alejarse del relativismo cultural que coloca la cultura como referente de identidad fijo, inerte e inmune al tiempo, mientras que lo que se reivindica es el proyecto histórico de un pueblo como vector central de la diferencia (Segato 2007). Una perspectiva que prefiere pensar las identidades como móviles e inestables, históricamente producidas y transformadas y sobre todo performadas por los sujetos.

De este modo, las performance culturales, las memorias silenciadas y el patrimonio cultural que atraviesan los senderos de la diáspora africana en las Américas, representan en nuestro estudio los escenarios de la cultura política y de la política cultural en donde se expresan las dimensiones de la diferencia y del pluralismo histórico que venimos planteando y desde donde es posible desafiar las lógicas hegemónicas vigentes del poder y del saber. Como veremos en el capítulo 2, la

diferencia enunciada en términos afrodiaspóricos es un hecho político y cultural que rompe los esquemas convencionales de política cultural y de cultura política de las naciones latinoamericanas que se autorepresentan como comunidades imaginadas como homogéneas – aún en términos del mestizaje -.

1.4. Senderos de la memoria y del cuerpo: *performance* y patrimonio en antropología

En este apartado, exploramos algunos debates de las últimas décadas en el campo de los estudios de la *performance*, la memoria y el patrimonio cultural en antropología, útiles para abordar las transformaciones de las artes performáticas afrolatinoamericanas y las experiencias de patrimonialización de espacios físicos y simbólicos de la presencia africana en Cuba y en Argentina, que analizaremos en los próximos capítulos. Proponemos una reflexión en torno a los significados y los usos del cuerpo y de la palabra en tanto locus de enunciación de los sujetos subalternizados y racializados, como unidades de análisis en los procesos de producción de conocimiento, a partir de las relaciones de poder establecidos desde la modernidad/colonialidad.

1.4.1 Poéticas y políticas del cuerpo y de la palabra

A lo largo de esta investigación sobre memorias, políticas y prácticas culturales afroamericanas, accedí al campo etnográfico directamente a partir de acontecimientos performáticos afrocubanos¹⁴. En este sentido, deslumbrante fue, y lo es aún, el poder reflexivo y de acción en-el-mundo que tienen las *performance*

14 El acercamiento a estas temáticas comienza hace diez años cuando, en 2005, me encontraba en Cuba para la preparación de la tesis de grado sobre el folklore afrocubano, como se le llama con términos nativos a la amplia producción performática vinculada con expresiones religiosas y artísticas afrocubanas. En el capítulo 2 profundizaremos el campo de estudio afrocubano.

culturales, en sus múltiples dimensiones (Turner 1986, 1993; Stoeltje/Bauman 1988). La pregunta que se fue actualizando conforme avanzaba en la investigación, rotó en entender cómo relacionar las poéticas y las políticas del cuerpo y de la palabra -en cuanto momentos expresivos de las performance afrolatinoamericanas -, con los procesos de racialización de los sujetos negros/afrodescendientes.

Me parece por lo tanto muy interesante y metodológicamente relevante, hacer dialogar en este trabajo la propuesta de las corporalidades afroamericanas como forma de poética y de política multicentrada en los estudios sobre culturas negras en América Latina (Quintero 2013, Restrepo 2004, 2012, 2013; Ferreira 2008, Wade 2010, 2011), y los enfoques sobre cuerpo y corporalidad desde una perspectiva de la antropología de la performance, para establecer luego posibles cruces con los procesos de patrimonialización de las memorias afroamericanas.

Entendemos al cuerpo como sujeto de conocimiento y locus de la experiencia, una perspectiva relevante a la hora de trabajar con las subjetividades afrodescendientes y los discursos desde diferentes posicionamientos de sujeto (Csordas 2011, 2008; Merleu-Ponty 1993; Citro 2011, 2009). Esta postura interpretativa nos permitirá entonces reflexionar en torno a la experiencia negra en ambos contextos, cubano y argentino, partiendo desde los cuerpos racializados como lugar de la experiencia y de la memoria en relación a la esclavitud de africanos en el continente americano, cuestiones necesarias para nuestro abordaje de las experiencias performáticas y políticas afrolatinoamericanas contemporáneas considerando los cuerpos “afro” como sujetos de experiencia y locus de significaciones situadas.

Si bien Mauss (1979 [1936]: 342) había introducido en las ciencias sociales la atención sobre el carácter culturalmente construido del cuerpo, sus inquietudes encarnan la problemática del dualismo cuerpo/mente o cuerpo sujeto/cuerpo objeto, típicos de la reflexión filosófica occidental, al considerar las técnicas del cuerpo separadas de la representación simbólica del ser, es decir la noción de persona. Reflexiones posteriores se encargaron de proponer posibles superaciones de estas dicotomías, no solamente desde la reflexión teórica sino también, especialmente, desde las acciones artísticas y desde los cuerpos reflexivos¹⁵

15 En este sentido, Citro pone la atención al tránsito que experimentaron los protagonistas de los movimientos políticos y artísticos que acompañaron y permitieron las reflexiones que cambiaron

Thomas Csordas (1994) retoma los trabajos de Merleau-Ponty (1975[1945]), de Bordieu (1991) y de Foucault (1979) para conjugarlos en su propuesta de la corporización/corporalidad y desafiar metodológicamente el ideal científico con la superación de las dualidades sujeto/objeto, mente/cuerpo, yo/otro - y la dicotomía trabajo/juego, tal como analiza Victor Turner (1986). Si bien considero necesario discutir la concepción fenomenológica de los cuerpos como meros portadores de signos que vehiculan el acceso a la subjetividad a través del dato observable por el antropólogo (Trincheró 2007), es necesario entender el cuerpo, propio y ajeno, como campo de percepción y de práctica. En este sentido, recupero la perspectiva que considera el cuerpo no como concepto aplicado al análisis, sino como una condición existencial inevitable del análisis, “necesario para ser” y no solamente “bueno para pensar” (Csordas 1994, Citro 2011). Si bien me interrogo sobre las ambivalencias y efectos paradójicos en la práctica y en el discurso de una etnografía dialéctica según la perspectiva que desarrolla Silvia Citro (2011) como superadora de la tensión acercamiento-distanciamiento y de las dualidades de la tradición filosófica occidental, considero que la intersubjetividad corporizada o, en otras palabras, el conocimiento corporizado a través de la intuición y la “imagería sensorial”, son parte del proceso mismo de interacción etnográfica (Csordas 1994). Se trata de prestar atención a otras posibilidades de articulaciones y de lógicas desde la multiplicidad de las experiencias, tanto del investigador como del campo de las interrelaciones intersubjetivas.

Como analiza Wade (2007), los procesos de racialización de la diferencia en las Américas han sido abordados en diferentes estudios pero muy poco se ha escrito sobre la importancia de pensar las identidades racializadas o culturalizadas en términos de corporeidad. A esta observación, podríamos agregar que tampoco se ha profundizado sobre las relaciones racializadas en los estudios de performance y de patrimonio relacionados con la presencia africana en el continente latinoamericano, es decir las activaciones de memorias de la diáspora africana y sus múltiples dimensiones performáticas. Nos resulta interesante pensar en la noción de archivo que propone De Oto (2011) a partir de los registros de las escrituras de Aimé Césaire y Frantz Fanon. El autor trabaja la dimensión del cuerpo y de la palabra presentes en

paradigmas teóricos a lo largo del siglo XX: “*Nunca hubiera nacido una idea sin el trabajo efectuado un día por el cuerpo*”. Antonin Artaud (cit. Citro 2011, pp.17-58).

ambas escrituras y en ambos proyectos críticos descoloniales, en cuanto considera que la experiencia racializadora sobre el cuerpo negro y la palabra como arqueología de la memoria, son el punto de partida desde el cual estos pensadores elaboran una crítica de la representación a partir de la experiencia colonial. La experiencia histórica, política y performática de sujetos racializados en América Latina interpela otras posibilidades del conocimiento y otras experiencias corporalizadas que conducen a otras epistemologías que queremos abrazar e incluir en los análisis desde una etnografía adherente e inmersa en el mismo proceso corporizado del conocimiento.

Ángel Quintero habla, a propósito de la corporeidad cultural caribeña, del carácter polirrítmico y descentrado respecto de las pautas sonoras —unívocas y sistematizadas— de la cultura musical y corporal occidental (Quintero 2013). En esta línea, la consideración de las expresiones musicales y los bailes como posibilidades de liberación o lo que el autor denomina “la impugnación subversiva a la cárcel de larga duración del eurocentrismo racista” (Quintero 2013: 233) ilumina el espesor de procesos distintivos que marcaron y aún atraviesan las configuraciones culturales caribeñas y latinoamericanas en tanto elementos axiomáticos que articulan y enmarcan su reflexión sociocultural. Su propuesta de considerar la multicentralidad corporal afrocaribeña y afrolatina, sea en lo performático, religioso, o político, también atraviesa y modifica su producción intelectual letrada, entrelazando músicas *mulatas* y bailes como expresiones resignificadoras del legado afroamericano en cuanto a su potencialidad de insubordinación cultural y disciplinaria¹⁶.

Podríamos entonces entender las experiencias performáticas afrolatinoamericanas como epistemologías otras para abordar, con las palabras de Gilroy, las contraculturas de la modernidad (Gilroy 2003 [1993]). La oralidad y la corporeidad son los espacios-acción en donde se despliega la dramatización, la enunciación, la palabra, el gesto, que encuentran su propia expresión en las culturas expresivas que se refieren al legado africano, la memoria de la esclavitud y de la resistencia, y constituyen múltiples epistemologías de la modernidad. Como apunta Ferreira: “es esta última cuestión [de las múltiples epistemologías] la que ofrece la doble experiencia de

16 En el capítulo 2 abordaremos la propuesta poética y política de la *mulatez* cubana elaboradas por Fernando Ortiz y Nicolás Guillén.

manejarse al mismo tiempo en la epistemología de la modernidad occidental (academia, el texto letrado) y en la diferencia de las epistemologías subalternizadas por la modernidad, especialmente la performance musical y danzaria, y la emergente de subjetividades racializadas negras”. (Ferreira 2008: 242). En referencia a la performatividad de los cuerpos inscriptos en específicas narrativas de poder, sea en relación a raza, a clase o a género, como veremos en nuestro análisis en los próximos capítulos, podemos ver la fuerza de la repetición “subversiva” de las performance subalternas que llevan a corromper estructuras hegemónicas naturalizadas (Segato 2007).

Desde la perspectiva de las teorías de las *performances* y desde una visión procesual de los fenómenos sociales, consideramos las prácticas culturales en cuanto actuaciones performáticas que conforman dispositivos de acción y de narración que tradicionalizan elementos del pasado a partir de las disputas del presente (Bauman, 1975, 1992; Langdon, 1999; Singer, 1972; Turner 1986, 1993). En términos generales, reconocemos a partir de Langdon (1999) dos paradigmas en el surgimiento actual del concepto de *performance*: uno que deriva desde la antropología simbólica y del ritual, a partir de las obras de Geertz o Turner, enfocada en la noción de “drama social”, y otro que se constituye a partir de la etnografía de la oralidad y el folclore, entre los que se destacan autores como Bauman y Briggs (1990), que analizan a la performance como eventos comunicativos (Morel 2013). Encontramos además los estudios de performance que se han enfocado en el análisis de ocasiones especiales y acontecimientos planificados en donde la actuación es el atributo central (festividades, encuentros, ceremonias, etc.), denominados como actuaciones culturales (Singer, 1972) o eventos de exhibición (Abrahams, 1988).

Las performances culturales son potentes dispositivos narrativos y de acción creadora de discursos que tradicionalizan un pasado conflictivo (Turner 1986; Bauman 1975, 1992). Las performances y la oralidad como tipo de performance, tienen diferentes dimensiones desde las que pueden ser analizadas: la dimensión estética, comunicativa, narrativa y del poder. La corporalidad, la oralidad y la intertextualidad son las características principales de las performance culturales, como las entendemos en nuestro estudio. Según la propuesta de análisis de Bauman, la *performance* en cuanto actuación es un modo de comunicación estéticamente

marcado, señalado y exhibido especialmente para un auditorio/público, desde este punto de vista todo estudio sobre performance debe partir del análisis de sus condiciones de producción y las relaciones de poder (Bauman 1992, Stoeltje y Bauman 1988). En este sentido, la performance se entiende como el espacio encargado de dramatizar tales relaciones y de relevar las posibilidades de agencia de los sujetos en la constitución del mundo social (Vich y Zabala 2004: 13). Para Vich y Zabala (2004) la performance como formas de cultura expresiva se basa en la oralidad y la corporalidad y crea eventos que emergen del conjunto de negociaciones que desarrollan los participantes del mismo. Para Briggs y Bauman (1990, 1996) las *performances* asociadas a géneros particulares (en particular estos autores abordan géneros discursivos) transportan sobre sí arraigadas conexiones históricas, sociales, ideológicas, etc., así como desarrollan y crean conexiones indexicales que se extienden mucho más allá de la escena actual de producción y recepción. En este sentido afirman que:

en el momento de remitirse a un género particular, los sujetos productores del discurso están sosteniendo (de modo tácito o explícito) que poseen la autoridad necesaria para descontextualizar el discurso que conlleva las mencionadas conexiones históricas y sociales, y para recontextualizarlo en la escena discursiva actual” (Briggs y Bauman 1996: 90)

Podemos preguntarnos junto a Vich y Zabala si el contexto también produce la performance a la par de los sujetos involucrados, principalmente los intérpretes y la audiencia: es decir, los autores consideran que más que ponderar el contexto existente allá afuera como algo que rodea el acontecimiento performático, la contextualización es parte inherente de la práctica performática y de su despliegue social. La contextualización de los eventos performáticos desarrollados en determinados momentos y espacios, pone foco en los mecanismos de poder que regulan los ámbitos de la vida cotidiana que co-producen la performance.

La performance cultural así conceptualizada rescata la memoria colectiva a través de artes performáticas como la danza, los cantos, los rituales, o por medio de los objetos y espacios físicos y simbólicos de la presencia africana encarnada en memorias y en

prácticas que actúan directamente en la profundidad del proceso de continua creación de la identidad colectiva (Stoeltje y Bauman, 1988). Una performance cultural, como nos enseña Víctor Turner siguiendo a Dilthey, es la expresión que completa la experiencia vivida y “expresa su sentido” (Turner 1986). La misma etimología de la palabra performance, del francés *parfournir*, completar, se refiere justamente a esta tarea de búsqueda y de expresión de la experiencia vivida. En este sentido, sin querer centrar el análisis en una estricta antropología fenomenológica, podemos considerar con Turner que la experiencia para ser socialmente reconocida necesita un acto creativo de retrospectión, que lleve a la autorreflexión, a la concientización y a la atribución de un significado cultural compartido, para la transformación del presente. La performance es entonces una acción socialmente reconocida de búsqueda y de reelaboración de una identidad compartida que evoca el pasado, manipula el presente y provoca el futuro.

En este sentido, retomando los estudios sobre la tradición, la capacidad peculiar de la performance cultural, un ritual, una ceremonia, una representación teatral o una fiesta popular, es transformar el presente rescatando e imaginando el pasado: la tradición no es lo que siempre ha sido, sino lo que se decide que sea, es una retroproyección, un “proceso de reconocimiento de paternidad” (Clemente y Mugnaini 2004).

Las culturas performáticas seleccionan del pasado lo que creen importante para justificar o alterar su condición presente, agregando conciencia, proyectándose en el futuro. Vich y Zabala subrayan que las performances, particularmente las prácticas discursivas de la oralidad:

son formas de memoria colectiva a través de las cuales los sujetos encuentran fundamentos para constituir su identidad y repensar su presente. En efecto, la oralidad es una de las instancias mediante las cuales las sociedades construyen un archivo de conocimientos destinado a interpretar y negociar el pasado” (Vich y Zabala 2004:18).

Espacios de resistencia y de creatividad, los cuerpos, las palabras y los sitios son los sujetos vivos de la acción performativa, lugares privilegiados de la memoria. De esta

manera, el pasado no está antes del presente, sino adentro, es parte del presente y desde el presente es recreado y resignificado. Esto es importante para rescatar a la hora de trabajar con memorias que han sido históricamente subalternizadas, silenciadas y que no cuentan con grandes archivos como museos, archivos oficiales, etc, en donde se conservan documentos textuales, dejando al margen las formas otras de conocimiento y de narración, como la oralidad y la corporalidad. Podemos pensar en este sentido en la performance cultural en sus dimensiones – estética, comunicativa, narrativa y del poder - y lenguajes – oralidad, corporalidad e intertextualidad – como archivos vivos de memoria. Es decir, una propuesta metodológica y epistemológica que invita a no pensar únicamente en las prácticas performáticas y en los sujetos que las representan como “memoria viva” sino mas bien pensar en la materialidad de los cuerpos, de las voces, de las palabras y los gestos como archivos de memoria.

1.4.2 Activaciones de la memoria y del patrimonio

Nos interesa ahondar un poco más en el debate sobre las prácticas culturales, como el patrimonio y las memorias, que están signadas por las apropiaciones diferenciales y los usos sociales de distintos agentes que intervienen en este campo. Asimismo, que la atribución del valor patrimonial produce instancias de discusión y negociación que trascienden lo simbólico-cultural, movilizando también demandas políticas y económicas (Cruces 1998, Rotman 2001).

De acuerdo a enfoques recientes de la antropología del patrimonio, entendemos necesario entonces abordar el espesor histórico de estas prácticas, según las propias categorías de autodefinición de sus productores. La “operación histórica” (De Certau 1993 [1985]), como la entendemos, funciona componiendo rigurosamente los diversos sentidos del pasado mediante la interpretación de sus huellas. De acuerdo a los enfoques recientes que la antropología propone para el estudio del patrimonio cultural en sus cruces con la memoria, observamos las redefiniciones que fue experimentando el concepto de patrimonio cultural en estrecha relación con la

emergencia de nuevos actores y usos sociales que involucran directamente a las comunidades en donde dicho patrimonio es localizado, más allá de las esferas estatales y las instituciones especializadas en el tratamiento del mismo (García Canclini, 1994).

Entendemos el patrimonio como un espacio no sólo de producción de legitimidades (Prats 1997, Cruces 1998, Rotman 2001), sino a la vez de confrontación y disputa, ya que “identidades”, “tradiciones” y “memorias” van siendo redefinidas de maneras divergentes por todos estos agentes sociales desigualmente posicionados (Arantes 1984, 1997; Crespo et al. 2007). El patrimonio y el pasado son a menudo un “campo de alta tensión” (Aravena Núñez 2006) entre los distintos sentidos de la historia, pero también, fundamentalmente, entre un pasado así constituido y el presente.

El propósito de estas perspectivas críticas no es tanto el de narrar los sucesos del pasado o encontrar verdades formuladas desde un devenir histórico; sino más bien lo que está en cuestión es la forma en que se han reconstruido esos sentidos y operado sus desplazamientos. Stuart Hall nos da una interesante pista en referencia a la cuestión de las identidades culturales afrocaribeñas que nos resulta sumamente interesante para problematizar la idea de patrimonio cultural desde una perspectiva crítica. El autor pone la atención en la noción de la identidad como algo contradictorio, “compuesto de más de un discurso, compuesto siempre a través de los silencios del otro, escrito en, y a través de, la ambivalencia y el deseo” (Stuart Hall 2010:321). Las narraciones del pasado a través de actos performativos corporizados ponen en juego silencios, ambivalencias y deseos que a su vez son elementos constitutivos de las representaciones de la prácticas culturales que se movilizan en los procesos de patrimonialización. Éstas maneras de intentar pensar una identidad cultural y sus representatividad en los procesos de patrimonialización nos indica que cuando nos situamos en la historia de la subordinación de un grupo o de una práctica, se ponen en escena representaciones polifónicas de las mismas, que se superponen, contradicen, asimilan, se olvidan.

El patrimonio y las memorias que se evocan, se transforman en bienes polisémicos y polémicos, que registran la historia de luchas entre fuerza desiguales. La calidad de patrimonio se torna en un derecho que es, entre otros, el derecho a la memoria (Guariglio 1999) y, por ende, a ser reconocido / visibilizado. Como afirma Alicia

Martín en relación al patrimonio inmaterial o “vivo” que comprende expresiones artísticas populares, tal como fueron conceptualizado en las últimas décadas desde organismos internacionales y a nivel nacional, supone la acción de algunos mecanismos de mediación oficial, que tras un objetivo de promoción, salvaguardia o fomento tienden a simplificar y empaquetar formas expresivas complejas en un formato más accesible para la propia planificación y gestión cultural:

Esta cuestión, que puede referir tanto a la polisemia de los repertorios patrimoniales como al entramado de significaciones en relación con los usos y apropiaciones del patrimonio, se torna sumamente polémica y delicada cuando el Estado interviene en lo que se ha llamado “patrimonio vivo”, es decir, aquél que remite a expresiones identitarias cuyos cultores conviven con los agentes patrimonializadores. Aquí aparecen cuestiones en torno al control de la producción cultural y quiénes son y cómo se autentican los expertos en el tema, los criterios por los cuáles se incluyen o no algunos fenómenos integrando la categoría de bienes a resguardar, la discusión de las formas en que el estado resguardará la continuidad de esos bienes, y si además de resguardar, proteger, registrar, archivar los bienes o repertorios patrimonializables, debe intervenir también en su difusión y reproducción (Martín 2005b).

Respecto al patrimonio afrolatinoamericano, las activaciones de las memoria afrodiaspóricas ponen en juego diferentes maneras de representar las historias del pasado – la esclavitud - y las necesidades del presente – reivindicaciones de derechos y luchas por la autorepresentación -, en relación a las políticas culturales y de la diferencia, como vimos. Como apunta el antropólogo mexicano Saúl Millán (2004) en un trabajo sobre el patrimonio inmaterial y la relación con los estudios de la antropología, a partir de las últimas reformulaciones conceptuales de la cultura y de las experiencias de gestión en políticas culturales en los diversos países latinoamericanos, ocupa un lugar central la pregunta sobre la pertinencia de distinguir entre un patrimonio material e inmaterial.

Hasta la década de los setenta, las grandes convenciones de la UNESCO definieron

su campo de aplicación de acuerdo con una concepción sumamente restringida del patrimonio cultural, limitado esencialmente a su dimensión física. Con los años, tanto la UNESCO como sus países miembros entendieron que la noción de cultura comprendía aspectos de carácter inmaterial, y desde 1972 reemplazaron paulatinamente la visión arqueológica del patrimonio cultural exclusivamente monumentalista en beneficio de una concepción más antropológica de la cultura (Millán 2004). El antropólogo apunta que la estrategia dispuesta por las instituciones de patrimonio para abarcar en medidas de política patrimonial la complejidad de la cultura, consiste sobre todo en agregar una categoría adicional que, bajo el nombre de “patrimonio cultural inmaterial”, incluyera los usos, expresiones y representaciones que tanto los grupos como los individuos reconocieran como parte del propio patrimonio, promoviendo así el respeto a la “diversidad cultural” y la “creatividad humana”. La concepción de la cultura como una “trama de significados” había finalmente promovido que la significación se volviera un asunto teóricamente relevante.

Es así que mientras se producen los cambios semánticos que acompañan a las nuevas legislaciones más dispuestas a admitir que el patrimonio cultural no se reduce a un acervo de bienes materiales, no se realiza sin embargo una real reflexión sobre las condiciones de producción de esos significados atribuidos a los bienes. Una vez más, la estrategia de los organismos como la UNESCO y por lo tanto de las agencias nacionales de cultura y patrimonio, será aquella de interpelar a las comunidades sobre cuyos bienes, materiales o inmateriales, se decide intervenir desde una institución oficial. Como releva Margarita Ondelj (2015), en las últimas décadas el campo del patrimonio cultural inmaterial, especialmente a partir de los organismos internacionales – UNESCO y CRESPIAL- , fue transitando por controversias que pusieron en escena el vínculo entre cultura, las identidades sociales y las relaciones de poder. Como veremos, las experiencias desarrolladas en Argentina y en Cuba a partir del programa de la UNESCO La Ruta del Esclavo, ponen de relieve la cuestión de la legitimidad en la representatividad de las activaciones patrimoniales de sitios y prácticas vinculadas con la esclavitud, en donde la racialización de las diferencias y de las memorias, constituye una vez más un punto ciego en estas reflexiones.

1.5 Acerca del enfoque comparativo, interconectado y multilocalizado

En este apartado, propongo algunas consideraciones metodológicas sobre la necesidad y novedad de realizar un estudio comparado, relacional e interconectado de la diáspora africana en Cuba y en Argentina. Anticipamos finalmente los principales ejes de análisis sobre los que opera nuestra comparación, útil para dar cuenta de la particularidad de los campos empíricos de trabajo, es decir las prácticas y políticas culturales afrolatinas en Cuba y en Argentina, y, en segundo término, necesaria para problematizar el vínculo diferencial y específico que se establece entre manifestaciones culturales “vivas” y políticas oficiales, nacionales e internacionales. Los dos contextos que escogí para su análisis en la presente Tesis, no comparten cercanías regionales, que bien podría justificar la elección desde un punto de vista georeferenciado clásico, pero sí comparten, entre otras cosas el momento actual de reconfiguraciones de las cartografías políticas y culturales afrolatinoamericanas a partir de la historicidad de la diáspora africana en las Américas, como también el momento actual de reformulaciones de las políticas raciales y de ciudadanía (Anecchiarico y Martín, 2012). En nuestra propuesta, reivindicamos un enfoque comparativo, transnacional y diaspórico en línea con otras investigaciones que, a partir de atentas y agudas precauciones metodológicas, se vinculan por lo general con una misma región geopolítica o geocultural: la región rioplatense, el Cono Sur, el área andina o caribeña (Ferreira, 2008; Gilroy 1993; Hall, 2010; López, 2009). Cuba y Argentina comparten el espacio de una cartografía afrolatinoamericana y, entre otras cuestiones significativas, considero que las conexiones y articulaciones locales y globales, tanto en Cuba como en la Argentina, enriquecen el panorama del Atlántico Negro moderno pensado por Paul Gilroy en referencia al espacio nortatlántico/europeo, en pos de una multilocalización de los espacios de la diáspora afro-latina, como propone Lao-Montes (2007).

Considero que un enfoque comparativo permite pensar cartografías multisituadas de la diáspora africana en las Américas, más allá de los espacios nacionales y regionales, en una óptica interamericana descentralizada, deslocalizada pero profundamente territorializada y encarnada. Por otro lado, un enfoque comparativo

entre distintos “mapas-historias” de la diáspora africana se torna fundamental si tenemos en cuenta las especificidades contextuales y las relaciones de poder Norte-Sur, para no convertir la diversidad de estas experiencias en una entidad homogénea y desterritorializada pensada únicamente desde el Norte (Carvalho 2002; Clifford 1997, Lao-Montes 2007).

Nuestra investigación aborda al método comparativo y el análisis relacional como herramienta analítica (Bourdieu y Wacquant 1995). La necesidad metodológica del ejercicio de comparación, interconectada y relacional, reside en que, en primer lugar, nos permite desnaturalizar realidades socioculturales y evitar el esencialismo y el nacionalismo de las políticas de identidad y culturales que marcaron buena parte del debate intelectual latinoamericano (Garramuño 2007; Morel 2011). Este ejercicio de estudio que además de comparar, conecta algunos aspectos de la diáspora africana en las Américas, es prioritario para aquellos que hacemos antropología hacia y desde nuestras propias sociedades. Al mismo tiempo, queremos dar cuenta de la particularidad de los campos empíricos de trabajo, es decir las prácticas y políticas culturales “afro” en Cuba y en Argentina, y, en segundo término, problematizar el vínculo diferencial y específico que se establece entre manifestaciones culturales “vivas” y políticas oficiales, sean nacionales como internacionales.

Al elegir estos casos se pretende, además, una superación del nacionalismo metodológico que considera el estado-nación la unidad de análisis y enfoque aparentemente neutral y automático de las reflexiones teóricas, el compartimento estanco de la realidad social. Frente a ello, el transnacionalismo afrodiaspórico pretende cuestionar el lugar de la presencia histórica de los africanos y la esclavitud como una alteración accidental del sedentarismo unitario de los estados nacionales latinoamericanos. Ante esta realidad compleja, considero que abarcar la dimensión transnacional no es solamente una necesidad para comprender la época actual de globalización multicultural, la cual seguramente requiere una reformulación de las teorías y de los supuestos epistemológicos y metodológicos (Hale 2014). No significa renunciar a la nación. Desde aquí hablamos y a sus narrativas nos referimos. En efecto, como veremos, la mayor parte de las acciones que analizaremos en esta tesis están dirigidas, atravesadas e interpelan básicamente a las narrativas nacionales. Planteo además que la presencia africana histórica en los territorios latinoamericanos

y en términos diaspóricos representa una forma de globalización colonial/moderna en cuanto implicaba la circulación de mercaderías, seres humanos, ideas y culturas, transnacional y transculturalmente. De esta manera, la diáspora africana cuestiona desde adentro los límites del imaginario nacional: “pensar el centro desde los márgenes” (López 2009). La comunidad transnacional imaginada desde la experiencia afrodiaspórica sobrepasa la nación como comunidad imaginada desde la hegemonía. Habita sus grietas, recorre sus senderos, temporalidades y espacialidades de otras formas, otras intensidades y proyecciones. Se trata de un mismo territorio vivenciado con diferentes temporalidades y espacialidades. Tomando prestado el argumento de Mbembe en relación a las fronteras de las naciones africanas (Mbembe 2008), los territorios contemporáneos de la diáspora africana en América Latina y el Caribe construyen cartografías decoloniales múltiples, interdependientes, heterogéneas y móviles. Las naciones latinoamericanas son también naciones afrodiaspóricas, además que mestizas, migrantes, indígenas y coloniales.

Estas cartografías de comunidades mestizas en diferentes escalas, generan momentos intersticiales, siguiendo la terminología de Bhabha (2002 [1994]). Son procesos producidos precisamente en la articulación de las diferencias o procesos transfronterizos en el sentido de Mignolo (2003). A su vez, estos procesos constituyen los lugares desde donde se articulan nuevas subjetividades, nuevos colectivos, nuevas lealtades e identidades intersticiales (in-between), forjadas a partir de las múltiples ubicaciones del sujeto híbrido o hibridado.

Argentina y Cuba representan los dos casos elegidos en el presente trabajo, con características específicas e irreductibles, pero que contrastándolas en una óptica de integración interpretativa, pueden restituir la complejidad de la cuestión y, a la vez, ofrecer interesantes temas de profundización, de análisis comparado y de debate acerca de los complejos fenómenos socioculturales contemporáneos vinculados con la presencia africana en nuestro continente. Siguiendo estas líneas, el proyecto de investigación recorre algunos senderos que trazan posibles cartografías de la diáspora africana en estos contextos específicos a través de las experiencias de resignificación de las prácticas culturales, del patrimonio cultural y de las memorias afrodiaspóricas. El análisis se sitúa en las ciudades capitalinas de Buenos Aires y de La Habana, y también recorre dos sitios ubicados la provincia de Buenos Aires y en la provincia de

Matanzas. Planteamos por lo tanto tres ejes sobre los que operará el método comparativo en nuestra investigación.

En primer lugar, analizaremos instancias etnográficas ligadas a situaciones particulares o eventos culturales públicos de temáticas afrodescendientes, en Cuba y en Argentina, limitadas a las últimas dos décadas y en relación a los contextos socioculturales específicos (manifestaciones públicas de performance afrocubanas y afroargentinas, particularmente en La Habana y en Buenos Aires). Por otro lado, analizaremos las incidencias en el plano local, tanto para las políticas públicas nacionales que para las comunidades afrodescendientes, de políticas internacionales y nacionales en temática afrolatinoamericana (“Ruta del Esclavo” UNESCO; Conferencia de Durban del año 2001). En tercer lugar, construiremos un conjunto de dimensiones que nos permitan comparar entre sí cada campo específico de acción y del conocimiento, tanto las producciones académicas cuanto los discursos nacionales hegemónicos. Nos proponemos entonces indagar y relacionar comparativamente:

1. las narrativas oficiales de nación, racialidad y cultura; los discursos hegemónicos en torno a las construcciones nacionales de alteridad/identidad, blanquedad/negritud y mestizaje; el lugar de la diáspora africana en las narrativas de nación y en el discurso antropológico local;
2. la activación y la resignificación de prácticas afroargentinas y afrocubanas desde los años '90 hasta la actualidad y cómo estas prácticas interactúan, en convergencia o en conflicto, con los discursos hegemónicos que producen un saber y un poder sobre estas experiencias;
3. las articulaciones entre los programas internacionales y las políticas culturales en Cuba y en Argentina desde los años '90 y las articulaciones locales con los movimientos de afrodescendientes;
4. el Programa de la UNESCO “Ruta del Esclavo”, sus líneas de acción en el marco de las políticas culturales de preservación y valoración del legado material e inmaterial africano en América Latina y el Caribe, sus modalidades de implementación en los programas de las agencias estatales cubanas y argentinas.
5. los espacios físicos y simbólicos de la memoria de la esclavitud/africanidad patrimonializados directa o indirectamente a partir del Programa “La Ruta del

Esclavo” de la UNESCO y sus articulaciones locales, a través de algunos casos puntuales en la provincia de Matanzas, Cuba y en la provincia de Buenos Aires, Argentina.

Con estos objetivos, pretendemos construir un mapa teórico-interpretativo de las representaciones de la afrodescendencia en Cuba y en Argentina, analizando los diferentes aportes y conceptos empleados en ambos contextos. Las unidades de análisis de la investigación se insertan en el debate actual sobre la modernidad y decolonialidad, es decir, las ambivalencias de la relación entre políticas y estéticas, artes y prácticas de dominación y de resistencia, discursos y contra-discursos, culturas y contra-culturas (Appadurai 1996; Hall 2010; Said 1993). El objetivo último es aportar a la elaboración de un mapa teórico-interpretativo de las representaciones de lo “afro” en América Latina útil para repensar las cartografías transnacionales de la diáspora africana acordes a las actuales reivindicaciones y demandas sociales de los grupos de afrodescendientes y en una óptica interamericana y decolonial.

CAPITULO 2. Contextualizando la diáspora africana en América Latina y el Caribe

2.1 Diásporas afrolatinoamericanas multisituadas: aproximaciones poéticas y políticas

Presentamos un abordaje al campo de estudios de la diáspora africana en las Américas, a través de un diálogo entre autores que reflexionan sobre las experiencias de la diáspora como poética y política analizando su surgimiento y sus diferentes usos y significados (Clifford 1997; Edwards 2001; Gilroy 1993; Lao-Montes 2007; Hall 2010). Abarcamos la diáspora por un lado como concepto heurístico útil para entender las múltiples experiencias de la esclavitud en las Américas (Gilroy 1993; Edwards, 2001) y, por el otro, como política y poética de la diferencia afro-latina en el marco de un proyecto decolonial (Hall 1996; Lao-Montes 2007, Mignolo 2003).

La diáspora, como concepto relacionado con la presencia africana en el continente americano, surge a partir de la década del 50' como reflexión interna al movimiento Pan-Africano, de donde también comenzó a pensarse en términos de negritud y de *créolization*, en la acepción francesa del término. El concepto de diáspora, a diferencia de otros conceptos esencializantes de las identidades racializadas, como negritud o panafricanismo (Edwards, 2001), es un concepto que tiene usos diferentes, contextuales y por sobre todo, implica una idea de transnacionalidad y transculturalidad que requiere ser formulada también en relación a las cuestiones de poder, como las desigualdades, las hegemonías y las formaciones nacionales de la diferencia o alteridad.

Clifford considera que las modalidades en las que se realizan las experiencias de la diáspora hoy en día no pueden ser reducidas a epifenómenos del estado nacional o pensadas únicamente en relación al capitalismo global: si bien pertenecen a estas estructuras, las experiencias de la diáspora las superan y las cuestionan (Clifford 1997). El autor advierte las disímiles conceptualizaciones y definiciones que se han

realizado sobre el término de diáspora para indicar movimientos de personas a través de naciones y territorios, reflexiones que necesitan ser repensadas en la época actual de movimiento creciente y generalizado de personas, ideas, culturas.

Clifford propone un mapa interpretativo de las diferentes modalidades históricas y de los discursos de la diáspora, considerando por lo menos tres perspectivas en las que se han desarrollado los estudios: la diáspora como comunidades históricas dispersas, multilocales o translocales producto de grandes movimientos de personas que mantienen vínculos y lealtades con el lugar de origen, físico y/o simbólico, por mas lejano se encuentre en el tiempo y en el espacio (Safran 1991); es el caso paradigmático de la diáspora judía, de las redes de comunidades transnacionales, por ejemplo del mediterráneo árabe y, en alguna medida, el “Atlántico Negro” pensado por Gilroy (Gilroy 1993). Luego, Clifford ubica el paradigma de la frontera para explicar los movimientos de personas que van constituyendo comunidades de frontera e identidades transnacionales con lealtades multilocalizadas e híbridas, como lo son las comunidades de migrantes contemporáneos. Un tercer paradigma pone el acento en la experiencia diaspórica de los africanos y sus descendientes en las Américas y las conexiones decentradas de las comunidades negras contemporáneas, es decir que producen discursos políticos y poéticos diaspóricos relacionándose de manera compleja y no determinista con un origen común y, sobre todo, con una experiencia común: la esclavitud, las resistencias y las experiencias de racialización modernas/coloniales¹⁷.

Si bien por momentos Clifford insista en un discurso demasiado diasporicista de las identidades contemporáneas dispersas, diluidas y conectadas a través de diferentes dispositivos tecnológicos – Clifford dice que a finales del siglo XX todas las comunidades son de alguna manera diaspóricas (Clifford 1997:298) -, me parece a su vez interesante la atención que pone en la relevancia de los discursos y de las formas culturales de la diáspora en cuanto lenguaje radical de la diferencia de los países

17 Clifford (1997), retomando el trabajo de Gilroy (1993) habla del sufrimiento, de la adaptación y de la resistencia como las modalidades significantes de la experiencia afrodiaspórica que estructuran las narrativas y las formas expresivas surgidas en el Atlántico Negro, mientras que el mito del retorno al lugar de origen pasa a segundo plano, si bien constituye una retórica ampliamente empleada en las culturas expresivas. Por otro lado, Stuart Hall (2010) revierte esta argumentación sosteniendo que son la lucha y el deseo los motores de los procesos de subjetivación afrodiaspórica, lucha por la diferencia y en contra del racismo, y deseo como tensión y orientación utópica no hacia otro lugar mítico o imaginado, sino hacia el aquí y el ahora.

caribeños y nortatlántico¹⁸.

Paul Gilroy, en su célebre ensayo *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Gilroy 1993), propone la diáspora como un instrumento heurístico útil para pensar las identificaciones afroamericanas del espacio Atlántico que superan y cuestionan las estructuras del Estado nacional y del capitalismo mundial. Su aporte es fundamental para ubicar la diáspora como una propuesta política para pensar en las identidades americanas afrodiáspóricas. Para este autor, la experiencia de la esclavitud y la presencia de descendientes de africanos son constitutivas de las identidades caribeñas y afronortatlánticas, por lo que la diáspora se presenta entonces como una propuesta política para pensar en las identidades americanas. El “terror colonial” impuesto a través de la esclavitud, así como los procesos de resistencia y de emancipación, son considerados como las experiencias que fundan las “identidades negras” (Gilroy op. cit.). Propone por lo tanto considerar a la esclavitud como premisa de la modernidad, y la memoria de la esclavitud como instrumento interpretativo insoslayable para elaborar la idea de modernidad que surge de las culturas afroamericanas contemporáneas.

Toma radical distancia de las evocaciones de la historia colonial como “encuentro de culturas”: la diáspora africana es el lugar del trauma y de la resistencia, ubicado en el espacio físico del “atlántico negro”, que constituye un puente o una nave a lo largo de la historia, entre naciones y culturas. En este modelo interpretativo, los orígenes o las raíces pasarían a ser una cuestión inaccesible pero a la vez fundamental en las constituciones identitarias “negras” para las autoafirmaciones de los sujetos. Gilroy rescata la vitalidad de las formas de poder y de subordinación racializadas a lo largo de la historia moderna y posmoderna, y afirma que el “negro” y el “blanco” existen como construcciones históricas, sociales y políticas específicas, ya no como identidades originarias, culturas puras o como “razas”. Gilroy utiliza el concepto de diáspora para relevar la relación de tensión entre la identidad y la no-identidad en la cultura política negra, hacia una idea de identidad contingente, indeterminada, desterritorializada y conflictiva.

18 Si bien Clifford sitúa sus reflexiones en el espacio nortatlántico – Estados Unidos, el Caribe británico y Europa del Norte -, al igual que la propuesta de Gilroy, sugiere no obstante que las experiencias de las comunidades afrolatinas ponen en discusión las lecturas demasiado lineales de diáspora pensada desde el norte (Clifford 1997:314).

El Atlántico Negro, que Gilroy ubica en el espacio que une África-Norte América-Europa, es un espacio simbólico y político fluido, transcultural y transnacional: “una estructura de sentimiento, de producción, comunicación y memoria que llamamos heurísticamente Atlántico Negro” (Gilroy 2003 [1993]: 49).

Como han puesto de relieve muchos autores, la propuesta de Gilroy se refiere exclusivamente a las culturas afro-anglosajonas o del Atlántico Norte, por lo cual hay que considerar las limitaciones y los posibles alcances a la hora de extender sus análisis en los contextos latinoamericanos (Edwards 2001; Segato 2007; Carvalho 2002). Estos autores, entre otros, avanzan críticas al uso de la idea de diáspora tal como la plantea Gilroy, pues sería un instrumento que tiende a explicar lo “afro” como una entidad globalizante y desterritorializada, tratando a los sistemas culturales afroamericanos no en sus especificidades contextuales, sino una vez más, como comunidades imaginadas e imaginadas desde el norte. Según estas críticas, el Atlántico Negro no tiene en cuenta la asimetrías de poder norte-sur, al quedar América Latina excluida o pensada como “reflejo” subordinado de la experiencia afro-norteamericana, y tampoco las diferentes políticas raciales que operan en América Latina respecto del contexto anglosajón. En definitiva, Paul Gilroy es, como todos los investigadores, un intelectual situado geopolíticamente y en cuanto tal debe ser asumida su interesante y profunda lectura crítica de la diáspora.

Autores latinoamericanos y caribeños han subrayado la necesidad de profundizar las distintas narrativas afro-latinas, considerando también una perspectiva de género y desde el Sur (Hall 2010, Lao-Montes 2007). Stuart Hall, cuyo trabajo se focaliza en el Caribe, contrasta en tal sentido una idea de diáspora imperialista, esencialista y hegemónica que hace referencia a una identidad perdida, fragmentada y circunscripta de las poblaciones caribeñas, contra una experiencia de la diáspora *necesariamente* heterogénea y diversa “constantemente produciéndose y reproduciéndose de nuevo a través de la transformación y la diferencia” (Hall 2010: 360). A partir del análisis ofrecido por Patterson y Kelley en el marco de los estudios norteamericanos de la diáspora (2000), Lao-Montes desarrolla un marco teórico para analizar la diáspora africana en América Latina y el Caribe desarrollando tres propuestas interpretativas: la diáspora como proceso en constante formulación a partir de las experiencias históricas y cotidianas – resistencias, prácticas culturales, luchas y organización

política-; como condición en el contexto del estado moderno/colonial formado a partir de las jerarquías de raza y género; y por último como proyecto de comunidad translocal y decolonial. El autor entiende que:

La diáspora africana puede concebirse como un proyecto de descolonización y liberación insertado en las prácticas culturales, las corrientes intelectuales, los movimientos sociales y las acciones políticas de los sujetos afrodiaspóricos. El proyecto de la diáspora como práctica de liberación y construcción de comunidad transnacional se basa en las condiciones de subalternización de los pueblos afrodiaspóricos y en su agencia histórica de resistencia y autoafirmación. (Lao-Montes 2007: 3)

Lao-Montes pone de relieve la importancia de una perspectiva de género para trazar una imagen más completa y, concreta y decolonial de la diáspora a partir de la perspectiva de las mujeres negras y de los estudios feministas, que cuestionan el carácter heteropatriarcal de los discursos y las políticas dominantes de la diáspora contruidos por hombres negros heterosexuales. Como veremos, el lenguaje de la diáspora/identidades afrodiaspóricas es reelaborado y utilizado por parte de activistas, intelectuales y trabajadores culturales afrodescendientes de manera diferencial a partir de cada contexto nacional, lo cual permiten multisituar el territorio de la diferencia afro-latina. En resumen, podemos ver a partir de estas conceptualizaciones que la noción de diáspora africana como proceso, condición y proyecto implica “un océano de diferencias y un terreno en pugna inscrito por ideologías de género, intereses políticos y sensibilidades generacionales diferentes” (Lao-Montes 2007:14). En este sentido, las modalidades poéticas y políticas de la diáspora constituyen, en las palabras de Gilroy (op.cit.), contra-culturas de la modernidad, esferas públicas y privadas alternativas que desafían el tiempo homogéneo de la nación desde sus márgenes y fronteras (Bhabha 2002 [1994]), a partir de la “política de la síncope” (Ferreira 2008, Quintero 2013), de la fragmentación y de las múltiples conexiones temporales y espaciales. Adoptamos por lo tanto en nuestro trabajo el concepto de diáspora aplicado a la experiencia de la africanía/afrodescendencia debido a que permite dinamizar las fronteras nacionales e

integrando diversidad de experiencias locales.

2.2 Africanía y africanidad en el campo de los estudios de las artes performáticas afrolatinoamericanas

Continuando el análisis crítico de algunos enfoques y perspectivas que consideramos necesarios para la contextualización de la diáspora africana en América Latina y el Caribe, delineamos aquí las principales trayectorias y propuestas útiles al estudio de las culturas performáticas afrolatinoamericanas, retomando diferentes modelos conceptuales de la presencia africana en el continente.

A lo largo del siglo XX, diferentes enfoques desde la antropología trataron de dar cuenta de la presencia africana en las sociedades y culturas latinoamericanas, especialmente en el campo de los estudios de performance y etnomusicológicos (Ferreira 2008). Estos estudios se caracterizan por su preocupación en la alteridad y en la diferencia cultural – estudios de religión, lingüísticos, prácticas performáticas, sistema de valores y signos de identidades socialmente racializadas - y por lo general suelen estar poco atentos al estudio de las desigualdades sociales y los procesos de exclusión y dominación. Ferreira considera que los estudios recientes de las artes performáticas negras, especialmente la música, la danza y la oralidad, contribuyeron en apuntar que éstas son prácticas constitutivas de las identidades y culturas de los pueblos afrodescendientes no en un sentido esencialista o culturalista, más bien en cuanto expresiones de lo indecible en los escenarios esclavistas y post-esclavistas, como prácticas de resistencia y como “forma de constitución performática y no-verbal de utopías” (Ferreira 2008: 227). Por otro lado, el autor considera que dichos estudios atraviesan necesariamente el campo de las subjetividades racializadas, si bien son todavía escasas las propuestas que apuntan a esa dirección. Estos aportes me parecen significativos para reflexionar sobre cómo analizar y dar cuenta de la presencia africana en las culturas expresivas y performáticas americanas,

particularmente en las músicas y las danzas y, parafraseando a Hall, interrogarnos sobre qué es “lo negro” en la “cultura popular negra” (Hall 2010).

Desde el contexto caribeño, encontramos los conceptos de africanía y de africanidad propuestos por el cubano Fernando Ortiz, para referirse a la transculturación de los elementos musicales africanos en la música popular cubana, separable de las formas racializadas de identidad. Estos vocablos luego se extendieron a todo el continente diversificando las reflexiones sobre los aspectos tanto de unidad cuanto de diversidad en los legados africanos en relación a las especificidades contextuales (Ferreira 2008; García 2005). Luis Beltrán, quien reflexiona sobre la producción en los estudios afrolatinoamericanos, observa que se ha optado por el término *africanía* por sobre el de “negritud” (*négritude*) de origen francoafricano (*blackness* en los EEUU) o el de “presencia africana” (Beltrán 2008: 416).

En la misma línea, si bien desde un enfoque crítico, el intelectual afrovenezolano y líder principal de la Red de Organizaciones Afrovenezolanas “Chucho” García Valdés ubica 3 enfoques en los estudios de la africanía latinoamericana a lo largo del siglo XX que fueron constituyendo un campo de estudio amplio, interdisciplinar y en tensión: los estudios académicos o científicos, el campo literario o intelectual y las reflexiones de los propios sujetos afrodescendientes (García Valdés 2005). El autor no entiende estas tres orientaciones en un sentido estrictamente cronológico, si bien rastrea genealogías y transformaciones en las conceptualizaciones y herramientas teóricas, mas bien las ubica como tres maneras – claramente no son las únicas - en las que se abordó la cuestión africanista desde diferentes miradas, perspectivas y posiciones, ahora en tensión, ahora en un diálogo productivo.

En breve síntesis, el primer enfoque según esta propuesta trata de los estudios académicos comenzados a partir de los años '20, particularmente desde la disciplina antropológica con los trabajos pioneros de Melville Herskovits en los Estados Unidos, Fernando Ortiz en Cuba, Raymundo Nina Rodríguez en Brasil, Aguirre Beltrán en México y Roger Bastide, entre otros - , y la etnohistoria, con los trabajos de Brito Figueroa en México, José Luciano Franco y Moreno Friginals en Cuba. Particularmente, en 1943 se crea en México la Fundación Instituto Internacional de Estudios Afroamericanos, con la finalidad de realizar estudios de las poblaciones negras de América en sus aspectos biológicos y culturales y sus influencias

contemporáneas que, si bien tendrá una breve trayectoria, representó junto a los grupos de estudio surgidos en Cuba - como veremos luego -, el comienzo de un núcleo de investigación sobre la temática en América Latina (García Valdés 2005). En esta primera aproximación académica hacia la africanía, García Valdés considera que los sujetos afrodescendientes fueron reificados y marginalizados en la producción de conocimiento, sus aportes museificados y la conexión con África relegada al pasado,

en una estructura de análisis conceptual que no se atrevía a correr riesgo en el sentido de darle la voz a quienes protagonizaban sus propias producciones culturales. La academia los interpretaba, en la mayoría de los casos despectivamente y muy pocas veces en su justa dimensión de actores sociales, culturales, religiosos y políticos (García Valdés 2005: 362)

El segundo enfoque estrechamente vinculado con el primero es la aproximación literaria e intelectual más amplia a la africanía, comenzando con el movimiento de la *negritud* en el Caribe francófono, la *mulatez* de la propuesta poética de Nicolás Guillén, el *afrocubanismo* en la obra de Fernando Ortiz, el *Renacimiento de Harlem* en los Estados Unidos pasando por las diferentes y ricas propuestas literarias en las diferentes latitudes latinoamericanas. Ambas aproximaciones, tanto académica como intelectual y literaria, contribuyeron en las palabras de García Valdés a la producción y fijación de representaciones estereotipadas de la presencia africana en el continente americano. Además, estas representaciones fueron legitimadas en las instancias políticas oficiales, tanto nacionales – por ejemplo a través de las políticas culturales y educativas – como internacionales, particularmente la Unesco.

Finalmente, García Valdés propone un tercer enfoque desde donde se abarcó la africanía, es decir las perspectivas elaboradas por los propios actores sociales afrodescendientes, sea a través del activismo y la militancia política, que la producción cultural e intelectual. Este enfoque parte del autorreconocimiento de los actores como afrodescendientes/negros – según los diferentes usos y vocablos -, que reflexionan sobre sus propias prácticas en cuanto sujetos históricos. Como veremos

luego, la afrodescendencia como concepto político-identitario reciente parte justamente de la toma de conciencia reflexiva de lucha y de transformación, abriendo nuevos espacios para pensar e intervenir en la discusión sobre la africanía desde una pluralidad de actores.

Luis Ferreira (2008) amplía esta perspectiva y abarca la cuestión de la identificación de la africanía o africanidad en las artes performáticas negras, especialmente la música y la danza, analizando algunas perspectivas útiles para la trayectoria que estamos esbozando. Por un lado, algunos enfoques consideran las artes performáticas afrolatinoamericanas a partir de los elementos rítmicos, estéticas, géneros y códigos compartidos, lo que Ferreira denomina una gramática negra distinguible en las diferentes prácticas expresivas y que también podemos vincular con la “estructura de sentimiento” propuesta por Gilroy (1995).

Estas constantes materiales y simbólicas han sido enunciadas como africanismos, es decir supervivencias y retenciones que permanecen y se transmiten en las performances culturales contemporáneas (Patterson y Kelly 2000). Algunos aportes consideran los africanismos como supervivencias y retenciones -elementos materiales, matrices u orígenes identificables- o como principios de organización cultural -visión del mundo, códigos- pensados como elementos estáticos y homogéneos y que colocan un vínculo entre África y los pueblos americanos únicamente en el pasado (Herskovits 1941; Bastide 1970). En esta acepción, los africanismos funcionan como orientaciones cognitivas, gramáticas subyacentes que estructuran las prácticas culturales afroamericanas, acorde a un modelo lingüístico de la cultura según la postura de Mintz y Price (2012 [1976]). Las “huellas de africanía” fueron abordadas por un lado como elementos originarios distinguibles, según un discurso de autenticidad o búsqueda de “primordialidades objetivas” (Ferreira 2008); por otro lado, a partir del modelo lingüístico de la *créolization* antillana y las teorías del sincretismo, aculturación y transculturación relativas a los sistemas culturales, las “huellas de africanía” fueron problematizadas como elementos nuevos, americanos, híbridos, producto de mezclas. Ferreira advierte que esta tensión no es “necesariamente resoluble teóricamente sino más bien políticamente por los propios actores sociales y desde la situación del sujeto del habla” (Ferreira 2008:238).

De acuerdo a los enfoques críticos recientes, podemos conceptualizar la africanía y la

africanidad en sus múltiples significados diaspóricos, es decir por un lado como “huellas o legado de África” en las culturas americanas (elementos materiales y conceptuales-simbólicos: expresiones artísticas, musicales, religiones, lengua, comida, genealogías familiares y lazos de sangre) y por el otro, como proyectos políticos e históricos de comunidades afrolatinoamericanas situadas históricamente y vinculadas con las formas de subjetividades racializadas (Patterson y Kelly 2000). En esta perspectiva la africanía/africanidad en las culturas afrolatinoamericanas refiere a una multiplicidad de factores, con énfasis en el proceso, en la liminalidad, en la transformación constante:

- una interpretación local de los vínculos culturales de América con África en términos de una trascendencia histórica, implicando formas de experiencia y subjetividad “situadas” (territorialmente, políticamente, históricamente, etc.);
- la reconstrucción de la memoria que tuvo lugar en América a partir de recuerdos de África y de necesidades y objetivos contingentes de los sujetos;
- las identidades que los afrodescendientes fueron modelando para resistirse a la esclavización y a las relaciones asimétricas racializadas post-esclavistas y actuales

En términos de identidad, Hall plantea un doble movimiento de construcción identitaria de las sociedades afrocaribeñas que resume lo que hemos planteado hasta aquí:

Deberíamos pensar en las identidades negras del Caribe como “enmarcadas” por dos ejes o vectores que operan al mismo tiempo: el vector de similitud y continuidad y el vector de diferencia y ruptura. Las identidades caribeñas siempre han sido pensadas en términos de la relación dialógica entre esos dos ejes. El primero nos da una base, una continuidad con el pasado. El segundo nos recuerda que lo que compartimos es precisamente la experiencia de una profunda discontinuidad: los pueblos arrastrados a la esclavitud, la trata, la colonización y la migración, vinieron en su gran mayoría del África. (Hall 2010: 352)

El autor se refiere específicamente a las Antillas anglosajonas y francesas, pero podemos extender este análisis a la región latinoamericana y caribeña. Por un lado, la africanía/africanidad en términos de identidad cultural hace referencia a un “acto de redescubrimiento imaginativo” en que se produce una concepción de una identidad esencial redescubierta; cita como ejemplo el cine caribeño, en donde África aparece al centro de la coherencia imaginaria mediante su representación o imaginación y cuyo objetivo es reconstruir las "conexiones olvidadas". Esta es la visión de la negritud, “orientada por la esperanza secreta de descubrir más allá de la miseria de hoy en día, más allá del desprecio de uno mismo, de la resignación y de la abjuración, una era bella y espléndida cuya existencia nos rehabilita con respecto a nosotros mismos y a los demás” (Hall 2010: 350). Por otro lado, la experiencia afrocaribeña indica que la identidad cultural es un asunto de “llegar a ser”, es “algo” construido a partir del juego continuo de la historia, de la cultura y el poder. (ibid) “las identidades son los nombres que les damos a las diferentes formas en las que estamos posicionados, y dentro de las que nosotros mismos nos posicionamos, a través de las narrativas del pasado. Es sólo desde esta segunda posición que podemos entender adecuadamente el carácter traumático de la experiencia colonial” (ibid). El énfasis en la agencia cuestiona al eurocentrismo y a cierto latinoamericanismo ibero-centrado que han dominado los estudios sobre la presencia africana, tal como lo consideran los autores con quienes estamos dialogando (Ferreira 2008; García Valdés 2005).

Al mismo tiempo, sin embargo, considero apuntar dos cuestiones más, necesarias para profundizar de manera coherente el estudio de las prácticas afrolatinoamericanas. Primero, la importancia en prestar atención a las condiciones concretas en que la agencia de los sujetos afrodescendientes se desplegó históricamente y se despliega en las coyunturas actuales, tanto nacionales como internacionales –particularmente con la política neoliberal del multiculturalismo y las políticas de identidad en las agendas locales-, como analizamos a lo largo de la Tesis. Segundo, alejarnos de las concepciones del legado africano en las culturas latinoamericanas en términos de “matrices afro”, que implica un viaje unidireccional, lejano y acabado desde África hasta América, además que, como sugiere Ferreira (2008) pensar en términos de matrices o de orígenes avala una idea del mestizaje

blanqueado nacionalista en tanto superador de las distintas “matrices”, particularmente en las formas expresivas y prácticas performáticas “nacionalizadas” y/o recientemente patrimonializadas.

2.3 Estudios desde Cuba: entre el “folklore afrocubano” y el “engaño de las razas”

A continuación voy a trazar un mapa de los estudios afrocubanos a partir de la producción de las ciencias sociales en el siglo XX y comienzo del siglo XXI, abordando los principales centros de investigación y las publicaciones realizadas, lo mas completo posible, aunque no exhaustivo. Indagamos por un lado las propuestas epistemológicas y teóricas en relación a las prácticas performáticas afrocubanas, particularmente los estudios de música, danzas y religiones afrocubanas, y por el otro el trabajo intelectual frente a lo que Fernando Ortiz llamó “el engaño de las razas”(Ortiz 2011), abarcando el desarrollo de las ciencias sociales en relación a la problemática racial en el período revolucionario.

2.3.1 Trayectorias y aportes fundacionales en los estudios afrocubanos y del folklore

Para los fines de mi trabajo, propongo un rápido recorrido a partir de cuatro momentos clave que nos permiten ordenar la producción y orientar nuestras reflexiones. Un primer momento tiene como protagonistas a los pioneros de este campo de estudio a principio y mediados del siglo XX, que representan las principales referencias para las siguientes producciones. Un segundo momento

considera las reflexiones desarrolladas luego del triunfo revolucionario de 1959 hasta los años '80, años marcados por un cambio de paradigma en el orden socioeconómico y político que condicionó la producción científica y el mismo debate sobre la problemática racial. Un tercer momento podemos ubicarlo en las transformaciones ocurridas luego de los '90, una década marcada por profundas crisis en todos los órdenes de la vida social que se acompañó de un resurgimiento en las reflexiones sobre la cuestión racial. Finalmente, consideramos el momento actual a partir de los años 2000 con transformaciones y reestructuraciones institucionales y de enfoques, que actualizan debates y perspectivas de análisis.

En primer lugar, los estudios socioculturales relacionados con la presencia africana en Cuba coinciden desde sus comienzos con un interés hacia los estudios de folklore, comenzados por Fernando Ortiz y un grupo de intelectuales del campo de la musicología y la etnología, lo cual marca la trayectoria de los estudios afrocubanos a lo largo del siglo XX. El antropólogo y escritor contemporáneo Miguel Barnet comenta que los primeros en interesarse en los aspectos más superficiales de las expresiones populares de las “clases bajas” urbanas, fueron a mediados y finales del siglo XIX los escritores costumbristas (Barnet 1998). Viajeros, periodistas y letrados describían lo que se consideraba como “objeto” de curiosidad de las clases altas de la sociedad colonial: tenemos los primeros relatos y descripciones de fiestas populares en donde sobresalen las costumbres y los elementos pintorescos de los africanos y sus descendientes, lo visible a los ojos cargados de prejuicios raciales y con una mirada estereotipada y peyorativa.

El interés científico hacia las expresiones populares y su estudio comenzó a delinearse a principios del siglo XX, particularmente a partir de los años veinte, en un contexto social de marginalización de la población afrodescendiente, bajo la ideología del blanqueamiento nacional, y a la vez de surgimiento de los primeros movimientos negros, como el Partido Independiente de Color (Helg 1990, Rodríguez 2010). En esos años se va conformando un movimiento literario y artístico conocido como “poesía negrista” o “afrocubana” o “mulata”, que tuvo ilustres representantes, como Roberto Fernández Retamar, Nicolás Guillén y Fernando Ortiz, entre otros (Fernández Retamar 2009; Matos Arévalos 2012).

Como destaca José Matos Arévalos, el principal investigador de la obra y

pensamiento de Fernando Ortiz, esas experiencias poéticas y artísticas “negristas” que surgían con fuerza en todo el Caribe, con sus influencias en Europa y en Estados Unidos, confluyeron en Cuba en un ambiente intelectual propicio en donde todas las artes – en particular la poesía, la plástica, la música y la danza - y los intelectuales – lingüistas, etnólogos, sociólogos - estaban enfrascados en precisar y dimensionar el legado africano en la región y su conexión con África (Arévalos, en prensa). Paralelamente a ello, en el plano de la vida política y social actuaban las sociedades de negros y mestizos cuyas acciones se centraban en las reivindicaciones de sus derechos, a partir de una clara postura política contra la discriminación racial.

En este contexto se realizan los primeros estudios letrados desde un punto de vista literario, antropológico, lingüístico o musical de los elementos culturales africanos en la sociedad cubana. El ambiente propicio y los esfuerzos individuales confluyeron en la creación de los Archivos del Folklore Cubano (1924-1930) “verdadero vehículo cultural de indagación en la vida popular cubana” (ibid), y unos años más tarde, de la revista Estudios Afrocubanos (1937-1946), publicación de la Sociedad de Estudios Afrocubanos liderada por Fernando Ortiz. Podemos ubicar por lo tanto el nacimiento de los estudios afrocubanos a partir de dos tendencias paralelas: por un lado el surgimiento de los estudios de folklore afrocubano desarrollados por Fernando Ortiz, Argeliers León, Romulo Lachatañeré y Lydia Cabrera, entre otros; por el otro, el movimiento literario y artístico “negrista” o “afrocubano” o “mulata” representada por Nicolás Guillén, entre otros (Fernández Robaina 1996).

El objetivo de estos acercamientos científicos y poéticos a la cultura popular cubana se dirigía por un lado a erradicar el prejuicio generalizado que se tenía sobre las prácticas culturales de los afrocubanos, y por el otro establecer el estudio multidisciplinario del “complejo panorama de nuestra patria” en términos de identidad nacional en donde los elementos africanos eran de fundamental importancia (Barnet 1998: 208). En efecto, Matos Arévalos apunta que “la conciencia africanista sirvió para organizar una nueva forma de nacionalismo que buscaba colocar a blancos, negros y mulatos dentro del espacio colectivo de la nación” (Matos Arévalos, en prensa).

La historiadora Aline Helg (1990), en su análisis de la formación de ideología nacional cubana en el período entre 1880 hasta 1930, explica que las perspectivas

teóricas de Ortiz y del grupo de folkloristas y etnólogos de la primera etapa, antes de los treinta, estaban profundamente influenciados por la escuela positivista y de la criminología lombrosiana. Por ello, el grupo pretendía demostrar la inexistencia de la raza como concepto científico, así como la constitución mestiza de la cultura nacional, en donde el elemento africano era parte constitutiva pero en evitable disolución en “lo nacional”. Según Helg, Ortiz “as an ethnologist, he wanted to eradicate those traits, but not without having previously studied them, keeping the most representative in a museum of folklore” (Helg 1990: 52). En otras palabras, estos primeros estudios no cuestionaron según la autora una imagen estereotipada de los afrocubanos, vinculados con la criminalidad, la pobreza y la ignorancia.

Es a partir de los treinta que se configura una renovación más radical de los estudios afrocubanos. Barnet recuerda uno de los eventos fundacionales de la renovada mirada científica sobre las prácticas culturales de la población afrocubana: la primera salida en 1936 en un acto público de los tambores, los cantos rituales y las danzas de las religiones afrocubanas, acompañando una conferencia de Fernando Ortiz (Barnet 1998:208). Este evento, según el autor, pretendía romper los prejuicios raciales y visibilizar la “africanía” de música y las artes cubanas frente a un público ajeno a este medio sociocultural, lo que sería enunciado años más tarde por el mismo Ortiz en su trabajo *La africanía de la música folklórica de Cuba* (Ortiz 2001 [1950]).

Fernando Ortiz, “el tercer descubridor de Cuba, después del genovés temerario y de Humboldt, el sabio” (Marinello 1969: 4) es el estudioso cubano que inauguró los estudios sistemáticos de la cultura cubana relacionados con la presencia africana; si bien sus primeros trabajos sobre las prácticas de la población negra, particularmente de los arrabales de La Habana, estuvo orientado por las teorías positivistas y marcadamente evolucionistas, sus trabajos a lo largo de su amplia trayectoria en la primera mitad del siglo XX se orientan al estudio de las peculiaridades de la sociedad cubana y los procesos de formación nacional, “una sociedad neocolonial, de economía dependiente y agraria, étnicamente heterogénea, (...) donde la unidad y la diversidad de culturas confluían en un mismo y peculiar escenario social” (Matos Arévalos 1999b: 34).

Destacamos dos contribuciones fundamentales al pensamiento científico social: la *africanía* cubana o *afrocubanismo* y la *transculturación*. Con ellos, Ortiz focaliza la

atención hacia los fenómenos culturales por separado de las concepciones racializadas de los mismos, lo cual se traduce en la introducción de los términos afrocubano, africanía etc, una propuesta en diálogo con la escuela culturalista boasiana y, particularmente, los trabajos de Herskovits. El afrocubanismo propuesto por Ortiz se refiere a la “dualidad originaria de los fenómenos sociales cubanos” (Ortiz 1943), en una acepción compartida con la “poesía mulata” de Nicolás Guillén, condensada en la célebre La Canción del Bongó, que dice así:

En esta tierra mulata
de africano y español
(Santa Bárbara de un lado
del otro lado Changó),
siempre falta algún abuelo,
cuando no sobra algún Don
y hay títulos de Castilla
con parientes en Bondó:
vale más callarse, amigos
y no menear la cuestión,
porque venimos de lejos
y andamos de dos en dos.¹⁹

La mulatez en la cultura cubana es, en efecto, el hilo conductor de la obra ortiziana: “comprendida en su alcance epistémico y axiológico, sustenta un área de estudio transcultural, ajena a cualquier estanco racial y abierta a las experiencias subjetivas e históricas de las identidades que conforman lo cubano” (Matos Arévalos, en prensa). Fernando Ortiz introduce el vocablo transculturación en su célebre ensayo sobre la historia social del tabaco y del azúcar en Cuba para expresar “los variadísimos fenómenos que se originan en Cuba por las complejísimas transmutaciones de culturas que aquí se verifican” (Ortiz 1963: 136). En su propuesta, problematiza los conceptos de sincretismo o aculturación, mayoritariamente empleados en ese entonces por las Ciencias Sociales y propone el concepto de transculturación, mas acorde a la experiencia socio-histórica de Cuba y cercano al enfoque de la antropología social funcionalista malinowskiana. Plantea que los términos de aculturación o sincretismo, que conciben el cambio cultural como síntesis estática y acabada de culturas, no son adecuados para referirnos a los procesos de

19 Fragmentos de la poesía La canción del Bongó, del libro Sóngoro Cosongo de 1931. (Guillén, 1996 [1979]:39)

transformación cultural que se suceden a partir de los contactos entre poblaciones que vivieron la colonización europea.

Ortiz, reflexionando sobre las especificidades de la historia de Cuba, considera que el proceso de cambio cultural

no consiste solamente en adquirir una distinta cultura, que es en rigor lo que indica la voz anglo-americana aculturación, sino que el proceso implica también necesariamente la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, lo que pudiera decirse una parcial *desculturación*, y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales que pudieran denominarse de neo-culturación (...) En conjunto, el proceso es una transculturación, y este vocablo comprende todas las fases de su parábola (Ortiz 1963: 136).

El mérito de Ortiz, ampliamente reconocido y conocido por sus contemporáneos de diferentes latitudes, es haber introducido en los estudios culturales la consideración imprescindible del contexto en el cual se producen los contactos entre pueblos y, particularmente por haber dedicado su obra a cuestionar las concepciones racistas en boga y reivindicar la cultura arraigada y heredada de África en la nueva geografía caribeña, rompiendo con la dominación de los saberes coloniales ²⁰. Ortiz no olvida que la transculturación en Cuba, y en toda América, fue “un trance doloroso”, en que hombres y mujeres de las más diversas partes del mundo tuvieron que convivir en condiciones asimétricas de poder y de “desgarre y amputación social...todos convivientes, arriba o abajo, en un mismo ambiente de terror y fuerza” (Ortiz 1963 [1940]: 164).

Como vimos, el interés científico hacia la presencia africana en la cultura popular cubana se caracteriza a partir de estos estudios fundacionales desde el campo del folklore, en un interés hacia los africanismos y los procesos de transculturación como

20 Destacamos por ejemplo la relación intelectual entre Ortiz y Eric Williams (2011) y con Cyril Lionel Robert James (2010 [1938]), celeberrimos historiadores y hombres políticos de Trinidad y Tobago; con los antropólogos Roger Bastide (1969) y Malinowski (1963), entre otros; también, resaltamos el intercambio con el estudio argentino Néstor Ortiz Oderigo, como se puede apreciar de algunas referencias en la colección bibliográfica conservada en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL-Ministerio de Cultura de la República Argentina) de Buenos Aires.

elementos a rescatar, estudiar y conservar, ya no hacia las relaciones raciales como factor sociológico de exclusión social. Estos aspectos tuvieron importantes continuidades pero también transformaciones a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, en el período revolucionario. Tal como subraya la mayoría de los investigadores actuales, Fernando Ortiz es el padre de la antropología social cubana. Este mérito se debe a la importancia de sus estudios y contribuciones y también a su adhesión a la nueva política nacional luego del triunfo revolucionario de 1959²¹.

En segundo término, la investigadora Claribel Gómez Vasallo propone una trayectoria de las ciencias sociales cubanas a lo largo del siglo XX; considera que el principal cambio en este ámbito a partir de 1959 se da en la reorganización institucional con una fuerte vinculación entre los nuevos centros de investigación y de enseñanza con “las necesidades básicas de la revolución” que es en primer lugar “el desarrollo económico” y en segundo lugar “el desarrollo cultural del país” (Gómez Vasallo 2012: 131). Esto significó por un lado el debilitamiento de las Ciencias Sociales y el fortalecimiento de las Ciencias Exactas y Naturales; por el otro, la creación de la Comisión Nacional de Cultura, de la Academia de Ciencias de Cuba, de Institutos y de Centros de Investigación, orientó la nueva concepción del mundo a partir de la introducción del paradigma teórico-ideológico marxista leninista y el rescate del pensamiento crítico cubano. La problemática racial, que representaba una de las cuatro batallas iniciales de la revolución (Gómez Vasallo 2012:137) se enfocó de acuerdo a la percepción del fenómeno desde el pensamiento político y social pero a partir de esfuerzos individuales, es decir sin una orientación institucional específica. La producción de trabajos fue intensa hasta mediados de los '60 y la reflexión se focalizó en el análisis del racismo entendido como herencia del pasado colonial y republicano, a ser superado definitivamente por el sistema socialista. En esos años se publicaron 40 trabajos sobre temáticas raciales, representando el 85% de lo producido a lo largo del siglo XX (*ibid*). Luego, disminuye el número de publicaciones dedicadas a la problemática racial porque se la considera superada. Hasta 1986 no es más abordada ni en el orden de la reflexión política ni en la producción científica y se convierte en un tabú.

21 Caso opuesto al de Lydia Cabrera, eximia estudiosa de las expresiones culturales afrocubanas y discípula de Ortiz, se exilió a Miami en 1960; en estos últimos años su obra ha sido reeditada y ampliamente revalorizada en Cuba. Cfr. Revista Catauro, 2000, num. 1, año 1 de la Fundación Fernando Ortiz, dedicado a Lydia Cabrera en su centenario; Cabrera 2012 [1936]; 2009 [1954].

En los años que van de 1959 a 1965, se profundizó la línea principal de investigación en folklore y cultura popular con la creación del Instituto Nacional de Etnología y Folklore dirigido por Fernando Ortiz y luego por Argeliers León, y el Centro de Estudios Africanistas de la Academia de Ciencias, así como el Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba en donde se formaron los principales estudiosos en cultura popular, por ejemplo Miguel Barnet y Rogelio Martínez Furé. El trabajo de investigación y de formación de estos centros estuvo orientado en revitalizar los estudios en el campo del folklore con el objetivo principal de “rescatar sobre todo al negro como partícipe de nuestra formación nacional, muy en consonancia con el discurso político” y acorde a las tendencias teóricas y metodológicas de los estudios del folklore de esos años (Gómez Vasallo 2012:138). En 1961 se editó por único año la revista *Actas del Folklore*, que cuenta con un reedición de 2005 por obra de la Fundación Fernando Ortiz de la Habana, en cuyos trabajos es posible encontrar los principios que orientaban la investigación en los primeros años revolucionarios: la ciencia y los espacios de la cultura deberían confluir en derrocar los prejuicios que “obstaculizaban el reconocimiento social de las manifestaciones de origen africano” (*Actas del Folklore* [1961] 2005: 7). En ese mismo año, Casa de Las Américas publica en su revista un número especial titulado “África en América”, que reúne textos de autores cubanos e internacionales muy destacados como: José Luciano Franco, Roger Bastide, Alfred Métraux, Fernando Ortiz, Nicolás Guillén, Aimé Césaire, René Depestre, W.E.B Du Bois, Franz Fanon y Malcom X.

Como apuntan algunos autores (Gómez Vasallo 2012; Álvarez Sandoval y Álvarez Hernández 2002), después de esta primera etapa de fermento intelectual y político de los primeros años de la revolución, podemos sin embargo evidenciar dos tendencias en los estudios afrocubanos o africanistas en Cuba entre los años '70 y '80: el abandono total de la problemática racial por considerarla superada, y la profundización de los estudios del folklore y de la cultura popular, con énfasis en la historia, el arte, la literatura, el patrimonio histórico y la religión pero sin una renovación teórica ni metodológica. Esta situación se debe en particular medida a que la reflexión científica se fue radicalizando en los paradigmas marxistas importados de la Unión Soviética, lo cual condicionó la política científica que afectó

particularmente A las ciencias sociales: se eliminaron las carreras de sociología y de antropología cultural por considerarlas disciplinas burguesas; predominó el estudio de la historia y de la sociedad desde un enfoque económico-social centrado en las estructuras de clase y basado en el materialismo dialéctico; se obviaron las reflexiones críticas que en esos años se producían desde otras escuelas de pensamiento latinoamericano, norteamericano y europeo –pensadores como Foucault y Gramsci eran desconocidos en la disciplina social formal de esos años, argumenta Gómez Vasallo (ibid).

Paralelamente a este cierre teórico-metodológico interno, se realizan interesantes trabajos literarios reconocidos adentro y afuera de Cuba, principalmente la “Biografía de un cimarrón”, novela-testimonio de Miguel Barnet (1980). A nivel internacional, tenemos una publicación titulada “África en América Latina”, editada por Manuel Moreno Fraginals y con el auspicio de la Oficina Regional Unesco de Cultura para América Latina y el Caribe con sede en La Habana (Moreno Fraginals 1996 [1977]). Cito este trabajo porque ofrece un interesante panorama de los intercambios entre diferentes investigadores y ensayistas cubanos e internacionales, en donde se encuentran, por ejemplo, los trabajos del antropólogo brasileño José Jorge de Carvalho, el poeta y ensayista haitiano René Depestre, el poeta y ensayista cubano Samuel Feijoo, el etnólogo franco-brasileño Pierre Verger y el antropólogo norteamericano Sidney Mintz. Este trabajo da cuenta además de la orientación teórica-metodológica para el estudio cultural de la presencia africana en el continente americano en los términos que analizamos en el anterior subcapítulo.

Podemos notar un doble movimiento que tiende a fijar los términos del debate desde las ciencias sociales cubanas en la actualidad en relación a lo que podríamos definir el campo de estudios afrocubanos²²: por un lado, estos estudios, desde su fundación en los años '30, se fueron orientando hacia los estudios etnográficos y del folklore relativamente a la presencia africana en los diferentes ámbitos de la cultura cubana – diríamos la “africanía” - analizando aspectos religiosos, musicales, estéticos, literarios y lingüísticos - y hacia los estudios históricos relativos a la esclavitud, los

22 Si bien no he encontrado una aceptación y uso generalizado de “estudios afrocubanos” en la producción reciente, me refiero en estos términos a la producción científica multidisciplinar e intelectual referida a la presencia africana en la cultura y sociedad cubanas, incluyendo a las reflexiones desde las ciencias sociales sobre la problemática racial, sin con esto querer marcar límites o fijar contenidos en el ámbito de estos estudios.

procesos de cimarronaje y la participación de los afrocubanos en las guerras de independencia. Por otro lado, la problemática racial tuvo un papel relevante en los debates intelectuales a principios de siglo – mismo en el grupo fundador de los estudios del folclore afrocubano – pero fue sucesivamente poco abordada luego del triunfo revolucionario y por lo general disociada de las reflexiones producidas desde los espacios académicos e intelectuales sobre la africanía cubana.

La culturalización de la africanía y la exclusión de la problemática racial son las dos herencias que marcaron los estudios afrocubanos a lo largo del siglo XX; es a partir de los últimos años – que es posible constatar una renovación de paradigmas y de sensibilidades en las instituciones de investigación y entre los debates intelectuales.

2.3.2 Aperturas y desafíos en los estudios antropológicos contemporáneos

Muchos autores concuerdan que con la crisis desatada con la caída del campo socialista soviético se abre una nueva fase en la historia del país lo cual influye directamente en el panorama de los estudios socioculturales acerca de la problemática racial y a la narrativa de la negritud (Gómez Vasallo 2012; Menéndez 2003; Valero 2011; Zurbano 2012). Ya en 1986 con la llamada política de rectificación de errores, se abre una nueva etapa para las ciencias sociales; la problemática racial aparece en el tercer congreso del Partido Comunista Cubano y se producen reestructuraciones y transformaciones en las políticas científicas relativas a las ciencias sociales (Gómez Vasallo 2012).

La tercera etapa que indicamos de manera esquemática en la trayectoria de los estudios afrocubanos, va de los noventa a los 2000. A partir de la literatura producida en ese lapso por autores afrocubanos, la investigadora argentina Silvia Valero releva un momento propicio para una nueva concepción de negritud “asumida como una identidad política que conduce a una diferenciación cultural” en un contexto nacional que subsumió la experiencia histórica y las especificidades de la población negra como una de los componentes de la identidad y de la historia nacional (Valero

2011:96). Además, la negritud se va configurando en la reflexión sociocultural como un espacio de identificación de prácticas sistemáticas de injusticia no resueltas definitivamente por las políticas socialistas.

Tal como analiza Roberto Zurbano, la situación de falta de sistematización y socialización de "las investigaciones, discusiones y conocimiento acumulado en las últimas décadas por un grupo de especialistas, líderes y pensadores con vocación política" representa una de las dificultades con que se enfrenta el campo cultural y político a la hora de reabrir el debate sobre la cuestión racial (Zurbano 2012). La agenda pública y la investigación científica se va actualizando a lo largo de estas dos décadas en enfoques y miradas a partir de las experiencias de comunidades, escritores, artistas e intelectuales afrodescendientes.

En ámbito institucional, se dan interesantes transformaciones a partir de los '90, particularmente con la creación de institutos y centros de investigación dedicados al campo que nombramos al principio de estudios afrocubanos. Particularmente significativa es la creación en 1995 de la Fundación Fernando Ortiz en la Habana, el principal centro de investigación y difusión de la obra y del pensamiento del célebre estudioso cubano. Dirigida por Miguel Barnet, es una institución cultural no gubernamental sin fines de lucro de la cual forman parte importantes investigadores como Jesús Guanche y José Matos Arévalos, además que la musicóloga María Teresa Linares que fue colega de Fernando Ortiz. Jesús Guanche se especializa en estudios antropológicos de los diferentes aspectos culturales de la africanía cubana, siguiendo la línea de los estudios del folklore y de la cultura popular (Guanche 1996, 2008), mientras que Matos Arévalos es el principal estudioso de la obra inédita de Ortiz (Matos Arévalos 1999; 1999b). La Fundación dicta cursos, seminarios, ofrece becas y premios y desarrolla líneas de investigación principalmente en ámbito antropológico, lingüístico y musicológico. Mantiene una importante línea editorial que cuenta con el apoyo del Instituto Cubano del Libro y de la Oficina Unesco de la Habana. Desde el año 1999, la Fundación edita la revista semestral *Catauro*, una revista de antropología que ofrece "un espacio, un *catauro* donde compilar y difundir el saber antropológico y etnológico cubano" luego de unos años de ausencia de una revista especializada (de la Editorial, *Catauro* 1999: 3). En la Editorial del primer número de 1999, el director anuncia que esta revista pretende actualizar la trayectoria

de las revistas dedicadas a los estudios socioculturales a lo largo del siglo X, que incluye los Archivos del Folklore Cubano (1924-1930), la revista Estudios Afrocubanos (1937-1946), la Revista de Arqueología y Etnología (1938-1961), las Actas de Folklore (1961) y la revista de Etnología y Folklore (1966-1969). En la colección La Fuente Viva de la Fundación se publicaron hasta la fecha alrededor de 40 obras, principalmente estudios específicos según las líneas de investigación “referidas a los componentes étnicos de la nación cubana y ensayos sobre diferentes manifestaciones culturales”.²³

Por otro lado, tenemos en La Habana el Instituto Cubano de Antropología (ICAN), un centro de investigación único a nivel nacional que fue cambiando de nombre y pertenencia institucional a lo largo del siglo XX y que hoy pertenece al Ministerio de Ciencia, Tecnología y Medio Ambiente según la reestructuración de 2006. Allí se nuclea investigadores con distintas formaciones cuyos trabajos se ubican principalmente en la disciplina antropológica y arqueológica, y destacamos la inclusión desde los '90 de una línea de investigación en racialidad y racismo. Desde 1990 el ICAN realiza la Conferencia Internacional de Antropología y desde 2010 organiza el Coloquio Internacional de religiones afroamericanas. También institutos como la Fundación Nicolás Guillén, el Instituto de Literatura y Lingüística “José Antonio Portuondo Valdor” y el Centro de Estudios Juan Marinello desarrollan líneas de investigación socioantropológicas sobre temáticas africanistas.

Otra institución habanera que vale la pena nombrar para dar un panorama completo del estado del arte de los estudios actuales cubanos dedicados a la africanía es el Museo Casa de África, de la Oficina del Historiador de la Ciudad de La Habana. Creada en 1986, es un museo de arte africano y afrocubano; además organiza anualmente desde 1996 el Taller internacional de Antropología Social y Cultural Afroamericana y desde 2008 el Festival de Oralidad Afropalabra. Si bien no funciona como un centro de investigación, allí se desarrollan actividades de divulgación y promoción cultural entre las más destacadas en el panorama político cultural cubano de estos últimos años²⁴. Por fuera del contexto habanero, muchos son los centros

23 Tomado de la página web de la Fundación:
www.fundacionfernandoortiz.org/index.php?option=com_content&view=article&id=69&Itemid=101
(consultado en septiembre de 2015)

24 Veremos en el capítulo 3 el importante papel que desarrolla Casa de África en el marco de las políticas culturales y patrimoniales relativamente al legado africano de Cuba, particularmente en el

que conjugan la investigación con la promoción cultural afrocubana. Dos de ellos, tal vez los más activos y seguramente conocidos a nivel internacional, están ubicados en Santiago de Cuba: el Centro Cultural Africano “Fernando Ortiz”, creado en 1988, y la Casa del Caribe, creada en 1982. El Centro Cultural Africano “Fernando Ortiz” celebra cada dos años la Conferencia Científica sobre Cultura Africana y Afroamericana, mientras que la Casa del Caribe organiza anualmente el célebre Festival del Caribe conocido como Fiesta del Fuego. Además, ambos centros tienen una línea editorial muy productiva, particularmente la Casa del Caribe que publica regularmente desde 1983 la Revista Del Caribe. Considerada una de las más importantes de su tipo en Cuba, es una publicación que recoge trabajos de investigadores, poetas y escritores de Cuba y El Caribe, especializada en temas de historia, cultura popular, literatura, antropología y sociología; la Casa del Caribe publica también el Boletín Digital El Caribeño desde el 2006.²⁵

Respecto del cuarto momento que quisimos marcar en la trayectoria de los estudios afrocubanos, entrando el siglo XXI es interesante remarcar que en la coyuntura nacional reciente, después de 2001 y específicamente a partir de 2010, se realizan propuestas de re-escritura de eventos históricos en donde los afrocubanos fueron protagonistas pero a menudo invisibilizados en la historiografía oficial y se lanzan nuevas investigaciones sobre la problemática racial actual (Pérez y Lueiro 2005; Morales 2009; Núñez Gonzales y otros 2011; Rodríguez 2010; Ferrer 2011)²⁶. La Revista de la Universidad de La Habana publicó en 2012 un dossier dedicado a los estudios del campo de las ciencias sociales que reflexionaron sobre la problemática racial en la construcción de la nación, discusiones que son abordadas relativamente a los tres períodos clave en la historiografía de Cuba: la Colonia (desde el siglo XVI hasta la independencia en 1898), la República (de 1898 hasta 1958) y la Revolución (de 1959 hasta la actualidad) (Fernández 2012). La Revista de Casa de Las Américas edita en 2011 en ocasión del Año Internacional de los Afrodescendientes un número titulado “De nuevo África en América” retomando la publicación de 1966 y además reedita la publicación de 1966. En el nuevo número, la revista reúne los trabajos de

contexto habanero.

25 Véase la pagina web: www.casadelcaribe.cult.cu

26 El 2011 fue el Año Internacional de los Afrodescendientes declarado por la ONU y en 2012 se conmemoran dos importantes acontecimientos de la historia cubana, el mayor levantamiento de esclavizados liderado por Antonio Aponte en 1812 y la masacre del Partido de los Independientes de Color en 1912. En el próximo capítulo profundizaremos estas coyunturas.

investigadores, escritores y activistas nacionales, como Miguel Barnet, Roberto Zurbano y Fernando Martínez Heredia, e internacionales, como Augustín Lao-Montes, Franklin Miranda Robles, David Austin, Silvia Valero, entre otros²⁷.

Un notable impulso a la producción y publicación de investigaciones también se dio a partir de la adhesión de Cuba al Programa Ruta del Esclavo de Unesco, en 1994²⁸. Para los primeros 10 años de actividades – de 1994 a 2004 – el Comité Cubano coordinado por Jesús Guanche, realizó un listado de alrededor de 300 publicaciones, realizadas en Cuba y desde diferentes disciplinas y temáticas relacionada con la presencia africana en la historia, cultura y sociedad cubanas, sin considerar las ponencias y presentaciones a congresos. Si a estos trabajos agregamos una estima aproximada de las publicaciones en revistas, libros colectivos y monográficos realizadas en Cuba en el decenio posterior, entre 2004 y 2014, incluyendo aquellos trabajos que abordan la problemática racial y sin considerar las ponencias presentadas en congresos, duplicamos fácilmente el número, lo cual lleva a respaldar los análisis que hablan de un “floreamiento del conocimiento social” luego de los '90, cuando “el pensamiento social cubano buscó nuevas referencias después del marxismo dogmático” (Gómez Vasallo 2012:45).

Así, en una edición de las actividades y publicaciones principales realizadas por el Comité Cubano de la Ruta del Esclavo en el año 2013, en conmemoración de los veinte años del proyecto, se enumeran: publicaciones especializadas y revistas que en ese año dedicaron números a temáticas afroamericanas y sobre la cuestión racial en Cuba; las actividades de investigación y docencia realizada por las universidades del país, particularmente las tesis de grado y posgrado defendidas o comenzadas sobre estas temáticas; la preparación de materiales curriculares y educativos; los eventos científicos y encuentros sobre el legado africano realizados por las diferentes instituciones y proyectos culturales que forman parte del Comité Cubano²⁹.

Para finalizar este apartado, queremos problematizar algunos aspectos de la antropología cultural en Cuba, como práctica de investigación y como disciplina, relativa al estudio de la presencia africana y la problemática racial en el período actual. Nuestro análisis nos lleva a relevar algunas características principales que

27 En la sección final de la Tesis se encuentran las tapas de los dos números en cuestión.

28 En el capítulo 4 se abordará más específicamente el proyecto de la Ruta del Esclavo.

29 Publicación realizada por el Comité Cubano de la Ruta del Esclavo, Unesco, en 2014. consultable en: www.lacult.org/doccc/Cte_Cub_R_E_Info_2013.pdf (Consultado en agosto 2015)

queremos subrayar, también ayudados por un estudio realizado por Leif Korsbaek y Marcela Barrios Luna (2013). Por un lado, relevamos la ausencia de una trayectoria de formación y de investigación universitaria en antropología cultural – se dictan asignaturas, pero no hay carreras de grado ni de posgrado específicas – y ello se debe principalmente a la adopción de la tradición científica soviética y sus efectos en las ciencias sociales cubanas, como argumentan diferentes investigadores cubanos.

A la par, destacamos un intenso desarrollo de estudios e investigaciones antropológicas y una marcada tendencia a nivel teórico, metodológico y temático de las principales líneas de investigación inauguradas con Fernando Ortiz. Esta situación de paradoja y de fragmentación de la disciplina, como la definen Korsbaek y Barrios Luna, se debe a que “se hace antropología, pero sin un método antropológico” (Korsbaek y Barrios Luna 2013). Claramente, no nos interesa definir límites disciplinarios, que además varían en función de los usos que los investigadores le dan en determinado contexto y época, y esto bien se aplica para el caso cubano. Podemos sin embargo aseverar que los investigadores *que se dedican a la antropología*, particularmente los encontrados a lo largo de mi trayectoria de investigación en la Isla, están formados en distintas disciplinas – filosofía, historia, letras, estudios socioculturales, geografía, ciencias médicas, biológicas etc-, pero que al enfocar sus estudios en el campo de la cultura y sus múltiples facetas, *hacen antropología*. Diríamos entonces de manera general que lo que determina el ámbito disciplinar de la antropología según la experiencia cubana, es “lo que se investiga”, el objeto de estudio, y no el enfoque teórico-metodológico.

En una nota digital realizada en Buenos Aires por un grupo de estudiantes de antropología, entre los cuales me encontraba yo, Alberto Granado, director de la Casa de África de la Habana, argumenta de esta manera la importancia de hacer antropología en Cuba:

En Cuba tenemos muchos lugares donde se *hace antropología sin saber que se hace antropología*: lo importante es focalizarse sobre lo que estamos haciendo y fundar una antropología moderna, una antropología nuestra y por fin crear una escuela de Antropología Cubana. Hasta que no nos definamos eso, vamos a estar vagando por muchas cosas. Yo creo

que existen las condiciones, porque el estudio de la antropología en Cuba tiene su historia. Viene desde Fernando Ortiz, el padre del pensamiento social y cultural cubano. Sin embargo hace falta institucionalizar la antropología como una disciplina fundamental al conocimiento sobre nosotros mismos. (Granado en Anecchiarico y otros 2013, énfasis mío)

Podemos citar a modo de ejemplo un dato relevante que nos permite hablar de una antropología cubana autoreflexiva (Anecchiarico 2015): el principal tema de investigación en estos últimos años es la religiosidad popular de origen africano enfocados desde los “estudios sociorreligiosos”, como generalmente se denomina este campo. Lo que caracteriza de manera muy singular este campo es que, en muchos casos o incluso podría decir en su mayoría, sus investigadores son también practicantes, iniciados en las religiones que investigan y formados como investigadores pero desde otras disciplinas. A partir de la agencia de los sujetos, estas dinámicas internas en la práctica antropológica van renovando reflexiones y abriendo interesantes cruces con la cuestión racial y las prácticas de discriminación³⁰.

En relación con la cuestión racial, su problematización se va vinculando siempre más conscientemente al estudio de las prácticas culturales afrocubanas, tal como indican los principales autores considerados, y ello representa un desafío clave para las ciencias sociales que, particularmente la antropología, tienen el rol fundamental de “abordar este tema con el compromiso de que polemizar, investigar, repensar y actual sobre el *color cubano* es mantener el aporte humanista de nuestro proyecto revolucionario” (Fernández 2012:7, cursiva en el texto).

30 Me estoy refiriendo aquí a las ponencias presentadas en los Talleres de Antropología Social y Cultural Afroamericana de Casa de África a los que asistí entre los años 2008 y 2015.

2.4 Estudios desde Argentina: trayectorias posibles

A continuación, nos ubicamos en el contexto de producción argentino que se configura como un espacio marginal latinoamericano dentro del debate de las Ciencias Sociales sobre la diáspora africana y las temáticas raciales, particularmente en la antropología. Proponemos entonces un estado de la cuestión de dichos estudios, considerando los principales trabajos que han tratado de sistematizar lo producido a lo largo del siglo XX (Anglarill 1983; Gallardo 1999 [1985]; Vela 2001, 2007; Frigerio 2008). Nos focalizamos en los estudios recientes y algunas trayectorias institucionales significativas, para discutir los límites y los desafíos de un campo de estudio definido generalmente como escaso y fragmentado.

2.4.1 Sistematizaciones de los estudios afroargentinos

El panorama actual de los estudios afroargentinos y afrolatinoamericanos en Argentina se presenta rico en investigaciones pero poco problematizado en cuanto a sus trayectorias de estudio. La multiplicidad de trabajos sobre las diferentes temáticas relacionadas con la presencia africana en Argentina se conocen en general bajo el nombre de “estudios afroargentinos” y, aquellos específicos sobre África, “estudios africanos” (Vera, 2001), aunque no se presentan como campos separados ni claramente definidos. Se trata de un campo de estudios considerado generalmente como pequeño, limitado o escaso en relación sea a la producción científica - pocas investigaciones y pocos investigadores - como a las temáticas que aborda, debido en gran medida a la invisibilidad histórica de la población afroargentina y las dificultades de la academia por problematizar tal situación (Angarrill 1983; Vera, 2001; Frigerio, 2008).

Con el objetivo de reconstruir una posible genealogía de los estudios afroargentinos que nos ayude a ubicar nuestro análisis, revisé las reseñas bibliográficas que han tratado de ordenar la producción que comúnmente se indica bajo este campo: encontré las primeras publicaciones de Anglarill (1983) y de Gallardo (1999 [1985]);

los trabajos de María Elena Vera (2001, 2007), de Alejandro Frigerio (2008), de Roberto Pacheco (2008) y el aporte más reciente de Miguel Angel Rosal (2011) y de Silvia Mallo (2013), entre otros. Luego pude relevar algunos trabajos relacionados a experiencias puntuales de universidades y cátedras sobre temáticas afroargentinas y africanas: los trabajos de Marisa Pineau relativo a la Universidad Nacional de Luján y la Universidad de Buenos Aires (Pineau 2008); los trabajos de Marta Maffia y Ana Ottonheimer de la Universidad de La Plata (Maffia 2012; Ottonheimer 2013); una reseña de los estudios sobre esclavitud en la Universidad de Córdoba (Becerra 2008)³¹.

El corpus de trabajos citados, seguramente incompleto, trata de dar cuenta de lo producido a lo largo del siglo XX desde las disciplinas sociales, particularmente la historia y la antropología, en relación a una vasta área temática que aborda las múltiples relaciones entre Argentina y África: los estudios sobre aspectos históricos, antropológicos y arqueológicos de la presencia africana en Argentina; los estudios de África, particularmente desde la historia y las ciencias políticas internacionales; los estudios de las migraciones africanas y afrolatinoamericanas de las últimas décadas, con enfoque antropológico. Todo ello representa un panorama aproximado cuyas fronteras y contenidos se deslizan fácilmente de un área a otra.

Los estudios desde las Ciencias Sociales constituyen un campo multidisciplinario y multitemático. La historiadora María Elena Vera (2001, 2007), realiza una revisión cronológica de los trabajos realizados a lo largo del siglo XX en relación a los africanos y afrodescendientes en la Argentina. Considera que la historia de estos estudios “no se remonta más allá de las primeras décadas del siglo XX” y que por consiguiente, son estudios jóvenes y relativamente escasos sin una identidad científica claramente definida (Vera 2001: 51). En su comienzo, fueron abordados por diferentes disciplinas, especialmente la historia, que estudiaron algunas cuestiones puntuales donde los afroargentinos eran protagonistas, pero sin considerarlo un campo específico de interés (2001:51). Astrid Windus, investigadora de la Universidad de Hamburgo, analiza el papel de los afroargentinos en la historiografía argentina, particularmente en el contexto porteño y bonaerense, a lo

31 En el año 2012 CRESPIAL/UNESCO realizó un informe sobre afrodescendientes en la Argentina, incluyendo un breve esbozo de los estudios realizados, que también consideramos en nuestro análisis (Moya s/f)

largo del proceso de construcción de una “historia oficial”, en donde se minimizaba la presencia y la influencia de los descendientes de africanos, (Windus 2002-2003).

Los autores considerados, concuerdan en proponer tres períodos en la trayectoria de los estudios afroargentinos de acuerdo a las transformaciones de enfoques y la definición de los perfiles científicos y, a la vez, a las coyunturas sociopolíticas que el país fue atravesando. Respecto de la disciplina antropológica y los centros de producción en Argentina, Rosana Guber enfatiza que quienes hacen o han hecho antropología en Argentina “concebimos nuestro desarrollo como una sucesión de fragmentos discontinuos y recíprocamente confrontativos, separados por hitos de la política nacional, que, como sabemos, han incidido profundamente en el ambiente académico” (Guber 2012:13). De acuerdo a esta observación y haciéndola extensiva a otras disciplinas sociales, como la historia y la arqueología, podemos fácilmente considerar que las variaciones, intensidades, pero también las rupturas y las continuidades fueron marcando el desarrollo de los estudios afroargentinos³².

En un primer período, se ubican los trabajos de inicio siglo XX, sin un perfil científico definido y en donde no se discute la ideología del blanqueamiento nacional; en un segundo momento, tenemos los trabajos “clásicos” entre los años '50 y '70 cuando se realizan los primeros estudios sistemáticos historiográficos y sobre aspectos socioculturales de la población afroargentina; un tercer período considera los estudios contemporáneos, publicados desde 1980 hasta la fecha, con enfoques, unidades de análisis y metodologías renovadas (Mallo 2013; Frigerio 2008; Vera 2011; Windus 2002-2003).

Veremos cómo, también para el caso argentino, es útil a los fines de nuestra investigación, considerar un cuarto momento en el desarrollo de los estudios afroargentinos luego los años 2000, de acuerdo a las especificidades coyunturales contemporáneas, como indagaremos.

El antropólogo Alejandro Frigerio (2008) quien representa uno de los principales antropólogos referentes en esta temática, destaca entre los “clásicos”, la obra de

32 En el trabajo citado, Rosana Guber hace hincapié en las correspondencias entre determinadas posturas científicas-teóricas y político-ideológicas de acuerdo a las rupturas de la política nacional: gobierno de Juan Domingo Perón del '46; Revolución Libertadora del '55, Revolución Argentina del '66, regreso del peronismo al Poder Ejecutivo en el '73, Proceso de Reorganización Nacional del '76 hasta el '83, conocido hoy como “dictadura”. En esta línea de análisis, si bien Guber no lo anote en el recorrido, los noventa y los años 2000 representan otros dos momentos de rupturas significativos en la historia contemporánea argentina.

Néstor Ortiz Oderigo quien mayormente se dedicó a la investigación de los aportes africanos en la cultura popular argentina, así como las influencias de las lenguas africanas en el idioma rioplatense. Su obra se desarrolla a mediados del siglo XX, particularmente estudios musicológicos de géneros afroamericanos, como el jazz o el calipso, y las “latitudes africanas” del tango y el candombe de la región rioplatense (Ortiz Oderigo 1969, 2008, 2009). Sus aportes se destacan desde muchos puntos de vista por lo cual se podría considerar el fundador de los estudios dedicados a la presencia africana en la cultura y sociedad argentina. No obstante, es un autor que ha sido poco valorizado y estudiado y, a diferencia de su casi homólogo cubano, Fernando Ortiz, se lo considera un autor generalmente superado en sus enfoques (Frigerio 2008). Además de los trabajos de Ortiz Oderigo, se consideran como clásicos – si bien su producción se desarrolle a lo largo de todo el siglo XX - los trabajos de Rodríguez Molas, que analizan con corte histórico la presencia africana en la sociedad y la cultura argentinas, principalmente en la época esclavista (Rodríguez Molas 1956, 1957, 2000, 2001).

A partir de los '80, luego del retorno constitucional, tenemos los primeros trabajos que, por la riqueza de los datos que aportan y por la actualización de metodologías y de premisas, pueden ser considerados iniciadores de los estudios contemporáneos afroargentinos (Frigerio 2008; Vela 2001, 2007; Guzmán y Geler, 2013). Es con la traducción al castellano en 1989 de la principal obra sobre historia general de los afroargentinos en el siglo XIX, escrita en inglés por el historiador estadounidense George Reid Andrews, que se abre una nueva etapa para los estudios afroargentinos en la actualidad (Andrews, 1989). A la par, los trabajos de Marvin Lewis desde la Literatura son y fueron relevantes (Lewis, 1983, 1996). El cambio principal aportado por estos trabajos y que influenciará el desarrollo de los estudios en antropología, es la ubicación de los afroargentinos como agentes activos de la historia nacional y la deconstrucción del discurso de su desaparición. Nuevas preguntas fueron orientando entonces la investigación hacia la identidad nacional, las relaciones raciales y la presencia de comunidades afroargentinas.

Junto con esta renovación de las investigaciones en Argentina, a partir de la década de 1990 se van consolidando los estudios africanistas en la mayoría de los países latinoamericanos paralelamente a la aparición de un nuevo activismo cultural y

político de organizaciones de afrodescendientes y de nuevas políticas de los estados. Hay que destacar la inclusión por primera vez de la temática afroargentina en una obra general compilada por la antropóloga mexicana Luz María Montiel sobre la presencia africana en Sudamérica, con un texto de Marta Goldberg (Goldberg 1995). Luego de la Conferencia de Durban del 2001, en un contexto internacional de movilizaciones negras y de ampliación de los derechos civiles con una óptica multiculturalista - como veremos en el próximo capítulo-, investigadores de todo el país van desarrollando nuevas líneas y perspectivas de estudio, diálogos interdisciplinarios y comparativos, lo cual va delineando un campo de estudios heterogéneo, aunque escasamente sistemático e institucionalmente fragmentado. En este sentido, un elemento de cambio que considero fundamental en los estudios recientes a partir de los años 2000 es justamente la aparición en la escena nacional de “nuevos” sujetos de derecho: los afrodescendientes (Frigerio 2006; López 2009b).

La situación de “visibilidad” que el Estado argentino comienza a elaborar a partir de las demandas de las agrupaciones de afroargentinos y las instancias internacionales, particularmente los programas de la ONU, interceden de alguna manera acelerando el desarrollo actual de los estudios. Los investigadores renovaron metodologías y premisas, problematizando y desmitificando la ideología blanqueadora nacionalista impuesta a partir de finales del siglo XIX, como bien analiza Aline Helg en su trabajo comparativo con Cuba (Helg 1998). Por otro lado, las coyunturas políticas y sociales nacionales e internacionales relativas a la población afrodescendiente luego de Durban, modificaron las bases para la construcción de un nuevo relato sobre la presencia de los afroargentinos: sujetos de la historia y sujetos de derecho.

Podríamos argumentar que luego del resurgimiento de los estudios afroargentinos entre los '90 y el 2000, asistimos a una nueva fase en este campo de estudio, caracterizado por una pluralidad de investigaciones, enfoques y temáticas que están encaminadas a aumentar y a enfrentar nuevos desafíos. Este es el contexto en el cual se introducen los nuevos investigadores, como es mi caso, atentos en no reproducir y superar las limitaciones de los presupuestos teóricos subyacentes en los estudios anteriores, parafraseando a Frigerio (2008).

Miguel Angel Rosal en enero de 2011 publicó un listado de títulos para realizar una “bibliografía afroargentina” que representara la casi totalidad de trabajos producidos

a lo largo del siglo XX hasta el año 2010. El resultado es un listado de cerca de mil trescientos títulos de investigaciones hechas en Uruguay, Paraguay y Chile (es decir, la región histórica y cultural que excede el actual territorio nacional argentino), de los cuales más de la mitad se refieren al contexto argentino, incluyendo una muestra de ponencias, de trabajos inéditos y de notas periodísticas (Rosal, 2011). Aunque el método de recopilación bibliográfica empleado sea confuso y arbitrario, el listado de Rosal es efectivamente una muestra representativa –y hasta ahora la única disponible- de lo producido en Argentina desde las diferentes disciplinas.

Considerando la bibliografía para el período 1990–2013, tenemos una predominancia de trabajos historiográficos relacionados con africanos y afrodescendientes enfocados sobre la esclavitud y la presencia africana en época colonial, particularmente los que refieren a las regiones de Buenos Aires, Córdoba, Santiago del Estero, Tucumán, entre otros. A ellos se agregan también algunos -relativamente pocos- trabajos desde la arqueología (Schávelzon 2003).

Sobre los trabajos antropológicos para este mismo período, se registran algunos estudios de antropología histórica relativa a la población afrodescendiente en Argentina luego de la abolición de la esclavitud, ocurrida en la segunda mitad del siglo XIX (Geler 2010); trabajos que enfocan aspectos antropológicos de comunidades africanas inmigrantes a lo largo del siglo XX, principalmente la población caboverdiana asentada en la zona platense (Maffia 2010); investigaciones antropológicas sobre prácticas culturales afroargentinas, aspectos religiosos, musicales y performáticos, relacionados con procesos de conformación de identidad (Frigerio y Lamborghini 2009, Martín 1997, 1997b, 2006; Cirio 2004, 2007; Parody 2013; López 2006b, Domínguez 2008, 2009, entre otros). Contamos también con investigaciones de migraciones recientes desde África; estudios de historia contemporánea de África y las relaciones internacionales entre África y Argentina; investigaciones desde la antropología biológica y genética.³³

Sugiero destacar tres aspectos novedosos en los estudios actuales. El primero, es la consolidación de una línea de análisis sobre la cuestión de la invisibilización de los afroargentinos que problematiza las formas de la exclusión histórica, política y social de este grupo, a partir de las lecturas y relecturas de los trabajos pioneros de

33 Reenviamos a la bibliografía especializada.

Andrews (1989). El segundo aspecto refiere a la relevancia de la coyuntura sociopolítica nacional e internacional en los análisis que enfocan el resurgimiento institucional de la temática afroargentina por parte del Estado y a partir del accionar de las organizaciones de afrodescendientes (Anecchiarico 2013, 2014; López 2006, 2009; Monkevicius 2012; Frigerio y Lamborghini 2011; Fernández Bravo 2012). El tercer aspecto novedoso es la intensificación del intercambio de perspectivas y enfoques multidisciplinarios entre los países latinoamericanos y la inclusión de Argentina en estos debates, que se traduce principalmente en el aumento de eventos y jornadas organizadas en diferentes espacios institucionales y universitarios, privilegiando en muchos casos un enfoque Sur-Sur. Como resultado a nivel de publicaciones locales, tenemos algunas compilaciones que extienden la reflexión más allá de la región rioplatense y de las producciones únicamente académicas, intentando unas primeras comparaciones y análisis integrados (Pineau 2011; Anecchiarico y Martín 2012; Geler y Guzmán 2011, 2013).

Quisiera mencionar rápidamente las trayectorias institucionales relativas a la investigación y enseñanza de este campo de estudio en distintas universidades nacionales, en cuanto ayudan a trazar un panorama más amplio y coherente a partir de los ámbitos de producción de conocimiento. Como destaca Marisa Pineau, los casos de la enseñanza y de la investigación histórica sobre África y afrodescendientes en Argentina hasta finales de los años Noventa están marcados por “la falta de continuidad institucional”, determinada por interrupciones y discontinuidades que atravesó el país a lo largo de las últimas décadas, lo cual “no permitió que estos estudios pudieran consolidarse” (Pineau 2001: 64). Luego de interesantes aunque discontinuas experiencias de cátedras e investigación de los años '60 y '70 (Vera 2007), es a partir de la reorganización de las universidades luego de 1983 que se difunden programas y subsidios de investigación para estudios afroargentinos y africanos; se crean cátedras y se consolidan experiencias de trabajo en diferentes universidades del país.

Un rol importante para el desarrollo actual de la investigación sobre temáticas africanas y afroargentinas es seguramente el de las agencias de financiación: organismos del estado, particularmente CONICET; centros de investigación nacionales y extranjeras; organismos internacionales, como en Banco Mundial y la

UNESCO³⁴. Hay algunos ejemplos que podemos citar de recientes activaciones institucionales de grupos de investigación, Cátedras y programas de estudios que amplían el panorama actual de los estudios afroargentinos y africanos y en donde la antropología se va perfilando como una disciplina clave a la par que la historia y, en menor medida, la arqueología.

En 2004 se creó en la Universidad Nacional de Tres de Febrero la Maestría en Diversidad Cultural, con una de sus orientaciones dedicadas a los estudios afroargentinos/africanos, impulsado por la investigadora Dina Picotti. En la Universidad de Buenos Aires funciona el Centro de Estudios Asia y África que hoy dirige Marisa Pineau y cuya sede funciona en el Museo Etnográfico Ambrosetti, Dependiente de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (UBA). Particularmente relevante es la creación en 2010 del Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos GEALA, perteneciente al Instituto de Historia Dr. Emilio Ravignani de la UBA, del que forman parte investigadores generalmente de historia y de antropología. El grupo realiza cada dos años las jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos, que en 2015 llegaron a su cuarta edición - 2010, 2011, 2013 y 2015– y que van consolidando su trayectoria y su relevancia como evento internacional en la región suramericana³⁵

Cabe mencionar también para Argentina, si bien con notables diferencias de la experiencia cubana, la articulación local del proyecto de la Ruta del Esclavo en el Río de la Plata a partir del año 2004. Entre los años 2009 y 2010 se realizaron dos seminarios internacionales y dos talleres de sitios de memoria de la esclavitud, cuyos resultados fueron recientemente publicados y que representaron ocasiones para reactivar espacios y perspectivas de investigación (Pacheco 2010, 2012; Pineau 2011, 2012)³⁶.

Por su lado CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales) en el marco del programa Sur-Sur de investigación entre África y América Latina fomentó la creación en 2013 de un Programa de Investigación y Extensión sobre

34 El BM (Banco Mundial) financió por ejemplo la realización de la prueba piloto para el Censo de Población del año 2010, en donde se preguntó sobre afrodescendencia, luego de más de un siglo de invisibilización estadística, como veremos en el próximo capítulo.

35 Los resultados de las investigaciones del grupo y las Actas de las Jornadas se encuentran disponibles en la página web <https://geala.wordpress.com/> (consultado en septiembre de 2015).

36 Como se analizará en el 4º capítulo de la Tesis, desde el año 2009, Argentina, junto a Uruguay y Paraguay, es incluida en el programa “Ruta del Esclavo” de la UNESCO.

Afrodescendencia y Estudios Afrodiaspóricos (UNIAFRO) en conjunto con el IDAES de la Universidad de San Martín, aunque no he podido todavía rastrear su estructura e investigaciones. En la Universidad de La Plata se inauguró en el año 2011 la Cátedra Libre de estudios afroargentinos y afroamericanos (Maffia, 2008; Otthenhmeier 2013); en el mismo año en la ciudad de Córdoba se constituyó un grupo interdisciplinario autónomo de investigación del programa de la Ruta del Esclavo de la UNESCO³⁷.

A partir de algunos trabajos sobre las trayectorias de estos estudios académicos, principalmente en los centros universitarios de Buenos Aires, Córdoba y La Plata (Becerra 2008; Pineau, 2008; Maffia 2008), es posible destacar algunas características comunes: la existencia de la enseñanza de la historia de África desde los '50 o '60 - y de la Etnología, como el caso de la Carrera de Antropología de la Universidad de La Plata; la inclusión a partir de los años '90 y 2000 de temáticas relativas a la esclavitud y a la población afroargentina/afroamericana según diferentes enfoques y disciplinas. En estas trayectorias institucionales también sobresale la falta de grupos consolidados de investigación, tratándose en su mayoría de investigaciones aisladas - por ejemplo tesis de licenciatura o posgrado.

La mayoría de las reseñas realizadas que tenemos a disposición se refieren por lo general a casos puntuales de investigación, dando cuenta de alguna manera de la idea subyacente de fragmentación de los estudios. Frente a la escasez de trayectorias y genealogías consolidadas, con las excepciones de algunos grupos de investigación antes mencionados, hay una sobreabundancia de trabajos individuales, casos particulares más o menos virtuosos, que a lo sumo comparten límites o perspectivas estructuralmente determinadas. Es decir, faltan centros de investigación especializados que orienten las líneas de investigación a partir de un corpus compartido y crítico de producción.

Nos preguntamos cuánto el estado de fragmentación de las trayectorias y genealogías responda a una multilocalización reflexiva de la producción de conocimiento y cuánto refleje más bien diferentes intentos confusos y poco reflexivos de institucionalizar prácticas de investigación, para nada o escasamente en diálogo entre

37 Para mayores informaciones, se puede consultar la página web del grupo Córdoba en el siguiente link (consultado en septiembre de 2015) <https://rutadelesclavocba.wordpress.com/>

sí. La multilocalización reflexiva de la que hablamos aquí refiere a una forma de hacer ciencia a partir de las problemáticas locales, contextualizadas y en diálogo con el contexto social de pertenencia del investigador (no es lo mismo pensar a la problemática afroargentina en Córdoba, Buenos Aires, Santiago del Estero o La Plata, por ejemplo). En determinadas circunstancias, advertimos que la falta de diálogo entre investigadores - aclarando que citar a unos pocos autores reiteradamente no es señal de diálogo -, y más aún la falta de diálogo entre academia y activismo, por definirlo de manera esquemática, impide la construcción de un corpus compartido de aportes teóricos multidisciplinares que permitan hablar de una comunidad de productores de conocimiento sobre distintos aspectos de la presencia africana en la Argentina.

Luego de un siglo XX, marcado por rupturas políticas e institucionales que afectaron el desarrollo de las ciencias y en nuestro caso también de los estudios africanistas en Argentina, podemos relevar actualmente, luego del 2001, un período favorable de consolidación, profundización y sobre todo de continuidad. El desafío principal de los estudios afroargentinos es en mi opinión la constitución de trayectorias multilocalizadas e interlazadas que no respondan a epopeyas individuales de excepción. Considero que el trabajo en conjunto será necesario para un trabajo de calidad y de continuidad de los mismos centros y grupos de investigación.

2.4.2 Desafíos actuales: narrativa de la escasez y racismo científico

Para comprender esta aparente situación de marginalidad del campo de estudios afroargentinos en el contexto latinoamericano, considero útil referirnos a las múltiples relaciones entre ciencia y poder, entre la producción intelectual y las problemáticas sociales, factores que intervienen en la conformación de un campo de estudio y sus desarrollos teóricos (Krotz 2005; Bourdieu y Wacquant 2000).

Podemos pensar en la trayectoria de los estudios afroargentinos empleando algunas sugerencias del trabajo de Diego Hurtado, quien realiza un análisis de las principales instituciones argentinas dedicadas a la investigación científica y tecnológica a lo

largo del siglo XX (Hurtado 2010). Hurtado releva una debilidad política e institucional del complejo científico-tecnológico argentino, así como la ausencia de una tradición de reflexión y producción de conocimiento sobre las actividades de investigación. Dice Hurtado: “el panorama es fragmentario y se compone de investigaciones que no dialogan entre sí, ni sobre aspectos teóricos, ni sobre cuestiones empíricas” (ibid: 11). Hurtado considera entonces que la ciencia argentina se caracteriza por su poca autoreflexividad, desconoce su historia y sus desarrollos teóricos, representando ello un evidente límite a la hora de la formulación de políticas públicas para las actividades de ciencia y tecnología, como para la intervención en las problemáticas sociales que las ciencias investigan. Al mismo tiempo, como consecuencia a la fragmentación en el campo científico y tecnológico argentino, Hurtado indica la falta de “un fondo historiográfico compartido – para el consenso o la controversia -, que establezca las condiciones de posibilidad para el diálogo, el debate y la producción colectiva” (ibid:15).

Posiblemente podamos aplicar estos análisis al campo de los estudios afroargentinos si los pensamos en relación a: escasa autonomía, dependencia o integración subordinada a las agendas y epistemologías de los centros de la producción del saber; poca autoreflexividad y aplicabilidad de las teorías en contexto.

Como evidencian diferentes autores, la disciplina que mayormente se ha encargado de dar cuenta de la presencia africana en Argentina es la historiografía y refiere especialmente a la época colonial, siendo escasos los trabajos dedicados a los afroargentinos en la segunda mitad del siglo XIX y más aún los que tratan aspectos de la presencia afroargentina durante el siglo XX (Frigerio 2008, Pacheco 2008, Rosal 2011). Este es un elemento clave, según Alejandro Frigerio (2008) para comprender la mitología académica de que la presencia afroargentina se vuelve irrelevante (en términos cuantitativos y cualitativos) luego del gobierno de Rosas y a partir de la década de 1880, conocida en la historiografía como la década de organización nacional. Este discurso fue avalando de alguna manera el “enigma de la desaparición” de los afroargentinos, como lo define Andrews (Andrews 1989). Podríamos llamar este discurso una *metanarrativa de la escasez*: escasez de población afrodescendiente y escasez de trabajos especializados y/o de investigadores. La escasez se convierte entonces en una “verdad científica”, a través de mecanismos

de disciplinamiento de la producción del conocimiento.

Frigerio (2008) señala que la producción académica fue afectada por variables estructurales y contextuales, relativas a las perspectivas teóricas de los investigadores y al sistema de clasificación racial que ha operado, durante al menos gran parte del siglo XX, en dirección a la desaparición continua de los descendientes de africanos y la negación de sus aportes. En este sentido, Vera apunta que los argumentos más “simples y obvios a los que se recurre para explicar tanto el limitado desarrollo de los estudios afroargentinos como (...) de los estudios africanos” refieren a la supuesta escasez de la población de ese origen en territorio nacional y la ausencia de relaciones tempranas con el África subsahariana (Vera 2001: 52).

Lo que Angarrill (1983) considera como límite “evidente” de los estudios afroargentinos refiere a dos causas: la supuesta desaparición de los afroargentinos; la comparación con otros países latinoamericanos, principalmente Brasil y la región caribeña, en donde los estudios afro tendrían un mayor desarrollo debido a una mayor población afrodescendiente. Estos mismos límites atribuidos a los estudios afroargentinos son generalmente citados en todos los trabajos consultados, lo que evidencia una preocupación compartida acerca del estado de salud o la razón de ser de este campo de estudios, pero con una escasa reflexión crítica.

El trabajo de Pacheco (2008) quien se focaliza en lo producido en Argentina y Uruguay entre 1999-2003, da una lectura diferente de la escasez de estudios afro en esta región. Pacheco da cuenta de un panorama heterogéneo, abundante aunque disperso y sobre todo poco conocido, adentro y afuera los límites regionales. Relativamente a lo producido en los cuatro años considerados entre ambos países, Pacheco releva que muy pocos de los más de cien trabajos realizados se encuentran en los “database electrónicos fundamentales para todo latinoamericanista”: la abundancia de trabajos sobre el tema escritos desde el área anglosajona contrasta con la casi total ausencia de los trabajos rioplatenses escritos en castellano (Pacheco 2008:12).

Con Pacheco entonces podemos afirmar por lo tanto que la bibliografía reciente, desde la década de 1990 hasta la actualidad, es amplia y considerable, para nada escasa, pero es poco conocida fuera y también dentro de Argentina y Uruguay: “estos manantiales modernos – aunque abundantes – no incluyen todo lo publicado en el

mundo, especialmente lo editado en castellano en Latinoamérica”, lo cual se debe a “la hegemonía anglo-sajona que define qué se publica, en dónde se publica y el prestigio/importancia de lo que se publica” (Pacheco 2008: 13). Al mismo tiempo esta “hegemonía anglosajona” define “los parámetros del estudio de lo afro, reduciendo Afroamérica al Caribe y a Brasil” es decir el espacio afrolatinoamericano esencializado en el cual no cabría la región rioplatense (ibid).

Por otro lado, podemos considerar que el racismo epistemológico y la percepción generalizada que excluía a los afrodescendientes en América como sujetos de la historia y por ende también del conocimiento antropológico, influyó significativamente para que los programas de estudio afroargentinos se establecieran recién luego de 1990. En otras palabras, el discurso de desaparición de los afroargentinos en cuanto ideológicamente construido, tal como analizaremos en el próximo Capítulo, determinó la pérdida de interés hacia todo tema relacionado, alimentando el relato de desaparición de los afroargentinos hasta la actualidad (Andrews, 1989). Es un aspecto muy relevante para entender los efectos de verdad también en el orden de la producción científica.

Liboreiro (1999) habla de manera directa de racismo historiográfico a raíz de “los puntos vacíos” en relación a la presencia negra en Argentina:

“no es fácil hacer evidente para la Historia y los argentinos, una realidad tan afanosamente escondida por un voluntarismo racista y elitista (...). el prejuicio hacia la negritud ha desviado los estudios creyendo que no serían aceptados. Los “motivos” técnicos – como la falta de documentos, comunidades actuales pequeñas en relación a la población general- no son suficientes como para no aclarar la nebulosa tendida sobre este tema en nuestro país” (Liboreiro, 1999: 42)

Según este orden de explicación, las problemáticas o fenómenos sociales que la Ciencia investiga estarían afuera del investigador, en la realidad misma que las ciencias pretenden conocer: una realidad objetiva y mero dato a relevar (si no hay afroargentinos, no es necesario su estudio). Retomando cuanto plantea Kreimer en relación a los vínculos entre los problemas sociales y los problemas de investigación

(Kreimer 2011), las problemáticas de investigación co-construyen los problemas sociales, es decir que la relación entre investigador y problema de investigación no es unívoca y unidireccional, determinada desde la “realidad social” hacia el investigador. Esta forma de entender el quehacer científico en relación a una realidad objetivada típico mas bien de las ciencias exactas, entra en problemas cuando aparece el concepto de invisibilización de la población afroargentina: los afroargentinos siempre estuvieron, pero no se los ve o no se los quiso ver, en un contexto nacional argentino construido hegemónicamente como blanco y europeo. La cuestión de la escasez de población afro como determinante de la escasez de su estudio, tiene sentido hasta que se empieza a problematizarla en cuanto relato hegemónico: el intelectual deberá adoptar nuevas metodologías y afinar las premisas para dar cuenta de la trampa de la invisibilización que él mismo contribuyó a reproducir.

Ya en la década de los ‘60 Eduardo Menéndez destacaba los componentes etnocéntricos y fuertemente racistas de la “ideología cientifista, en la cual solo aparece planteado como requerimiento básico la racionalidad del discurso en sí, pero no la orientación de los objetivos hacia los cuales es disparada la racionalidad del discurso” (Menéndez 1970: 105). Es decir, el cientifismo no reflexiona sobre las formas y los contextos de producción de conocimiento ni sobre el uso de los datos necesarios para intervenir en cuestiones socialmente “importantes”, como diría Varsawsky (1971, 2010). Menéndez reflexiona particularmente sobre el racismo como ideología naturalizada del modelo histórico occidental, blanco y capitalista, a la base de las teorías en las ciencias antropológicas y de las relaciones entre naciones, culturas, clases, etc. Dice Menéndez:

La Ideología racista permite entonces evidenciar, dada sus características de modelo histórico y en consecuencia *real* y no como ficción metodológica, el rol cumplido por determinados sectores científicos; como es instrumentado por el sistema que lo mantiene y que lo utiliza a partir de su propia producción aparente (Menéndez 1970:108).

Varios autores como vimos subrayan que el panorama de estudios afroargentinos ha

variado significativamente en cuanto a producción y renovación metodológica y temática, a partir de los noventa (Frigerio 2008, Vela 2001, Pacheco, 2008). Sin embargo, “los trabajos contemporáneos *sobre los afroargentinos* -aún cuando representan un salto cualitativo respecto de los más antiguos- evidencian *algunas limitaciones que provienen de compartir algunos de los presupuestos teóricos subyacentes a los estudios anteriores*” (Frigerio 2008: 12, énfasis mío). Muchas de estas limitaciones en los presupuestos teóricos tienen que ver directamente con los racismos científicos dominantes que recorren las genealogías de los estudios afroargentinos. Una de estas limitaciones más estridentes es relativa a la reificación o cosificación de los sujetos *sobre* los cuales se investiga, y su exclusión como sujetos activos en la construcción de conocimiento. La relación entre investigadores y los sujetos interpelados en cuanto co-constructores de conocimiento es poco debatida en los estudios recientes y estrechamente relacionada con el racismo científico, un desafío clave es por lo tanto enfrentar las limitaciones metodológicas y epistemológicas reproducidas en nuestras investigaciones y quehaceres científicos.

2.5 Diáspora y decolonialidad: aportes para otro relato antropológico

Proponemos un primer ejercicio de comparación interconectada, a raíz de lo que desarrollamos en los apartados anteriores. A partir de los debates teóricos en relación a las diferentes dimensiones de la diáspora africana en América Latina, intentamos articular estos aportes con la teoría decolonial, moviéndonos en los dos contextos de producción analizados, Cuba y Argentina. Avanzamos entonces algunas propuestas en relación a la experiencia afrolatinoamericana o de la diferencia afro-latina, entendiendo la africanía y la afrodescendencia como campos heterogéneos multisituados, “mapas-historias” de la diáspora africana en las Américas.

Como vimos, el panorama actual de estudios relacionados con temáticas afro difiere notablemente en Cuba y Argentina. En Cuba, la fuerte vinculación con la política

socialista condicionó los enfoques de análisis sobre la presencia africana en la cultura nacional en términos de cultura popular, folklore y africanía. Los análisis comenzados por Fernando Ortiz marcaron la trayectoria de los estudios afrocubanos en esta dirección. Por otro lado, la falta de desarrollo de la antropología cultural como disciplina implicó limitaciones en los abordajes teóricos y metodológicos y condicionó el diálogo con las otras escuelas latinoamericanas, mientras que se desarrolló una prolífica producción de carácter antropológico por fuera de la disciplina, con estrechos vínculos con el campo literario y artístico. En estas coyunturas intertextuales se fue construyendo y actualizando una narrativa sobre la africanía cubana por fuera de las corrientes teóricas de las ciencias sociales en boga, y en donde los intelectuales y artistas negros tuvieron y tienen un importante protagonismo.

En Argentina en cambio existe una larga tradición de estudios antropológicos pero no hay trayectorias consolidadas de estudios afroargentinos. Las limitaciones metodológicas y epistemológicas se deben en parte a esta falta de líneas de investigación y de referencia desde donde partir, para cuestionar, superar y profundizar las preguntas de investigación. Hasta hace menos de 30 años no habían estudios que deconstruyeran la idea de la desaparición de los afroargentinos, que cuestionaran el papel ocupado por los africanos y sus descendientes en los textos y en la memoria nacional, que posicionaran a los afrodescendientes como sujetos al centro de las investigaciones y no como actores inertes de la historia. Por otro lado, destacamos que las múltiples genealogías históricas de la presencia africana en Argentina – la esclavitud, las migraciones africanas a lo largo del siglo XX particularmente desde las Islas de Cabo Verde, las migraciones actuales desde distintos países de África y las migraciones regionales, particularmente de afrouruguayos y afrobrasileños - introducen la variable de nacionalidad en el debate sobre la diáspora y enriquecen el panorama actual de la presencia africana en Argentina.

Ahora bien, podemos observar interesantes cuestiones comunes entre los dos campos de estudio que nos permiten esbozar un primer eje comparativo y así avanzar en nuestro análisis.

a) En ambos casos, relevamos la ausencia de la cuestión racial como problemática de

estudio y en el debate intelectual hasta los años '90; al mismo tiempo, prevalecen dos tipos de enfoques: un enfoque historiográfico sobre temáticas relativas al período colonial-esclavista y al período independentista; estudios antropológicos sobre aspectos culturales de las comunidades afrodescendientes.

b) Las producciones intelectuales y académicas relativas a la disciplina antropológica no están insertas en los grandes circuitos científicos latinoamericanos – en el caso de Cuba, porque la antropología no goza de actualización teórica ni de trayectoria institucional; en el caso de Argentina, porque la temática afroargentina se mantiene en una posición de marginalidad en el debate latinoamericano - compartiendo por lo tanto una cierta subalternidad regional.

c) Las tendencias de los estudios afrocubanos y afroargentinos a partir de los años 2000, seguidamente a las transformaciones locales e internacionales, se actualizaron las perspectivas de análisis en dirección de un mayor protagonismo de los sujetos afrodescendientes. En este sentido, resaltamos el papel de los intelectuales y de los activistas negros en la producción de conocimiento, por lo cual podemos afirmar que asistimos a una fase de formación de nuevas narrativas de la negritud/africanía/afrodescendencia – según los términos empleados contextualmente – con énfasis en la transnacionalidad, en la diáspora y en la conciencia racial.

d) El lenguaje de la diáspora comienza a ser relevante en las producciones de intelectuales negros y en las circulaciones literarias y artísticas, mientras que no hay una reflexión relevante desde las disciplinas sociales.

Sobre este último punto, adelantamos algunas observaciones. El lenguaje de la diáspora en Cuba y en Argentina se mueve entre un abordaje epistemológico ausente y un posicionamiento crítico de los sujetos afrodescendientes. En ambos casos resulta significativo por ejemplo que no haya grupos o centros de investigación (por lo menos no los relevé) que se utilicen el término y concepto “diáspora” en sus denominaciones y en sus abordajes conceptuales, mientras sí hay experiencias políticas y culturales que dialogan con la reflexión afrodiaspórica. Considero que ello se debe a dos razones principales, vinculadas entre sí: la falta de una trayectoria de estudios africanistas en diálogo con las principales reflexiones sobre la temática; la diáspora no parece ser una categoría analítica significativa, mientras son ampliamente resignificados los términos de africanía, para el contexto cubano, y de

afrodescendencia, para el contexto argentino; finalmente, la falta de diálogo entre la producción académica y los movimientos de activismo afro es una variable a tener en cuenta.

Según Agustín Lao-Montes, la afrolatinidad se sitúa en una doble-subalternidad: en el marco de los discursos nacionales de identidad cultural y en el contexto de la hegemonía anglosajona – británica y estadounidense – que circunscribe la presencia negra en el espacio nortatlántico. En su célebre ensayo sobre “las astucias de la razón imperialista”, Pierre Bourdieu y Loic Wacquant reflexionan sobre la adopción de conceptos y teorías ajenas al contexto en el cual son adoptadas, bajo formas en apariencia des-historizadas y universalizadas del saber: “el imperialismo cultural descansa sobre el poder de universalizar los particularismos ligados a una tradición histórica singular, haciéndolos desconocer como tales” (Bourdieu y Wacquant 2000: 22). Más específicamente, la eficacia de este falso universalismo que impone modelos, teorías, conceptos naturalizados es mayor cuando es adoptada por intelectuales progresistas “poco sospechosos de promover los intereses hegemónicos” (ibid :22). En ese sentido, los trabajos de Hurtado, Kreimer (2010) y Eduardo Menéndez dan cuenta de una dependencia simbólica y cultural de la ciencia argentina y latinoamericana hacia los centros de la economía-mundo capitalista clásica. Pablo Kreimer habla de la integración subordinada de la ciencia argentina y latinoamericana en general en cuanto países periféricos en la división internacional del trabajo y de la producción de conocimiento en la economía global, como Pacheco advierte en su análisis de la subalternidad de los estudios afrolatinoamericanos frente a los anglosajones (Kreimer 2010; Pacheco 2008).

Hoy muchos pensadores latinoamericanos cuestionan brillantemente las tendencias neocoloniales aún vigentes en la producción de conocimiento (Krotz 2005, Lander 2007). Podríamos pensar si el proyecto de mega-ciencia planteada por Kreimer corresponde a una democratización del saber o a una renovación de las premisas neocoloniales (Kreimer 2010). Como analiza Kreimer, la mega-ciencia contemporánea implica redes de investigadores científicos, colaboraciones siempre más mundializadas basadas en una ideología de la cooperación entre países del Norte y países del Sur, con la cual exhibir cosmopolitismo pero a partir de agendas que siguen siendo elaboradas en los centros (Kreimer 2010). A este propósito, el

antropólogo mexicano Esteban Krotz se interroga sobre la “relación intrínsecamente tensa entre miembros nortños y sureños de la comunidad antropológica”, como variante de la conocida división internacional del trabajo (Krotz 2005: 164). Según esta lectura, las antropologías del Sur serían nada más que una copia de “reflejo”, “extensión” o “adaptación” de la antropología producida en el Norte; lo peor del caso es que los antropólogos sureños son los primeros reproductores de esta actitud de “asimilación” (ibid).

En un dossier publicado por la Universidad de Córdoba sobre las relaciones entre África y América, Edgardo Lander (2007) considera necesaria una perspectiva de búsqueda y reivindicación de opciones al modelo civilizatorio único euro-norteamericano dominante en la producción de conocimiento en el Sur. El autor destaca particularmente algunos ejes para esta búsqueda que me parecen importantes apuntar (Lander 2007:180):

- profundizar la crítica de los saberes coloniales eurocéntricos hegemónicos del pensamientos modernos y de las Ciencias Sociales;
- intensificar los intercambios académicos entre intelectuales y culturales entre los pueblos del sur como condición para el aprendizaje recíproco y la elaboración/recuperación de alternativas desde experiencias compartidas (sino los que viajan son siempre los mismos: europeos y estadounidenses hacia Latinoamérica; latinoamericanos hacia EEUU y Europa);
- extender el diálogo activo y abierto del mundo intelectual con los movimientos y organizaciones populares, en nuestro caso afrodescendientes.

En esta línea, las reflexiones producidas en el marco de las teorías decoloniales latinoamericanas invitan a una renovación del lenguaje teórico así como de los paradigmas políticos, explorando para ello las ontologías alternativas a las dominantes y proponiendo nuevas lecturas de la producción crítica latinoamericana (Mignolo 2003, 2010; Castro-Gomez y Grosfoguel 2007). En las palabras de Mignolo

Colonialidad y descolonialidad introducen una fractura entre la postmodernidad y la postcolonialidad como proyectos a medio camino entre el pensamiento postmoderno francés de Michel Foucault, Jacques

Lacan y Jacques Derrida y quienes han sido reconocidos como la base del canon postcolonial: Edward Said, Gayatri Spivak y Homi Bhabha. La descolonialidad – en cambio – arranca desde otras fuentes. Desde el vuelco descolonial implícito en *La Nueva Crónica y Buen Gobierno* de Guamán Poma de Ayala; en el tratado político de Ottobah Cugoano; en el activismo y la crítica de-colonial de Mahatma Ghandi; en la fractura del Marxismo en su encuentro con el legado colonial en los Andes, en el trabajo de José Carlos Mariátegui; en la política radical el giro epistemológico de Amilcar Cabral, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Rigoberta Menchú, Gloria Anzaldúa, entre otros (Mignolo 2010:14-15)

Desde un enfoque crítico, podemos considerar las propuestas que elaborara Fernando Ortiz de transculturación un planteamiento epistemológico al interior del campo de las disciplinas sociales que plantean la necesidad de reformar perspectivas, metodologías y saberes en las academias “periféricas” en el orden mundial jerarquizado, “un proceso destinado a consolidar y legitimar un discurso antropológico concebido desde una perspectiva acorde con la realidad cultural de América Latina” (Valero 2000: 58).

Es entonces posible releer algunos conceptos como la doble conciencia de Du Bois, retomada y profundizada en Gilroy (Gilroy 1993), la “criollization” de Glissant, la transculturación de Fernando Ortiz, entre otros, en cuanto ofrecen marcos de interpretación potencialmente transformadores y mas acordes al análisis y descripción que proponemos. Podríamos pensar en estas ideas como una genealogía de las formas de pensamiento-experiencia transfronterizo, híbrido, multilocalizado, desde la perspectiva de la subalternidad colonial, como plantea Mignolo (2003). El enfoque epistémico decolonial privilegia el análisis de las dimensiones culturales a partir de una opción heterárquica y no jerárquica, planteando así la posibilidad de conformar un paradigma epistémico “otro” desde la experiencia de la subalternidad colonial/moderna: pensar a partir de conceptos dicotómicos en lugar de ordenar el mundo en dicotomías. En otras palabras, el pensamiento transfronterizo es “un lugar dicotómico de enunciación y se ubica históricamente, tal como ponen de manifiesto todos los ejemplos anteriores, en la frontera (interior-exterior) del sistema-mundo

moderno/colonial” (Mignolo 2003:150).

Se trata de formas de incorporación de la alteridad por parte de los grupos subalternos, una fagocitación de la experiencia americana que “devora” y digiere en nuevas formas y significados la experiencia de la colonización, como diría Rodolfo Kush (1999). Son narrativas “otras”, estrategias de resistencia y de lucha anti-hegemónica que encontramos en el campo de la cultura popular, en la oralidad, en las artes performáticas, poéticas y políticas de la diferencia.

Charle Hale en una reciente conferencia dictada en la Universidad de Buenos Aires (Hale 2014), dice que, para tomar en serio la propuesta de la teoría decolonial de renovación radical del lenguaje político y teórico recuperando las ontologías alternativas – que se refieren principalmente a las “cosmopolíticas” rurales indígenas -, es necesario plantearse una pregunta que por lo general no está siendo suficientemente considerada: cómo dar cuenta del terror racial al centro de la identidad negra de la diáspora y cómo considerar la estrategia anti-racista de la experiencia histórica y política de los afrodescendientes como pensamiento y práctica anti-sistémica colonial/moderna³⁸. Hale considera que la teoría decolonial ofrece un marco interpretativo de los problemas engendrados por la modernidad/colonialidad pero carece de herramientas analíticas y de estrategias políticas para abrir espacio a esos pensamientos y esas prácticas diferentes, y sobre todo son insuficientes para abarcar las diferencias afro-latinas urbanas (Hale 2014).

Sobre este punto reflexiona Agustín Lao-Montes quien propone la afrolatinidad como proyecto decolonial en cuanto abre un territorio inexplorado que revela historias invisibles de América Latina y limitaciones conceptuales-analíticas. La propuesta de Lao-Montes invita a pensar en las múltiples afrolatinidades “entrelazadas” (Lao-Montes 2007) para llegar a una definición de Afrolatinoamérica como espacio geo-histórico y político-cultural contemporáneo, intrínsecamente antirracista. Las diferentes experiencias afrolatinoamericanas según el análisis del autor, se desarrollan en complejos entramados de transformaciones, de visibilidades

38 Hale en el trabajo considerado, realiza una comparación entre las posiciones de las teorías decoloniales – que se focalizan en las “cosmopolíticas indígenas” sistemáticamente excluidas de la modernidad - y la corriente teórica del “afro-pesimismo” - *una condición de “muerte social” que describe la experiencia negra en general* (Hale 2014). La principal divergencia entre las dos posiciones que el autor subraya es relativa a la crítica racial: para la primera posición la lucha anti-racista pasa en un segundo plano respecto de la búsqueda ontológica alternativa, mientras que para el afro-pesimismo la lucha anti-racista es central en cuanto lo es para los movimientos negros.

y de cegueras según los contextos nacionales, locales, urbanos o rurales, sobre los cuales es necesario profundizar. Las filaciones diaspóricas son en este sentido estrategias de autorepresentación de los sujetos locales y translocales a la vez, formuladas como respuestas a las formas de hegemonías nacionales que imposibilitan la incorporación de la diferencia afrodiaspórica por fuera de los términos del nacionalismo pluralista o multicultural – es decir en términos de “minorías étnicas”. La diferencia afro-latina resignificada y contextualizada – y pienso ahora en términos de las experiencias afrocubanas y afroargentinas que profundizaremos a continuación - discute la lógica de los estados nacionales desde adentro, rompe la relación binaria entre las comunidades de “minoría” – comunidades negras - con la sociedad de “mayoría” – sociedad mestiza o blanca – cuestionando directamente las estructuras hegemónicas sobre las cuales se construyeron y se perpetúan las fronteras internas de la nación, es decir la formación de alteridades como práctica de racialización y exclusión de la diferencia. Las presencias afrodiaspóricas en las sociedades latinoamericanas dan cuenta de diferentes maneras de enfrentar a la desigualdades socioeconómicas, de género y de las políticas de ciudadanía e invita a una relectura de las constelaciones modernas coloniales de poder y de conocimiento.

Cerramos el Capítulo 2 y la primera parte de la Tesis preguntándonos si las experiencias diaspóricas afroamericanas y la conciencia de los procesos de racialización de los sujetos en las Américas y en Argentina pueden ayudar a repensar las subjetividades consideradas *otras* también para las hegemonías intelectuales, en contra de los reduccionismos nacionales y en contra de las imposiciones epistemológicas del Norte. De acuerdo con Lao-Montes, la diáspora afro-latina puede ser considerada y empleada como proyecto decolonial y como categoría crítica útil para deconstruir y redefinir el relato antropológico atento a las especificidades y a la pluralidad de significados de diáspora, así como reconsiderar la cultura y la política, la historia y la geografía, la memoria y las artes performáticas.



Roberto Diago, ¡Cómo pesa mi historia!, 2005. Técnica mixta, 120x80 cm. Cuba.

Tomado de: Revista Casa de Las Américas, La Habana
Num .264, julio-septiembre/2011

PARTE II. Senderos afrodiaspóricos: políticas culturales, performance y patrimonio

CAPITULO 3. Prácticas culturales y políticas de la diferencia en Buenos Aires y en La Habana³⁹

3.1 El lugar de la diferencia en Argentina: discursos en torno a lo “afro” y lo “negro” en la Nación

P: “Qué sabes de los afroargentinos?
R: “¿Afroargentinos? ¿Qué significa?
R: “La verdad, no se, debe haber muy pocos...
R: “Parece extraño. Tal vez, si nos vamos dos siglos atrás, por ahí resultaría más lógico”⁴⁰

El primer escenario que queremos analizar en nuestro itinerario de investigación es el campo de las políticas culturales en temática afro en Argentina. En este apartado discutimos los discursos en torno a la presencia africana y sus aplicaciones en las políticas públicas nacionales, en un país y una ciudad, Buenos Aires, autoreferenciados históricamente como blancos. Consideramos el proceso de formación nacional de identidad/alteridad y el lugar de los afroargentinos en el imaginario social hegemónico, resaltando las continuidades y las rupturas entre el proyecto de nación pensada a finales del siglo XIX y la época actual. Nos interesa

39 Parte de los resultados y reflexiones que presentamos en este capítulo fueron reelaborados de publicaciones anteriores. Cfr. Anecchiarico 2013, 2014, 2015.

40 “P” está por pregunta y “R” por respuesta. Entrevistas anónimas realizadas en la calle en diferentes barrios porteños, para el documental *Los argentinos también descendemos de esos barcos*, Milena Anecchiarico, Buenos Aires 2013.

entonces problematizar, en el contexto del “resurgimiento” de la cuestión africanista en Argentina luego del 2001, los espacios institucionales que se fueron abriendo para repensar y reubicar el papel de los afrodescendientes como sujetos de derecho y agentes de la historia y de la cultura. Vamos a trazar una cartografía de las articulaciones entre los movimientos afro y el Estado en el campo de las políticas culturales, indagando las acciones y las disputas de los diferentes sujetos involucrados.

3.1.1 Argentina o la negación de lo afro

Retomando algunas perspectivas que a partir de Foucault reflexionan sobre conceptos de biopoder, cultura, etnicidad y estudios de identidad (Hall [2010, Quijano 2000, Mignolo 2001, Restrepo 2004, Grimson 2011]), podemos entender la invisibilización de la población afrodescendiente en el contexto latinoamericano como una práctica discursiva y performática que se dio históricamente a partir de los proyectos hegemónicos nacionales luego de la abolición de la esclavitud, según contextos nacionales y regionales específicos. De acuerdo con Stuart Hall, consideramos el discurso no es sólo un hecho social con efectos tan reales como cualquier otra práctica social, sino un potente dispositivo de articulación de la realidad social y cualquier otra práctica social: las prácticas sociales se encuentran inscritas de múltiples maneras en el discurso (Hall 2010). Estas primeras consideraciones nos sirven para abordar críticamente las que denominamos “afrologías” porteñas, es decir los discursos y las prácticas sociales en relación a “lo afro” en Buenos Aires, en el marco de una narrativa nacional invisibilizadora de las alteridades internas (Briones 1998, Segato 2007).

Buenos Aires fue uno de los principales puertos de América del Sur de la ruta transatlántica esclavista que unía África, América y Europa. Los africanos introducidos, legalmente y por contrabando, eran luego comercializados a lo largo de todo el país y transportados hacia el Alto Perú, pasando por Córdoba, Tucumán, Santiago del Estero, Salta. Había diferentes rutas esclavistas, unas unían Brasil con Perú pasando por Paraguay y noreste argentino, otras del Río de la Plata a Potosí, a

Chile vía Mendoza, hasta Perú (Andrews 1989). Para tener una idea demográfica de la población africana y afrodescendientes entre 1700 y 1810,

se puede mencionar el denominado Censo de Vertiz realizado en 1778, durante el Virreinato. En él, fueron registrados una proporción importante de descendientes de africanos – mayor al 30% – en Santiago del Estero, Catamarca, Salta, Córdoba, Tucumán y Buenos Aires. A partir del 1801, se reglamentaron las formaciones milicianas con negros, y así fue conformado el Regimiento de Pardos y Morenos de actuación destacada en la defensa de la ciudad de Buenos Aires durante las invasiones inglesas (1806 y 1807). Ya en el período posterior a la Revolución de Mayo, los ejércitos se conformaron con negros libertos “rescatados” por el estado para el servicio militar. El Ejército del Norte y el Regimiento de Granaderos los contaron entre sus filas. Posteriormente a los períodos de la independencia y la organización nacional, los censos nacionales no abordaron el tema ya que tomó cuerpo la idea de desaparición de los negros en Argentina. Su invisibilidad ha durado hasta nuestros días en el imaginario colectivo. (Stubbs J. y Hiska N. Reyes editoras, 2006).

Si asumimos que el legado cultural, social e ideológico de la trata esclavista de africanos y africanas en el país está ausente de los imaginarios colectivos, del discurso social y de los espacios públicos del poder y del saber, podemos reflexionar acerca de estas ausencias como una específica política y práctica de invisibilización de la población negra argentina que operó y sigue operando en la actualidad, desde la formación del estado nacional (Frigerio 2000, 2006, 2008; Martín 2006, 2015). La exclusión de lo “afro” del discurso nacional hegemónico sobre la argentinidad, se produce y reproduce en varios niveles: desde el relato histórico, las representaciones sociales, las prácticas culturales, cuales la música, la literatura y las danzas del repertorio popular argentino.

En Argentina, al igual que en los otros proyectos nacionales decimonónicos del continente americano, encontramos un mismo fenómeno de invisibilización de las diferencias a través del mestizaje como ideología hegemónica (Segato 2007). Como

apunta Andrews, la abolición de la esclavitud⁴¹, lejos de significar la libertad y la conquista de igualdad por los esclavizados y sus descendientes, significó la desaparición de todo interés hacia la población negra (Andrews 1989:12). Podemos analizar la genealogía del discurso de invisibilización de los afroargentinos como parte del proyecto hegemónico que se dio a partir de la “modernización” nacional entre 1880 y 1930, cuando se consolidó la construcción del sentido de lo nacional también a través de la cultura (Garramuño 2007, Helg 1998, Martín 1997, 2015). El paradigma de representación de la diferencia en Argentina se encuentra expresado en múltiples ámbitos de la producción nacional, como en la literatura o en la gestación de géneros musicales “nacionales”, como el tango, que pasó a ser de “expresión primitiva negra no nacional” a “símbolo nacional” de una modernidad argentina sometida a procesos de limpieza y de civilización (Garramuño 2007). La deconstrucción ideológica de la negritud de las expresiones populares rioplatenses, abordadas sistemáticamente por Néstor Ortiz Oderigo (Ortiz Oderigo 2008, 2009), no fue problematizada hasta recientes trabajos, particularmente referidos al carnaval porteño (Martín 1997, 2006, 2015). Esta desaparición de lo “negro” y de lo “afro” en los discursos de la nación se ve de manera ejemplar en las genealogías de los géneros populares urbanos, particularmente el carnaval, como analizan Alicia Martín (2006, 2015) y Lea Geler (2010), y el tango, el símbolo nacional más afirmado (Garramuño 2007; Ortiz Oderigo 2008, 2009). Para reconocer el tango y el carnaval como prácticas “nuestras”, criollas, fue fundamental alejar discursivamente la cultura popular rioplatense de toda posibilidad de contacto con África.

La práctica social de invisibilización operada en Argentina tuvo como contracara el blanqueamiento de la imagen de nación (Frigerio 2010). La negación de la presencia negra en la historia y en la identidad nacional, al igual que la de los pueblos originarios, en el plano real como en el imaginario, es una construcción nacional de

41 En Argentina, la abolición de la esclavitud fue un proceso gradual que duró más de 40 años, desde la primera medida de la Asamblea del Año XIII hasta su abolición definitiva. La Asamblea del Año XIII decretó la libertad a los hijos de las mujeres esclavizadas que nacieran después del 31 de enero de 1813. Por eso se conoce a esta medida como “libertad de vientres”. El decreto además preveía que todo esclavizado que pisara suelo argentino, era libre. Sin embargo, la propiedad sobre los africanos y sus descendientes no fue atacada todavía por unos cuantos años. La abolición de la esclavitud recién se declaró en el artículo 15 de la Constitución de la Confederación Argentina de 1853, y en la provincia de Buenos Aires se instrumentó luego de 1861, cuando se unió a la Confederación. El tráfico esclavista había sido prohibido en el 1813, pero según datos historiográficos, hasta mediados del siglo XIX continuó la comercialización de negros y negras en territorio argentino, incluso después del tratado antiesclavista con Gran Bretaña de 1840 (Cfr. Andrews 1989).

un país que ha fundado su ser latinoamericano a partir de la filiación privilegiada con Europa. Como comenta Alicia Martín, investigadora de las expresiones populares argentinas y del folklore de Buenos Aires, “la creencia en una Argentina blanca y europea conforma un verdadero mito de origen de nuestra nacionalidad y opera por lo tanto en la actualidad, tanto en las grandes instituciones como en las pequeñas elecciones de la vida cotidiana” (Martín, 2006:206). En este sentido, el mito fundacional de la modernidad argentina es representado por la inmigración europea llamada justamente para cumplir el proyecto civilizador de acercamiento a la *pulcritud* de Europa, con sus mercaderes y su proyecto de *ser* y alejamiento definitivo del *hedor* y al *estar* de América, retomando los conceptos del filósofo argentino Rodolfo Kush (Kush, 1999).

La idea de la desaparición de los afroargentinos se afirmó rápidamente luego de 1880, en coincidencia con la inmigración de ultramar y con el avance del Estado sobre los territorios tradicionalmente ocupados por los pueblos indígenas. Esas transformaciones sociales, guiadas por una concepción positivista del progreso y de la civilización, desembocaron en la difundida imagen de una Argentina blanca y europea.

Entendemos que esta operación invisibilizadora de la diferencia responde al proyecto de formación de un “etnos argentino” dotado de una cultura singular homogénea y esencializada, creando así una “etnicidad ficticia”, blanqueada, criolla, en fin nacional (Segato 1999). En este sentido, es interesante apuntar aquí el rol del mestizaje como proyecto político blanqueador de los Estados Nacionales del continente americano luego de las independencias, sea a nivel fenotípico y biológico como cultural y social, así como argumenta la antropóloga argentina Rita Laura Segato (Segato 2007): diluyendo las diferencias étnicas en un crisol de razas, se construye un mito nacional “ciego” para el color y para la diferencia, tal como analizamos en el Capítulo 1.

Aline Helg (1998) en su estudio comparativo sobre las políticas raciales en Argentina y en Cuba entre finales del siglo XIX y comienzo del siglo XX, destaca que Argentina se convierte en un ejemplo a seguir para las otras naciones americanas por el aparente éxito del proceso de blanqueamiento nacional llevado a cabo gracias a las políticas que favorecían la inmigración europea, los procesos de exterminio de la

población indígena y la marginación de la población negra. La autora analiza el pensamiento de tres intelectuales y hombres políticos clave, Domingo Faustino Sarmiento, José Ingenieros y Carlos Octavio Bunge, que delinearon las políticas raciales y establecieron los mitos fundacionales de la nacionalidad blanca argentina y, particularmente, porteña, influenciados por las teorías raciales europeas y el modelo civilizatorio llevado a cabo en los Estados Unidos.

Respecto de la población afroargentina, estos pensadores decretaron su muerte social y la definitiva y necesaria extinción. Durante la presidencia de Domingo F. Sarmiento (1866-1872) suceden los dos hechos a los que la historiografía oficial asigna haber causado la desaparición en masa de los africanos y sus descendientes: la Guerra del Paraguay (1865-1870) y la epidemia de fiebre amarilla en la ciudad de Buenos Aires (1871). En adición operaron las guerras civiles, otras epidemias, bajas tasas de natalidad, y altas de mortalidad y el mestizaje (Andrews 1989). En esos mismos años, vemos también que la población negra o mestiza desaparece de los censos de población, en el sentido que se deja de contarla: las variables de color o étnicas no serán más incluidas en los censos de población hasta entrado el siglo XXI, como veremos luego. Finalizando el siglo XIX, el médico y ensayista José Ingenieros (1877-1925) aseguraba que el “problema de los negros” carecía de importancia en algunas regiones sudamericanas, pues las “razas” africanas se habían extinguido y los sobrevivientes solo eran “objetos de curiosidad” (Ingenieros 1927:10-11). Según ese relato, los afroargentinos se habrían desvanecido en menos de cincuenta años con posterioridad a la abolición de la esclavitud.

Según esta misma lógica, tampoco habría espacio para la discriminación racial, ya que las únicas “razas” habilitadas para habitar la nación idealizada son las blancas y europeas. No hay razas, no hay negros, no hay discriminación racial.

Con respecto a la desaparición numérica de los afroargentinos sobre cuya evidencia se basa el discurso de la blanquedad argentina, es interesante destacar el análisis de George Reid Andrew, quien subraya como la supuesta desaparición de los afroargentinos, “uno de los enigmas más intrigantes de la historia argentina”, hay que leerla en relación a las transformaciones de categorías raciales empleadas en los censos del siglo XIX, hasta su definitiva desaparición en el marco ideológico nacional (Andrews 1989). Andrews se focaliza en las transformaciones de las

categorías raciales que se utilizan en los censos entre los años 1810 y 1887, el último año en donde se registra a la población afroargentina, relativa a la Ciudad de Buenos Aires: de pardos/negros a morenos/trigueños y finalmente, blancos. Vemos entonces en esta transformación de categorías fenotípicas una parábola ideológica y un pasaje de “visibilidades” de cuerpos racializados, antes que una fotografía de la población argentina de ese entonces, un plan ideológico de blanqueamiento y de invisibilización que habilita el discurso de homogeneidad cultural- racial de la nación (Andrews 1989).

3.1.2 Invisibilización, racismo y otras continuidades

A lo largo del siglo XX se actualizan la ideología de la desaparición de afroargentinos y la vigencia de la discriminación racial, sustentadas por el mismo mito del “crizol de razas” en continuidad con la idea de nación pensada en el siglo XIX. Encontramos algunas explicaciones que tratan de dar cuenta de una doble invisibilización de la negritud argentina, en los discursos pedagógicos de la nación (Bhabha 2002[1994]) y en las experiencias personales y/o de grupo. A nivel macro o institucional: desaparece de los censos la variable étnica; los afrodescendientes son invisibilizados y estereotipados en el relato histórico argentino y en los programas educativos; la cuestión africanista, la persistencia del racismo y la presencia de afroargentinos desaparecen del debate público, de las instituciones culturales y políticas. A nivel micro, la mezcla genética lleva al blanqueamiento fenotípico y discursivo; existe un ocultamiento de la descendencia negra en las familias.

En todos estos aspectos opera el racismo como forma de discriminación, muchas veces naturalizada, que incide sea a nivel estructural, en las esferas de la vida pública (escuela, participación política, trabajo, salud, etc) que en las relaciones interpersonales, sobre el cual poco se ha investigado⁴². La invisibilización es en este

42 Jeah Rahier, de acuerdo a la fórmula de Stuart Hall (1992), entiende el racismo como una “estructura de conocimiento y de representaciones, con una energía simbólica y narrativa que trabaja para asegurar nuestra posición acá, arriba, así como para asegurar que los otros se queden allá abajo, fijando a cada uno en su puesto social 'natural'” (Rahier 1999: 73). Eduardo Restrepo en su análisis sobre racismo y discriminación racial en Colombia, los considera fenómenos que “atravesan

sentido una forma de discriminación racial naturalizada. La invisibilización en el relato histórico, en las estadísticas oficiales, en los programas educativos y en las genealogías familiares, son sutiles procesos de creación de ideología, sustentada en el racismo estructural y cotidiano, lo cual llevaría a “que yo no existiera”, afirma Federico Pita, activista afrodescendiente argentino⁴³.

Alejandro Frigerio (2006, 2009, 2008) reflexionó sobre el uso de la categoría “negro” a lo largo del siglo XX, particularmente en Buenos Aires, una ciudad autorreferenciada como blanca. El concepto de negro se convierte aquí en un marcador de las clases populares que involucra una dimensión socioeconómica, particularmente a partir del término de “cabecita negra”, y de alguna manera dissociado de la negritud o de una conciencia afrodiáspórica⁴⁴. Rosana Guber, retomando el trabajo de Hugo Ratier “El cabecita negra” (1971) señala que el término hace referencia a la población mestiza de las provincias del “interior” argentino, que cobró visibilidad en la ciudad de Buenos Aires a mediados del siglo XX, como consecuencia de las migraciones hacia la ciudad (Guber 1999: 113)⁴⁵. Además, “el mote surge y se expande cuando los provincianos, nuevos obreros y morenos empiezan a “pisar fuerte” en la política nacional, esto es, cuando sintetizan su calidad de obreros-morenos-provincianos en la identidad política del peronismo (Guber 1999:114). Para Ratier, la discriminación y el racismo son mecanismos ideológicos tendientes a controlar, inferiorizar e inmovilizar a quienes son su objeto, siempre dentro de una relación de poder. Por eso la discriminación y el prejuicio persiguen objetivos eminentemente políticos, ahora para controlar y reprimir al “otro” considerado “peligroso”, ahora para justificar su asistencialización paternalista cuando se lo ve como un “desamparado” (Ratier 1971:109, en Guber 1999:114).

Siguiendo estos análisis, Frigerio plantea que la categoría racial/clasista de “cabecita

nuestras acciones y pensamientos cotidianos de formas que pueden incluso pasar desapercibidas para nosotros mismos” (Restrepo 2012:175). Así, los estereotipos y la estigmatización racistas, por lo cual la marcación racial es un estigma profundamente desacreditador, funcionan como modalidades de clasificación y actos de dominación y exclusión. En el capítulo 1 desarrollamos más detenidamente las teorías críticas sobre raza y racialización.

43 Federico Pita, dirigente de Diáspora Africana de la Argentina (DIAFAR). Fragmento de la entrevista contenida en el documental *Los argentinos también descendemos de esos barcos*, cit.

44 En este sentido, Adamowsky (2013) reflexiona sobre una negritud no diáspórica en el marco de las dimensiones étnico-raciales de la identidades de clase surgidas a partir del primer gobierno de Juan Domingo Perón, en donde el signo racializado de la diferencia no está relacionado con la conciencia en términos afrodiáspóricos.

45 Sobre el término de “cabecita negra” como categoría de clase y racial, han reflexionado Rosana Guber (1999), Hugo Ratier (1971), y más recientemente, Alejandro Frigerio (2010).

negra” funciona como la contrafigura de la imagen de blanquedad porteña, a partir de una serie de oposiciones binarias que estructuran los procesos de formación de identidades/alteridades nacionales (ciudad/campo, civilización/barbarie, blanco/no-blanco). Por lo tanto, estas denominaciones constituyen formas de racialización naturalizadas en la opinión común.

A modo de ilustración de lo recién planteado, me interesa citar una encuesta desarrollada recientemente con estudiantes de 5º año de una escuela secundaria privada de la ciudad de Buenos Aires⁴⁶. En el marco de unas actividades educativas sobre la temática africana y afrodescendiente, a las que participé como orientadora junto a dos colegas, aplicamos un cuestionario escrito anónimo para desarrollar en el aula. Una de las preguntas abiertas era *¿Qué significados tiene para vos el término negro?*. La variedad de respuestas dadas por los estudiantes fue luego sistematizada y los resultados debatidos en grupo. De la riqueza de los datos estadísticos cuantitativos y cualitativos que se desprende, cuyo análisis excede los objetivos de esta Tesis, resulta significativo apuntar aquí que la mayoría de las respuestas refieran a connotaciones negativas del término negro. En diferentes ocasiones, las respuestas resaltaban una acepción discriminatoria en el uso social de “negro”: “gente que roba o de escasos recursos”, “personas que viven en la villa”, “ 'negro cabeza' (poco culto)”⁴⁷. Este ejemplo da cuenta de la naturalización de las formas de discriminación que operan en el imaginario común que venimos comentando y, por otro lado, en este caso particular también da cuenta que los estudiantes interpelados las reconocen como tales, lo cual abre interesantes desafíos y oportunidades en el área educativa. Otro dato significativo que resulta de esta pequeña encuesta, es que solamente 5 veces sobre un total de 75 respuestas diferentes, aparece el término negro relacionado con los afrodescendientes o africanos.

Por otro lado, encontramos dos prácticas muy arraigadas en el imaginario social y en la práctica discursiva hegemónica: la invisibilización y la extranjerización de la afrodescendencia, como comentan la diplomática afroargentina María Fernanda Silva y la investigadora y activista afroargentina Miriam Gomes (2011).⁴⁸ La

46 Las actividades se desarrollaron en dos encuentros en el mes de septiembre de 2015, junto al equipo docente de la escuela y profesionales externos.

47 Transcripciones literales de algunas de las respuestas escogidas como ejemplo.

48 Un fragmento de la entrevista a la diplomática María Fernanda Silva realizada por el programa “Café las Palabras”, Canal 26. Buenos Aires, 15/06/2012, se puede ver en el documental “Los

representación social de la no-negridad porteña –como diría Eduardo Restrepo⁴⁹- se sustenta en diferentes planos: los “negros” en Buenos Aires son los “otros” por excelencia, una otrificación que se da también a través de las categorías de lenguaje y los usos sociales de los términos, como vimos. Esta operación discursiva acompañó y favoreció, según Frigerio (2008) el proceso de desaparición/invisibilización de los afrodescendientes argentinos.

Es común el relato de afroargentinos negros que cuentan como en reiteradas ocasiones la gente les pregunta: ¿De dónde sos?, dando por aludido que si es negro, no es argentino.⁵⁰ En este sentido, las experiencias referidas dan cuenta de un fenómeno que podríamos definir de hipervisibilización fenotípica en un contexto general de invisibilización de la presencia negra. Esta aparente contradicción o paradoja, en realidad encuentra explicación si consideramos que la invisibilización de los afroargentinos como colectivo étnico, se acompaña con la extranjerización de los mismos. Podríamos llamar a estas identidades marcadas por otros como no-argentinas, “identidades silenciadas” o “identidades al margen”, según una política de la sospecha que se convierte en política del estigma racial: sospechar de la argentinidad de los descendientes de africanos, así como de la población indígena del país y de los descendientes de inmigrantes latinoamericanos, en cuanto representantes de una alteridad fenotípica irreductible según el esquema argentinidad-blanca-europea pensada en el siglo decimonónico.

Esta sospecha es un acto socialmente permitido, consolidado y aceptado en el imaginario y en las interacciones cotidianas actuales, pero que por ejemplo, se contradice con el derecho argentino, según el cual todos aquellos nacidos en suelo argentino son argentinos, sin referencia a su origen⁵¹.

Las dicotomías discursivas entre argentinos y negros, según las cuales si es argentino,

argentinos también descendemos de esos barcos,” cit.

49 El término de negridad que utiliza Restrepo refiere a los discursos y las prácticas de lo negro en el marco de los procesos de etnización de las “comunidades negras” de Colombia (Restrepo 2013). La entiende como una herramienta analítica y no un atributo ontológico de los afrodescendientes/afrocolombianos/negros. En una conferencia que brindó en Buenos Aires en 2013, Restrepo sostuvo que “la negridad tiene la ventaja que no existe, no significa una cosa en particular, a diferencia de negritud, lleva a preguntarse qué es”. (II Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos, organizadas por el grupo GEALA, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 18/10/2011. Apuntes).

50 Hay muchas anécdotas al respecto referidas por afroargentinos y afroargentinas . Cfr Gómez 2011.

51 Ley 346 del 1869, vigente en la actual constitución: “ARTÍCULO 1.- Son Argentinos: 1.- Todos los argentinos nacidos o que nazcan en el territorio de la República, sea cual fuere la nacionalidad de sus padres (...)” . Cf. www1.hcdn.gov.ar/dependencias/dip/textos%20actualizados/346-240805.pdf

no es negro y viceversa, deja bien marcada esta línea de fractura en las formaciones nacionales de identidad y de alteridad. Podríamos ver también como la oposición blanco-negro opera de manera contundente en el trasfondo ideológico argentino, una de las principales antinomias coloniales que se convirtieron en representaciones sociales, o sea en tema de elaboración simbólica en la sociedad, a través de discursos y prácticas de poder y de representación.

“Porqué es tan importante para el porteño sentirse blanco y europeo”? se pregunta la investigadora Alicia Martín: “probablemente porque lo negro tiene una carga negativa, y por lo tanto, sobre todo lo afro”⁵². Negro es lo malo, lo negativo, lo feo, en oposición a lo blanco que en la Américas coincide con la idea hegemónica de civilización y pulcritud. Negro fue el esclavizado, el otro subalterno que convivió en las ciudades con los blancos, en los campos y en los montes, que se rebeló, resistió; su presencia siguió indicando el pasado esclavista y la estructura racializada de la sociedad, herencia colonial que los estados nacionales perpetuaron. Una sociedad que cada día fue construyendo olvidos para autoproclamarse blanca, moderna, civilizada, una sociedad en donde no hubiera lugar para la esclavitud, ni el racismo, ni tampoco la negritud y la africanía.

En este sentido, los espacios públicos a los que el discurso dominante confía su autorepresentación y transmisión social, particularmente los museos históricos y las propuestas educativas contenidas en los programas escolares, no están siendo problematizados. En estos espacios reproductores de la hegemonía vemos una presencia marginal y estereotipada de los africanos en la historia nacional a la vez que ausentes de la contemporaneidad. Los negros o negras aparecen como agentes mudos de la historia, ahora como sujetos culturalizados (músicos, bailarines) o en posición de subordinación (esclavizados, soldados, lavanderas, pasteleras, sirvientes domésticos). El lugar que ocupan los africanos y sus descendientes en la memoria colectiva se limita a un dato colorido del pasado, reproduciendo silencios, olvidos y estereotipos en relación a la población afrodescendiente actual. Voy a dar un ejemplo que me pareció sumamente significativo.

El papel marginal que ocupan los africanos y sus descendientes en el relato

52 Alicia Martín, antropóloga e investigadora de la Universidad de Buenos Aires y el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Entrevista realizada para el documental “Los argentinos también descendemos de esos barcos”, cit.

hegemónico es tan significativo y escandaloso si visitamos el Museo del Bicentenario, inaugurado en 2010 para conmemorar los doscientos años de historia argentina, 1810-2010, ideado y construido en plena época actual de reformulaciones por parte del Estado de las políticas de inclusión y de diversidad cultural⁵³. El Museo del Bicentenario da cuenta de manera ejemplar de la exclusión de los pueblos originarios y afrodescendientes del relato hegemónico nacional, pese a las coyunturas políticas en los que fue pensado. En este espacio público de la memoria colectiva, volvemos a encontrar los mismos estereotipos y las mismas omisiones, que reafirman el lugar marginal y totalmente estereotipado de la población afro en el relato histórico oficial, por lo cual da un claro ejemplo de la trayectoria invisibilizadora operada en Argentina en los doscientos años de historia nacional.

En nuestra visita al Museo, que es público y gratuito, detalle no menor si consideramos los museos como espacios educativos, me entrevisté antes de comenzar el recorrido con algunas guías que orientan al público. Frente a mis preguntas “¿adónde puedo encontrar en el museo informaciones sobre la participación de los africanos, de los negros, en la historia nacional?” o, “cuál fue el papel de los africanos esclavizados en la Invasiones Inglesas?”, obtuve reacciones sorprendidas, hasta atónitas. Las guías a las que me dirigí un poco más en profundidad, desconocían el papel de los africanos esclavizados y sus descendientes en la historia nacional y, por si no quedara claro, una de ellas agregó: “acá está la historia de los 200 años de la Argentina, no la de los africanos”⁵⁴.

Entramos. En la disposición del Museo del Bicentenario no encontramos pinturas ni carteles que se refieran a los africanos y sus descendientes, primero como esclavizados y ni luego como ciudadanos argentinos; no hay referencia al rol significativo y protagónico que tuvieron en los principales acontecimientos bélicos del siglo XIX – sobre lo cual sin embargo mucho se ha investigado, como vimos en el Capítulo 2 ; solamente se nombran a los Regimientos de Pardos y Morenos en las guerras de independencia en un cartelito bien marginal en la disposición del museo y

53 Es significativo apuntar que en ese mismo año, el 2010, se realizara un encuentro de reflexión organizado por el Museo Histórico Nacional titulado “Visible/Invisible. Las representaciones de la cultura afro-argentina en los museos”, cuyo objetivo era discutir el rol de los museos en “la inclusión de la cultura afro-argentina como parte constituyente de la historia nacional” (tomado del folleto del evento, Buenos Aires 2010). Reflexiones que llegaron tarde para la realización del Museo del Bicentenario.

54 Museo del Bicentenario, Buenos Aires. Visita realizada en julio 2012. Fragmentos de esta visita están incluidos en el documental “Los argentinos también descendemos de esos barcos”, cit.

se exhibe el documento con la declaración de “libertad de vientres” proclamada por la Asamblea del Año XIII de 1813. Estos son los únicos documentos narrativos que pude relevar relacionados con la temática. Avanzando en el recorrido para el siglo XX, encontramos en la sala dedicada a la presidencia de Juan Domingo Perón, una muñeca negra sentada en una vitrina, con vestidos coloniales (pañuelito blanco y vestido rojo) cuya didascalia dice: “MUÑECA. Regalo de la Fundación Eva Perón, entregada a todos los niños en las Fiestas Navideñas” sin precisar el año.

No encontramos en nuestro recorrido por el Museo del Bicentenario a los “otros” como sujetos, como agentes de la historia. Encontramos la confirmación de la vigencia de la representación hegemónica y dominante nacional blanqueada que funda su legitimación sobre la dicotomía argentino/negro. En este sentido, podemos ver como las presencias, las ausencias y las regularidades en los discursos que constituyen los archivos históricos, en los cuales podemos incluir al Museo del Bicentenario entre otros, son parte de un proceso hegemónico, en el cual se definen los “otros” y se naturalizan e invisibilizan las estructuras de desigualdad (Delrio, 2005).

3.1.3 Espacios para repensar África en la Nación

Si el interés de las disciplinas sociales por la población afrodescendiente y su legado cultural se renovó a partir de la década de 1980, como analizamos en el Capítulo 2, el acercamiento a estas cuestiones por parte del Estado Nacional es aún más reciente. En su aparición tuvo un cometido fundamental el activismo cultural y político de asociaciones de afrodescendientes, que realizaban actividades en los diversos clubes y agrupaciones que siempre existieron en la Argentina, particularmente en Buenos Aires, ciudad y provincia (Chamosa 2002; Geler 2010; Gomes 2011; Maffia 2010; Frigerio y Lamborghini 2011, 2011b)⁵⁵. Esas asociaciones, a partir de las específicas

55 Además de los célebres trabajos de Andrews (1989) y Lewis (1983, 1996) sobre la producción literaria afroargentina de la segunda mitad del siglo XIX, citamos los trabajos de Chamosa sobre el asociacionismo africano en la ciudad de Buenos Aires (2002) y el estudio de Lea Geler sobre la prensa escrita afroporteña (2010). Frigerio y Lamborghini trabajaron aspectos de las organizaciones

trayectorias históricas y contextuales, emprendieron la reivindicación del aporte africano y promovieron debates sobre el racismo y cómo combatirlo. Miriam Gomes, trazando un recorrido de las experiencias de organización de los afroargentinos, comenta que “En paralelo a todos estos mecanismos que atentaron contra nuestra existencia, contra nuestra identidad, nunca renunciamos a organizarnos, a resistir, a redignificarnos y eso fue una constante a lo largo de los siglos” (Gomes 2011: 434). Cofradías religiosas, Naciones africanas, Asociaciones de ayuda mutua “son todas formas de organización de resistencia y de reagrupamiento que han sido sostenidas en el tiempo hasta el día de hoy” (ibid).

A partir de los ‘90, en Argentina han surgido nuevas experiencias de activismo de organizaciones afrodescendientes en un escenario transnacional de movilizaciones negras en el Atlántico Sur, paralelamente a la aparición en contextos académicos y en debates políticos de temas relacionados con la presencia y el legado histórico cultural de los afroargentinos (López 2006, 2009; Frigerio 2000, 2006, 2008). Por otro lado, la llegada al país en esos mismos años de inmigrantes africanos y afrolatinoamericanos contribuyó a formular nuevos interrogantes y estrategias de lucha comunes, resaltando las experiencias de autoafirmación y resignificación de personas que se autodefinen afroargentinas o afrodescendientes (Domínguez 2007; Frigerio y Lamborghini 2011). Las organizaciones de afrodescendientes y africanos surgidos en los noventa y diversificados a partir de los 2000, fueron constituyéndose por lo general en ONGs y Asociaciones Civiles, así como en redes más amplias, tomando contacto con otras experiencias de activismo negro en el continente, posicionándose de forma crítica frente al accionar del Estado.

En efecto, en el área porteña y bonaerense, existen en la actualidad un significativo número de organizaciones que nuclean diferentes trayectorias político-culturales y diversas líneas de militancia, lo que da cuenta de la multiplicidad de experiencias, alianzas y propuestas en juego. Algunas de ellas confluyeron en la creación de dos redes: por un lado el Consejo Nacional de Organizaciones afros de la Argentina (Conafro) de la cual son parte Diáspora africana de la Argentina y África y su Diáspora –; por el otro, la Asamblea Permanente de Organizaciones Afro (APOAA), de las que son parte el Movimiento Afrocultural, la Agrupación Xangó, Asociación

afro contemporáneas (2009, 2011, 2011b), entre otros.

Onira, Amigos de Cabo Verde y Jóvenes Argentinos Caboverdianos. Además cabe mencionar por su trayectoria y su visibilidad el Instituto Argentino para la Igualdad, Diversidad e Integración (IARPIDI), la Asociación Misibamba, la asociación África Vive, la Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina y el Instituto de Investigación y Difusión de Culturas Afroamericanas Ile Asé Osún Doyó, entre otros⁵⁶. Cada una de estas realidades se fue constituyendo a partir de específicas trayectorias de militancia, territorialidades y experiencias de articulación con organismos internacionales y nacionales cuyo análisis excede los objetivos de esta investigación.

A la par del surgimiento de movimientos políticos-culturales de la población afroargentina y las alianzas con diferentes espacios de la sociedad civil, vemos una proliferación de debates públicos, eventos de discusión y festivales culturales, así como de estudios especializados, debido en parte a las oportunidades de reuniones y de publicaciones, y al interés de intelectuales y académicos de insertarse en el debate desde diferentes disciplinas y posiciones, como vimos en el Capítulo 2.

Junto a las acciones de la sociedad civil, juegan un papel importante las interferencias políticas locales de las agendas transnacionales, como el caso de la Conferencia Mundial contra la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia celebrada en Durban en el año 2001, desde donde se lanzó internacionalmente la categoría de afrodescendiente y se interpeló a los Estados Nacionales para que adoptaran políticas de “afroreparaciones” (López 2012; Ferreira 2003, 2008)⁵⁷.

En la coyuntura nacional y global de resurgimiento de lo “afro” en términos de discusión teórica y política, encontramos también desde mediados de los 2000 el accionar del Programa de la Unesco “La Ruta del Esclavo y Sitios de Memoria” en la región rioplatense, como analizaremos en el Capítulo siguiente.

56 Cito las principales organizaciones de afrodescendientes y africanos actuales, que cuentan con estructuras jurídicas, una cierta visibilidad en el contexto local, nacional e internacional y que llevan a cabo actividades de manera sistemática (datos actualizados al 2014). No obstante se trate de agrupaciones ubicadas en la Ciudad de Buenos Aires y Provincia, cabe destacar que muchas de ellas cuentan con delegaciones nacionales y articulan activamente con organizaciones afro de otras provincias.

57 Cabe mencionar que en la Conferencia de Durban participó una delegación de activistas afroargentinos de la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana de Santa Fe, presidida por Lucía Molina, la Comedia Negra de Buenos Aires de Susana y Carmen Platero, África Vive presidida por María Magdalena Lamadrid, y la comunidad caboverdiana, referenciada por Miriam Gomez. (Gomes 2011: 435)

Podemos afirmar por lo tanto que las políticas públicas que se relacionan de manera directa con afrodescendientes en la Argentina luego de 2001, son el resultado de una compleja articulación local/global entre los movimientos negros de la región, las nuevas políticas nacionales de inclusión social y de diversidad cultural, y las interferencias de las agendas internacionales (Ferreira 2008, López 2009). De todas formas, no quiero con esto focalizarme en el quiebre que representó ese año, particularmente para la historia política y económica argentina, sino más bien se trata de una elección a raíz de los cambios que se dieron luego de Durban en los discursos y las acciones desde el Estado y diferentes sectores de la sociedad civil, en Argentina y en la región latinoamericana (López 2009).

Para el período que va desde los años 2001 hasta el 2014, podemos relevar algunas características puntuales que llevarían a hablar de un “resurgimiento” de la temática afro en diferentes ámbitos, con ambivalencias, logros y desafíos que queremos resaltar. Como venimos señalando, para este período observamos un renovado momento político y cultural de lo que Fernández Bravo llama “el campo afro” (Fernández Bravo 2012), que involucra a diferentes actores sociales, principalmente a activistas, intelectuales, trabajadores culturales, artistas, funcionarios públicos. La década del 2000 presenta un panorama articulado en cuanto a la intensificación de redes locales y transnacionales de organizaciones negras, paralelamente a la implementación de políticas públicas, especialmente culturales, de “reconocimiento” del legado y presencia de los afroargentinos. Por otro lado relevamos una intensa producción y circulación de prácticas performáticas afro - danzas de Orixás⁵⁸, danzas africanas y afrolatinoamericanas, capoeira candombe, entre otras, (Frigerio y Lamborghini 2011, Piña 2015, Parody 2013, Domínguez 2008), que reconfiguran nuevos espacios para pensar África en la Nación, parafraseando a Rita Laura Segato. La nueva agenda de políticas públicas van en dirección del reconocimiento y de la reparación histórica para con la población afrodescendiente, en línea con las medidas transnacionales y las demandas de los grupos organizados de afroargentinos y africanos que se fueron consolidando en esos años. Podríamos considerar por lo tanto

58 Orixás u Orishas, según la denominación de uso en Brasil y en Cuba respectivamente, son las divinidades del panteón yoruba de las religiones afroamericanas conocidas como Candomblé, en Brasil, y Regla de Ocha Ifá en Cuba. Las “danzas de Orixás” a las que me refiero en este caso son las danzas que se empezaron a difundir y enseñar en Argentina, específicamente en Buenos Aires, entre los ochenta y los noventa con la llegada de inmigrantes brasileños (Domínguez 2007; Piña 2015)

una nueva fase política frente a la cuestión afroargentina: las políticas de visibilización son realizadas principalmente en el marco de las políticas de diversidad cultural y de derechos humanos, conformando un nuevo proyecto que trata de oponerse de manera dialéctica a la ideología de invisibilización operante desde finales del siglo XIX.

La dialéctica visible-invisible sería entonces una de las claves para entender cómo se articula la cuestión afroargentina con las políticas públicas en la actualidad y una de las claves para entender las ambivalencias de las nuevas narrativas en torno a lo “afro” que pretendemos problematizar.

Podemos referirnos a las políticas públicas en relación a la cuestión afro como espacios que habilitan o inhabilitan nuevos imaginarios, prácticas y narrativas de la diferencia y además, analizar lo que visibilizan y lo que viabilizan o no en temas culturales y de justicia social. Me pregunto entonces: ¿Qué significa y qué implica para el Estado visibilizar a la población afrodescendiente y el legado africano en la construcción de la Nación? ¿A través de cuáles acciones? ¿Cuáles alianzas y estrategias comunes con el campo político afroargentino son puestas en acto?

Como he podido analizar, el renovado interés por parte de algunas agencias del estado en viabilizar políticas públicas para con la población afrodescendiente históricamente excluida, fue ocasión de - y a su vez fue posible gracias a - las articulaciones con parte del movimiento afro, tal como otros autores analizan para diferentes contextos latinoamericanos (Lao-Montes 2013; Ferreira 2003; López 2012).

A partir de estas articulaciones, diversos organismos estatales a nivel nacional, particularmente el INDEC, el Ministerio de Cultura, el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos a través del INADI y la Secretaría de Derechos Humanos, comenzaron a tomar iniciativas encaminadas a la revisión de la presencia históricamente negada de la población afroargentina, a través programas de políticas públicas ⁵⁹. El primer ámbito institucional que de alguna manera es atravesado por estas instancias de transformación del rol del Estado es el INADI, que a partir del 2003 empieza a abarcar temáticas de discriminación racial hacia afrodescendientes, indígenas e inmigrantes africanos y latinoamericanos en una óptica de inclusión

59 INADI corresponde al Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, mientras que INDEC al Instituto Nacional de Estadística y Censos.

multiculturalista (López 2012). En 2006 el INADI crea el Foro de Afrodescendientes y Africanos y en 2011 se lanza el programa "Afrodescendientes contra la discriminación, la xenofobia y el racismo", coordinado por Adriana Izquierdo de la Asociación Civil Onira. A su vez, la Subsecretaría de Promoción de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos incluyó una línea de acción que lleva el nombre de Área de Promoción de Derechos de la Comunidad Afro⁶⁰.

Otro ámbito clave de interacción entre movimientos afro y Estado es el INDEC que a partir de 2003 comenzó la preparación para la inclusión de la variable afrodescendencia en el Censo de población realizado en el año 2010, a partir de una prueba piloto realizada en 2005 por la Universidad Tres de Febrero de Buenos Aires con la consultoría de representantes de algunas organizaciones afro a nivel nacional y financiado por el Banco Mundial, como veremos en el próximo apartado (Stubbs y Reyes, 2006).⁶¹

Las políticas culturales son las que probablemente están siendo más atravesadas por las reformulaciones del Estado en temas de inclusión y sobre las cuales nos interesa detenernos. En este contexto se crea en el año 2012 el Programa Afrodescendientes en el marco de la Dirección Nacional de Promoción de los Derechos Culturales y Diversidad Cultural, de la Subsecretaría de Políticas Socioculturales de la Secretaría de Cultura de la Nación – desde 2014, Ministerio de Cultura de Nación -.

El Programa se formuló a partir de las demandas de participación en las estructuras estatales por parte de las agrupaciones de afrodescendientes y en el marco de las políticas oficiales de inclusión de “minorías” y de “comunidades” específicas. Según algunos actores clave que entrevisté, principalmente funcionarios del Programa y activistas afro, el programa fue un logro de las demandas de participación en las estructuras estatales por parte de agrupaciones de afrodescendientes, particularmente la asociación civil África y su Diáspora, dirigida

60 Es posible consultar una publicación realizada por el Ministerio de Justicia y Derechos Humanos titulada “Argentina raíces afro” en el año 2014 (consultado en agosto de 2015) www.jus.gob.ar/media/2810213/publicacion_afro_raices_afro_web_b.pdf

61 Cabe mencionar que entre 2010 y 2012 se realizó una ronda de censos en diferentes países de América Latina. Frente a ello, se creó el Instituto Afrodescendiente para la Investigación, el Estudio y el Desarrollo con sede en Costa Rica que ejecuta el proyecto titulado “Análisis y seguimiento de la incorporación de los y las afrodescendientes en los censos”. “Esta iniciativa proporciona seguimiento técnico e incidencia al proceso de incorporación de preguntas para la autoidentificación étnica-racial en los censos de trece países de América Latina: Honduras, Costa Rica, Panamá, Colombia, Ecuador, Venezuela, Bolivia, Uruguay, Paraguay, Argentina, Brasil, Cuba, y República Dominicana Así como el análisis preliminar de los datos que arrojen los censos de esos países”. Cfr. página web del Instituto <http://afrodesc.com/programas-y-proyectos> (consultado en noviembre de 2015)

por Balthazart Ackhast, originario de Costa de Marfil y residente en Buenos Aires desde principio de los noventa⁶². La asociación civil África y su Diáspora, en articulación con movimientos sociales populares como el movimiento MILES - Movimiento de Integración Latinoamericana y Expresión Social, liderado por Luís D'Elia -, propuso para la coordinación del Programa a Javier Ortuño, uno de sus activistas, quien ejerce ese cargo hasta la actualidad⁶³. El objetivo del Programa es incorporar la temática afro en la Secretaría de Cultura de Nación – hoy Ministerio de Cultura - a partir de los ejes de trabajo de la misma asociación, puesto que no hay antecedentes de actividades planificadas desde la Secretaría en relación a la temática afro (entrevista a Javier Ortuño, coordinador del Programa Afrodescendientes, Buenos Aires, marzo de 2014). El Programa promueve estrategias de visibilización de la cultura afro en el país, sea en relación a los aportes históricos y culturales de los descendientes de los africanos esclavizados, sea en relación a los nuevos migrantes africanos y afrolatinoamericanos que llegan al país. De modo que una heterogeneidad de actores y trayectorias comunitarias diferentes son abarcados por la categoría de afrodescendientes adoptada por el Programa.

Entre las acciones del Programa figuran los Carnavales Afrodescendientes de Buenos Aires; el Festival de danzas africanas y afrolatinoamericanas; una línea de trabajo sobre los sitios de memoria de la esclavitud y de la presencia negra en Argentina; el taller Cartografía Sociohistórica de la Afrodescendencia en la Argentina que se realiza en universidades e institutos públicos, escuelas de arte, organizaciones sociales, etcétera, de distintas provincias argentinas.⁶⁴ En las palabras de Javier Ortuño, estas acciones apelan a un revisionismo histórico de la presencia afro en el país, tratando de:

instalar el tema visualmente y que la gente participe (...) Hubo muchos años de silencio de parte del Estado y ahora que hay políticas que trabajan ese tema, la gente lo ve con otra visión, se siente que no está solo, que el racismo estructural del Estado empezó a cambiar, la gente se siente acompañada

62 Balthazart Ackhast Diallo, fundador de la Asociación Civil África y su Diáspora en 2004, fue el director de la Revista Benkadi, que se publicó entre 1999 y 2000.

63 A propósito de la figura política de Luís D'Elia y la cuestión afro, se puede ver el trabajo de Frigerio (2009)

64 Información disponible en la página web del Programa:

www.cultura.gob.ar/acciones/afrodescendientes/ Consultado el 15 de abril de 2014.

(entrevista a Javier Ortuño, coordinador del Programa Afrodescendientes, Buenos Aires, marzo de 2014).

Una medida significativa a nivel legislativo fue en el año 2013 la declaración del 8 de noviembre como Día Nacional de los afroargentinos/as y de la cultura afro, en conmemoración de María Remedios del Valle, Capitana afroargentina en las luchas de independencia y nombrada por el General Manuel Belgrano “madre de la patria”. En el artículo 3 del texto de proyecto de ley leemos: “Encomiéndose a la Secretaría de Cultura de la Nación la conmemoración del "Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro" a través de políticas públicas que visibilicen y apoyen a la cultura afro en sus distintas disciplinas”. Esta declaración implica además la inclusión de esta fecha en el calendario escolar, y posiblemente sea el primer paso para la actualización de los programas educativos en donde la temática afro está ausente.⁶⁵

En 2013 y 2014, a partir de la promulgación de la Ley, la Secretaría de Cultura de Nación – luego Ministerio de Cultura – junto a la Secretaría de Derechos Humanos dependiente del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación, organizó en Buenos Aires las actividades centrales de los festejos. En 2013 se realizó en el Parque Lezama una jornada con stands gastronómicos y artesanales, mesas de debate, conferencias, talleres y espectáculos de música y baile. En 2014, la actividad se desarrolló en Diagonal Sur y Bolívar y en el patio del Museo Histórico Nacional del Cabildo y de la Revolución de Mayo. En esa ocasión, la propuesta artística y performática estuvo protagonizada por el desfile de comparsas de candombe, talleres de capoeira y de Hip Hop, la presentación en el escenario central en Diagonal Sur y Bolívar de grupos de música y danza afrolatinoamericanas de distintas partes del continente. Hubo mesas de debate sobre diferentes temáticas, stands gastronómicos y stands informativos de las principales asociaciones afro que participaron en la actividad⁶⁶.

Hay luego otras instancias de políticas públicas promovidas por programas estatales que también atraviesan la cuestión afro, como la educación a todos los niveles,

65 El texto completo de la ley se encuentra en los Anexos al final de la Tesis.

66 Es posible ver la programación completa en www.cultura.gob.ar/noticias/los-afroargentinos-celebran-su-dia-con-musica-y-baile/. En la sección final de la tesis se encuentra el folleto distribuido en ese día.

programas de salud, la organización y gestión de los espacios públicos de debate e interacción ciudadana - museos, programas de televisión, festivales y actos públicos -, en los que la cuestión afro no está siendo reflexivamente abordada y que en muchos casos siguen reforzando ausencias antes que situar espacios. Un caso ejemplar bajo muchos aspectos, es el relato contenido en el Museo del Bicentenario de la Ciudad de Buenos Aires, en el cual el aporte africano a la historia Argentina brilla por su ausencia y da cuenta de las continuidades del relato invisibilizador hegemónico, como vimos.

Esta ausencia nos habla de la ambivalencia en el discurso y en la práctica desde las agencias del Estado en tratar la cuestión afro como un “componente” aparte, separado de lo “argentino”: se reconoce la importancia de María Remedios del Valle instituyendo el Día de los afroargentinos/as y de la cultura afro, pero no se intervienen los espacios públicos desde donde la hegemonía del discurso argentinidad-blanquedad sigue operando. Encontramos así explicitada la ambivalencia en la promoción de políticas públicas de “visibilización” y de “reconocimiento” de los afroargentinos y de la cultura afro pensada como un todo y de forma separada de lo *realmente nacional* sin escapar del discurso en algún sentido esencialista de “esa identidad” pensada en términos de no-argentinidad, por lo tanto no “nuestra”⁶⁷.

Los espacios de acción y representación de lo afro habilitan o no cierto tipo de reflexión sobre ciudadanía y derechos, etnicidades y alteridades de la Nación y resaltan las ambivalencias en las políticas de representación de la diferencia operadas desde las instituciones oficiales, en el contexto de políticas multiculturales que tuvieron su auge durante el neoliberalismo de los '90, y que prepararon el terreno para las acciones actuales. Consciente de que el campo político, cultural e intelectual afro en la Argentina está en pleno proceso de formación y de debates, podemos sondear las convergencias y los conflictos que se dan en estos procesos de conformación y fagocitación de discursos y prácticas en torno a “lo afro” desde diferentes sectores, idas y vueltas de la sociedad civil y las artes performáticas afrolatinoamericanas, las políticas públicas de visibilización y culturalización, que se

67 Como comenta el diputado nacional que promovió la ley del 8 de noviembre: “está bueno poder reconocer esa identidad que se está mezclando con la *nuestra*, que siempre estuvo y siempre trató ser escondida”. En programa de tv digital Nación Zonámbula, del 6/05 2013. <http://www.youtube.com/watch?v=eUik0wa96HY>

insertan en una óptica del multiculturalismo capitalista globalizado (Zizek, 2001).

3.2 Afrodescendencias porteñas, entre visibilización y diferencia

La clave está en que ninguno, ni los activistas ni los antropólogos, va a dejar el movimiento, somos todos parte de un mismo universo con un gran objetivo común que tiene que ver con la construcción de un relato que cuestione el status quo, que desde el tráfico de los primeros africanos esclavizados a la actualidad, sostiene la supremacía racial como una cosa intacta (Pita, 2012: 91)

A continuación planteamos algunas cuestiones en relación a la afrodescendencia, un concepto que llega a reformular problemáticas identitarias, culturales y políticas, y que además reconfigura nuevos escenarios para las políticas culturales. Trabajamos con el discurso de agentes contemporáneos en la ciudad de Buenos Aires en estas discusiones/revisiones sobre el lugar de lo negro y lo afro en la representación nacional argentina.

La categoría de afrodescendiente fue incorporada en el debate público argentino luego de la Conferencia de Durban en el 2001 habilitando, no sin críticas, diferentes canales de articulación entre activistas y organismos del Estado, así como el debate desde diferentes disciplinas y enfoques teóricos (López 2006; Frigerio y Lamborghini 2011). Una medida significativa en el marco de las políticas públicas, también recomendada en la Conferencia de Durban y reivindicada por las organizaciones afroargentinas que participaron en esos debates, fue la inclusión de la variable de afrodescendencia en el Censo de población. En efecto, el Censo del año 2010 volvió a contabilizar a la población de origen africano luego de más de un siglo de desaparición numérica (Andrews, 1989; Stubbs y Reyes, 2006).

El término afrodescendiente tiene su aparición en el vocabulario políticamente correcto en las agendas nacionales argentinas a partir de la prueba piloto preliminar para el Censo de 2010, que se realizó entre los años 2003 y 2004 a partir de una articulación entre las organizaciones afro y el INDEC (Stubbs y Reyes, 2006). Según la prueba piloto realizada en algunos barrios de la Ciudad de Buenos Aires y de Santa Fe, casi dos millones de argentinos son afrodescendientes, es decir, entre el 4% y el 6% de la población. porcentaje que acuerda además con una investigación de antropología genética realizada por la Universidad de Buenos Aires en esos mismos años (Carnese et al, 2006).

Leyendo el informe de la prueba piloto, resulta claro que no fue fácil definir la categoría de afrodescendiente, para los fines del censo:

El producto de las reuniones desarrolladas en el 2003 y el 2004 entre INDEC y los representantes de las agrupaciones de afrodescendientes luego de largos debates acerca de las *múltiples interpretaciones del concepto de afrodescendiente*, llevó a determinar los *aspectos objetivos* que definen a una persona como tal, a saber: ser descendiente de los africanos traídos como esclavos a la Argentina; ser africano o descendiente de africano; tener ascendientes negros, ser o considerarse negro o afroargentina; y ser africanos en la diáspora, entre otras. (Stubbs y Reyes editoras, 2006; énfasis mío)

Las “múltiples interpretaciones del concepto de afrodescendiente” nos hablan por sobre todas las cosas de la multiplicidad de las experiencias y de las historias vividas que remiten a lo afro en la Argentina. En su acepción terminológica, la afrodescendencia involucra un abanico bastante amplio de sujetos que tienen en común una descendencia africana, que sería el factor *objetivo* de estas posibles definiciones y configuraciones: encontramos a los argentinos descendientes de los africanos esclavizados de la época colonial y post-colonial en las diferentes provincias argentinas; los descendientes de inmigraciones sucesivas, específicamente los caboverdianos asentados en Dock Sur y Ensenada, provincia de Buenos Aires; inmigrantes afrolatinoamericanos y a descendientes de inmigrantes africanos

llegados al país en la actualidad.

El término parecería indicar que en su definición hay un factor de sangre y de conciencia individual, ya que un criterio determinante utilizado en el relevamiento poblacional del censo 2010 es la auto adscripción a esta categoría. Según los resultados del censo, las personas que se autoreconocen como afrodescendientes son 149.493 mil, lo cual evidencia un resultado mucho menor a las proyecciones alcanzadas en la prueba piloto, pero que marca un paso fundamental para la viabilización de políticas públicas y un logro clave de las demandas de inclusión de las organizaciones afro⁶⁸. El otro dato relevante evidenciado por el censo es la nacionalidad de los censados: el 92% de los afrodescendientes nació en Argentina, lo cual contradice el segundo término del imaginario nacional ciego frente a su propio color.

La introducción de la variable de afrodescendencia en el censo de 2010 permitió comenzar este proceso de visibilización y de ampliación de derechos de ciudadanía, así como desató polémicas adentro del campo de activistas afroargentinos e investigadores. Voy a resaltar dos puntos principales que merecen una profundización. Por un lado las organizaciones afrodescendientes – me refiero en términos generales - lo consideran un logro político (Gomes 2011; Pita 2012), por el otro algunos investigadores lo analizan en términos de “paradoja del multiculturalismo” en el contexto de las políticas de identidad (Fernández Bravo 2012; Frigerio 2008).

A partir de la introducción de la categoría de afrodescendencia, podemos ver que el desplazamiento conceptual y político es operado a raíz de tres términos principales: la identidad –*somos afrodescendientes* -; la nacionalidad –*somos argentinos*- y la temporalidad/espacialidad –*acá estamos*. Este desplazamiento no involucra únicamente a los propios sujetos afrodescendientes; es un cambio epistemológico que interpela a toda la sociedad. La afrodescendencia como concepto y como sentimiento llega hoy para replantear los procesos de conformación nacional de la diferencia, posicionando la cuestión afro al centro de las reformulaciones políticas e identitarias de nación y, a la vez, más allá de la nación. En este sentido,

68 La pregunta sobre afrodescendencia es incluida únicamente en el cuestionario ampliado, que se aplica solo a una muestra de la población; consultar los resultados en: www.censo2010.indec.gov.ar/cuadrosDefinitivos/analisis_cuarta_publicacion.pdf

consideramos que juega un papel muy importante la transnacionalidad que posiblemente implique la afrodescendencia, al considerar como elemento central en las identidades multicentradas afroargentinas, el concepto de diáspora, (analizado en el capítulo anterior), como instrumento que sirva para pensarse y reconocerse, en una tensión constante entre lo local, lo regional y lo global.

Federico Pita, presidente de Diáspora Africana de la Argentina - DIAFAR -, en una disertación en el marco del Congreso Argentino de Antropología realizado en la Universidad de Buenos Aires en 2011 expresó que: “la DIAFAR representa eso, el ser argentino y afrodescendiente al mismo tiempo, sin necesidad de renunciar a ninguna categoría y también incluye a los no nacidos en Argentina⁶⁹. Esto es así en tanto el concepto de diáspora integra estos dos grupos” (Pita 2012: 89). En esa ocasión, dos prioridades emergieron de su discurso: la construcción de una comunidad afrodescendiente y de africanos en Argentina fuerte y organizada, y la lucha contra el racismo, particularmente el racismo estructural y de las agencias del Estado; para ello considera imprescindible una alianza estratégica entre diferentes sectores de la sociedad civil, particularmente entre los activistas y los antropólogos a los que se dirigía en ese evento público. Respecto de la importancia del concepto de afrodescendiente en la coyuntura actual, Federico Pita considera que:

La clave está en pensarnos, en pensar la comunidad, saber quiénes somos y hacia dónde queremos ir. Un afrodescendiente es un descendiente de africanos esclavizados. Es un término político, que hace mención a la presencia particular de descendientes de africanos en las Américas (...) Ahora bien, un afrodescendiente tiene, aunque no quiera, ascendencia africana. Luego existe el afrodescendiente que se reconoce como tal, que a partir de esa base empieza a ser un algo y tiene un salto de conciencia. (...) Hice un recorrido personal, paso a paso he sido interpelado por ese salto de conciencia al que me gusta invitar a mis paisanos afrodescendientes y a cualquiera que entienda que el flagelo del racismo es una pandemia mundial (ibid:90).

69 Federico Pita, activista afroporteño y presidente de DIAFAR. Es director del diario El Afroargentino, creado en 2014. Por un listado de actividades realizadas en 2011 y 2012, Cfr. Pita 2012; también se puede consultar la página web www.diafar.org (a la fecha de la última consulta, octubre de 2015, el sitio se encuentra cerrado por mantenimiento)

Ser un algo, tener un Salto de conciencia, pensar en la comunidad: efectivamente, como dijera Stuart Hall, la identidad no es pura imaginación, es un “algo” construido históricamente, puntos inestables de identificación, que duele, que emociona y que es reconstruido y continuamente reelaborado; no es solo un truco de imaginación, una esencia, es un posicionamiento. Y en relación a la conciencia, Franz Fanon ya había advertido que “mi conciencia negra no se da como carencia. Mi conciencia negra *es*. Es adherente a sí misma” y agrega, “la experiencia negra es ambigua, porque no hay *un negro*, sino *negros*” (Fanon [1958] 2011:102-103). Respecto de la articulación entre identidades racializadas y conciencia política, reflexionó también la activista afronorteamericana bell hooks – escrito en minúsculas - “la negritud como signo no es nunca suficiente. Qué hace ese sujeto negro, cómo actúa, cómo piensa políticamente [...] ser negro no es suficientemente bueno para mí: deseo conocer cuáles son sus políticas culturales” (hooks 1991: 7, en Hall 2010: 296).

En una perspectiva crítica antropológica, podríamos ver como la afrodescendencia propone desplazar la cuestión racial pero con el riesgo de homogeneizar las multiplicidad de experiencias en el marco de la diáspora africana y las especificidades contextuales, locales, nacionales, regionales. No hay referencia al mestizaje ni a la territorialidad, en un sentido parecido al que propone Gilroy para la diáspora afronortatlántica: una identidad negra desterritorializada. La afrodescendencia es un criterio unívoco de adscripción identitaria mientras que las identidades de los sujetos son siempre múltiples y reconocidas como tales.

Pasamos de un sistema de clasificación latinoamericano basado en la racialización de la diferencia fenotípica, (negro, mulato etc), a un sistema racial anglosajón basado en la descendencia o en la regla de la “gota de sangre” (Trouillot 2010). ¿Cómo enfrentar entonces el racismo que legitima la racialización de las diferencias y la subalternización de los sujetos?

Nicolás Fernández Bravo reflexiona sobre lo que considera la triple paradoja actual del “campo afro” en Argentina: la paradoja del multiculturalismo, por lo cual se da una tensión entre la visibilización de la población de origen africano históricamente excluida pero a partir de la estereotipación y culturalización; la paradoja de la cuantificación de los cuerpos racializados y la fijación de identidades, sin tener en

cuenta por ejemplo las formas de hibridación con la población indígena en los escenarios locales; la paradoja del nombramiento – la designación de una identidad unívoca que no interpela necesariamente a los sujetos afro, porque no es conocida y/o no es significativa para muchas personas (Fernández Bravo 2012).

En una investigación que se llevó a cabo recientemente por la Universidad de Buenos Aires en articulación con la Asociación África y su Diáspora sobre la presencia de afrodescendientes argentinos, afrolatinoamericanos y africanos en la ciudad de Buenos Aires, se relevó en tal sentido una constante en las afirmaciones de muchos afrolatinos entrevistados, por ejemplo las mujeres dominicanas –abordados por los entrevistadores por su fenotipo, según se aclara en el estudio-. A la pregunta si ¿se consideran afrodescendientes?, las entrevistadas respondieron “no soy afrodescendiente, soy dominicana!” (Bisadeca y equipo, 2010). Ello fue interpretado en dicha investigación como “negación de la negritud”, sin problematizar la paradoja del nombramiento, como sugiere Fernández Bravo (2012), y dando por aludido que afrodescendiente es una categoría universal objetiva y estableciendo correspondencias necesarias entre fenotipo e identidad. Leemos que “La población no se autorreconoce como afrodescendiente, aunque el fenotipo defina esa identidad” (ibid).

Si ubicamos estas reflexiones en relación a la dialéctica visible-invisible en la que se inscribe la mayor parte de los discursos actuales en torno a la cuestión afro en la Argentina, vemos justamente que la categoría identitaria de afrodescendencia se refiere ya no más al color de la piel, o sea en algo visible, sino en la composición de la sangre y en una cuestión de memoria y autoadscripción, es decir algo invisible. De este modo, si el mestizaje borrara las huellas de africanía de los rostros, éstas quedarían indelebles en la sangre y en la memoria: sangre y verdad, memoria y verdad. Un pasaje delicado y a la vez fundamental que se inserta en el contexto argentino actual, no solo en relación a la cuestión afro, en los debates en torno a memoria histórica, identidad y justicia en la Argentina.

La afrodescendencia es apropiada de manera diferencial por los diferentes sujetos que se autoadscriben a esta categoría, permite la visibilización de una negritud ocultada: la autoidentificación de muchos argentinos, que si no son negros, sí se consideran afrodescendientes permite relevar un desplazamiento de identificaciones

y correr los ejes de “visibilidad”, desmarcándose de “raza como signo”. Alejandro Frigerio, autor que mayormente se ha concentrado en el análisis de las categorías raciales en Argentina y particularmente en Buenos Aires, considera que con la llegada del concepto de afrodescendiente asistiríamos a un desplazamiento de identidades, “de negros a afrodescendientes”, y a un cruce no necesariamente problematizado entre raza y clase o más bien, a una etnicización de las diferencias sociales (Frigerio, 2008, 2009).

Dos consideraciones preliminares sobre estas lecturas. Primero, la relación entre negritud y la racialización de las diferencias de clase es un nudo importante de la cuestión sobre el que es necesario volver a reflexionar. Segundo, el eje de visibilidad fenotípica (tez negra, rasgos fenotípicos afro) no es únicamente lo que define a la afrodescendencia argentina, sino más bien es la toma de conciencia política y poética de identidad, en un contexto de la lucha antirracista y por la memoria. Así, el lenguaje de la diáspora cobra relevancia política – como vemos en las denominaciones de dos asociaciones civiles, DIAFAR y África y su Diáspora.

Podemos afirmar que, luego de casi 15 años de circulación del concepto, la llegada de la afrodescendencia no significa necesariamente un desplazamiento unívoco de categorías, porque la categoría racial “negro” y el concepto políticamente correcto de afrodescendencia funcionan de manera simultánea, ahora se superponen, ahora se anulan o se entrecruzan. Considero que la negritud argentina y la racialización de las diferencias de clase siguen operando profundamente en las estructuras racializadas coloniales/modernas de la sociedad porteña. Nos preguntamos entonces ¿cómo pueden ojos ciegos frente al color – de los otros y de sí mismos - determinar los signos visibles de la huella de la subordinación histórica?

Esta dislocación de significado tiene implicaciones en la realidad social y en las disputas políticas locales: la categoría de afrodescendiente supera las ambigüedades de una definición racial colonial que varía en el tiempo y según cada contexto (ser “negro” o “blanco” no es lo mismo en Argentina, en Cuba, en Colombia, en Brasil, en Haití, etc.), gracias a una supuesta objetividad universal que interpela la genética y la conciencia individual. Ser afrodescendiente es así una elección profundamente política, potencialmente decolonial, que se desmarca, por lo menos discursivamente, de la “raza como signo” pero que debe ser territorializada y nacionalizada.

El significante negro como marca racial y de clase en el sistema mundo capitalista tal como analiza Quijano (2000), hoy es resignificado por parte de los sujetos a partir de un contexto nacional de visibilización de los afroargentinos en el marco de las políticas de diversidad, en donde la afrodescendencia es signo de diferencia cultural, de otredad nacional, mientras que “negro” permanece como el signo de la pobreza, de la exclusión y de la subordinación.

En los relatos de los afroargentinos entrevistados y a partir de conversaciones informales, sus discursos relevan una tensión constante entre una negritud fenotípica socialmente no reconocida que expresaría una falta de reconocimiento como negros argentinos en dos sentidos: si sos negro, no sos argentino y si no sos negro no sos afrodescendiente. Parecería que la negritud argentina participa de una doble carencia a partir de la mirada del blanco, como lo expresara Fanon: eso se debe a los procesos de producción y organización de la alteridad interior de la nación y de las formas de racismo y de prejuicio inherentes a este contexto peculiar.

Federico Pita cuenta que su familia por lado paterno es afroargentina de cinco generaciones y reivindica su negritud como un proceso de toma de conciencia personal: “Me decía mestizo, porque así me lo enseñaron en mi casa: los más claritos éramos mestizos, los más oscuros como mi papá, negros, aunque por lo general nos decían indistintamente mestizos o negros” (Pita 2012:90).

En un fragmento de la entrevista realizada para la realización del documental *Los argentinos también descendemos de esos barcos*, Federico cuenta que por lo general cuando se presenta como negro, la gente le dice “no Fede, vos no sos negro”, seguido a los asombros de las personas cuando conocen a su papá y exclaman: “pero tu papá es negro!”. Frente a ello, ironiza sobre esta falta de “entrenamiento” en ver a la negritud por parte de la mayoría de los porteños: “sí, claramente si vas por la calle no te encontrás a un negro como piensa la gente” y reivindica su negritud también como respuesta a esta ceguera racista ⁷⁰.

Por otro lado, Bárbara Nascimento, bailarina y artista afroporteña, expresa así su experiencia personal: “para los negros no soy suficientemente negra, para los blancos no soy suficientemente blanca. Pero yo soy suficiente y punto”⁷¹.

70 Federico Pita, entrevista realizada para el documental “Los argentinos también descendemos de esos barcos”, cit.

71 Bárbara Nascimento, exposición en el panel “Afrodescendientes en documentales: reflexiones

Bárbara Nascimento cuenta su proceso de toma de conciencia de su afrodescendencia desde la danza, reelaborando sus trayectorias e influencias familiares, así como a partir de la mirada del otro: “yo lo contaba todo en tercera persona: mis abuelas son afrodescendientes. Pero llegó un momento en que un activista fenotípicamente afrodescendiente me dijo que si mis abuelas son afrodescendientes, yo soy afrodescendiente”⁷². Bárbara comenzó entonces a reconstruir un significado experiencial de diferencia afroargentina, a partir de una retrospectiva familiar y una resignificación positiva de su negritud.

En su recorrido personal, hace referencia a la pobreza y a la negritud como un doble estigma cargado negativamente por una parte de la familia:

para mi familia paterna ser pobres y ser negros era terrible, entonces dejaron de sentirse negros y empezaron a esconder todo lo negro de la familia. Mi abuela paterna es afro pero totalmente negado. Ellos hablan de su parte blanca, de su parte europea, cuando me contaron que mi bisabuela era negra me cuentan de sus ojos claros como para decir ¡hay una mezcla eh! No somos negros!”

Por otro lado, cuenta la fuerte influencia de la abuela materna, practicante de religiones africanistas, que vivía en Laferrere, en el conurbano bonaerense y proveniente de Paraguay. De ella cuenta: “toda su estética era negra, sus collares, sus vestidos, tenía sus gallos, tenía sus Orishas y es quien fue quien me influyó más directamente en todo lo que tiene que ver con mi cultura”.

La importancia de esta abuela que Bárbara reivindica en su discurso queda expresada en la poesía “Mi abuela raíz”, que compuso en su honor y que acompaña la danza que nos ofrece en el documental *Los argentinos también descendemos de esos barcos*.

La poesía dice así:

sobre producciones recientes”, IV Jornadas de GEALA, 29 de septiembre de 2015. Apuntes.

72 Esta y las siguientes citaciones son tomadas de la entrevista realizada para el documental “Los argentinos también descendemos de esos barcos”, cit.

Mi abuela raíz ... (agosto 2008)

Para mi abuela (mi espíritu protector y guía)

Sos mi fuerza infinita
mi protección
La raíz más certera
de la cual provengo
Siempre voy a llevar tu espíritu
tu rítmico recuerdo
impulsándome por detrás
como vientos
retumbándome en el cuerpo
como tu risa sonora
la de esa mujer roja
que canta
que danza
dentro mio y para siempre.
Junto a los recuerdos de arena
de mi mano chiquita
agarrando fuerte tu mano morena
tus pies sumergidos dentro del cuerpo de Yemanjá
diciéndome "acompañame vamos a llevarle flores "
Tu voz se niega a enmudecer
dentro de este cuerpo
el que prometo será un guardián florido
como la amplia selva del Paraguay
Abuela
mi pez con alas
materia de mi corazón negro
de mi carcajada amplia
de mis caderas furiosas
Mi fuerza
es perderme en el recuerdo
de ese abrazo sonoro y colorido
al ritmo de tus collares y tus vestidos.

Los procesos personales de afirmaciones identitarias ubican la recuperación de los antepasados "dignos", ayer marginados, luego negados y ocultados, hoy reivindicados. Esta necesidad de tejer genealogías otras tiene que ver de alguna manera con la urgencia de reparar la fractura entre el pasado – en donde se ubican los antepasados africanos, el lugar del trauma- y el presente de los sujetos afrodescendientes, -blanqueados, invisibilizados, estigmatizados sobre cuyas

experiencias pesan a lo largo de todo el siglo XX poderosos silencios pero no totalizantes - reivindicando y reinventado la diferencia como modalidad de sanación de las heridas coloniales, postcoloniales y actuales. En este sentido, las palabras de Néstor Ortiz Oderigo adquieren un significado inesperado, encarnado a partir de las trayectorias afroargentinas actuales que dan cuenta además de otras apropiaciones de nación: “El hilo de Ariadna de la historia de los afrorioplatenses aferra sus manos en el corazón de África” (Ortiz Oderigo 2008: 346). Esta reelaboración de los lazos rotos se expresa de diferentes maneras, a nivel familiar, personal y colectivo. Dos modalidades particularmente significativas sobre las que me focalicé y sobre las cuales considero que hay que seguir profundizando, son el activismo político a partir de la organización y la propuesta de un relato alternativo en donde la dimensión de la diáspora es central, como los casos de Federico Pita y la Asociación Diáspora Africana de la Argentina así como de la Asociación Civil África y su Diáspora, y la reescritura corporalizada de la diferencia desde la danza y la práctica artística, como en el caso de Bárbara Nascimento.

Tal como enfatizan militantes del movimiento afro en Argentina, la diversidad de las experiencias de la negritud, las disímiles historias de estigmatización, marginación y exclusión social que vienen sufriendo los afrodescendientes, debiera ser el estímulo y la ocasión política y cultural para pensar en plural y para superar “las limitaciones del accionar de las instituciones argentinas actuales frente a la diáspora africana” (Anecchiarico y Martín 2012). Resulta claro como el desafío político actual implica conocer e incluir esta multiplicidad más allá de los vocabularios políticos contemporáneos, articulando estrategias entre activistas, investigadores – particularmente los antropólogos – y funcionarios del estado. Se trata de comprender cómo las diferentes filosofías políticas y las experiencias multisituadas afroargentinas puedan ser viabilizadas por parte de las agencias estatales que están participando del momento multicultural actual con programas y agendas específicas. Para ello, la lucha contra el racismo es el principal objetivo que nos interpela a todos, activistas, antropólogos, educadores, sociedad en su conjunto.

3.3 Performatividad de la memoria y políticas culturales en Buenos Aires: los Carnavales Afrodescendientes

Mi primer acercamiento performático a la cuestión afro en Argentina fue a partir de dos eventos culturales organizados en la Ciudad de Buenos Aires en el mes de noviembre de 2010, a pocos meses de mi llegada a la ciudad. El primero fue el Festival Argentina Negra en su tercera edición, organizado en el Espacio Cultural Nuestros Hijos, ECuNHí, de las Madres de Plaza de Mayo, ubicado en el predio de la ex Escuela de Mecánica de la Armada, ESMA. Organizado en el marco del proyecto "Programa de Apoyo a la Población Afrodescendiente para la Inclusión Social" de la Sociedad de Socorros Mutuos "Unión Caboverdeana de Dock Sud",⁷³ tuvo la participación de diferentes organizaciones e instituciones públicas –universidades, municipalidades y organismos del estado–, así como el apoyo de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

El Festival en su tercera edición estuvo dedicado a la mujer con el título “Argentina Negra III ES MUJER!” -las primeras dos se habían realizado en 2009-. Allí pude conocer algunas referentes destacadas de las organizaciones afro, particularmente Miriam Gomes de la colectividad caboverdeana, Lucía Molina de la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana de Santa Fe⁷⁴, y a reconocidas activistas y artistas negras, particularmente Isa Soares, pionera en la transmisión y enseñanza de las danzas afrobrasileñas en Buenos Aires (Piña 2015).

El Festival se desarrolló durante dos días, se realizaron charlas debate, talleres de diferentes artes, espectáculos musicales y de danzas americanas y africanas, en un espacio, la ex-Esma, trágicamente significativo por la historia reciente argentina y a la vez un lugar de reapropiación por parte de los organismos de Derechos Humanos, como la Asociación Madres de Plaza de Mayo que gestiona el espacio que hospedó al Festival.

Este evento resulta significativo particularmente en relación a una línea que se iba

73 Fundada en 1932 por los inmigrantes caboverdeanos asentados en Dock Sud. Junto a la organización de caboverdeanos de Ensenada fundada en 1927, son las primeras organizaciones afro del siglo XX.

74 Fundada en la ciudad de Santa Fe en 1988 por Lucía Molina y Mario Luis López.

configurando desde hacía unos años en el activismo afro de relacionar negritud, derechos humanos y memoria reciente. El proyecto que condujo a la realización del “Festival Argentina Negra III Es mujer!” propuso aproximar el reclamo del activismo afro en el marco de las políticas de derechos humanos que, bajo la consigna “memoria, verdad y justicia” fueron promovidas de manera ejemplar a partir de los gobiernos de 2003 y relativas a la última dictadura cívico-militar (1976-1983)⁷⁵.

El segundo evento en el que participé fue la conmemoración del Día Nacional de la Conciencia Negra del 20 de noviembre organizado por el Movimiento Afrocultural ubicado en el barrio de San Telmo; esa fecha instituida en 2003 en Brasil conmemora a Zumbi dos Palmares, uno de los principales líderes de la resistencia negra a la esclavitud en la época de Brasil Colonial. La figura de Zumbi es reapropiado como símbolo de lucha de resistencia antirracista por el Movimiento Afrocultural, una organización surgida a finales de los ochenta a partir de las experiencias impulsada por inmigrantes afroargentinos residentes en el barrio y reunidos alrededor de la práctica de candombe (López 2006b, Parody 2013).

El evento se desarrolló en dos días: un primer día dedicado a la conmemoración de la fecha, en donde se realizaron diferentes actividades en el espacio del Movimiento Afrocultural, resaltando las acciones de lucha y de resistencia cultural que llevan adelante los colectivos reunidos en el movimiento, a través de expresiones artísticas - la capoeira, danzas de orixas y sobre todo el candombe - y momentos de charla-debate sobre el presente de la comunidad afrodescendiente. Al otro día se realizó la Segunda Llamada de candombe independiente “Lindo quilombo” de la ciudad de Buenos Aires, en donde desfilaron al rededor de diez comparsas de candombe, desde Parque Lezama hasta la sede del Movimiento Afrocultural.

Estos dos eventos, más allá de las diferencias, pusieron en evidencia algunas cuestiones comunes que me permiten reflexionar sobre las reformulaciones políticas

75 Hay muchos ejemplos de aproximación performática y discursiva entre negritud y memoria relativa a la última dictadura. Por ejemplo, en la marcha del 24 de marzo de 2010 y 2011, en conmemoración del golpe de 1976, pude observar la presencia de danzas afro con la propuesta del grupo Oduduá Danza Afroamericana. Esta experiencia es retratada en el documental Piedra Libre de Alejandra Vassallo y Pía Sicardi, Buenos Aires 2015. Paralelamente a ello destaco las movilizaciones de organizaciones indígenas que estructuran su lucha en el marco de los derechos humanos. Ambos reclamos, claramente con notables diferencias y especificidades, reconfiguran la violencia y las desapariciones como fenómenos constitutivos de la historia argentina y no excepcionalidades coyunturales referidas a algunos episodios puntuales, como la última dictadura cívico-militar del '76. Considero este aspecto muy significativo y relevante para otros análisis a futuro.

en la cultura en acto para esos años: la reapropiación de espacios físicos y simbólicos por parte de colectividades afrodiaspóricas a través del arte; la reformulación de narrativas alternativas de memoria y de procesos de identidad relacionados con la presencia negra en el contexto capitalino; las alianzas con algunos sectores de la sociedad civil y/o con instituciones oficiales. Una pregunta clave abrió entonces el primer paso a seguir en los senderos afrodiaspóricos de la presencia negra en la ciudad: ¿cuales espacios públicos son resignificados y ocupados por las nuevas configuraciones culturales y políticas afro?

Dos años más tarde, en 2012, se desarrolló un tercer evento performático significativo en el marco de esta investigación y sobre el cual me detendré a continuación: se trata de la celebración de los Carnavales Afrodescendientes de Buenos Aires, instituidos a partir de ese año en el marco de las políticas culturales del estado nacional.

Los Carnavales Afrodescendientes de Buenos Aires fueron la primera acción de política cultural del Programa Afrodescendientes, creado en la ex Secretaría de Cultura de Nación, hoy Ministerio de Cultura. Cabe destacar que la realización institucional de un carnaval expresamente identificado como afro en su denominación y en su programación no tiene un precedente directo en Buenos Aires; por otro lado, la manifestación se realiza el contexto del carnaval porteño pero sin una vinculación directa con los festejos oficiales de la ciudad; además, como veremos, los Carnavales Afrodescendientes están estrechamente vinculados a la práctica del candombe del barrio de San Telmo.

En la ciudad de Buenos Aires existen diferentes sitios de la presencia negra que a partir de la época de la esclavitud, se fueron resignificando, desplazando y reubicando sucesivamente a lo largo de los 200 años de historia nacional. Lugares donde se comercializaban esclavizados, como los actuales Parque Lezama o Retiro, barrios del tambor, espacios de socialización, asientos, mercados y barracas, sedes de las Naciones africanas, etc. (Schávelzon, 2003; Goldberg, 2011, 2012; Chamosa, 2003).

Como apuntan algunas investigaciones realizadas sobre sitios de memoria de la esclavitud en la ciudad de Buenos Aires, en el marco del Programa de la Ruta del Esclavo UNESCO, los africanos y afrodescendientes esclavizados “bajo la dirección

de unos pocos amos religiosos o laicos, construyeron la Buenos Aires colonial; su infraestructura, iglesias, hospitales y edificios de vivienda y realizaron, también, todas las tareas que hicieron posible la vida en la ciudad y en la campaña circundante que la abastecía” (Goldberg 2012:32). Luego, en la época de modernización y europeización de la ciudad y de la Nación, la urbanística de la ciudad fue cambiando profundamente y los sitios ligados a la presencia negra quedaron debajo del peso monumental del “progreso” capitalista y desligados de la memoria histórica. Comenta Marta Goldberg: “Al momento, la plaza San Martín y el parque Lezama constituyen lugares de esparcimiento y recreación de carácter público sin relación con la presencia de la esclavitud en el Río de la Plata. En los últimos años, en la zona cercana al parque Lezama se ha revitalizado la práctica del candombe y las llamadas de tambores” (ibid)⁷⁶.

En otro ensayo realizado para el mismo estudio se esboza un mapa de las manifestaciones y expresiones inmateriales del espacio cultural afrorioplatense de la ciudad de Buenos Aires, es decir una ubicación geo-histórica de las prácticas populares del tango y la milonga, el candombe y la payada, como “resultado de procesos de creación, producción, reproducción y circulación producidos entre diferentes sujetos y grupos afrodescendientes” (Lacarrieu, 2012: 59). Por otro lado, Florencia Piña apunta en su trabajo sobre la activación reciente de prácticas culturales afrolatinoamericanas que “Buenos Aires se convirtió en un escenario donde se propagaron espacios de difusión y enseñanza de artes populares afrolatinoamericanas desarrolladas por “trabajadores culturales” de diversos orígenes nacionales” (Piña 2015: 93).

La difusión del candombe como práctica identitaria afrorioplatense traída por los inmigrantes afrouruguayos y luego apropiada por jóvenes argentinos blancos, cobró una particular relevancia en este contexto de resignificaciones étnicas y culturales en el contexto ciudadano, particularmente en el barrio de San Telmo (Domínguez 2008;

76 En noviembre de 2013, por iniciativa del Gobierno de la Ciudad y la Secretaría de Derechos Humanos de Nación, se colocó una placa en Parque Lezama recordando que allí funcionaron la Compañía de Guinea y la South Sea Company, principales traficantes de esclavizados africanos durante el siglo XVIII. En la placa además se lee: “En memoria de los cientos de miles de víctimas que fueron traídas a estas tierras privadas de toda humanidad y en homenaje a sus descendientes que aportaron y aportan su legado históricamente negado a nuestras raíces sociales, culturales, económicas y políticas, la Legislatura de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires rescata la contribución de la comunidad afro argentina y afrodescendiente a la liberación de la Patria y a nuestra identidad nacional. 8 de noviembre 2013”. La fecha en que fue colocada la placa ya la conocemos: el día Nacional de los Afroargentinos y Cultura Afro.

López 2006b; Parody 2013). De estas reflexiones resulta claro que el espacio público urbano del centro histórico capitalino es parte de una arena de disputas sobre la legitimación y afirmación de la presencia negra en la ciudad y es justamente allí donde se desarrollan los Carnavales Afrodescendientes. En el marco de estas reapropiaciones y resignificaciones de las expresiones populares afro en Buenos Aires, considero los Carnavales Afrodescendientes un caso significativo en cuanto articula los diferentes aspectos que venimos indagando: por un lado, la cultura popular como escenario clave para representar las complejas relaciones entre los grupos sociales racializados; por el otro, las incidencias de los discursos multiculturalistas desde el Estado.

Los Carnavales Afrodescendientes de Buenos Aires, o Afro o Afroporteños, según diferentes denominaciones utilizadas por el Programa en sus primeras tres ediciones que aquí consideramos - 2012, 2013 y 2014 - se desarrollaron en proximidad de las celebraciones de los carnavales de Buenos Aires, en el mes de abril, febrero y marzo respectivamente, según las circunstancias organizativas de cada año. Esta propuesta se desarrolló de manera autónoma y diferenciada respecto de la programación general de los carnavales porteños, es decir, no estuvieron incluidos en el programa general de los festejos de la ciudad. Su organización se da en el marco de las actividades del Ministerio de Cultura de Nación.

Los Carnavales se desarrollaron de manera similar en las tres ediciones que presencié: dos días de actividades a partir de la tarde, comenzando con desfiles de comparsas de candombe por las calles del barrio de San Telmo y finalizando en el playón del Complejo Histórico Cultural Manzana de Las Luces, con recitales de bandas en vivo, stands de gastronomía y de organizaciones afro. Cada año se presentó un programa diferenciado por las propuestas artísticas: comparsas de candombe afouruguayo de la ciudad y de otras localidades argentinas, cada una con sus estandartes y sus colores representativos, las bailarinas, los personajes típicos de la Mamá Vieja, el Gramillero y el Escobero y, detrás, las poderosas cuerdas de tambores, chico, repique y piano. Entre las comparsas de candombe, desfilaron algunos grupos de danzas de Orixás, que ya participaban en las llamadas de candombe de la ciudad. Luego, en el escenario instalado en la Manzana de las Luces, se exhibieron en horas de la noche grupos musicales y artistas latinoamericanos y caribeños, murgas estilo uruguayo y

agrupaciones de candombe, con invitados especiales de renombre, como el artista afrouruguayo Rubén Rada y el artista afroargentino Fidel Nadal, ambos en la edición de 2014.

Al margen del desfile y de la propuesta artística, se ubicaron puestos de comidas de diferentes países latinoamericanos y africanos -es decir con una fuerte referencia afrodiaspórica en la oferta gastronómica-; stand expositivos de asociaciones locales de afrodescendientes, particularmente DIAFAR y África y su Diáspora, algunas instituciones gubernamentales (como la Casa de Entre Ríos en la edición de 2014) y otros expositores con productos para la venta –libros, cd musicales, que variaban en cada edición.

Balthazart Ackhast, presidente de la Asociación África y su Diáspora – que tuvo un papel central en la creación del Programa Afrodescendientes de la Secretaría de Cultura de Nación, como vimos-, me comentaba que a lo largo de los tres años fueron cambiando algunas relaciones de fuerza en la organización del evento. Si en el primer año y en el segundo la Asociación figuraba en la organización, ya para 2014 aparece solamente Ministerio de Cultura. Para ese año 2014, Balthazart lamentaba la pésima gestión logística del evento (falta de equipamiento eléctrico y carpas para los stands expositivos; mala gestión del programa del evento, que tuvo importantes faltas en las actividades anunciadas, en primer lugar el homenaje a Carmen Platero, destacada activista de la comunidad afroargentina, que no se realizó, además de grupos que participaron pero que no figuraban en el programa oficial y otros que no participaron pese a la convocatoria. Pugnas por estar, por figurar, por ser incluidos.

Otro elemento significativo de los Carnavales es la participación del público: como pude observar, los desfiles de las comparsas de candombe, al igual que en las llamadas que se organizan en otros momentos del año, prevén que las personas que concurren al evento o que se encuentran en el lugar participen caminando o bailando en cola a cada comparsa, o mas bien se posicionen en los costados de la calle y en las veredas para verlos pasar. Una vez que cada comparsa llega al predio de las Manzanas de Las Luces, entra desfilando hasta el escenario adonde se despiden del público, en un aumento del climax festivo entre todos los presentes. Los Carnavales Afrodescendientes tienen por lo tanto un interesante elemento de participación e

interacción entre el “público” y los performers, lo cual da una sensación de intimidad y de cercanía, característica de las llamadas de candombe que se realizan en diferentes momentos del año en la ciudad.

En relación con la propuesta artística y de géneros incluidos en las celebraciones de los Carnavales afrodescendientes, es interesante destacar algunas presencias y algunas ausencias significativas que van conformando líneas discursivas e imaginarios de la negritud en la cultura popular local. Por un lado, encontramos en la edición de 2013 la participación de un grupo de candombe afroargentino, representado por la Asociación Misibamba que reivindica la práctica nativa de candombe mantenida por las familias afroargentinas a lo largo de las generaciones, cuya propuesta performática posiciona un tema marginal en las disputas locales sobre esta práctica popular afrorioplatense (Frigerio y Lamborghini 2009). Otra presencia significativa pero tan marginal como la primera, es la participación de un único grupo de murga porteña, Los Pioneros de General Rodríguez, en la edición de 2014. Esto último da cuenta paradójicamente de la gran ausencia de las expresiones populares porteñas del carnaval, las murgas, que sin embargo ofrecen interesantísimas tradicionalizaciones de herencias africanas, en los relatos de los murgueros y en las mismas las canciones, como Alicia Martín relevó a lo largo de sus investigaciones (Martín 2006; Martín, Morel y Canale 2010). Paralelamente a la murga, el otro género popular rioplatense ausente es el tango, cuyas latitudes africanas también están disputadas y resignificadas (Cirio 2006; Ortiz Oderigo 2009).

Javier Ortuño, coordinador del Programa, explica que se trata de una manifestación que intenta unir diferentes propuestas artísticas relacionadas con las culturas afroamericanas para instalar el tema afro en la ciudad desde la cultura (Javier Ortuño, coordinador del Programa Afrodescendientes, Buenos Aires, marzo de 2014). En sus palabras y en línea con la política de “visibilización” de los “aportes africanos”, la elección del barrio y particularmente de la Manzana de las Luces, adhiere a la estrategia de reivindicación de un sitio históricamente ligado a la comunidad afroporteña y a la esclavitud y que actualmente es reivindicado por las agrupaciones afrouuguayas de candombe como barrio tradicional del tambor. En resumen, podríamos ver que la propuesta de los festejos carnavaleros afrodescendientes asumen una narrativa de la diáspora reuniendo en un mismo

evento los géneros expresivos populares no porteños – con algunas excepciones– lo cual permite una reactivación local de un capital cultural afrolatino que interpela a la memoria local y reivindica el protagonismo negro en la arena política y cultural de Buenos Aires.

Los Carnavales Afrodescendientes proponen armar una genealogía histórica y cultural de la presencia negra en la ciudad, más o menos expresamente asumida por los organizadores y los participantes entrevistados. Como leemos en una nota publicada en la página web del Programa:

Los Carnavales Afrodescendientes buscan revalorizar y hacer visibles los aportes africanos a la cultura popular argentina y a la identidad nacional, aportando al conocimiento de la diversidad cultural nacional y manteniendo viva la tradición histórica del carnaval en la ciudad de Buenos Aires, que naciera a partir de las prácticas culturales realizadas por los afrodescendientes durante el siglo XIX y que, luego, se convertirían en los carnavales porteños.⁷⁷

Los Carnavales Afrodescendientes apelan por un lado a la práctica del candombe de la comunidad afroargentina y su participación en los carnavales porteños de finales de ese siglo, en pleno proceso de gestación y blanqueamiento de los géneros populares porteños, como la murga, el tango y el mismo carnaval, como vimos antes (Geler 2010; Martín 1997, 1997b, 2015).

Siguiendo las palabras de Alicia Martín, nos interesa destacar como el carnaval fue y es un escenario clave para “representar las complejas relaciones interétnicas” y plantea en el espacio público “la pugna por el poder simbólico”, lo cual es sumamente interesante para el contexto actual de los Carnavales Afrodescendientes (Alicia Martín, 1997b). La investigadora apunta además que la fiesta del carnaval representa magníficos escenarios para teatralizar distintos dilemas que fue atravesando la sociedad porteña a lo largo de todo el siglo XX entre prohibiciones y transformaciones socioculturales y artísticas (Martín, 2009). Alicia Martín considera que “la tradición popular del carnaval porteño fue sostenida y reproducida en estas

77 Fragmento extraído de la nota publicada en: <http://www.cultura.gob.ar/noticias/carnavales-afrodescendientes-el-baile-y-el-canto-afro-llegan-a-san-telmo> Consultado el 15 marzo 2014.

formaciones como un entretenimiento para los sectores de menores recursos, un arte grotesco, menor, proscripto”, y las murgas, comparsas y grupos humorísticos fueron perdiendo visibilidad en la “declinante fiesta del carnaval” (Martín 2009:24). En 1976 la última dictadura cívico-militar, eliminó la fiesta del carnaval del calendario oficial (decreto 21.329). Luego de la vuelta a la democracia, en el periodo de la posdictadura, se asiste a una reactivación de estas prácticas populares antes proscriptas; los carnavales de la ciudad son así atravesados por profundas reconfiguraciones, en un proceso que Alicia Martín define de tradicionalización a partir de las prácticas que siguieron transitando por las experiencias de los grupos, transmitidas oralmente y por la repetición, y resignificadas finalmente por las presiones mercantilistas de las industrias culturales y los procesos de modernización. A partir de 2011, la Presidencia de Nación introduce los feriados de carnaval (Ley N° 21.329/2010) que comienzan a transitar una nueva configuración política y cultural, en la cual se insertan también los Carnavales Afrodescendientes.

Paralelamente a la recuperación del carnaval como espacio en donde reubicar la presencia negra en la cultura popular, la otra experiencia a la que remiten los Carnavales Afrodescendientes son las Llamadas de candombe en el barrio de San Telmo, en cuanto práctica cultural traída por la comunidad afrouruguaya en las últimas décadas (Parody, 2013; López, 2006b). Como detallan algunas investigaciones, el candombe que se practica actualmente en los espacios públicos, calles y plazas de diferentes barrios de la ciudad de Buenos Aires, refiere a la práctica de la comunidad afrouruguaya asentada a partir de los setenta y ochenta, principalmente en los barrios de San Telmo y La Boca. Las llamadas de candombe se van afirmando hacia fines de los noventa y principios de este siglo con el aumento de comparsas de candombe protagonizadas ya no exclusivamente por afrouruguayos, sino sobre todo por practicantes argentinos que van resignificando la práctica con diferentes estrategias, formas y finalidades, en un circuito de consumo específico que se extiende a toda la ciudad y al país (López 2006b; Frigerio y Lamborghini 2009).

El candombe va ganando espacios y presencia; para los carnavales de finales de los noventa y principio de los 2000 algunas comparsas de candombe participan por primera vez en los desfiles de carnaval de la ciudad (López 2006b). Unos años más tarde, en 2006 el Gobierno de la Ciudad instituye las Llamadas de candombe para el

mes de diciembre de cada año⁷⁸. En 2009 las Llamadas se separan en dos propuestas, las Llamadas oficiales de la Ciudad de Buenos Aires, en diciembre de cada año, y la Llamada de candombe independiente “Lindo Quilombo” para el mes de noviembre, como vimos antes.

Con la reivindicación de estas trayectorias históricas y performáticas, los Carnavales Afrodescendientes reposicionan la participación histórica de los grupos negros en el carnaval de Buenos Aires, su influencia y sus huellas hasta la actualidad, representando así una crítica performatizada de la invisibilización y expulsión a través de los proyectos políticos hegemónicos de la nación moderna. Por otro lado, instalan en el corazón del centro histórico porteño, la participación de colectivos afrodescendientes que disputan su participación activa en la vida cultural y política del país (las agrupaciones de candombe y de otras artes performáticas, y las asociaciones civiles).

Los Carnavales Afrodescendientes viabilizarían entonces la reactivación de una tradición “interrumpida” y “desaparecida” por el proyecto político de la nación moderna con la reubicación de la diferencia “ocupando lugares” también en la vía pública. No obstante, considero que esta intervención en la cultura genera una narrativa de la negritud ambigua, construida a partir de propuestas performáticas y artísticas generalmente no vinculadas con las expresiones populares argentinas y carnalescas, en donde prevalece una narrativa afrodiaspórica antes que local. La configuración emergente por lo tanto es de una narrativa local de negritud a partir de experiencias performáticas y de géneros populares –artísticos y musicales– afrolatinoamericanos.

La performatividad de memorias y de cuerpos en el espacio público de la fiesta, representa un importante desafío de intervención política y cultural que, a mi entender, necesita afinar estrategias eficaces y atentas para no caer en la reproducción de estereotipos sociales arraigados en la sociedad porteña y en la representación de la diferencia a través del “espectáculo del Otro”, como diría Stuart Hall (2010). Es decir, los Carnavales Afrodescendientes están pensados desde el Programa y actuados como una “muestra” de diferentes prácticas artísticas y

78 Vale la pena remarcar que estas reconfiguraciones del candombe en el espacio público porteño se acompaña con la trayectoria de patrimonialización de la práctica en Uruguay para esos años: de la declaración de patrimonio cultural nacional en 2003 hasta la declaración de Unesco en 2009 como patrimonio cultural de la Humanidad. Cfr. Ortuño 2009.

musicales afrolatinoamericanas, con una escasa profundización de contenidos narrativos sobre las prácticas culturales argentinas y porteñas vinculadas con la comunidad negra: ¿por qué no incluir el tango o las murgas porteñas? ¿por qué los Carnavales afro se desarrollan de forma separada –temporal y espacialmente– de los carnavales porteños? Estas ambigüedades pueden tener como consecuencia también la de reforzar la idea de que en Argentina, y especialmente en Buenos Aires, no hay afrodescendientes. Que las prácticas afrolatinoamericanas son ajenas.

3.4 La africanía y el color en el paradigma revolucionario cubano

Nos ubicamos ahora en el contexto cubano y, más específicamente, en la ciudad de La Habana. Analizamos a continuación el papel de la africanía en los discursos nacionales cubanos contemporáneos, sus significados y usos en el marco de las políticas culturales revolucionarias. Abordamos las políticas culturales que intervienen en la construcción de una cuestión afrocubana/negra desde el triunfo revolucionario de 1959, para relevar continuidades y cambios luego de la década de los noventa, cuando se asiste en Cuba a una reformulación estructural también en el campo de las políticas culturales y patrimoniales. Indagamos entonces la que podríamos llamar la ceguera nacional más poderosa y actualmente en discusión: la cuestión racial, la contracara silenciada del proyecto socialista cubano.

3.4.1 “Porque venimos de lejos...” o la tradicionalización de la africanía

África nos moldeó, nos hizo conocer la diferencia.
(Feraudy 2012: 92)

Hacia el año 2005 comencé a revisar el papel de la africanía en la Isla Grande de las Antillas, indagando en el uso de la tradición afrocubana y la memoria de la esclavitud en los quehaceres artísticos de algunas compañías de danzas folklóricas ubicadas en la ciudad de La Habana, Matanzas y Las Tunas (Anecchiarico 2006, 2009, 2011). En estas primeras indagaciones emergieron algunas preguntas que acompañaron mis siguientes pasos en la investigación antropológica: el papel de la africanía y del color cubanos en relación a las narrativas política y cultural de la nación cubana contemporánea revolucionaria (Anecchiarico 2014, 2015). En este sentido, me pareció central el concepto de africanía o afrocubanía, formulado hacia mediados del siglo XX por Fernando Ortiz y empleado en los estudios del folklore afrocubano (Ortiz, 2001 [1950]) y que luego fue retomado como categoría significativa en las narrativas políticas, poéticas y culturales del proyecto

revolucionario comenzado en 1959. Veamos cómo.

El fin de la esclavitud en Cuba es bastante reciente, si consideramos que recién en 1886 es definitivamente abolida, y que en 1898 nace la República cubana, en cuyas luchas de liberación los esclavizados y cimarrones tuvieron un papel fundamental (Torres Cueva /Loyola Vega 2001; Ferrer 2011). La historiadora cubana Ada Ferrer analiza el movimiento nacionalista durante las guerras de independencia, 1868-1898, en donde tuvieron un fuerte protagonismo las luchas y las retóricas antirracistas, que desafiaban los “dogmas de la teoría racial noratlántica y también diferían del pensamiento racial imperante en las antiguas colonias españolas y portuguesas” (Ferrer 2011: 9). En otros estados latinoamericanos, como Brasil o Argentina, los políticos e intelectuales definieron sus naciones en términos de mestizaje y de disolución de las diferencias, una visión que tenía como premisa el papel agente que desempeñaban los europeos y la pasividad de los no europeos – hasta su desaparición física y simbólica, como vimos para Argentina. En la Cuba revolucionaria e independentista de fines del XIX, por el contrario, “la unidad nacional se entendía como un producto de la acción política conjunta de blancos, mulatos y negros armados que hacían la guerra al colonizador” y la nación se imaginaba entonces como el producto de una alianza política antes que biológica y cultural (ibid). La excepcionalidad del proyecto revolucionario multirracial y anticolonialista fue determinado en gran medida, según la historiadora Ada Ferrer, en esta extraordinaria y sugerente alianza política que luchó por una nación sin razas, cuyo pensador más ilustre –además que hombre en armas- fue José Martí, blanco, mientras que el líder del Ejército Libertador fue el general Antonio Maceo, conocido también como “el titán de bronce”.

Sin embargo, las prolongadas luchas de independencia en Cuba culminaron con la intervención de los Estados Unidos que puso fin al proyecto de una nación antirracista y anticolonialista y a la vez, decretó su olvido historiográfico. En este sentido, Ada Ferrer considera que la revolución independentista cubana fue invisibilizada en los cánones históricos fuera de Cuba y se convirtió en “una revolución que el mundo olvidó”, como Michel-Rolph Trouillot dijera para la revolución haitiana (Trouillot 1995).

La cuestión principal que determinó que estas dos revoluciones tan significativas y

de alguna manera excepcionales fueran impensables y por lo tanto olvidadas – y derrotadas en sus ideales - fue justamente el antirracismo y anti esclavismo como eje de las luchas anticolonialistas, en un contexto regional que por lo contrario construía sus imaginarios nacionalistas alrededor de profundas fracturas racistas y clasistas neocoloniales. Particularmente en los Estados Unidos y en las Naciones latinoamericanas que se iban construyendo su ideales blancos de nación, como el caso paradigmático de Argentina que además fue modelo de progreso para la nueva élite cubana post-independencia (Helg 1998). Durante los primeros años de la República, instaurada en 1898 bajo el protectorado de los Estados Unidos - período que se conoce localmente como “neocolonia”-, y hasta el 1959, el proyecto nacional cubano adhiere a los principios capitalistas de progreso, profundizando las asimetrías socioeconómicas de la población racializada. Se favorece la inmigración europea blanca, mientras se expulsa de la narrativa nacional la componente africana, antes esclavizada y ahora fuerza de trabajo marginalizada: los afrocubanos son visibles únicamente en relación a historias de brujería, criminalidad y pobreza (Helg 1998). Con la Revolución de 1959, Cuba emprende profundos cambios en las estructuras políticas, sociales, económicas y culturales. Para marcar la radicalidad del momento histórico y en el marco de una discusión identitaria muy marcada por el conflicto Cuba- Estados Unidos, el Estado revolucionario realiza una de las acciones discursivas más interesantes y eficaces para la autolegitimación política: las luchas anticolonialistas y antirracistas del siglo XIX se convierten en los componentes centrales de un nuevo proyecto nacional socialista y antiimperialista. Es así que por un lado el Gobierno Revolucionario adopta al movimiento independentista como su predecesor ideológico y espiritual, recupera los protagonistas y los hitos de las luchas, particularmente José Martí y Antonio Maceo, posicionándose como el continuador de una epopeya teleológica nacionalista basada en la unidad multirracial y anticolonialista. Si enmarcamos la Revolución cubana como proyecto antirracista y anticolonialista de vasta proyección (Ferrer 2011:10), es necesario reconsiderar algunas cuestiones para el estudio del papel de la africanía y de la cuestión racial en la narrativa revolucionaria. En este sentido, la cultura popular cubana se convierte en el objeto-sujeto de los discursos ideológicos e intelectuales socialistas y es en ese campo en donde se interviene de manera ejemplar para la construcción de hegemonía,

en un contexto sociopolítico socialista, lo cual presenta interesantes e intrincadas cuestiones socioantropológicas que voy a tratar de desarrollar.

Para introducir el argumento, y dar una primera interpretación, podríamos plantear el “resurgimiento” de lo afro en el marco del paradigma revolucionario cubano profundizado a lo largo de las cinco décadas de Revolución socialista (de la Hoz 2008), teniendo en cuenta tres factores fundamentales: primero, la importante difusión de las prácticas culturales de descendencia africana, como las artes performáticas, músicas y religiones sincréticas, en el sector popular negro y mestizo, según las categorías raciales locales; segundo, la ideología marxista que *redime el oprimido* y valoriza la cultura popular como *verdadera* cultura nacional, rescatando y dignificando a la vez el legado africano y las clases populares; y, tercero, la continuidad de los presupuestos ideológicos racistas coloniales y el silencio sobre el tema racial en la práctica política e intelectual, lo que Roberto Zurbarano llama “el triángulo invisible del siglo XX en Cuba” (Zurbarano, 2006:111; Matos 2012).

A partir de la Revolución cubana de 1959, cambian los postulados del discurso oficial sobre la identidad nacional: comienza en la Isla un largo proceso de valorización y de rescate de las “huellas de africanía” en la cultura popular (Anecchiarico 2011). La narrativa del poder revolucionario asume la africanía como tradición que se inserta en el discurso más amplio de la idea de nación como unidad en la diversidad, según los principios socialistas. El “otro” con respecto al poder colonial y neocolonial, representado de forma ejemplar por los africanos esclavizados y sus descendientes, es incluido en la definición de la identidad nacional; las categorías de blanco y negro se sustituyen con la nueva categoría de cubanos, ciudadanos de una nación pluricultural y uninacional, recuperando también en este aspecto la idea de nacionalidad sin razas gestada en las guerras de independencia, cuando en juego estaba el poder de autorrepresentación como nación independiente “sin blanquitos ni negritos, sino cubanos” (Ferrer 2011:14).

A través de los programas educativos, culturales, de salud, mediáticos y de las producciones científicos-sociales, la narrativa oficial hace hincapié en la heterogeneidad cultural según la lógica del mestizaje. Las definiciones de “ajiaco cubano” o de “mulatez” propuestas por Fernando Ortiz a partir del “todo mezclado” del caudal poético de Nicolás Guillén, contribuyeron a formular una idea de

identidad cubana “multiétnica y uninacional”, en donde la africanía es parte de esa mismidad nacional (Fernández Martínez, 2005; Guanche, 2002, 2007, 2008b; Ortiz, 1985 [1951]).⁷⁹

Los atentos análisis de la “herencia africana” o las “huellas de africanía” de estudiosos cubanos, a partir de Ortiz, Argeliers León, Manuel Moreno Fragnals, hasta los contemporáneos Jesús Guanche, Miguel Barnet, Lázara Menéndez, entre otros, ponen de manifiesto una convergencia entre cuestiones ideológicas revolucionarias y cuestiones identitarias de rescate de una historia de resistencias y rebeldías (Barnet 1998 [1981]). Los africanos en la historia de Cuba jugaron un papel fundamental, en cuanto víctimas de la esclavitud y de la dominación colonial y sobre todo como cimarrones y luchadores, en el proceso de liberación nacional, un proceso en el cual se inserta, según su propio discurso, la misma Revolución de 1959. Estos acontecimientos históricos son considerados hoy los antepasados en la historia de resistencia y de lucha antiimperialista de la nación. Podríamos entonces decir que los africanos esclavizados asumen hoy el rol de antepasados culturales-revolucionarios de la nación cubana en dos sentidos: por su legado cultural, (con sus aportes en la música, en la religión, en el idioma, en la comida, etc); por la historia de emancipación y de rebeldía nacional en el marco de una “tradición de rebeldías”, que une a través de un mismo recorrido histórico desde las primeras sublevaciones de los africanos hasta los guerrilleros de la Sierra Maestra. La africanía cubana es reinterpretada como culturas cimarronas o de la resistencia, en el marco de un discurso nacional que rescata las tradiciones populares, el folklore cubano, resignificando el lugar de los africanos y sus descendientes a lo largo de la historia cubana. Me refiero por lo tanto a la Revolución cubana del '59 como agente del cambio de un relato antropológico que considera a la africanía una contra-cultura de la resistencia y de cimarronaje cultural (Fernández Martínez 2005).

En esta dirección podemos ubicar también la fuerte identificación de la obra emancipatoria de la Revolución con los movimientos de los derechos civiles de los afroamericanos en los Estados Unidos y las luchas anticoloniales en África, así como el apoyo al movimiento panafricano y la ayuda, incluso militar, brindada por el país a

⁷⁹ Sobre la mulatez elaborada por Ortiz, véase: Matos Arévalos, José (comp.) *Fernando Ortiz. Epifanía de la mulatez: historia y poesía*. La Habana: Ed. Fundación Fernando Ortiz, en prensa

varias naciones africanas desde mediados de la década del 60⁸⁰.

Anselmo Villegas Zulueta, investigador de la historia local de su comunidad, el ex Ingenio azucarero Álava hoy Central México en la provincia de Matanzas, en una de nuestras largas conversaciones en el porche de su casa en el batey del Central, me explica que lo que Cuba heredó de África y de los africanos es principalmente un conjunto de valores, particularmente la solidaridad y la práctica de la resistencia, que caracterizan la historia de emancipación de la Isla, desde las guerras anticolonialistas hasta la actualidad:

Esas características de solidaridad entre los hombres, la lucha, la rebeldía se demostraron en todas las condiciones socioeconómicas, la comunidad de Álava fue dispuesta siempre a combatir contra el fascismo de los gobiernos dictatoriales, de Machado, de Batista: todo eso es una herencia que viene del periodo esclavista. Esa solidaridad que tiene el cubano que demostró en Angola, en Etiopía, adonde hubo gente del Central [México] que participó en todos esos lugares. Ha habido una gran cantidad de ciudadanos del Central que participaron en la liberación de muchos países de África. Otro ejemplo mas: los cubanos que están luchando hoy contra el ébola en Africa. Yo diría entonces que los africanos aportaron aquí su granito de arena en gestar esos valores hermosos que nos caracterizan (Anselmo Villegas Zulueta, Central México, diciembre de 2014).

Esta reivindicación de valores y de prácticas emancipatorias ubica las “huellas de africanía” más allá de los que se consideran los aportes en términos estrictamente culturales según los estudios de folklore clásicos, como en la música, la religión, la comida y la lengua. Leemos entonces una narrativa de tradicionalización de la africanía que reconstruye las huellas a partir de las acciones de hombres y mujeres, reivindicando en primer lugar la agencia de los sujetos. Por otro lado, Anselmo considera que el aporte de los africanos en la historia de Cuba no se visibiliza como

80 Entre otros hitos, podemos citar el encuentro de Fidel Castro y Malcolm X en Harlem, en 1962; las reiteradas visitas de los miembros de los panteras negras a Cuba; el intercambio de visitas entre Nelson Mandela y Fidel Castro; las misiones internacionalistas de médicos cubanos, como en la última epidemia del ébola en África o el último terremoto en Haití; las misiones internacionalistas de alfabetización en países africanos, entre otros, y el programa de becas para estudiantes africanos en Cuba, entre otros. Cfr. de la Hoz 2008.

se debería: “Figuras que son estelarísimas en la historia de Cuba sin embargo hay un blanqueamiento grande así” (ibid). “¿Y por qué se da este blanqueamiento, Anselmo?”, le pregunté entonces. “Por el racismo, m'hija”.

A lo largo de estas últimas cinco décadas, en Cuba se asiste a una profusión de eventos culturales de las tradiciones afrocubanas, manifestaciones artísticas, espectáculos folklóricos, creación de compañías con repertorios de danzas y músicas, publicaciones y estudios, como ha sido sintetizado también en una publicación de 2008 – en ocasión del 50 aniversario de la Revolución- titulada *África en la Revolución Cubana* (de la Hoz, 2008). El discurso de la identidad nacional recupera el legado africano, las exterioriza en el contexto público, artístico, cultural: el Conjunto Folklórico Nacional es una de las primeras acciones de políticas culturales emprendidas por el Gobierno Revolucionario. A partir de la institución de programas específicos –Ministerio de Cultura, Institutos de investigación, como vimos en el Capítulo 2- , se fue gestando un discurso ideológico identitario en relación a la africanía del pueblo cubano como cultura popular; estas acciones de políticas culturales nacionalizaron la africanía a través de su reglamentación, abriendo interesantes escenarios de disputas sobre los sentidos de la africanía a partir de la pluralidad de actores que intervienen en su representación. Políticas desde abajo, hacia arriba, y nuevamente hacia abajo. La fiesta del Día de Reyes en La Habana es un interesante caso de análisis en este sentido, como veremos a continuación.

Antes de continuar con el análisis, quisiera apuntar algunas problemáticas relativas a la narrativa de la africanía asumida desde el discurso revolucionario. En primer lugar, la reelaboración de la africanía por parte de la narrativa nacional adquiere una forma paradigmática a través de su institucionalización y espectacularización en espacios visibles y reglamentados (hago hincapié en los términos que remiten a la visibilidad, a la performatividad corporizada). En Cuba, lo “afro” está al alcance de cualquier ojo: podríamos fácilmente hablar de una hiperrepresentación de los elementos afrocubanos como ornamento y exotismo cultural, en un sentido similar al que analiza Ferreira para Uruguay (Ferreira, 2003). Esta concepción otorgaría a la africanía una cualidad cultural-identitaria acabada, es decir un algo reconocible en las prácticas culturales, en el folklore o en las tradiciones

afrocubanas, privilegiando una concepción inocua y aconflictiva de la cultura y desracializada. La africanía entonces es así concebida como un *producto*, es decir producida por aquellas luchas históricas anticolonialistas y antirracistas y culminando con el triunfo revolucionario del '59, *portadora de formas reconocibles* - los componentes africanos distinguibles y descriptibles-, ubicando sus espacios de legitimidad en las religiones, las influencias lingüísticas, la música, las artes y la comida, pero anulando las reivindicaciones de los sujetos en clave antirracista.

El segundo problema que podemos encontrar, es que la africanía asumida como emblema identitario nacional cultural-histórico-político, esconde, oculta, silencia una cuestión central en el proceso histórico cubano: la cuestión racial y las formas de discriminación vigentes. Cuba, en cuanto Estado socialista, anula las asimetrías de clase, celebra su africanidad en la identidad nacional y a la vez, silencia la cuestión racial. Esta narrativa acerca la “identidad” cubana se resignifica a partir del discurso oficial en el cual no hay espacio para las desigualdades sociales y, por ende, tampoco para las discriminaciones con base racial.

La significación política de la africanía en el discurso nacional nos permite ver entonces como la “cultura” reemplaza la “raza”, corriendo el eje de visibilidad de una comunidad, como “portadora de tradiciones” y no “portadora de desigualdades”; la diferencia no es considerada hoy sujeto de derecho: si la sociedad socialista incluye, la diferencia es pensable y aceptable solo si enunciada como “cultura”. Cuanto dice Trouillot acerca de la cultura, tal como surgió y se interpretó desde el contexto estadounidense, como “negación de la raza, de la clase y de la historia” (Trouillot 2010: 181), da para reflexionar sobre el caso cubano: la africanía como cultura de la resistencia resignifica la historia, supera la clase pero niega la raza. O sea, nos encontramos con una concepción de la historia y de la clase reiteradamente separada de raza como significante colonial/moderno central. La raza sigue siendo la variable ciega del poder, parafraseando a Segato (2007).

3.3.2 El engaño de las razas

Ya el célebre estudioso cubano Fernando Ortiz se interrogaba acerca la cuestión racial en Cuba, debatiendo sobre la persistencia de los racismos y advirtiéndolo a sus contemporáneos sobre el “engaño de las razas” (Ortiz 2011 [1946]). En línea con las palabras de Anselmo antes citadas, diferentes intelectuales cubanos ponen en relieve la persistencia de un legado colonial eurocéntrico en la memoria histórica nacional que, según las palabras de un reconocido ensayista, Tato Quiñones, “no ha podido independizarse de un canon patriótico eurocéntrico” a pesar de la narrativa emancipatoria en la que se inscribe la Revolución (Quiñones, 2009)⁸¹. La memoria histórica se ha construido sobre “el silenciamiento de las prácticas autónomas y los saberes políticos del sector de los negros y mestizos libres y de la población esclava en la historia sociopolítica de la Isla”, y ha producido algunos efectos de verdad a partir de considerar los sucesos iniciados en 1868 el único momento fundacional “de la lucha por la libertad en Cuba, pasando por alto una densa serie de acontecimientos y experiencias de luchas anteriores de los sectores subalternos en el seno del orden colonial de la Isla” (Quiñones 2009).

En este sentido, en el año 2012 se reactivó un intenso debate entre estudiosos y activistas en ocasión de los aniversarios de dos acontecimientos históricos significativos protagonizados por africanos esclavizados y sus descendientes, pero excluidos en la historiografía oficial: en 1812, la Conspiración de José Antonio Aponte, la revuelta protagonizada por esclavizados más importante de Cuba y de las Américas (Franco 1963; Childs 2011); en 1912, la matanza racista del Partido de los Independientes de Color en la Habana, “el partido prohibido” de la comunidad negra que intentó una rebelión en armas (Fernández Robaina 1990; Rodríguez 2010). Sobre estos acontecimientos se han realizado nuevas investigaciones que tratan de reubicar su lugar en la historia nacional y se ha destacado de manera ejemplar el papel que desempeñaron los cabildos y las cofradías como centros de la vanguardia de los conspiradores, es decir la influencia de códigos, éticas y culturas políticas africanas en las luchas antirracistas y antiesclavistas (Feraudy, 2012).

81 Carta dirigida al Director del periódico cubano Granma, por Tato Quiñones, escritor, ensayista y director de la Cofradía de la Negritud de La Habana.

<http://afrocubaweb.com/coneg/cartagranma10-09.htm>

En esta misma dirección, es interesante apuntar la reivindicación realizada por un conjunto de organizaciones civiles y culturales habaneras –por ende no solamente del ámbito intelectual- relativas a otro suceso histórico recordado a medias por la memoria hegemónica: el fusilamiento en 1871 por las fuerzas armadas coloniales de ocho jóvenes estudiantes de medicina y de cinco miembros de la Hermandad Abakuá que habían intervenido en su defensa ⁸². Ese acontecimiento marca un hito fundacional del movimiento estudiantil cubano pero los mártires a los cuales se conmemora –y a los cuales se elevó un monumento en el centro histórico de la ciudad-, son solamente los ocho estudiantes, a los que se los recuerda como “criollos”, es decir no-negros. Los cinco abakuá quedaron invisibilizados.

Como pude relevar en mis estadías en La Habana y en coincidencia del aniversario del asesinato en el mes de noviembre de 2014, cada año diferentes agrupaciones culturales, artísticas y religiosas afrocubanas –particularmente la Cofradía de la Negritud liderada por Tato Quiñones, la Hermandad Abakuá y el Instituto Yoruba de La Habana- realizan una intervención artística en las cercanías del monumento oficial “con memoria blanqueada”, en la esquina de las calles Morro y Colón, en los límites de los municipios Centro Habana y Habana Vieja. El acto, que en algunas ocasiones también incluyó una marcha hasta el lugar –eso no sucedió en el aniversario del que que participé en 2014, ya que la marcha “no se iba a poder hacer”- se desarrolla con declamaciones de poesías, toques de tambor, declaraciones de los representantes de las organizaciones presentes.

Como me comentaban algunas personas con las que conversé, el movimiento reivindicativo comenzó en el 2006, a partir de una convocatoria desde las organizaciones culturales y religiosas, “porque no puede ser que se recuerde la historia a medias, y solo la parte blanca...los cinco negros abakuá también son héroes de Cuba y nosotros acá estamos para reivindicarlos” (conversación con un miembro

82 La Hermandad Abakuá es una sociedad secreta masculina, de ayuda mutua y de afiliación religiosa, con origen en la región llamada del Calabar, en la actual Nigeria y que, según los principales investigadores, en las Américas solo se reprodujo en Cuba, con importantes influencias musicales y artísticas en la cultura popular afrocubana; actualmente las sociedades o potencias abakuá están difundidas sobre todo en la ciudad de la Habana y Matanzas. Sobre los abakuá – también conocidos como ñañigos - recayó todo el peso de la discriminación racial, económica, religiosa y policial (Ortiz 1996). Desde la época colonial se le concedió un carácter delincuencial, marginal y peyorativo que perdura en el imaginario nacional. La Hermandad, a la cual pertenecen exclusivamente hombres, realiza prácticas musicales, danzarias y religiosas propias, mantiene códigos y reglas de fuerte pertenencia al grupo basados en la solidaridad y en la ayuda mutua; conserva además el uso ritual de la lengua efik. Cfr. el trabajo clásico de Lydia Cabrera 2001 (1969) y los trabajos recientes de Quiñones (1994), Lavarrere Chavez (2014), entre otros.

de la Cofradía de la Negritud, La Habana, noviembre 2014). Allí, a los pies de una ceiba, árbol sagrado de las religiones afrocubanas, se encuentra un mural realizado en 2006 por algunos artistas y religiosos abakuá, compuesto por: las firmas diseñadas como pictogramas propias de la Sociedad Abakuá; la fecha del asesinato, 1871, y la fecha de la realización del mural, 2006; dos inscripciones, una en lengua efik: *Bongo ita ekue juracatinde*, y la frase: *Para limpiar la costra tenaz del coloniaje de Rubén Martínez Villena*, escritor y líder político comunista de la década del treinta⁸³. (Una imagen del mural se encuentra en los Anexos al final de la Tesis).

Este ejemplo da cuenta de las tensiones y las disputas en torno a la reapropiación de la historia y los sujetos que intervienen en ella, a partir de la resignificación de espacios urbanos significativos – y significados por las pugnas del presente. La visibilidad de estos espacios se configura a través de intervenciones artísticas performáticas ritualizadas. La participación ciudadana interviene en la construcción de elementos significativos del pasado que hablan del presente, en donde el racismo es un campo de lucha y se convierte en un “lenguaje contencioso” también en la cultura, como analizamos en el Capítulo 1. Finalmente, entendemos a la africanía como las “huellas” de la cultura política negra, es decir una arena de disputas por la legitimidad y por el poder de autorepresentación de los propios sujetos.

Roberto Zurbano, destacado intelectual negro cubano, con el que he podido conversar en diferentes ocasiones, nos hace reflexionar acerca de las dificultades del reconocimiento de la persistencia del racismo en cuanto herencia colonial, que aún sobrevive o reaparece en determinados espacios en donde se reproduce la colonialidad del poder y del saber – Zurbano retoma las expresiones formuladas por los teóricos de la decolonialidad– por mano de los “artífices de una hegemonía que la Revolución heredó sin autocriticarse, tal y como pedía el luchador y ensayista marxista Walterio Carbonell” (Zurbano 2012: 268). La persistencia del racismo en la sociedad cubana de hoy puede explicarse siguiendo esta interpretación, por la permanencia de una ideología racista que heredó de la élite criolla colonial y republicana y, por otro lado, por el ocultamiento de la problemática racial en los discursos dominantes revolucionarios.

83 Según una interpretación que he podido rescatar en conversaciones informales, la frase en lengua efik significaría: «Todos los jurados en ekue –es el tambor sagrado abakuá - somos hijos de la misma madre», lo cual podríamos decir que muestra el sentido unitario y solidario que sustenta esta institución.

Enmarcando la Revolución cubana en el paradigma marxista, que anuló las desigualdades en términos económicos y sociales para la población afrodescendiente - ¡esto sí! ¡Revolucionario para toda América!- se estableció la idea, incluso constitucionalmente, que en una sociedad de iguales, no hay lugar para las diferencias, las discriminaciones y las desigualdades, retomando la concepción de una nacionalidad sin razas, una de las ideas más poderosas en la historia de Cuba que originó justamente el movimiento nacionalista cubano del XIX. Se dejó de nombrar el racismo como algo superado y por miedo a reproducirlo, pero se siguió actuando y naturalizando prácticas racistas sin una elaboración crítica y consciente. Se consideraba que eliminando *de jure* las desigualdades sociales, se eliminarían las bases de la discriminación racial, ubicando al racismo como un fenómeno inherente y derivado únicamente de las diferencias de clase. Un distinguido pensador cubano, Manuel Moreno Friginals, en línea con el pensamiento sociológico marxista, indicó que con la ruptura definitiva con el capitalismo fue posible eliminar el prejuicio racial en las estructuras socioeconómicas y de poder, esa misma estructura que sostiene la teoría y la práctica de la marginalidad en las sociedades capitalistas contemporáneas: “nada puede hacerse si se olvida que el negro africano vino como productor de plusvalor, y sus descendientes han continuado en la misma función” (Moreno Friginals, 1996 [1977]: 33).

Sin embargo, las políticas antirracistas sobre la base del pensamiento socialista no se acompañó de una política de identidad, por lo cual los prejuicios sobre la población negra continúan marcando fracturas socioeconómicas en la población cubana: la marginalidad, la criminalización y la estereotipación de los afrocubanos y afrocubanas es un nuevo objeto de análisis en los análisis contemporáneos (Morales 2012; Romay 2012; Rubiera Castillo y Martiatu Terry 2011).

Mark Sawyer, un investigador afronorteamericano que visitó la Isla en los años '90, hipotetizó la idea de ciclos en las políticas raciales cubanas (Sawyer, 2006). Él considera ciclos de apertura y de clausura de las políticas raciales desde la época republicana hasta el último periodo luego del derrumbe de la URSS, sobre el cual enfoca su análisis. El autor observa que con la crisis de los noventa la ideología racial aflora nuevamente en el sector privado -en relación al turismo y a la prostitución- mientras que en las relaciones interpersonales, por fuera de las

estructuras laborales y las relaciones de trabajo, nunca dejó de operar. En estos espacios, las políticas públicas no intervienen para evitar de caer en el “engaño de las razas” del vecino norteamericano. Es decir, se pensó y se sostuvo por mucho tiempo que tratar la cuestión racial y hablar de racismo en Cuba significaría repetir la experiencia racial estadounidense de división de la sociedad en base a la “raza”. Los debates sobre persistencia del racismo y las relaciones raciales fueron expulsadas de las agendas políticas en todos los ámbitos – educativo, cultural, mediático, de salud - porque incluirlas sería imitar las políticas afirmativas “para negros” según el paradigma racial de los EEUU (Sawyer 2006).

Otra hipótesis que avanza Sawyer es que en definitiva, la contradicción entre la ideología socialista y la ideología racial quedó solapada en el momento que el Gobierno Revolucionario tuvo que aceptar la ideología de la clase media que incluía la negación del racismo, a la par de otras naciones latinoamericanas⁸⁴. En este caso, no hubo un quiebre revolucionario, no se enfrentó la desigualdad histórica de la población negra por fuera de la lucha de clases. La ideología racial siguió operando, tal como analizó el ensayista cubano Walterio Carbonell en la década de los '60 (Carbonell 1961).

Para profundizar los logros de la revolución socialista en los planos político y social en temática de inclusión e igualdad, intelectuales y activistas negros destacan la urgencia de superar lo que consideran la principal contradicción entre proyecto socialista y vigencia del racismo; sus críticas apuntan por un lado al silenciamiento de la cuestión racial en los debates públicos e intelectuales, en las agendas políticas y mediáticas, lo cual no permite enfrentar las dificultades entendiendo que la cuestión racial es “un campo de lucha en la pugna cultural tremenda entre el socialismo y el capitalismo” y que “la lucha por la profundización del socialismo en Cuba está obligada a ser antirracista” (Feraudy 2012:161). Roberto Zurbano describe la necesidad o dificultad, de demandar por espacios propios, instituciones sociales colectivas desde donde definir y proyectar objetivos sociales antirracistas que no encuentran cabida en algún otro espacio de la sociedad civil cubana, un espacio

84 Carlos Moore, un intelectual cubano crítico del sistema político cubano, habla del fracaso del proyecto revolucionario en términos de lucha antirracista, en cuanto el nuevo gobierno adoptó la ideología hegemónica blanca, la cual sigue intacta como epistemología revolucionaria, sobre todo porque no pasó por la experiencia histórica de contrahegemonía: no pudo conformarse un partido negro en el período revolucionario, todas las experiencias que apuntaban a esa dirección fueron sofocadas (Moore 2008).

fundamental que acoja este crecimiento antirracista y que permita profundizar el modelo socialista, frente a “un vacío ideológico y social que hoy erosiona y atrasa a nuestra población negra, detenida entre el silencio, la falta de reconocimiento, la escasa promoción social, así como las nuevas formas de discriminación social” (Zurbano 2012: 269).

Paralelamente a las reflexiones en torno a la racialización impuesta históricamente sobre la población negra, se da un movimiento paralelo y opuesto que Silvia Valero llama de “racialización desde abajo”, en un sentido parecido al “mestizaje desde abajo” que vimos en el Capítulo 1. Según la autora argentina que trabaja con la narrativa de la diáspora en la literatura cubana entre siglos (Valero 2011), la atención y la búsqueda de una especificidad afrocubana corresponde a un proceso de etnicización. Entiende estos procesos como “los caminos a través de los cuales se van produciendo significados étnicos” (ibid: 100) principalmente a través la reconstrucción de repertorios históricos y culturales, sobre todo religiosos, y con el objetivo de legitimar culturas marginadas y construir bases para una comunidad, en un reclamo al reconocimiento de una especificidad cultural. Estas re escrituras tratan de recorrer otros imaginarios positivos de la negritud, en contra de paradigmas establecidos y del racismo epistémico, configurando una diferencia significativa, relacional y *eticizada* como núcleo generador de definiciones.

3.3.3 La cuestión racial y el campo cultural: sentidos de lo afro en disputa

El campo cultural es el espacio privilegiado de acción en donde enfocar nuestra atención, en cuanto allí “se dan las grandes batallas ideológicas, económicas y políticas de hoy”, como afirma Zurbano, mientras que desde las instituciones públicas especializadas, persiste una visión reductora de la cultura, burocrática y apolítica, considerada un espacio insuficiente para discutir y resolver las problemáticas raciales (Zurbano 2012:267). En el mismo trabajo, Zurbano habla de una triple conciencia en la experiencia afrodiaspórica cubana:

la racial, por supuesto; la conciencia de la nación a la cual pertenecemos; pero también una conciencia transnacional que ha estado emergiendo en las últimas décadas como conciencia de lucha, una conciencia descolonizadora, compartida con los otros condenados de la tierra, como nos enseñó Franz Fanon, para alcanzar un presente de vindicación y de igualdad. La triple conciencia nace en similares realidades marginadas de comunidades enteras que comparan sus necesidades materiales, políticas y espirituales como sujetos herederos del dolor ancestral de aquel afrodescendiente esclavizado o colonizado; y entre quienes esta no es una conciencia de gabinete, lista para conmemoraciones manipulaciones políticas, sino una conciencia crítica, autocrítica, creadora, pedagógica en el sentido más diverso y no en el sentido de ilustración; una conciencia que lucha por un espacio en el que quepa la crítica a los gobiernos, a las instituciones, a los medios masivos, al conservadurismo, al individualismo feroz, a los racismos y discriminaciones de todo tipo y que nos permita crear espacios de opinión y de demandas, de empoderamiento y de dignificación, de modelos culturales y de acciones afirmativas” (Zurbano 2012: 273)

Esta larga cita da cuenta de una narrativa-experiencia de la diferencia afrolatina en un sentido cercano al que desarrollamos en el capítulo 2 relativo a la diáspora como pensamiento y práctica decoloniales (Lao-Montes 2007). La lógica heterárquica y no jerárquica entre las “tres conciencias” - la racial, la nacional y la transnacional - profundiza la poética y política de la doble conciencia enunciada por Du Bois y retomada en Gilroy (1993). De esta manera, podemos ver en la “triple conciencia” de la que habla Zurbano algo más que “un lugar dicotómico de enunciación”, como dijera Mignolo en relación al pensamiento transfronterizo como experiencia de la subalternidad colonial/moderna (Mignolo 2003). En relación a la conciencia transnacional afrodiaspórica como conciencia de lucha política y cultural, en estos últimos años han estado emergiendo en Cuba diferentes plataformas y experiencias hacia esa dirección.

Hay que resaltar que luego del 2001, año de la Conferencia de Durban, y transitando la crisis interna de los noventa, las interferencias de los organismos internacionales acompañaron y, de alguna manera propiciaron el surgimiento de otras narrativas sobre la africanía y el racismo, articulando nuevos espacios de debate y acciones desde la sociedad civil. Políticas y programas internacionales llegaron para interpelar las agendas políticas y culturales locales en temas afro y de lucha a la discriminación racial; es el caso de la Conferencia de Durban del 2001, las activaciones patrimoniales en relación al programa UNESCO “Ruta del Esclavo” y las iniciativas desarrolladas en ocasión del *2011 Año internacional de los afrodescendientes*. Especialmente, considero que las coyunturas internacionales de circulación de narrativas afrodiaspóricas y la flamante categoría política de afrodescendencia, comenzaron a ser elaboradas y digeridas en los debates intelectuales y políticos en la Isla de manera diferencial.

Entre las acciones promovidas desde espacios institucionales para reflexionar sobre la cuestión racial y el lugar de los afrocubanos en la sociedad actual, encontramos el Proyecto Color Cubano, de la Unión de Escritores y Artistas de Cuba (UNEAC), activo entre 2001 y 2009 y coordinado por Gisela Arandía Covarrubias, destacada investigadora afrocubana y consultora para las Naciones Unidas sobre Afrodescendientes. Este primer ámbito surgió de las demandas elaboradas desde varios proyectos comunitarios y culturales y también con el apoyo de una Comisión de Trabajo en el Comité Central del Partido Comunista Cubano, con el objetivo de visibilizar la temática principalmente en los medios y en la producción intelectual.

Disuelto el proyecto, en 2011, se creó en la UNEAC una Comisión de lucha contra el racismo y la discriminación “Antonio Aponte”, en homenaje a su figura histórica, y presidida por Heriberto Faraudy, escritor especializado en temáticas africanistas y diplomático. Forman parte de la Comisión intelectuales, investigadores, artistas y escritores de toda la Isla, es decir, una pluralidad de actores que a partir de esta Comisión viabilizan acciones locales encaminadas a enfrentar la problemática racial, particularmente con la organización de talleres-debates, propiciar investigaciones y apoyar proyectos comunitarios; además, la Comisión dialoga con las otras instituciones gubernamentales y eleva pedidos y recomendaciones a los Ministerios para que adopten medidas de lucha contra la discriminación racial en sus políticas.

Paralelamente a esta inicial atención institucional hacia la cuestión racial, en 2012 se realizó el censo de población. A diferencia de otros contextos nacionales, como el caso argentino, en el censo cubano no se incluyó la variable de afrodescendencia, considerada una categoría lejana a la experiencia histórica cubana de clasificación racial. En las mediciones estadísticas cubanas desde la época colonial se han incluido mediciones de color de piel/raza, con algunos cambios significativos a lo largo del siglo XX. El principal cambio en los censos a partir del período revolucionario, es que se adoptó la variable “color de piel”: blanco, negro o mestizo/mulato, característica que también se indica en los documentos de identidad personales⁸⁵.

El “color de piel” sustituye a “raza” –acorde al proceso de formación de una nacionalidad “sin razas” - , pero generalmente los dos campos – color de piel y raza – no se diferencian de manera clara⁸⁶. Es decir, se usa el color de piel como un indicador objetivo de las características fenotípicas para evitar de hablar de diferencias raciales: una interesante contradicción que pone en foco la problemática de ¿cómo cuantificar aspectos identitarios cualitativos?

El color de la piel es por lo tanto considerado en los registros nacionales cubanos una variable *in se*, lo cual pretendería medir el mestizaje de la población, pero sin considerar la situación de cada grupo “de color de piel” en relación a índices de empleo, vivienda, nivel educativo, niveles de consumo, etc. (Álvarez Ramírez 2013). Esta medición no permite ver como los prejuicios raciales y la discriminación colocan a la población no blanca en desventaja social, no obstante las demandas de intelectuales y activistas de visibilizar adónde está la pobreza y la desigualdad para poder elaborar políticas sociales específicas (ibid). Por otro lado, en la encuesta se emplea sea la autopercepción de los entrevistados como la observación del encuestador, lo cual presenta problemas de orden metodológico. Según los resultados del censo de 2012, la población blanca representa el 64,1 %, la población negra el 9,3% y población mestiza el 26,6%, confirmando una tendencia demográfica de los censos anteriores: el aumento de la población mestiza y la disminución de la población

85 Se apuntan las letras iniciales, es decir B por blanco, N por negro y M por mestizo o mulato.

86 “En Cuba no medimos ni etnia, ni raza, sino color de la piel. El primer padrón poblacional conocido data de 1774. Desde entonces hasta el último de 2012, los 18 censos realizados han contado el color de la piel”, Juan Carlos Alfonso, director del Centro de Estudios de Población y Desarrollo del Crédito. En: <http://www.ipsnoticias.net/2012/03/cuba-el-censo-mostrara-una-realidad-muy-diversa/> Consultado en septiembre 2015.

blanca y negra⁸⁷. Estos resultados se corresponden a la idea de una nacionalidad mestiza según el modelo del “ajíaco cubano” y, a la vez, invisibilizan las desigualdades racializadas.

Según la investigadora y activista afrocubana Sandra Álvarez Ramírez, la ubicación de la población negra y mestiza como minorías refuerza por un lado la representatividad social hegemónica blanca –lo cual justificaría la sobrerrepresentación de personas blancas en los espacios sociales y de poder. Asimismo, no es tomado en cuenta el fenómeno de blanqueamiento de las personas no-blancas, ya que “*Pasar por blanco/a* es más que una frase; en las relaciones raciales en Cuba se convierte en un rasgo importante de la identidad de algunas personas distanciadas de sus raíces afrocubanas, y por prejuicios y actitudes racistas” (Álvarez Ramírez 2013:90)⁸⁸.

En la misma dirección, Gisela Arandía Covarrubias, observa que

la confección de los censos de población es uno de los rasgos clásicos de la negación del racismo como tendencia regional. Tanto encuestadores como participantes se involucran en un pacto de autoengaño simultáneo que tiene como finalidad la búsqueda desenfrenada de la blancura, asociada a los espacios de poder y a mejores estatus sociales (Arandía Covarrubias 2012:315)

Finalmente, los investigadores frente a estas ambigüedades y problemáticas se preguntan ¿Qué permite visibilizar y qué no “el color de piel”? Para muchos activistas e intelectuales afrocubanos, el censo es una oportunidad clave para visibilizar a la población negra y mestiza en sus realidades socioeconómicas y, por ende, poder enfrentar la problemática racial con herramientas políticas eficaces, sobre todo a partir de los logros y de las nuevas formulaciones políticas a nivel

87 Censo de Población y Viviendas 2012, resultados disponibles en: www.one.cu/informenacional2012.htm (Consultado en agosto de 2015)

88 “Se casó con una blanca/ un blanco para adelantar la raza”, es una frase que solía escuchar en mis estadías en Cuba, lo cual representa la gran cantidad de actos discriminatorios naturalizados que he anotado en mis diarios de campo.

internacional del movimiento negro:

Esto es lo que hoy se propone desde los propios movimientos de afrodescendientes y los organismos internacionales, en virtud de la afrorreparación moral, donde la identidad afro necesita ser rescatada y estimada. Esta actualización pasa necesariamente por la difusión del concepto “afrodescendientes” y lo que significa como identidad política, el que, por ignorancia o mala fe, ha sido muy criticado en Cuba (Álvarez Ramírez 2013:86)

El término afrodescendiente en Cuba interpela estrategias políticas y poéticas de identidad. Diferentes políticas culturales locales muestran una apertura hacia estos temas, un momento que intelectuales y activistas negros cubanos protagonizan. El término por un lado es criticado por parte de intelectuales, generalmente blancos, que lo consideran un falso problema relacionado a una óptica norteamericana de entender la cuestión racial y la división social, que no se condice al contexto cubano. Jesús Guanche, uno de los principales investigadores de la Fundación Fernando Ortiz y coordinador del Comité Cubano de la Ruta del Esclavo, afirma de manera muy tajante que “Igual que en la época colonial, los otrora «indios» y «negros» del imaginario de dominación europeo resulta ahora que son «afro» del colonialismo yanqui o gringo, pero solapado en otros comunicadores llenos de «buenas intenciones». Antes era oro por baratijas y hoy son identidades por becas y viajes” (Guanche, 2009).

Activistas negros cubanos reivindican sin embargo el término afrodescendiente como política de identidad afirmativa capaz de visibilizar cuestiones ocultas en la sociedad y reafirmar el lugar de los negros y mestizos en la historia y en el presente de Cuba, una herramienta estratégica en la lucha contra la discriminación racial a nivel regional. Tal como afirman unas mujeres activistas negras: “si para hablar de la cuestión racial en Cuba nos tenemos que llamar afrodescendientes, nos llamaremos afrodescendientes” (Diarenis Tartabull Calderón, entrevista, enero 2012).

Un acontecimiento clave que va hacia reivindicaciones de las articulaciones

locales/globales, es la Articulación Regional Afrodescendiente para las Américas y el Caribe (ARAAC), una red transnacional independiente que se constituyó en La Habana en septiembre 2012, a partir de una reunión con líderes, activistas e intelectuales comprometidos con las luchas de sus comunidades en América Latina y el Caribe. De la red cubana forman parte algunos de los más destacados intelectuales y activistas negros, entre ellos Gisela Arandia Covarrubias, Tomás Fernández Robaina, Roberto Zurbano, Zuleica Romay, y se proponen construir un foro de intercambio y de reflexión colectiva sobre el racismo, “un foro para la denuncia, el análisis y la lucha contra tales prácticas lesivas a la dignidad humana” configurándose como “un espacio de la sociedad civil cubana para debatir y aprender sobre los nuevos modos de descolonización cultural y de lucha anticapitalista” (del folleto informativo de ARAAC, La Habana, enero 2014)⁸⁹.

Las principales acciones realizadas en su corta trayectoria son principalmente cursos, conferencias y eventos artísticos en la ciudad de La Habana, mientras queda para revisar el impacto de las acciones realizadas por la red, particularmente con las instituciones gubernamentales y los proyectos comunitarios. Respecto a los proyectos comunitarios, que representan una modalidad de participación civil barrial muy desarrollada en La Habana y en Cuba en general, se conformó en La Habana en 2012 la Red Barrial Afrodescendiente que trabaja con comunidades de barrios marginales, capacitando a líderes locales sobre el origen y presente del racismo, realizando talleres artísticos y culturales dirigidos especialmente al empoderamiento de las mujeres afrodescendientes (Maritza López, entrevista, La Habana, febrero de 2012).

En esa misma línea, se desempeña en La Habana el proyecto cultural Mirarte Día a Día, creado por dos “mujeres negras feministas”, como ellas mismas se definen, Mirna Dickson Padrón y Diarenis Tartabull Calderón, educadoras populares que trabajan en proyectos artísticos comunitarios de diferentes lenguajes expresivos, para “visibilizar la importancia de la creación colectiva de significados en las expresiones culturales afrocubanas” (Diarenis, La Habana, febrero 2012). Trabajan con grupos vulnerables, particularmente mujeres y adolescentes, abordando temáticas como la violencia de género y la discriminación racial.

89 Una imagen del folleto se adjunta en los Anexos al final de la Tesis.

Cuando las conocí, estaban trabajando en un proyecto de fotografía sobre una importante peregrinación muy participada, que se realiza en diciembre al santuario de San Lázaro, santo católico sincretizado con la divinidad yoruba Babalú Ayé en la Regla de Ocha y con otras entidades en el culto *arará* y en el *vudú* afrocubanos. A partir de diferentes motivaciones y búsquedas artísticas (retratos de peregrinos, retratos de niños, exploración del machismo) los fotógrafos del proyecto tomaron fotografías de los transeúntes y de los objetos de culto, afuera y adentro del santuario, que luego fueron sistematizadas según diferentes temáticas y montadas en exposiciones fotográficas: “Rostros del fuego”, “Antecedentes” y “Realidad Mutante”. En las palabras de Mirna y Diarenis, el tema subyacente que atraviesa las diferentes perspectivas fotográficas tiene que ver con las “oscuridades”, en diferentes planos: la representación de la negritud de Babalu Aye frente a la blanquedad de San Lázaro católico. Oscuridad como condensación de lo “negro”, de lo oculto, de la pobreza, de la enfermedad, que corresponde a una estética afro y popular, en contraposición a los curas blancos que aparecen en las fotos (conversación con Mirna y Diarenis, coordinadoras del proyecto MirArte Día a Día, febrero de 2012). Paralelamente a esta búsqueda estética de la religiosidad popular con marcada presencia de las religiones afrocubanas, las propuestas de MirArte Día a Día intervienen en los espacios públicos, convocando a artistas para realizar performances espontáneas que reúnen diferentes lenguajes expresivos - declamación poética, intervenciones plásticas, musicales y danzarias- y géneros artísticos -como la rumba, el rap y la capoeira.

Las experiencias del proyecto MirArte Día a Día ponen en relieve la necesidad de generar espacios propios de reflexión y de acción de las comunidades, sean vecinos de barrio que como grupos específicos -mujeres, adolescentes o practicantes de religiones afrocubanas-, espacios que intervienen en el campo de las políticas culturales y de las políticas de identidad, en los términos que expresa Zurbano (2012) y por fuera de los circuitos establecidos que orientan “donde y cómo ubicar a la cultura negra” o “donde y como hablar de racismo”.

3.5 Patrimonialización y cultura popular en La Habana Vieja: la fiesta del Día de Reyes

A continuación analizamos las acciones de “revalorización” y de “rescate” de las prácticas performáticas afrocubanas en el contexto capitalino de La Habana, apuntando los eventos culturales, festivales y espectáculos folklóricos, y considerando las articulaciones entre las *performances* y las propuestas promovidas desde el Estado. Abordaremos el papel de Casa de África, una institución cultural y museo ubicado en el centro histórico de la Habana promotora de la reactivación de la fiesta callejera del Día de Reyes, un actor clave en el marco de las políticas culturales y patrimoniales en los últimos años. Analizo entonces el Día de Reyes como política cultural que (re)convierte una tradición barrial de la Habana Vieja con vocación nacional, reinterpretada a partir de las políticas oficiales de valorización de la africanía cubana y de las disputas locales de los performers.

El llamado “período especial” cubano comenzado con la caída de la Unión Soviética, principal aliado político y económico de Cuba, representa cambios estructurales también en el campo de las políticas culturales y patrimoniales. La reforma de la Constitución del año 1992 se sitúa precisamente al comienzo de esta etapa, caracterizada por ampliaciones en temas de derechos e igualdad. En el análisis del politólogo cubano César Guanche Zaldívar, los cambios van en la dirección de pluralizar la base ideológica de la representación y contribuir a “liberar las relaciones sociales de las dominaciones fundadas sobre clase, raza, sexo, edad, diferencia cultural, etc., existentes al interior de cualquier sociedad, la cubana incluida”, en una tensión constante entre los derechos individuales y las identidades colectivas (Guanche Zaldívar, 2011: 61).

Las políticas culturales de valorización de la africanía representaron un espacio de implementación de las instancias internacionales que se conjugaron con los cambios internos del país en el marco del sistema socioeconómico socialista. Hay un fructífero diálogo entre la trayectoria revolucionaria como “tradición de resistencias” y las políticas de patrimonialización promovidas por agencias internacionales, como

la UNESCO, cuya oficina para el Caribe y América Latina se encuentra en La Habana.

Es en ese contexto que encontramos el Programa de la Ruta del Esclavo de la UNESCO, lanzado en Benín en 1994 e implementado en Cuba desde su comienzo. Cuenta con un considerable desarrollo en cuanto a actividades de investigación y de patrimonialización de sitios de memoria de la esclavitud y de la resistencia cimarrona, así como de prácticas culturales afrocubanas, con interesantes cruces entre políticas culturales y desarrollo turístico en las diferentes localidades cubanas.⁹⁰ La Comisión cubana de la Ruta del Esclavo, coordinada por Jesús Guanche y presidida por Miguel Barnet, cuenta con numerosas delegaciones en varias provincias del país que reúnen a investigadores, funcionarios públicos y proyectos culturales. Cada año se presentan nuevas propuestas y trabajos de investigación y se realizan reuniones a nivel local y nacional, que se llevan a cabo generalmente en la Casa de África, ubicada en el centro histórico de la ciudad de La Habana. Esta institución es particularmente significativa en nuestro análisis, pues emerge como un actor clave en el marco de las políticas culturales y patrimoniales de La Habana Vieja en los últimos años.

La Casa de África es un museo y casa de cultura dedicado al arte africano y afrocubano, fundada el 6 de enero de 1986 por la Oficina del Historiador de la Ciudad de la Dirección de Patrimonio, una organización sin fines de lucro activa desde la década del treinta y que se encarga desde entonces de gestionar la agenda cultural y patrimonial del casco histórico capitalino.⁹¹ La restauración del magnífico inmueble colonial en el cual se encuentra actualmente el museo fue promovida en el marco de la valorización y reubicación del patrimonio inmueble de La Habana Vieja, que en 1982 fue declarada Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO. En las palabras del actual director de la Casa de África, Alberto Granado Duque, la institución responde a la necesidad específica de aportar conocimiento a la población del barrio y también a nivel nacional sobre África y las múltiples relaciones con Cuba, sobre todo del intercambio cultural a lo largo de la historia, pues “lo que se conocía de África en Cuba en la primera mitad del siglo XX era prácticamente nada (...) al africano se lo asociaba siempre con el negro esclavizado” (entrevista a Alberto Granado, en Anecchiarico *et al.*, 2013).

90 Abordaremos el proyecto Ruta del Esclavo más específicamente en el Capítulo 4 de la Tesis.

91 Página web de la institución: <http://www.ohch.cu/direccion-patrimonio> Consultado el 2/10/2015.

La institución cuenta con colecciones de piezas de arte africano, generalmente donadas por presidentes africanos y representantes diplomáticos a las autoridades cubanas, en primer lugar a Fidel Castro, y luego donadas por ellos al museo; además, se encuentran salas dedicadas a la religiosidad afrocubana y otras con exposiciones temporarias, por ejemplo una exposición de fotografías y retratos de próceres africanos en enero 2012. En la Casa de África funcionan también una biblioteca; aulas donde los alumnos de las escuelas del barrio realizan parte de sus actividades educativas; y un centro de investigaciones dedicado a los estudios afrocubanos y africanos. Además del público y los estudiantes que visitan regularmente la Casa, también se reúnen allí distintas agrupaciones para realizar actividades culturales de música, danza y poesía como propuestas comunitarias. La Casa de África mantiene también intercambios con investigadores extranjeros y con diplomáticos y políticos de países africanos que visitan Cuba.

En el año 1996, para celebrar el décimo aniversario de la Casa de África, la Oficina del Historiador de la Ciudad decidió recrear el desfile callejero de la antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes tal como la definió Fernando Ortiz (1993). En ocasión de ese mismo aniversario, la Casa de África organizó el primer Taller Internacional de Antropología Social y Cultural Afroamericana que en las primeras ediciones se llamó “Entre Cubanos” en homenaje a la figura de Don Fernando Ortiz. Desde entonces se celebran ambos eventos cada año; a lo largo de su trayectoria, el Taller de Antropología fue adquiriendo prestigio a nivel nacional y representa un evento central en el marco de los estudios afroamericanos. En el año 2008 paralelamente al taller científico se inauguró el Festival de Oralidad “Afropalabra”, un encuentro de narrativa oral y de artes performáticas afroamericanas y africanas en el cual participan artistas locales y extranjeros, principalmente de África y de América Latina y en donde se ubica como actividad principal la celebración del Día de Reyes⁹². Ambos eventos se desarrollan según una programación conjunta, sea en la sede de Casa de África como en distintos espacios de la ciudad, y se realiza en coordinación con el Museo Castillo de San Severino de Matanzas, monumento nacional inscripto en el listado de Sitios de Memoria del Programa Ruta del esclavo UNESCO, ciudad y provincia en donde también se realiza parte de la programación

92 Ese año, el 2008, fue la primera vez que participé del evento; luego, volví en otras cinco ocasiones, de 2008 hasta 2012 y en 2015.

del evento.

La reactivación de la fiesta del Día de Reyes en 1996 se ubica en el marco de las políticas culturales de valorización de las tradiciones populares cubanas. Virtudes Feliú, investigadora cubana especializada en las tradiciones populares, analiza la trayectoria de las políticas culturales de recuperación de las fiestas “desaparecidas o en vía de extinción pero que aún vivían en la memoria histórica de la comunidad y eran reclamadas como parte de su identidad cultural” (Feliú, 2012). Desde los años setenta comenzaron a crearse espacios gubernamentales de estudio y estrategias de “rescate”, sobre todo a partir del Plan Nacional de Revitalización de Manifestaciones Populares Tradicionales, que se inició oficialmente en el año 1976. Del mismo, se destaca la labor de investigación de documentos históricos, etnografías y relatos orales, para la reactivación de muchas fiestas en desuso o en declinación, como los carnavales, las parrandas, las fiestas campesinas y las fiestas patronales sincréticas, alcanzando a reactivar más de trescientas fiestas, entre laicas y religiosas, en todo el país. Las reactivaciones de estas celebraciones populares se dieron de forma ejemplar sobre todo después de la apertura que favoreció sus prácticas al calor de los cambios políticos e ideológicos del país luego de la década de 1990 (Feliú, 2012). La fiesta del Día de Reyes de La Habana se inscribe en este marco nacional de recuperación de fiestas tradicionales “desaparecidas”, considerada hoy un acontecimiento festivo significativo del casco histórico de la Ciudad y en el marco de la reivindicación de la africanía cubana.

Durante el período esclavista colonial, por lo menos desde los siglos XVII y XVIII, la fiesta del Día de Reyes representaba un momento muy significativo para los africanos y sus descendientes en las principales ciudades cubanas (Ortiz, 1993). Los documentos disponibles que dan cuenta de la fiesta como por ejemplo las descripciones de viajeros, notas periodísticas, dibujos y novelas costumbristas, representan el corpus de fuentes que utilizó Fernando Ortiz en sus trabajos pioneros sobre las prácticas populares afrocubanas (Ortiz, 1993, 2001 [1950]). No obstante varios autores concuerdan en la dificultad de reconstruir su genealogía histórica, destacan el papel importante que tuvo esta fiesta en la gestación de las prácticas populares actuales, desde las músicas y los bailes, hasta los carnavales y las religiones afrocubanas (Feliú, 2003; Ortiz, 2001 [1950]). Es posible considerar esta

fiesta como una resignificación de la celebración católica de la epifanía por parte las comunidades negras de diferentes ciudades coloniales cubanas y latinoamericanas, incluyendo la región del Río de La Plata, con características propias en cada contexto (Borucki, 2011). Como destacan algunos historiadores, los africanos y sus descendientes organizados en asociaciones mutuales se fueron apropiando de esta festividad mediante la elaboración de significados africanos de la diáspora: “El Día de Reyes celebraba el honor de los líderes de las comunidades - las *cofradías* brasileras, los *Cabildos* cubanos y las *naciones africanas* rioplatenses. (...) Esta celebración escenifica los vínculos paternalistas entre los *Cabildos*, las asociaciones negras de La Habana, y los Reyes españoles” (Borucki, 2011: 252).

Los Cabildos afrocubanos o Cabildos de Nación, eran asociaciones de socorro y ayuda mutua de africanos esclavizados o libres y sus descendientes, generalmente de una misma nación o grupo étnico, que tenían sus espacios de reunión en las principales ciudades cubanas hasta finales del siglo XIX (Ortiz, 1993). Muy pocos son los cabildos históricos fundados durante la época colonial que continúan sus actividades en la actualidad –principalmente en la ciudad de Matanzas- mientras que a lo largo del siglo XX y particularmente en los últimos años, se han ido creando nuevos espacios culturales afrocubanos que retoman el nombre de Cabildo.

Las fiestas y bailes que los Cabildos habaneros realizaban eran regulados por disposiciones oficiales que vedaban su práctica en la vía pública según específicos Bandos de Buen Gobierno y Policía, excepto para los días de fiesta del calendario católico, cuando sí podían salir a la calle, particularmente el Día de Reyes. Un letrado cubano que asistía a los desfiles del 6 de enero en la ciudad de La Habana, relata: “Desde los primeros albores del día, oíase por todas partes el monótono ritmo de aquellos grandes tambores (...). Por donde quiera se formaba un gran corro. (...) La agitación y la alegría reinaban en frenesí” (Ramón Meza, citado en: Ortiz, 1993: 65). Cada Cabildo encabezado por su reina y por su rey, ocupaba las calles del casco histórico:

una comparsa de negros saltando, danzando y cantando, llevaba a cuestas por las calles de la Habana un enorme culebrón artificial de varios metros de largo, parándose frente a los casones donde les daban aguinaldos (...)

gozando la ilusión de la libertad, en una orgía de ritos, bailes, músicas, cantos y aguardiente (Ortiz, 1993:64).

También llamado carnaval negro, el desfile terminaba en el Palacio de Capitanes Generales en la Plaza de Armas adonde saludaban a las autoridades coloniales, escenificando esa alianza paternalista entre los Cabildos y los Reyes españoles que funcionaba también como estrategia de resistencia y de gestación de nuevos sentidos culturales en un contexto de opresión esclavista.

En la época republicana, luego de la abolición de la esclavitud en 1886, la fiesta del Día de Reyes fue prohibida y su práctica cayó en desuso, “por causa del desprecio que suele merecer en Cuba lo raigalmente folklórico, a causa de malhadados prejuicios”, finalizando entonces esta larga trayectoria festiva callejera de los Cabildos de Nación (Ortiz, 1985 [1951]: 284).⁹³ Los descendientes de aquellos africanos esclavizados, despreciados y estigmatizados por las nuevas élites republicanas mantuvieron sus prácticas en los ámbitos privados, reafirmando así el cimarronaje cultural a través de la oralidad y de la repetición corporizada, en un continuo proceso de transformación y creación (Fernández Martínez, 2005).

Luego de casi un siglo, el 6 de enero de 1996, la fiesta del Día de Reyes de los Cabildos afrocubanos volvió a celebrarse por las calles de La Habana Vieja y se (re)convirtió en una tradición barrial, reinterpretada a partir de las políticas oficiales y de las propuestas culturales actuales. La reactivación de esta festividad se dio en el marco de los festejos del 10° Aniversario de la Casa de África, fundada justamente un 6 de enero de 1986 en homenaje a la antigua fiesta afrocubana del Día de Reyes. En línea con el Plan Nacional de Revitalización de Manifestaciones Populares Tradicionales y en palabras de Alberto Granado, la celebración se propone retomar la antigua salida de los Cabildos “para dar justo homenaje a todos esos hombres y mujeres como una muestra más de la fuerte resistencia cultural de los pueblos africanos que fueron traídos a las Américas y en especial a Cuba, y la forma de mantener esa identidad viva y transmitirla de generación en generación a través de la palabra, forma milenaria del conocimiento en África” (entrevista a Alberto Granado,

93 Un bando decretaba su prohibición en 1884, cuatro años después de la abolición de la esclavitud de Cuba, y en el bando posterior del 4 de abril de 1888 se ordena la transformación de los Cabildos en Cofradías Católicas (Feliú, 2012).

director de Casa de África de La Habana, enero de 2009).

¿Podemos pensar en la fiesta actual del Día de Reyes como una nueva escenificación del pacto entre el poder político y la africanía?

En las cinco ediciones de la fiesta desarrolladas entre 2008 y 2012 pude observar que el intento por recuperar la genealogía histórica del “carnaval negro” colonial se cruza con diferentes experiencias y prácticas populares afrocubanas actuales del barrio de La Habana Vieja. Lo que el Día de Reyes contemporáneo propone es una muestra de diferentes prácticas performáticas afrocubanas retomando la antigua salida de los Cabildos: cada agrupación de danza realiza una *performance* según toques y estilos específicos (rumba, conga, danza de Orishas, danza de palo monte, diablitos o íremes abakuá, etcétera), en un espacio público reglamentado y aparentemente descontrolado, como sucede en los carnavales. Se teatralizan escenas coloniales y de la esclavitud; desfilan zanqueros al ritmo de la conga, los Orishas y los diablitos o íremes abakuá con sus estilos propios y otros personajes típicos de la antigua fiesta del Día de Reyes, como la “culebra” o la “culona”.

Las calles y plazas del casco histórico son convertidas en “escenarios de una gran fiesta de la africanidad, con música, danza y teatro, en ella están representadas las diferentes religiones de origen africano cada una con sus estandartes, sus reinas y reyes” (entrevista a Alberto Granado, director de Casa de África de La Habana, enero de 2009). El desfile culmina en la Plaza Vieja en un escenario colocado para la ocasión en donde se exhiben diferentes grupos artísticos locales.

Un requisito para participar en los desfiles es conformar una agrupación de bailarines folklóricos profesionales o aficionados y anotarse en la Oficina del Historiador de la Ciudad; comparsas y grupos de danza con larga trayectoria (como el Grupo Alacrán que tiene más de 100 años de existencia), artistas callejeros no necesariamente vinculados con las prácticas afrocubanas, grupos de tradiciones campesinas, proyectos socioculturales y artísticos de diferentes barrios habaneros y agrupaciones de rumberos del casco histórico participan de forma voluntaria (es decir sin recibir honorarios). El público que se suma al desfile es heterogéneo y adhiere al carácter espontáneo de la participación en la fiesta callejera, si bien hay participantes identificables que se repiten a lo largo de las diferentes ediciones observadas; participan vecinos del barrio, trabajadores de comercios y museos que se asoman a

las calles por donde desfila en cortejo, alumnos de las escuelas primarias y secundarias con sus maestros; los participantes del Taller Internacional de Antropología Social y Cultural Afroamericana, tanto nacionales como extranjeros; y turistas. También asisten reporteros de la prensa nacional y canales de televisión.

Esta intervención del Día de Reyes como política cultural interactúa directamente con las demandas de participación por parte de las agrupaciones artísticas afrocubanas, por el prestigio que otorga intervenir en una fiesta que es considerada relevante para la “tradición afrocubana”. Al mismo tiempo, en el barrio de La Habana Vieja las prácticas afrocubanas, sobre todo la rumba y las diferentes religiones sincréticas, son parte de la tradición “viva” de los habitantes que las practican en sus hogares y espacios comunitarios, lejos de los reflectores del espectáculo. A partir de esta tensión que se da entre lo público y lo privado, emergen disputas y negociaciones de lo que se considera “tradición” o “folklore” afrocubano, particularmente vinculado con el barrio. Vladimiro, bailarín del grupo Cuatro Vientos dirigido por Wasamba, un conocido rumbero del barrio, relata: “(los organizadores) quieren mantener la tradición del Día de Reyes, pero la verdadera tradición del barrio está en las casas, en los solares, y es eso que deberían promover y rescatar, no los desfiles para los turistas” (entrevista a Vladimiro Castañeda Solís, bailarín del grupo Cuatro Vientos de La Habana Vieja, enero 2008). Esto nos indica también que “salir a la calle” es una manera de disputar y de ocupar las arenas políticas de la cultura establecida, resignificando los espacios de la memoria y de la participación ciudadana en su construcción colectiva.

3.6. Performance y tradicionalización: espacios públicos de representación

A continuación propongo unas consideraciones finales para este capítulo a partir de algunos ejes comparativos sobre los escenarios nacionales analizados; nos interesa particularmente destacar las actuaciones performáticas consideradas, es decir los Carnavales Afrodescendientes porteños y el Día de Reyes habanero, en el marco de las intervenciones políticas en la cultura y viceversa.

Mi investigación parte desde la diversidad de narrativas y representaciones hegemónicas nacionales en torno a la africanía cubana o afrocubanía y la afrodescendencia argentina, considerando los procesos de formación nacional de alteridades sugeridos por Rita Laura Segato (Segato, 1997). Las múltiples propuestas performáticas afroamericanas promovidas en los últimos veinte años desde los sectores gubernamentales de Cuba y Argentina abren horizontes al análisis de las políticas culturales como espacios de intervención de memorias colectivas en relación a la afrodescendencia y a la presencia negra, según cada contexto nacional. Para ello destaco las interrelaciones entre los actores locales y por el otro, las interferencias de los organismos internacionales cuyas articulaciones se despliegan en el marco del multiculturalismo globalizado y las reformulaciones interculturales actuales (Žižek, 1998).

En los escenarios locales, en estas últimas dos décadas las configuraciones culturales afro están atravesadas por diferentes disputas y negociaciones entre diferentes actores: los grupos organizados de afrodescendientes / afroargentinos / afrocubanos / negros (según las diferentes identificaciones de los sujetos); el estado nacional que adopta la bandera de la diversidad cultural y de la inclusión social en el marco de los específicos sistemas socioeconómicos, cubano y argentino; los trabajadores culturales, los artistas y los grupos de *performers* culturales vinculados a algún género específico de expresiones afroamericanas; y los intelectuales e investigadores sociales, que inciden de diferentes maneras e intensidades en los debates públicos en torno a las problemáticas emergentes, como la persistencia del racismo y la invisibilización de la población negra.

Las articulaciones entre las agendas internacionales y los escenarios locales

significaron una ocasión para iniciar, o profundizar, debates marginales o silenciados en el plano político y cultural en dos países que construyeron sus representaciones como sociedades sin razas/sin racismo, bien sea “sin clases” para el caso cubano, o “sin negros” para el caso argentino. La afrodescendencia se inserta en las articulaciones entre las lógicas multiculturales capitalistas globalizadas y los escenarios locales y transnacionales, entre las demandas de los movimientos negros y las acciones de los Estados nacionales en términos de políticas de identidad y ciudadanía.

Como vimos, en Argentina la medición estadística de la población afrodescendiente es implementada a partir del Censo del 2010, con lo cual se comienza a revertir la desaparición discursiva de la población de origen africano, pero en un contexto nacional de reflexión muy escasa y reciente respecto de las temáticas afro. Por otro lado, en Cuba, que ya contaba con una larga trayectoria político-cultural de ubicar la africanía en la nación, los censos nacionales realizados desde la época colonial hasta la actualidad clasifican a la población según el color de piel con las categorías “negro”, “blanco” o “mestizo/mulato”, lo cual se ve reflejado en los documentos personales de identidad. La afrodescendencia no es una categoría significativa, por lo menos en las agendas públicas del Estado y en los censos de población, pero sí viabiliza una apertura a los actuales debates en relación a la cuestión racial empleando un lenguaje internacional.

Me pareció relevante considerar los conceptos de africanía y de afrodescendencia para el escenario cubano y argentino respectivamente porque me permitieron en este análisis adherir a las coyunturas nacionales en relación a las diversas configuraciones afro, según los usos de estas categorías políticas, culturales y heurísticas significativas y emergentes en/desde cada contexto. Africanía como concepto surgido a partir de los estudios socioculturales cubanos de mediados del siglo XX, particularmente con Fernando Ortiz, para indicar las huellas de la presencia africana en la cultura y sociedad cubana (Ortiz, 2001); con la Revolución del '59 la africanía es asumida como paradigma de rebeldía y de cultura cimarrona, en el marco del sistema político cubano socialista y resignificada en las demandas antirracistas del presente. En este sentido, destaco que la africanía como discurso/espacio/cuerpo/*performance* está atravesada por el agenciamiento de los

sujetos que en un contexto capitalista llamaríamos subalternos. Como sugieren algunos estudiosos contemporáneos, particularmente Stuart Hall, la subalternidad formulada a partir de los estudios gramscianos se articula necesariamente con los tres ejes que estructuran el poder en América Latina: la clase, la raza y el género (Hall, 2010). Los procesos de racialización de las diferencias de clase son consecuencias del proceso colonial/moderno de las sociedades latinoamericanas y caribeñas: en Cuba se cruzan con las recientes reformulaciones sociales y económicas del sistema político socialista. La africanía cubana, socialista, caribeña y afrodiaspórica, rompe la dicotomía hegemonía/subalternidad si la consideramos parte de la representación de la diferencia/mismidad por y desde el poder “desde arriba” y a la vez por y desde los sujetos “desde abajo”. Por otro lado, como vimos, la africanía pensada como un “artefacto cultural” espectacularizado no permite enfrentar la discriminación racial como reproductora de las asimetrías aún vigentes, una cuestión que se reactivó “con la virulencia propia de un problema que, aún dado como resuelto un día, realmente no lo estaba” (Morales, 2009: 120).

Por otro lado, afrodescendencia es el término “políticamente correcto” desmarcado de indicaciones racializadas para referirse a los descendientes de las víctimas de la trata negrera en las Américas y en general a los descendientes de africanos, elaborado a partir de instancias internacionales, en la Conferencia preparatoria contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia de Santiago de Chile en el año 2000 y lanzado internacionalmente en la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban en el año 2011; adoptado en el lenguaje político por el estado nacional argentino y reivindicado, según diferentes intensidades y matices, por activistas afroargentinos e investigadores sociales. En el contexto argentino, podemos observar que no hay espacios políticos consolidados e institucionalizados para pensar la presencia negra o las “huellas de africanía” en la sociedad. La presencia de los afrodescendientes, como sujetos históricos, políticos y como nuevos sujetos de derecho, constituye probablemente un nudo político y cultural central en la conformación nacional de las alteridades o, más bien una deslocalización de la formación de nacionalidad (“los afroargentinos también hicieron la Argentina” o “los argentinos también son afrodescendientes”). En este sentido, emergen los conflictos en el campo de la

cultura que se dan en los procesos de conformación y fagocitación de discursos y prácticas afroargentinas, así como las idas y vueltas de la sociedad civil, las políticas públicas de visibilización y culturalización en una óptica multiculturalista, de diálogo intercultural y de diversidad cultural.

Desde una óptica transnacional y diaspórica, la africanía y la afrodescendencia son estructuras de sentimiento, poéticas y políticas de identidad y de memoria, parafraseando a Paul Gilroy (1993), pero “situadas” en cada contexto, territorializadas y encarnadas en sujetos concretos. Entiendo la africanía y la afrodescendencia como campos heterogéneos, “mapas-historias” de la diáspora africana en las Américas, en los que se articulan la cultura y la política, la memoria y las artes performáticas.

Nos encontramos con dos países y regiones con trayectorias políticas y culturales diferentes que ofrecen tramas específicas en las actuales reconfiguraciones afro: desde la hipervisibilización de la africanía cubana a la invisibilización de la afrodescendencia en Argentina. En estas tramas se entrelazan los procesos históricos de racialización con las políticas culturales y las memorias colectivas. En el caso cubano, la reactivación de la fiesta del Día de Reyes se inserta en un plan nacional de rescate de las “tradiciones populares” y no dialoga directamente con las reconfiguraciones transnacionales post Durban. Por otro lado, intervienen las políticas de patrimonialización de la UNESCO, tanto con respecto al casco histórico como al patrimonio cultural inmaterial de descendencia africana según el Programa de la Ruta del Esclavo. En el caso argentino, luego de Durban, se activan muchas acciones de políticas culturales e iniciativas en las agendas del Estado: los Carnavales se ubican en el desarrollo multiculturalista de “promoción” y “reconocimiento” de los aportes africanos a la cultura nacional.

Las fiestas del Día de Reyes en La Habana y los Carnavales afrodescendientes de Buenos Aires se insertan en el cruce entre las específicas articulaciones entre los sujetos locales que participan en estas celebraciones, especialmente los performers y las instituciones, según los específicos escenarios. Entiendo estos acontecimientos como performance culturales que cruzan diferentes dimensiones y ejes de análisis posibles: la dimensión estética, narrativa, comunicativa, identitaria, del poder y de la memoria. ¿En qué términos es una comparación viable? Teniendo en cuenta las

múltiples dimensiones que cruzan ambas fiestas, emergen claramente algunos datos sensibles de convergencias. Entre ellos, destaco:

- se realizan en las calles y plazas de los cascos históricos capitalinos en ocasión de los festejos populares según el calendario festivo católico;
- son fiestas con fuerte vocación performática que unen diferentes genealogías históricas, musicales y artísticas afrodiáspóricas latinoamericanas;
- son celebraciones que se activan a partir de estas últimas dos décadas (es decir, se trata de eventos históricos dejados de practicar durante mucho tiempo) como iniciativa de política cultural nacional (tienen una programación reglamentada por parte de las instituciones organizadoras con objetivos definidos);
- Paralelamente al carácter reglamentado que caracteriza ambas fiestas, existe toda una dimensión espontánea, performática y comunitaria que se da durante los días de fiesta;
- reivindican la participación histórica y actual a la vida cultural de comunidades afrodescendientes en los cascos históricos capitalinos y, más en general, a nivel nacional;
- se configuran a partir de las políticas culturales nacionales e internacionales de estos últimos veinte años para con la población afrodescendiente.

El Día de Reyes y la africanía cubana por un lado, el Carnaval afrodescendiente y la afrodescendencia argentina por el otro, pueden ser abarcadas como narrativas y como actuaciones performáticas que intervienen en el campo de la cultura y de la política cultural, local y transnacional a la vez. Me pregunto entonces sobre los riesgos de cristalización de la africanía/afrodescendencia como un artefacto cultural espectacularizado, en el cual se siguen ocultando las relaciones raciales en las configuraciones culturales afrocubanas y afroargentinas. ¿Qué es lo que estas dos celebraciones afirman y lo que cuestionan? ¿Qué contribuyen a visibilizar o que invisibilidades reproducen?

Las *performance* culturales afro en los dos escenarios capitalinos analizados me permitieron pensar en las articulaciones con las propuestas promovidas desde las agencias estatales en el marco de políticas culturales de “valorización de la afrocubanía” en Cuba y de “visibilización de la cultura afro” en Argentina. Ambas

propuestas se configuran como espacios de agenciamiento de las subjetividades y de activación de memorias y disputas. En mi análisis, pongo en relieve el importante papel que juegan los acontecimientos performáticos en la construcción del sentido social de la memoria, de las relaciones raciales y de las disputas de poder. Por ese motivo, destaco a la *performance* cultural en sus diferentes niveles de análisis, es decir en el ámbito del poder, del saber y del hacer. Desde la perspectiva de las teorías de las *performance* y desde una visión procesual de los fenómenos sociales, el Día de Reyes y los Carnavales Afrodescendientes son dispositivos de acción y de narración que tradicionalizan elementos del pasado a partir de las disputas del presente rescatando las transformaciones de las artes performáticas afro (Bauman, 1975, 1992; Turner 1986).

El escenario callejero de representación desde el poder y desde los sujetos de una “cultura afro” pone en escena en ambos contextos también las disputas y las tensiones de representatividad de la “tradicición” ¿Quién está autorizado y por quién a representar “la tradición”? En este sentido, llaman la atención dos dispositivos discursivos empleados por los diferentes actores presentes en estas fiestas callejeras: por un lado, los organizadores y los trabajadores culturales apelan a la “tradicición” a partir de una genealogía afro de las prácticas populares, históricamente vinculadas con el barrio pero no exclusivamente (artes performáticas como la rumba o el candombe, históricamente vinculados con los centros históricos capitalinos; prácticas de otras provincias o regiones, como los bailes campesinos en el Día de Reyes o el festival de música afrolatinoamericana de diferentes áreas geográficas en los Carnavales Afrodescendientes).

Por otro lado, encontramos la fuerte referencia al carácter de novedad de estos festejos, reivindicados no como una recreación sino como una creación a partir del momento político y de las demandas de los actores locales, rescatando las transformaciones de las artes performáticas afro. Este doble movimiento discursivo, en aparente contradicción, refiere al proceso de tradicionalización de estos acontecimientos a partir de estrategias del presente que resignifican un pasado conflictivo y reactualizan formas y prácticas identitarias (Martín, 2009). Son claras intervenciones desde instancias oficiales nacionales, pero a la vez son espacios en disputa de representación de y desde la diferencia, que se enuncia según diversas

modalidades y estrategias de tradicionalización del pasado y de intervención en la memoria colectiva. En cuanto al concepto de tradición, Williams sugiere que:

Lo que debemos comprender no es precisamente ‘una tradición’, sino una tradición selectiva: una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un pasado preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social. (Williams 1997: 137).

Los diferentes procesos de tradicionalización están condicionados por las presiones hegemónicas de cada coyuntura histórica; tal como analiza Alicia Martín para el caso del carnaval porteño –pero que también podemos pensar para el caso cubano - “la indiferencia oficial frente a estos festejos mantuvo sin embargo un ojo vigilante hacia ellos, con picos bruscos de intervención, tanto cuando los prohíbe o suprime, como cuando los incorpora e interviene” (Martín 2009: 27). El carnaval y la fiesta callejera fue y es un escenario clave para representar las complejas relaciones interétnicas, racializadas y de clase; plantea en el espacio público la pugna por el poder simbólico (Martín 1997). Entendemos entonces la cultura popular como escenario clave para representar las complejas relaciones entre los grupos sociales racializados.

Desde la perspectiva de las teorías de las performance y desde una visión procesual de los fenómenos sociales, el Día de Reyes y los Carnavales afrodescendientes son dispositivos de acción y de narración que tradicionalizan elementos del pasado a partir de las disputas del presente (Turner 1986; Bauman 1975, 1992). Estas celebraciones conforman rasgos de un folklore urbano complejo y profundamente politizado, moderno y siempre en actualización que ponen en escena las disputas y las tensiones de representatividad de la “tradición”. Son espacios de representación de lo afro y lo negro en disputa de y desde la diferencia que se enuncia según diversas modalidades y estrategias de construcción de la memoria colectiva.

Particularmente interesante me pareció el rol del Estado al reglamentar la fiesta callejera carnavalera en los dos casos considerados, con su prohibición por considerarla potencialmente desestabilizadora o estigmatizada según estereotipos propios de las élites ilustradas republicanas, o con su recuperación y recreación por

parte de proyectos políticos que hablan el lenguaje contemporáneo de la diversidad y la inclusión. El Estado, en su función de institución regularizadora, necesita controlar el espacio público aparentemente anónimo, en donde el peligro del juego en tiempos de carnaval dialoga con lo real a través de la parodia y de lo grotesco, justamente la potencialidad de la *performance*.

Así podemos entender los temores de los gobernantes en diferentes épocas y países, frente al “desorden” y al “descontrol” de la fiesta de carnaval: tanto en Argentina como en Cuba, las fiestas callejeras carnavaleras pasaron por diferentes prohibiciones, olvidos e intervenciones oficiales por considerarlas posibles escenarios de subversiones no solamente simbólicas: el peligro de la diferencia, de la alteridad y de revoluciones gestadas entre el fulgor jocoso del carnaval. También podemos leer ese temor de lo posible o el rechazo de lo real: que Buenos Aires fuera/era también negra o que los afrodescendientes argentinos y cubanos se organizaran, ayer como hoy. Más allá de la intervención del poder regulador del estado, las fiestas del Día de Reyes y los Carnavales Afrodescendientes son expresión de una cultura popular afrodiaspórica territorializada y corporizada que juega en el límite entre lo posible y lo real, un ensayo de realidad que contiene en sí la posibilidad misma de esa realidad.

Finalmente, consideré ambas fiestas en relación al uso estratégico del espacio público urbano como puestas en escena potencialmente transformadoras de los procesos de racialización y de la estereotipización de la diversidad cultural, según estrategias y objetivos de los diferentes actores involucrados. Estos acontecimientos se ubican en los cruces de las disputas entre los diferentes grupos y sujetos, pero a partir de lo que el Estado está dispuesto a negociar frente a su reproducibilidad hegemónica. El discurso oficial, en cada contexto, apela a la narrativa de diversidad y de inclusión con aplicaciones paradigmáticas en el campo de la cultura, pero no queda claro cómo se lograrían enfrentar las problemáticas sociales que atañen a los grupos negros y afrodescendientes según las especificidades locales. Las luchas de los movimientos negros en América Latina llaman en este sentido, a una convergencia entre la justicia racial y el pluralismo cultural visibilizando las conexiones entre desigualdad social y racismo que no han sido reformuladas de forma contundente en las políticas de Estado, que tienden a fijar lo “afro” en el

campo de la cultura “inocuo y conciliador” según una óptica multiculturalista. De alguna manera, el Día de Reyes y los Carnavales Afrodescendientes son ocasiones políticas para salir a la calle e intervenir en la cultura.

CAPITULO 4. Procesos patrimoniales y disputas en torno a la memoria de la esclavitud

4.1 El Proyecto “Ruta del Esclavo” de la UNESCO: trayectorias en el Caribe y en el Río de la Plata

El combate por la democracia y los derechos humanos es, por encima de todo, un combate de memoria.

Doudou Diène, Director de la División de Proyectos Interculturales, UNESCO (UNESCO 1997)

Comenzamos el último capítulo dedicado las políticas de patrimonialización de las memorias de esclavitud en Cuba y en Argentina, analizando el proyecto “Ruta del esclavo” de la UNESCO. Tomamos en cuenta la trayectoria de este programa para el Caribe y el Río de la Plata, su política, las directrices y las principales acciones. Proponemos construir un mapa interpretativo de esta acción internacional que se propone “romper el silencio” de las naciones sobre la trata transatlántica de los africanos esclavizados promoviendo la investigación científica, el rescate y la valorización de los sitios de memoria y de las manifestaciones culturales actuales de los afrodescendientes.⁹⁴ Analizamos el programa en relación a las políticas patrimoniales de sitios y prácticas culturales relacionadas con la memoria de la esclavitud en el Caribe y en el Río de La Plata (Pineau 2011; Guanche 2008). Consideramos dos períodos principales en el desarrollo del programa: su comienzo en 1994, con su rápida implementación en Cuba, hasta 2006 cuando se formula el Nuevo Plan Estratégico del proyecto y que abre un segundo período hasta el 2014.

94 Acciones y objetivos del proyecto en: www.UNESCO.org/new/es/culture/themes/dialogue/the-slave-route (consultado en agosto de 2015)

En esta segunda etapa (2006-2014) se suman al proyecto a Argentina, Uruguay y Paraguay; en 2012 se realiza una nueva reformulación estratégica del proyecto que pasa a llamarse “Ruta del Esclavo: resistencia, libertad y patrimonio”, repensando sus acciones en vistas del decenio de los afrodescendientes declarado por la ONU (2015-2025).

4.1.1 El proyecto

El Proyecto La Ruta del Esclavo fue lanzado en la 27ª Conferencia general de UNESCO en 1993 (Resolución 27 C/3.13) e iniciado en 1994 en Ouidah, Benin, con el impulso de Haití y de diferentes países africanos.⁹⁵ Es un proyecto administrado, coordinado y supervisado por la División de Políticas Culturales y Diálogo Intercultural de la UNESCO. Desde esta instancia supranacional para la educación, la ciencia, la cultura y la comunicación de Naciones Unidas, se apela a la necesidad de responder al deber de memoria sobre el tráfico transatlántico de africanos esclavizados ocurrido durante 4 siglos y la esclavitud, teniendo en cuenta el silencio general sobre esta historia y las repercusiones hasta la actualidad sea en lo cultural, lo político y lo social en las diferentes naciones. El proyecto declara querer contribuir “de forma inclusiva a la toma de conciencia sobre esa tragedia humana en su pluralidad y desde el punto de vista de sus transformaciones y consecuencias éticas, socioculturales y económicas” (UNESCO 2014). La RdE se inscribe en el marco de las Rutas de Diálogo que la UNESCO había creado en ese entonces para describir e investigar algunas trayectorias históricas y culturales particularmente de productos materiales, como la Ruta del Hierro y la Ruta de la Seda, o rutas de intercambios culturales en el Mediterráneo, como la Ruta de El-Andalus⁹⁶. Actualmente la RdE es la única “Ruta” que continúa su trabajo como parte del diálogo intercultural que promueve la UNESCO “en pro de una cultura de paz”, tal como proclaman los documentos disponibles en la red (UNESCO 2014).

95 Emplearemos a lo largo del capítulo la sigla RdE.

96 “Rutas de Diálogo” en: www.UNESCO.org/new/es/culture/themes/dialogue/routes-of-dialogue/ (consultado en agosto de 2015)

El proyecto tiene un carácter principalmente científico investigativo, en línea con el propósito central de “esclarecer la verdad sobre esa historia que se ha ocultado durante tanto tiempo” y considera el papel de la cultura en cuanto “instancia de reconciliación gracias en particular al patrimonio cultural, y como espacio de encuentros”.⁹⁷ Para ello, el proyecto creó desde su comienzo un Comité Científico Internacional que reunía en un primer momento a más de 40 investigadores provenientes de Europa, África y América, principalmente de las Ciencias Sociales y particularmente historiadores, y que se fue renovando a lo largo de estos 20 años, según las ampliaciones geográficas del proyecto y la inclusión de nuevas temáticas luego de 2005. En el marco del proyecto se crearon Comités Nacionales en algunos países en donde la reflexión sobre la esclavitud y la diáspora africana ya tenía un considerable desarrollo, particularmente en el Caribe Latino, y los equipos de trabajo de la Red del Plan de Escuelas Asociadas que, junto al Comité Científico Internacional, son los principales instrumentos de dirección del proyecto.

El Comité Científico Internacional cumple el importante rol de orientar a la UNESCO sobre la ejecución del proyecto, particularmente actividades de sensibilización, la elaboración de programas educativos y de materiales didácticos, promover la realización de eventos científicos y la activación patrimonial de los sitios de memoria, mientras que la División de Políticas Culturales y Diálogo Intercultural de la UNESCO se encarga de la coordinación y el seguimiento de las actividades del proyecto (Vacheron, 2010). El Comité Científico Internacional es nombrado por el director general de UNESCO y se reúne periódicamente para intercambiar experiencias y avanzar en las diferentes etapas del proyecto⁹⁸. El proyecto se organiza en cuatro subprogramas: investigación científica; educación y enseñanza; promoción de las culturas vivas y las formas de expresión artísticas y espirituales; memoria de la esclavitud y la diáspora (UNESCO 2014b).

En el año 2014 el proyecto cumplió veinte años y cuenta con una interesante trayectoria en diferentes países de América con significativas diferencias e intensidades locales, particularmente en las regiones de nuestro interés, es decir el

97 Consultado en: <http://www.UNESCO.org/new/es/culture/themes/dialogue/intercultural-dialogue/> (consultado en agosto de 2015)

98 Uidah, Benin 1994; Matanzas, Cuba 1995; Cabinda, Angola 1996; Lisboa, Portugal 1998; Palermo, Italia 2000; Río de Janeiro, Brasil 2001; Paris, Francia 2006 y 2009; Bogotá, Colombia 2011, Calabar, Nigeria 2012; México 2014.

Caribe Latino - Cuba, Haití, República Dominicana y Aruba – desde 1995 y más tardíamente, luego de 2008, en la región del Río de La Plata, incluyendo Argentina, Uruguay y Paraguay. Para la región caribeña, el proyecto se implementó desde su comienzo en la Oficina regional de Cultura para América Latina y el Caribe de la UNESCO con sede en La Habana; Cuba y Haití fueron los primeros países involucrados en el lanzamiento del proyecto; particularmente en Cuba y en las ciudades de La Habana y Matanzas, un nutrido grupo de investigadores y especialistas en historia y patrimonio acogieron la propuesta para crear comisiones nacionales de la Ruta del Esclavo en coordinación con las instituciones locales, particularmente la Dirección Nacional de Patrimonio.

El último documento del proyecto actualmente disponible en la red hace una interesante síntesis de los 20 años de su trayectoria del proyecto a nivel general. Traza los objetivos renovados, la misión y la visión del programa, los resultados significativos alcanzados y enumera las acciones concretas llevadas a cabo (UNESCO 2014). Veamos rápidamente la estructura del proyecto, siguiendo éste y los otros documentos disponibles para evidenciar las principales etapas, seguir la línea discursiva en relación a los temas que aborda, focalizándonos en la investigación científica y en el patrimonio cultural, para luego tratar responder a los interrogantes que nos planteamos, cuales: ¿Cómo se entiende y se piensa la esclavitud desde el proyecto? ¿Cuál es la visión de la historia y de la memoria que se desprende? ¿Cómo se interpela a las comunidades afrodescendientes actuales?

Los veinte años de trayectoria del proyecto se estructuran en dos etapas principales. En la primera etapa, de 1994 a 2005, la principal actividad fue la investigación científica sobre los distintos aspectos de la esclavitud y la trata transatlántica en el espacio norte atlántico, en un segundo lugar en el Océano Índico y el Mediterráneo. En su fundación, los objetivos del proyecto son expresados de la siguiente manera:

a) poner término al silencio que se mantuvo respecto de la esclavitud y particularmente la trata transatlántica, elucidando las causas que la motivaron y el *modus operandi* utilizado; b) subrayar las consecuencias de la trata de esclavos en términos de interacciones culturales entre los pueblos involucrados; c) promover una cultura de paz y tolerancia (UNESCO 2005: 10).

Entendemos que en su comienzo el proyecto fue pensado exclusivamente en relación a la investigación histórica sobre la trata en regiones que podríamos circunscribir en el Black Atlantic pensado por Gilroy (1993): Estados Unidos, Caribe, Europa y África occidental. Este fue el primer paso en los primeros 10 años, cuando se realizaron publicaciones y materiales didácticos producto de las investigaciones y se recopilaron fuentes y documentación histórica con el Proyecto memoria del mundo para la conservación de documentos originales relacionados con la trata, las resistencias y las aboliciones ⁹⁹.

En el informe de evaluación realizado por una comisión externa, se detallan los principales logros y los problemas presentados en los primeros 10 años del proyecto (UNESCO 2005). Entre los logros alcanzados de acuerdo con los objetivos prefijados, el informe subraya el aumento las investigaciones y de la atención general hacia la trata y la esclavitud, la recopilación de las tradiciones de las poblaciones actuales, el aumento de publicaciones y de la creación de comisiones nacionales así como de museos y monumentos, principalmente en África, Europa, Estados Unidos y el Caribe, la inclusión de la trata esclavista y la esclavitud en la agenda internacional. Particularmente, la incidencia del proyecto en la Conferencia Mundial de Durban en 2001 que llevó a la declaración de la trata transatlántica y la esclavitud como crimen de lesa humanidad, la proclamación del 23 de agosto Día Internacional del Recuerdo de la Trata de Esclavos y su Abolición y el año 2004 Año Internacional del Conmemoración de la Lucha contra la Esclavitud y su Abolición (UNESCO 2004). Al mismo tiempo, se puntualiza que todas las acciones fueron sustentadas económicamente gracias a los fondos de UNESCO predispuestos para el proyecto.

A pesar de ello, para el informe resulta evidente que aún en 2005 “no se ha roto el silencio en varios países en los que se celebran pocos debates públicos sobre la trata de esclavos” (UNESCO 2005: 11). Se recomienda entonces reformular los objetivos, renovar la metodología de investigación, reducir y rejuvenecer el comité científico

99 El listado de las publicaciones realizadas por el proyecto está disponible en:
www.UNESCO.org/new/es/culture/themes/dialogue/the-slave-route/right-box/publications/

El proyecto Memoria del mundo se puede consultar en:

www.UNESCO.org/new/es/communication-and-information/flagship-project-activities/memory-of-the-world/projects/full-list-of-projects/slave-trade-archives-project/

(Consultados en agosto de 2015)

internacional – que pasa a ser de 20 miembros incluyendo nuevas disciplinas y nuevas áreas geográficas -, ampliar el radio de acción a otras regiones particularmente el Océano Índico y el Mediterráneo, vincular los conocimientos generados con temas de derechos humanos como el racismo y las nuevas formas de esclavitud.

4.1.2 Renovaciones: *resistencia, libertad y patrimonio*

La segunda etapa comenzada con *la Nueva estrategia para la Ruta del Esclavo* (UNESCO 2006) se caracteriza por la renovación del proyecto a partir de la reformulación de los objetivos y de las acciones, así como la renovación del Comité Científico Internacional que pasó a tener veinte investigadores incorporando nuevas disciplinas y áreas geográficas.¹⁰⁰

Estos aspectos se ven reflejados en los objetivos reformulados:

a) Romper el silencio que rodea la trata de esclavos y la esclavitud en las diferentes regiones del mundo esclareciendo la magnitud de ambas, sus causas, riesgos y *modus operandi* mediante una investigación científica multidisciplinaria; b) Resaltar las consecuencias de la trata de esclavos y la esclavitud en las sociedades contemporáneas, en particular para asegurar una mejor comprensión de las múltiples transformaciones e interacciones entre los pueblos y culturas que las mismas generaron; c) Ayudar a establecer una cultura de paz, entendimiento mutuo y coexistencia pacífica entre los pueblos, facilitando la reflexión sobre el diálogo intercultural, el pluralismo cultural y estableciendo nuevas formas de ciudadanía en las sociedades modernas (UNESCO 2006: 1-2).

En la nueva estrategia del año 2006, se advierte que el proyecto si bien tuvo a la investigación como principal acción, no lo convierte en un centro de investigación:

100 En ese mismo año, la Asamblea General de Naciones Unidas en su 61º reunión conmemoró el bicentenario de la abolición de la trata transatlántica y declaró el 27 de marzo de 2007 el día internacional de dicha conmemoración, lo cual nos puede indicar el debate sobre esta temática que se daba en ese específico año en la ONU.

su función es de orientar y promover la cooperación internacional entre los comités nacionales y las investigaciones que se desarrollan localmente. Es decir, profundiza su rol de plataforma internacional para que los diferentes centros de investigación, instituciones locales, etc. colaboren en línea con los objetivos del proyecto. Es un marco institucional que puede favorecer, asesorar e impulsar determinado tipo de discusión y de acciones a nivel local. La *nueva orientación estratégica* define nuevas directivas: inclusión de nuevos temas, particularmente el estudio de las consecuencias de la esclavitud, las formas de resistencia, las nuevas formas de esclavitud y la lucha contra el racismo; extender el proyecto a nuevas regiones en donde las temáticas relacionadas con la esclavitud son marginales o poco estudiadas, como el Océano Índico, el mundo árabe musulmán y los Andes¹⁰¹. También se reformulan las acciones, orientadas a la investigación, la educación y la comunicación de los resultados del proyecto:

- profundizar la investigación científica sobre la trata de esclavos y la esclavitud
- desarrollar materiales curriculares y educacionales con vista a fomentar la enseñanza sobre esta tragedia en todos los niveles de educación;
- promover la contribución de África y su Diáspora;
- promover las culturas vivas y las expresiones artísticas y espirituales que resultaron de las interacciones generadas por la trata de esclavos y la esclavitud;
- preservar los archivos y tradiciones orales relacionadas con la trata de esclavos y la esclavitud;
- realizar inventarios y preservar el patrimonio cultural material y los lugares de memoria vinculados con la trata de esclavos y la esclavitud y promover el turismo de memoria basado en este patrimonio.

En esta etapa se realizan dos videos de divulgación institucional del proyecto: *Rutas*

101 En la recomendación de ampliación geográfica no se hace referencia a la región rioplatense que será incluida a partir de mediados de los años 2000, como veremos luego.

del esclavo; una visión mundial en 2010 y *Route de l'esclave: l'instinct de résistance* en 2012; entre 2010 y 2014 se editan nuevos materiales didácticos y de divulgación del proyecto (UNESCO 2010, UNESCO 2014, UNESCO 2014b); se realizan nuevas publicaciones con las investigaciones relacionadas con el proyecto en los diferentes países.

Podemos ver en el documento *La Ruta del Esclavo: 1994-2014. El camino recorrido* (UNESCO 2014) que las reformulaciones del proyecto son producto de los cambios producidos particularmente luego del 2006. En el marco de las acciones renovadas del proyecto encontramos un interés hacia el patrimonio cultural en cuanto “portador de huellas que no se deben borrar”, entendiendo que “el patrimonio resultante de la trata negrera y de la esclavitud es a la vez material e inmaterial” y que “las expresiones artísticas siguen presentes en el centro de las culturas vivas de los pueblos” (ibid). Estas reformulaciones reflejan lo establecido en la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (París, 17 de octubre de 2003) y la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (París, 20 de octubre de 2005), que convalidaron la categoría de “patrimonio cultural inmaterial” por considerarlo “crisol de la diversidad cultural y garante del desarrollo sostenible” y por la “profunda interdependencia que existe entre el patrimonio cultural inmaterial y el patrimonio material cultural y natural” (UNESCO, 2003: 2). Entre las acciones que el proyecto promueve al respecto encontramos el reconocimiento y la preservación de los sitios materiales de memoria de la esclavitud y las manifestaciones culturales relacionadas con la diáspora africana, así como la inserción en las listas de patrimonio mundial de la Humanidad de expresiones culturales del “mestizaje cultural consiguiente a la trata negrera” (UNESCO 2014).

Como veremos luego, los países del Caribe Latino, es decir Cuba, Haití, República Dominicana y Aruba, realizaron luego del 2006 actividades en conjunto para el relevamiento y la salvaguardia de sitios de memoria materiales e inmateriales de la diáspora africana, logrando importantes avances en material de patrimonialización.

En la segunda etapa del proyecto que podemos ubicar para nuestro análisis de 2006 a 2014, es cuando se incluye a la región llamada Río de la Plata, conformada por los

países de Argentina, Paraguay y Uruguay, a partir del impulso dado por la Oficina Regional para Mercosur de Montevideo. Entre 2011 y 2012 se realizaron nuevas reformulaciones en el marco del proyecto, atravesado por la crisis internacional financiera que resultaron en una drástica reducción de los presupuestos y por ende las actividades. Un cambio estratégico que posibilitara una ampliación temática en sus líneas de acción, fue la modificación de la denominación del Proyecto “La Ruta del Esclavo” añadiendo el subtítulo “resistencia, libertad, patrimonio” (Resolución 36 C/37), aprobado por la Conferencia General en su 36ª reunión luego de la propuesta avanzada en la reunión del Comité Científico Internacional realizada en Colombia en 2011. Este subtítulo marca de manera más puntual la dirección del proyecto que pasa de considerar la esclavitud y la trata transatlántica como argumento de reconciliación y de verdad histórica, a hacerse portador de una visión más actualizada e interdisciplinaria en cuanto a derechos humanos (resistencia y libertad), el protagonismo y agentividad de los propios esclavizados y a los aspectos de patrimonio material e inmaterial, como vimos. Otro cambio significativo también se ve reflejado en la inclusión de las comunidades o de los grupos afrodescendientes en la toma de decisiones y en las acciones desarrolladas en este marco, como específica política de legitimidad promovida por el proyecto.

En la reunión del Comité Científico Internacional de 2012 se reafirmó la necesidad de profundizar estos aspectos y a la vez dar un nuevo impulso al proyecto, que estaba (y está) atravesando un momento de crisis financiera y de escasos recursos humanos, además que una discontinua colaboración por parte de las naciones – o por falta de presupuesto o por falta de comités científicos locales, o ambos - (UNESCO 2012). Las recomendaciones para el renombrado proyecto “Ruta del Esclavo: resistencia, libertad, patrimonio” contenidas en el documento nos hablan también de la situación internacional de esos años, particularmente el año 2011 declarado Año Internacional de los afrodescendientes por la ONU y el inminente Decenio de los Afrodescendientes 2015-2025, y nos sirven para pensarlas en relación a los procesos internos que se dan en ese momento en los diferentes países, como Cuba y Argentina, que serán desarrollados en los próximos apartados.

Entre otras cosas, el Comité Científico Internacional recomienda para esta nueva etapa del proyecto:

- la creación de un observatorio estadístico sobre afrodescendientes en América Latina el Caribe;
- sugerir a los países la institución de días internacionales y nacionales de los afrodescendientes;
- acciones y estrategias para la lucha contra la discriminación y el racismo;
- reforzar la cooperación intersectorial de UNESCO para la realización de los itinerarios de memorias;
- la creación de centros de investigación sobre la esclavitud y la diáspora africana para la promoción de la diversidad cultural, así como museos, exposiciones y documentales;
- la enseñanza y la elaboración de nuevos materiales pedagógicos particularmente en los países en donde estos temas son un tabú y se encuentran silenciados;
- buscar recursos económicos alternativos y colaboraciones con diversas instituciones y organismos para sostener el trabajo de los comités nacionales.

Resulta claro entonces que la investigación ya deja de ser el objetivo central del proyecto; a esta deben sumarse medidas que promuevan políticas públicas, involucrándose más directamente con sectores institucionales y de la sociedad civil locales. Este cambio a lo largo de sus veinte años en la visión y en la política cultural propia del proyecto fue lento, casi imperceptible y seguramente poco radical, fue favoreciendo marcos institucionales de diálogo sea en el campo de la investigación, no solamente histórica, sea en el campo de las políticas públicas nacionales e internacionales como en el accionar de los movimientos negros.

4.1.3 Interrogantes

Para ahondar un poco en los interrogantes que nos propusimos al comienzo del capítulo y desarrollar una crítica del proyecto “La Ruta del esclavo: resistencia, libertad y patrimonio”, propongo a continuación tres ejes de análisis:

a) cómo se entiende y se piensa a la esclavitud desde el proyecto; b) cuál es la visión de la historia y de la memoria que subyace; c) cuál es el lugar y la agencia de las comunidades afrodescendientes que el programa considera. Considero que estos ejes, que no pretendemos abarcar de manera acabada, nos permiten relevar los puntos críticos del proyecto y entender mejor el despliegue del mismo en los dos contextos de Cuba y de Argentina que analizaremos a continuación.

Retomando la cuestión del nombramiento de la diversidad que analizamos en los primeros capítulos de la Tesis, encontramos en el proyecto una epistemología de la cosificación del sujeto víctima de la esclavitud: en todos los documentos disponibles y que he revisado, los africanos esclavizados son siempre y únicamente definidos como esclavos, lo cual devela por sí solo una continuidad discursiva que en lo profundo sigue siendo colonial, a pesar de las reformulaciones conceptuales exigidas y en muchos casos adoptadas por el discurso intelectual y político contemporáneo. Los estudios recientes que reflexionan sobre poder y cultura analizan críticamente las políticas de nombramiento y de representación de la diferencia; podemos emplear este enfoque para relevar las limitaciones y los desafíos del proyecto RdE en relación a los tres ejes propuestos, prestando atención entonces a las continuidades o las rupturas respecto de una herencia colonial ideológica y epistemológica reflejada en el proyecto que ubica al otro - los esclavizados de ayer y las comunidades afrodescendientes actuales- en posiciones de sujetoS y lugares de enunciación subalternas.

¿Cómo se entiende y se piensa la esclavitud desde el proyecto?

La Conferencia de Durban en 2001 declaró la trata transatlántica y la esclavitud, como un crimen de lesa humanidad, declaración que fue impulsada por el mismo proyecto de la Ruta del Esclavo. No obstante, en los documentos disponibles, la esclavitud y la trata son generalmente indicados como tragedia y no como crimen.

Considerar la esclavitud y la trata transatlántica en cuanto tragedia responde a una cuestión ideológica y epistemológica que es necesario abordar para transformar no solamente las consecuencias en la actualidad sino la misma práctica intelectual y política, una transformación a la que aspira el proyecto. El tratamiento ideológico de la esclavitud ha sido discutido, reconocido y condenado, especialmente por los estudios historiográficos contemporáneos basados en las evidencias historiográficas (datos, archivos, documentos etc. de la trata y la esclavitud) y que el proyecto asume como principal deber: romper el silencio.

El historiador francés Jean-Michel Deveau, quien es ampliamente citado en los primeros documentos del proyecto, indica que la trata transatlántica y por lo tanto la esclavitud, que duró del siglo XVI hasta el siglo XIX, constituye una de las "tragedias más grandes en la historia de la humanidad en términos de su escala y duración" (Deveau en: UNESCO 1998). Según el proyecto, la esclavitud y la trata transatlántica tuvieron una "triple singularidad": a los factores de duración y de extensión geográfica, se suman la especificidad de las víctimas, los africanos; la legitimación intelectual fundada en la ideología racial y su centralidad en la economía mundial capitalista y moderna¹⁰².

La esclavitud como institución económica, social y política de la modernidad capitalista occidental pudo existir porque era parte de una cierta idea de humanidad basada en los discursos de raza y el colonialismo avalados por la filosofía, la moral y el desarrollo capitalista de Europa que duró por más de 4 siglos (Trouillot 1995). Como se pregunta Trouillot para la Revolución haitiana, ¿en qué medida la moderna historiografía sobre la esclavitud ha roto las cadenas del programa filosófico en el que nació? Si la esclavitud fue considerada por sus contemporáneos, hasta por los filósofos franceses "amigos de los negros" (Trouillot 1995) como una institución necesaria y racional, la condena llegó por su abyección moral y refutación ideológica, sin un cambio epistemológico. Esta es la tesis central del trabajo de Trouillot que resulta muy acorde a nuestro análisis de los fundamentos epistemológicos del proyecto RdE.

¹⁰² www.UNESCO.org/new/es/culture/themes/dialogue/the-slave-route/transatlantic-slave-trade/ (consultado en agosto de 2015)

En continuidad a la condena moral, se empezó a hablar en términos de tragedia en el siglo XX, para referirse al mayor genocidio de la historia de Occidente: una tragedia no tiene necesariamente culpables, un crimen sí, necesariamente. Una tragedia no necesariamente tiene responsables directos y explícitos, refiere mas bien a eventos catastróficos de índole natural o de fatalismo accidental. Hablar hoy todavía en términos de *tragedia* y de *esclavos* en lugar que de crimen y de esclavizados, así como en términos de *ruta*, responde a criterios epistemológicos y por ende metodológicos que no tienen en cuenta las reformulaciones jurídicas y políticas contemporáneas, menos la centralidad de los sujetos subalternizados directa y necesariamente interpelados.

Digamos que una misma concepción ideológica une la visión de la esclavitud de ayer con la condena historiográfica de la trata-tragedia: de ninguna manera los culpables fueron condenados. Declarar la esclavitud y la trata transatlántica como un crimen de lesa humanidad, tal como ocurrió en la declaración de Durban en 2001, implicaría reconocer a los directos responsables, abriendo paso a las reivindicaciones y pedidos de resarcimiento simbólico y económico de las víctimas, además que cuestionar las bases ideológicas subyacentes de los discursos de raza y del colonialismo. A los esclavistas se los indemnizó; sus descendientes, tanto las instituciones y los países responsables, están exentos de responsabilidades. Nos preguntamos: ¿La Ruta del esclavo es algo más que un mea culpa poscolonial? Es un marco políticamente correcto que pone “cultura” como plataforma del diálogo y de la reconciliación nacional/internacional pero incapaz de enfrentar las cuestiones clave a la base de la reproducción de las desigualdades, comenzando por la desigualdad de voces y plumas en la construcción de un nuevo relato historiográfico? Si el proyecto busca reconciliar la memoria para contribuir con la paz entre los pueblos ¿significa que busca seguir avalando el silenciamiento sobre las responsabilidades? ¿Implica seguir corriendo el foco de la cuestión que es la persistencia del racismo y del colonialismo, mismo en la producción de conocimiento?

Avancemos un poco más. ¿Cual es la visión de la historia y de la memoria subyacentes en el proyecto RdE ?

El primer objetivo del proyecto que corresponde a la primera línea de acción por lo

menos en su comienzo, es realizar e impulsar investigaciones históricas capaces de sacar del olvido y del ocultamiento en que permanece actualmente en muchos países la historia de la esclavitud y de la trata transatlántica de africanos, una tarea capaz de “Reconciliar el deber de verdad con la memoria histórica” (UNESCO 2010). En este modelo encontramos una visión dicotómica y unilinear del conocimiento, que va del olvido a la memoria - título también de una colección de publicaciones del Proyecto-¹⁰³ entendidos como oposiciones binarias irreconciliables. Por otro lado, se reconoce la pluralidad de los puntos de vista y la importancia de las memorias colectivas, transmitidas oralmente o mediante otros dispositivos narrativos, para reescribir ese pasado ocultado, apelando a una toma de conciencia general capaz de revertir la parcialidad y el eurocentrismo presentes en la historia oficial de África y de la trata.

Uno de los primeros proyectos a los cuales se apoya ella RdE que va en esa dirección, es el Archivo Memorias del Mundo que apela a la digitalización del patrimonio documental de las naciones, en este caso sobre la trata transatlántica de esclavizados, para desde allí poder comenzar en la tarea de la reconstrucción de la verdad histórica. Los archivos contienen documentos de la época que dan cuenta de diferentes aspectos de la esclavitud africana (cartas, actos de compra-venta, documentos de aduana, litigios etc.), muy escasos son los documentos recopilados escritos por los esclavizados; se encuentran algunas biografías de algunos abolicionistas famosos: Toussaint-Louverture, Harriet Tubman, Frederick Douglass, Victor Schoelcher, William Wilberforce¹⁰⁴. Allí se ve claramente que la *ruta del esclavo* es la *ruta del esclavizador*: las Memorias del Mundo reflejarían de tal manera el punto de vista del esclavizador, a través de su actuar documentado, y muy pocas veces la del esclavizado. Las “otras” voces ausentes de los archivos oficiales y representadas principalmente por las tradiciones orales, son tomadas en cuenta únicamente en función de “llenar los vacíos de las historias oficiales”, es decir, permanecen en un lugar marginal y subalternizado (UNESCO 2014).

El proyecto por lo tanto, en su labor científica, no constituye un cambio

103 Serie de publicaciones “Del olvido a la memoria”, en:

<http://www.UNESCO.org/new/es/culture/themes/dialogue/the-slave-route/right-box/publications/>
(consultado en agosto de 2015)

104 www.UNESCO.org/new/es/culture/themes/dialogue/the-slave-route/resistances-and-abolitions/
(consultado en agosto de 2015)

epistemológico significativo en la manera hegemónica y eurocéntrica de entender la historia y la memoria, la oralidad y la escritura. La representatividad y la legitimidad no es puesta en discusión. En todo caso, se reconoce que hay una pluralidad de voces pero cuyo rescate tiene como objetivo el de reconstruir una única verdad pensada en términos de evidencia historiográfica y en donde las tradiciones orales interactúen con las fuentes escritas de igual a igual. En esta visión renovada de la historia como una sinfonía pacífica de diferentes voces dirigida por un director de orquesta - el proyecto de la RdE- no se toma en cuenta el conflicto en cuanto dimensión propia del proceso de construcción de la memoria social y colectiva, tampoco se piensa en los diferentes posicionamientos de los sujetos que participan en ella y menos aún considerando las visiones alternativas capaces de romper estructuras de pensamiento como el racismo, el paternalismo, el colonialismo. Es necesario entonces profundizar a nivel local – en nuestro caso en Cuba y en Argentina- para relevar las grietas de la historia oficial en la diversidad de experiencias que reavivan y reactualizan debates silenciados a una escala general.

Finalmente nos preguntamos: ¿Cómo se incluyen a las comunidades afrodescendientes, los otrora “portadores” según las concepciones clásicas del folklore? ¿Quién finalmente tiene la legitimidad y el poder para reescribir la historia? El proyecto tiene una modalidad pluralista de producción de conocimiento (UNESCO, 2014) para lograr un nuevo conocimiento que no sea producido en términos eurocéntricos: para ello, cuenta con la inclusión de investigadores de diferentes países, desde África, Asia, Europa y América Latina. Pero notamos que no se hace referencia a la inclusión, por lo menos en sus inicios, de las comunidades afrodescendientes y menos a las organizaciones civiles como locus de enunciación de las agencias subalternas. En el documento elaborado en 2014 leemos que la RdE, teniendo en cuenta las reformulaciones de 2006 y de 2012, “es un programa innovador y multidisciplinario, fomenta, pues, la reflexión sobre el futuro de las sociedades multiétnicas y multiculturales y participa en ella” (UNESCO 2014).

En los documentos consultados, las comunidades generalmente no aparecen como interlocutores de las políticas, de las acciones y de las investigaciones llevadas a cabo a partir del proyecto, sí aparecen los africanos esclavizados en su papel de víctimas y los afrodescendientes en su papel de “portadores” de diversidad cultural

que es necesario relevar y proteger. Objetos de atención y medidas específicas, no sujetos con agentividad propia. Luego de la nueva estrategia de 2006, la RdE hace referencia al papel importante que tienen las asociaciones de la sociedad civil en la tarea de perseguir los objetivos generales del proyecto, aunque no aparezca una referencia explícita a las organizaciones negras de los diferentes países. No obstante, la UNESCO persigue la regla de consultar siempre a las comunidades para la realización de sus actividades, por lo cual la comunidades de alguna manera son interpeladas por lo menos en algunos ámbitos del proyecto RdE, pero a partir sobre todo de las específicas sensibilidades de los encargados de ejecutar los programas a nivel nacional. Queda entonces la pregunta sobre la legitimidad de las voces escogidas: ¿quién representa a las comunidades? ¿qué patrimonio/memoria representa a quién? ¿Cuáles son los espacios de diálogo/negociación que las instituciones locales del proyecto RdE establecen?

Analizamos a continuación las trayectorias del proyecto en Cuba y en Argentina para profundizar estos aspectos y abrir nuevos interrogantes.

4.2 La Ruta del Esclavo en Cuba

Rescatar la memoria de hechos pasados que aún hablan al presente es un medio para la defensa de los derechos humanos, frente al resurgir de prejuicios y segregaciones raciales. Para ello, no es vano seguir el largo itinerario recorrido por los africanos esclavizados y sus descendientes durante siglos.

(Fernández Martínez 2005:7)

Abordamos a continuación la trayectoria del proyecto de la Ruta del Esclavo en Cuba teniendo en cuenta los grupos de trabajo locales, las conexiones regionales y los

cruces con las políticas culturales y patrimoniales. Nos proponemos esbozar el primer caso de análisis comparativo del proyecto RdE para relevar en qué medida esta política internacional es asumida, resignificada o reelaborada en los contextos nacionales diferenciales, ofreciendo una interpretación del espacio local de recepción, en cuyas tramas sociopolíticas, históricas y culturales se mueven las disputas, los conflictos y las estrategias orientadas según los diversos fines de los sujetos y las agencias involucradas.

4.2.1 Cruces institucionales

Ya sede de la Oficina regional de UNESCO para América Latina y el Caribe, Cuba se posicionó como un actor clave del proyecto RdE desde su lanzamiento en Benin en 1994. A partir de mis estadias de trabajo de campo entre 2012 y 2014, las fuentes consultadas y las entrevistas realizadas con diferentes funcionarios e investigadores del Comité Cubano de la RdE, pude relevar un considerable desarrollo en cuanto a actividades de investigación y de activaciones patrimoniales de sitios de memoria de la esclavitud y de la resistencia cimarrona a lo largo de los veinte años de implementación nacional del proyecto. Esta proliferación de acciones se debe a varios factores, entre los cuales es posible destacar: la temprana ejecución del proyecto RdE a nivel nacional, desde 1995; una intensa interacción entre la Oficina Regional de UNESCO con sede en La Habana y las instituciones de cultura y patrimonio nacionales y provinciales; el desarrollo de las políticas nacionales patrimoniales y de cultura por lo menos desde la década de los '70 y particularmente desde los '90; una fructífera producción de investigaciones, publicaciones y eventos científicos sobre temáticas relacionadas con la presencia africana en la Antilla Mayor y el Caribe; una notable presencia de intelectuales y trabajadores culturales afrodescendientes/negros en las diferentes líneas de acción (Anecchiarico 2015).

De la misma manera, es posible relevar la consolidación y el aumento de grupos de investigadores, algunas acciones de desarrollo turístico vinculado con los sitios de memoria de la esclavitud, como ingenios, poblados y paisajes, que se acompañaron

en estos años con la inclusión de algunos de los sitios en el listado del patrimonio mundial de la humanidad, así como un intenso intercambio con las comunidades afrodescendientes y grupos de “portadores” (Guanche y Mejuto 2007; Guanche 2011).

La segunda reunión del Comité Científico Internacional se llevó a cabo en la ciudad de Matanzas en 1995; un nutrido grupo de investigadores y especialistas cubanos en patrimonio e historia acogieron la propuesta de crear una comisión nacional bajo la coordinación de la Fundación Fernando Ortiz de La Habana. El Comité Cubano de la Ruta del Esclavo es dirigido hasta la fecha por Miguel Barnet, distinguido intelectual cubano presidente de la Fundación Fernando Ortiz y de la UNEAC (Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba), y coordinado por Jesús Guanche, destacado investigador de la Fundación Fernando Ortiz. Actualmente el Comité Cubano nuclea a seis grupos de investigación y comités en las diferentes provincias, trabaja en conjunto con instituciones de patrimonio y cultura para el relevamiento y la restauración de sitios de memoria de la esclavitud y de la resistencia cimarrona, así como de las expresiones culturales producto de la diáspora afrocaribeña. Se realizan cada año diferentes eventos científicos y talleres internacionales, festivales y encuentros artísticos relacionados con la temática y de alguna manera vinculados con el proyecto RdE, como el Taller Internacional de Antropología social y cultural afroamericana y el Festival de Oralidad que organiza la Casa de África de La Habana, institución que hemos analizado en los capítulos anteriores y que es sede de las reuniones periódicas del Comité cubano¹⁰⁵.

En mi última estadía de trabajo de campo realizada en Cuba entre noviembre 2014 y enero 2015, pude encontrarme con Olga Ruffins, funcionaria de la Oficina UNESCO de la Habana, y con Isabel Hernández de la Dirección provincial de Patrimonio de Matanzas y directora del Castillo de San Severino, sede regional de la RdE. Con ellas traté de esbozar la genealogía del proyecto en Cuba y particularmente en Matanzas, provincia que se destaca en el marco del proyecto RdE y en donde se ubica mi estudio etnográfico en la comunidad del ex Ingenio azucarero Álava que desarrollaremos en el próximo apartado. Olga Ruffins es investigadora en Historia y

105 Una descripción detallada de las instituciones y los eventos vinculados con la RdE se puede ver en el informe de Fraga Leal para CRESPIAL (2013) y de Jesús Guanche (2011)

en Ciencias Internacionales, coordina el Equipo de Cultura y del “Portal de la Cultura de América Latina y el Caribe” (<http://www.lacult.org>) creado en 2002 (Ruffins 2014). La oficina cuenta con las publicaciones periódicas “Oralidad”, publicada desde 1988, y “Cultura y Desarrollo” a partir del año 2000. La Oficina tiene como principal misión además de la coordinación de los proyectos, promover la colaboración en redes de investigadores, instituciones y proyectos locales, apoyar la impresión de publicaciones -como la Colección La Fuente Viva de la Fundación F. Ortiz- y apoyar las actividades en las provincias a través de las comisiones del programa RdE y también de los grupos independientes, aunque la disponibilidad de recursos económicos –provenientes de fondos UNESCO- sea insuficiente para cubrir las demandas y deje trancos muchos proyectos.

Isabel Hernández es historiadora y dirige desde 2001 el Castillo de San Severino, sede de la Ruta del Esclavo y actualmente, hasta el 2015, ocupa el cargo en la Dirección provincial de Patrimonio de Matanzas que pertenece a su vez a la Dirección Nacional de Patrimonio del Ministerio de Cultura de Nación, el principal interlocutor gubernamental del proyecto RdE¹⁰⁶. El Consejo Nacional de Patrimonio Cultural a través de sus Direcciones Provinciales, se encarga de la gestión de museos y monumentos, del registro de bienes culturales y patrimoniales que, en un primer momento, eran únicamente los bienes tangibles y, a partir de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003, se incorporó el patrimonio inmaterial, es decir el folklore, según la categoría de cultura popular empleada por los organismos de estado (Fraga Leal 2013). Como nos explica Isabel Hernández, en esta nueva tarea de inventariar, proteger y promover el patrimonio cultural tanto material que inmaterial, el Consejo Nacional de Patrimonio trabaja en conjunto con las Casas de Cultura ubicadas a nivel municipal, cuyo papel es promover el folklore, a través de las agrupaciones locales de aficionados, los grupos artísticos y los grupos portadores¹⁰⁷, considerando que los especialistas en folklore – que constituye el

106 El Consejo Nacional de Patrimonio Cultural es un organismo del Ministerio de Cultura creado en el 1º Congreso del Partido en 1975, junto a los demás consejos de cultura: Consejo nacional de Casas de cultura, de Artes escénicas, de Artes plásticas, de Cine, el Instituto del Libro y el Instituto de la Música.

107 En las denominaciones locales, de uso general, se hace una distinción, por cierto con frecuentes superposiciones, entre grupo de artistas y grupo de portadores. El primero, refiere a profesionales y aficionados del arte – danzas, músicas, etc - , el segundo refiere a los “herederos” de las tradiciones culturales, relacionadas con prácticas religiosas y “cuyas manifestaciones artísticas se encuentran vinculadas con la herencia cultural africana” (Guanche 2011:55)

“patrimonio inmaterial” según las nuevas directrices – radican justamente en las Casas de Cultura según la estructura institucional creada por el Ministerio de Cultura. Con la institución del patrimonio cultural inmaterial (PCI) luego de 2003, el Consejo Nacional de Patrimonio y las Casas de Cultura tuvieron que redefinir sus acciones y reorganizar las estrategias de colaboración: “existe entonces una conciliación entre Patrimonio y Casas de Cultura para inventariar y preservar el PCI” (entrevista con Isabel Hernández, Matanzas, diciembre de 2014). Se creó entonces la Comisión Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, presidida por el Consejo Nacional de Patrimonio Cultural, encargada de elaborar toda estrategia nacional para el rescate y conservación del PCI, particularmente realizando el seguimiento y monitoreo de la implementación de la Convención de 2003.

Esta fuerte atención institucional del estado cubano hacia aspectos patrimoniales y culturales es el contexto en el cual el proyecto de la RdE opera. Es decir, la vocación cubana por preservar, registrar y promover bienes patrimoniales, históricos y culturales de la diáspora africana en Cuba encuentra en la UNESCO un aliado estratégico, sobre todo en cuanto a visibilidad internacional y a la gestión de fondos. Como vimos en los capítulos anteriores, Cuba posee un conjunto de instituciones que de diversa manera trabaja con temas relacionados con la esclavitud y la diáspora africana, como la Casa de África y la Fundación Fernando Ortiz de La Habana, la Casa del Caribe y el Centro Cultural Africano “Fernando Ortiz” de Santiago de Cuba, entre muchas otras. Estas instituciones se fueron vinculando con el proyecto RdE, recibiendo apoyo para la realización de sus actividades por parte de la Oficina regional de La Habana y relacionándose de manera mas intensa con otras instituciones del Caribe y de América Latina, cobrando mayor visibilidad también en el plano internacional. Este trabajo a diferentes niveles permitió de alguna manera la individuación y delimitación del campo de acción de las políticas culturales en el marco del proyecto RdE y de la valorización nacional de la africanía, generando formas cristalizadas de entender la memoria de la esclavitud, ubicar los sitios de memoria o expresiones culturales vivas.

En nuestro análisis emerge como dato significativo el proceso de acercamiento y de recíproco ajuste que tuvieron que emprender las instituciones nacionales de cultura y de patrimonio y el proyecto UNESCO RdE, considerando las diferentes gramáticas

políticas e institucionales pero también relevando las profundas – y paradigmáticas - convergencias en el plano ideológico y epistemológico. Según el paradigma político-cultural cubano y el paradigma político internacional de la RdE, la africanía y la experiencia/memoria de la esclavitud están ubicadas en el campo inocuo de la cultura según el multiculturalismo neoliberal, pasando por alto las relaciones de poder y los posicionamientos de los sujetos; por otro lado, se destacan las múltiples articulaciones entre el proyecto y los diferentes actores interpelados (intelectuales, comunidades, proyectos locales, instituciones, etc), que fueron negociando significados y ocasiones para intervenir en la cultura política local. En otras palabras, estas consideraciones hacen hincapié en el papel clave del contexto sociopolítico cubano para entender los logros y los límites de las acciones llevadas a cabo o impulsadas por el proyecto RdE, un factor que emerge también en la mayoría de las conversaciones con otros actores entrevistados. Resulta claro en este caso que la fuerza de una política internacional no anula el espacio de su recepción local y en cuyas tramas culturales y políticas se mueven las tensiones, los conflictos y las negociaciones. Entendemos que el proyecto de la RdE se articula con las propuestas promovidas desde el Estado nacional cubano en el marco de políticas culturales de “valorización de la africanía” analizadas en la segunda parte de la Tesis, creando escenarios heterogéneos y móviles de la RdE en el marco de un capitalismo multicultural globalizado y adaptado a las ideologías hegemónicas en un sistema sociopolítico socialista.

4.2.2 Espacios de acción

Como vimos, la segunda reunión de la RdE se realizó en diciembre de 1995 en Cuba y Miguel Barnet propuso que dicho encuentro se realizara en Matanzas por ser una provincia destacada en relación a la presencia histórica y cultural africana. Se eligió el Castillo de San Severino como sede de la Ruta del Esclavo, ubicado en las cercanías de la ciudad de Matanzas y que ya había sido declarado en 1978 Monumento Nacional. En 1998 la UNESCO financió la restauración del Castillo y la

creación del Museo. Desde el 2001 el Castillo funciona como sede del proyecto RdE y en 2003 se abre la primera sala, la sala de los Orishas, las deidades de la Regla de Ocha e Ifa. Finalmente en 2009 se inaugura como Museo con 4 salas de exposición permanente - Arqueología, Esclavitud, Orishas y los Combatientes - donde se presentan la vida e historia de la fortaleza y el legado de la esclavitud en la provincia de Matanzas. Desde entonces, el Castillo de San Severino es además sede del Taller internacional de Antropología afroamericana que organiza la Casa de África y fue en dichos encuentros que visité y conocí el lugar.

En esa primera reunión del proyecto RdE se definieron las estrategias para realizar un registro de patrimonio a nivel nacional (las casas templo de las religiones afrocubanas; las ruinas de ingenios y cafetales, los barracones y demás sitios de memoria) y la creación o preservación de museos y monumentos asociados con la esclavitud, en coordinación con la Dirección Nacional de Patrimonio. Como podemos leer de los informes disponibles del estado del arte del proyecto RdE en Cuba (Fraga Leal 2013, Guanche 2011), en el primer decenio que va del 1995 hasta el 2005, Cuba ha mantenido y ampliado su conjunto de instituciones que investigan y publican temas relacionados con la esclavitud y la diáspora africana, que suman a 18 en todo el país (Fraga Leal 2013).

Entre las principales acciones que se destacan en el informe realizado por Fraga Leal para CRESPIAL (ibid), Cuba realizó inventarios de sitios relacionados con la esclavitud, la trata y la diáspora africana según “las evidencias materiales” de los requisitos de UNESCO y se registraron 728 sitios. En 2007 se crearon seis grupos de trabajo a lo largo de todo el país con diferentes instituciones, algunos proyectos comunitarios e investigadores, con el objetivo principal de dar continuidad al proyecto luego de la nueva estrategia de 2006 y colaborar con otros comités nacionales del caribe latino, es decir Aruba, Haití y República Dominicana. Entre el 2006 y el 2008 la Oficina regional de La Habana lanzó el proyecto Sitios de Memoria de La Ruta del Esclavo en el Caribe Latino en el marco de la Nueva Estrategia para el Proyecto Ruta del Esclavo (Ruffins 2014, Guanche 2014)¹⁰⁸. Para Cuba se analizaron entonces 9 sitios de memoria “donde se combinan por primera vez el patrimonio edificado o el natural con el patrimonio cultural vivo, también

108 Consultable en: www.UNESCO.lacult.org/sitios_memoria/ (Consultado en agosto de 2015)

denominado en diversos documentos y contextos como «patrimonio cultural inmaterial» o «patrimonio cultural intangible»” (Guanche 2006: 1) en línea con las recientes Convención para la Salvaguardia del PCI (París, 17 de octubre de 2003) y la Convención sobre la Protección y Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales (París, 20 de octubre de 2005).

Se incluyeron los sitios del Cafetal Angerona (Monumento Nacional), en La Habana; los Asentamientos poblacionales Regla-Guanabacoa (Monumento Nacional), el Castillo de San Severino (Monumento Nacional), en Matanzas; el Ingenio La Demajagua (Monumento Nacional), en Granma; y el Coto minero y poblado de El Cobre (Monumento Nacional), en Santiago de Cuba. Los cuatro sitios de memoria ya declarados Patrimonio de la Humanidad son el Valle de Viñales en Pinar del Río, Trinidad y el Valle de los Ingenios en Sancti Spíritus; el Paisaje arqueológico de las primeras plantaciones de café en el sudeste de Cuba, en Santiago de Cuba y Guantánamo y la Tumba Francesa, Obra Maestra del Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad, en Santiago de Cuba, Holguín y Guantánamo (Guanche 2006: 2)¹⁰⁹. Guanche destaca que los casos propuestos tienen un fuerte vínculo actual con la herencia cultural africana, particularmente a través de la religiosidad de los pobladores y los vecinos cercanos a los sitios que los convierten por ende en patrimonio vivo con especificidades irrepetibles de diversidad cultural (ibid).

A principio de 2012 participé en algunas reuniones del comité cubano en La Habana y pude seguir las siguientes a través de las actas emitidas y de un rico intercambio con algunos de los miembros del comité, particularmente el coordinador, Jesús Guanche. A partir de un seguimiento presencial y a distancia de las reuniones que van del 2012 al 2014, pude realizar un punteo de debates y observar la conformación de los participantes, que resulta sumamente interesante para nuestro estudio y que brevemente voy a presentar. Las reuniones se realizan en Casa de África, institución asociada al proyecto que presta un espacio para el comité y son presididaS por Jesús Guanche. Participan los diferentes grupos de trabajo que conforman el comité a lo largo de la isla, incluyendo organismos nacionales como el Ministerio de Educación,

109 Cabe mencionar que la Tumba Francesa es la única manifestación inmaterial inscrita en el inventario y declarada como Obra Maestra del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad. En el mes de abril 2015 ha sido entregado en la oficina UNESCO el expediente para la declaración de la Rumba como Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad, ya declarada Patrimonio Cultural de la Nación en 2012.

el Ministerio de Turismo, el Ministerio de Cultura, algunas radios locales, los institutos de cultura e investigación asociadas al proyecto, proyectos comunitarios, Universidades, grupos artísticos independientes, Casas Templo y Cabildos religiosos. Las reuniones tienen carácter público, se realizan dos o tres veces por año en La Habana según las necesidades y las posibilidades de asistencia de los diferentes comités de las provincias. Esta conformación variada de actores da cuenta de la heterogeneidad de necesidades y estrategias en juego a lo largo del proceso organizativo y de tomas de decisiones del comité cubano y del involucramiento participativo de muy diversos agentes. Jesús Guanche ocupa un rol clave en el proyecto en cuanto coordinador general, miembro del comité científico internacional y principal promotor de las acciones del proyecto, un papel que le es ampliamente reconocido externa e internamente al grupo de trabajo.

En las reuniones del comité cubano es el maestro de ceremonias: se encarga de actualizar a los presentes sobre las cuestiones debatidas en las reuniones del Comité Científico Internacional de la RdE a las cuales él participa, dando lectura de cartas y resoluciones, enumerando las propuestas de actividades a realizarse y los problemas a enfrentar. Como vimos, entre 2011 y 2012 en las reuniones del Comité Científico Internacional realizadas en Colombia y en Nigeria, tuvo lugar un reordenamiento del proyecto RdE a partir de las dificultades y contingencias que el proyecto atravesaba, preocupaciones que fueron debatidas por el Comité Cubano con el fin de lograr una coordinación nacional de las actividades y las propuestas, como la creación de un memorial de las víctimas de la trata transatlántica o la construcción de un museo virtual de la esclavitud. Una cuestión enfrentada en las reuniones del comité cubano de 2012 a las que asistí fue la cuestión de las rutas turísticas a desarrollarse en conjunto con los sitios de memoria. Guanche recordó que éste fue uno de los objetivos estratégicos con el cual se lanzó el proyecto en 1994 pero que no ha sido debidamente desarrollado y, en cuanto a Cuba, quedaba todavía pendiente. Isabel Hernandez del Castillo de San Severino, subrayó que el museo de la Ruta del Esclavo en Cuba, el Castillo de San Severino, se ubica precisamente en la principal ruta turística de Cuba, que une La Habana con el complejo turístico de Varadero, en la misma provincia de Matanzas. Dicho corredor es sin embargo escasamente o para nada conectado con los sitios de memoria de los diferentes municipios que el

proyecto pretende vincular con el turismo cultural: toda la extensa zona de ingenios azucareros, proyectos comunitarios y la misma ciudad de Matanzas quedan al margen de esta oportunidad.

“Esto no se hace porque no les interesa” expresó Isabel, refiriéndose a las personas encargadas de ejecutar las propuestas de proyectos de turismo cultural que los diferentes grupos de trabajo entregan a las instituciones, especialmente el Ministerio de Turismo. A este punto del debate, diferentes comentarios apuntaron a la vigencia del racismo a raíz de esta falta de interés, pues todavía subyace en muchos organismos la idea de que hablar de esclavitud es hablar de “cosas de negros” y que esto no es una cuestión relevante para las políticas institucionales. Para enfrentar esta falta de interés de base racista que en muchas ocasiones obstaculiza el desarrollo de las actividades y proyectos, así como las dificultades presupuestarias que caracterizan tanto el proyecto RdE como la situación económica del país, se hizo hincapié en las reuniones del Comité Cubano en la necesidad de fortalecer los vínculos entre los grupos de trabajo tanto a nivel nacional como regional, particularmente a la luz de las colaboraciones sur-sur promovidas desde un cuadro institucional favorable - la Unión Africana, Caricom, Mercosur, el Alba y la Celac. Se hizo referencia por ejemplo a los avances en temas culturales relacionados con las poblaciones afrodescendientes en otros países latinoamericanos, particularmente Venezuela, Colombia y Brasil, y a la importancia de fortalecer las colaboraciones culturales con los países de África.

Matanzas, que como vimos representa el primer lugar de intervención del proyecto RdE desde 1995 con la restauración del Castillo de San Severino y la ubicación de la sede nacional, cuenta con dos proyectos comunitarios particularmente activos en el marco de la RdE y que participan activamente en las reuniones del Comité, por lo menos en los años considerados: el proyecto Afroatenas en la ciudad de Matanzas y el proyecto comunitario “Tras las huellas de nuestros ancestros” del Central azucarero Méjico, ex ingenio Álava en el municipio de Colón. Como veremos en el próximo apartado, “Tras las huellas de nuestros ancestros” representa una interesante experiencia de gestión comunitaria de un sitio de memoria de la esclavitud, el ex Ingenio azucarero Álava, a partir de interacciones con las instituciones locales de patrimonio y las instancias internacionales, como CRESPIAL y la misma UNESCO.

4.3 El ingenio Álava de Matanzas: memorias en acción en el proyecto comunitario “Tras las huellas de nuestros ancestros”

Propongo a continuación un análisis de la conformación sociocultural y geo-histórica de la comunidad del Central azucarero Méjico, ex ingenio Álava, ubicado en la provincia de Matanzas. Consideramos para ello la trayectoria del proyecto comunitario “Tras las huellas de nuestros ancestros” - en adelante THNA - sus actores, objetivos, sus acciones y sus desafíos. Nos interesa particularmente el trabajo de promoción del patrimonio cultural e histórico local a través del proyecto comunitario THNA, las celebraciones y festejos locales, las investigaciones de sus miembros y la experiencia de la creación de la sala museo comunitaria. Consideraremos entonces este trabajo en cuanto estrategia de posicionamiento de la comunidad en la arena nacional respecto de las políticas patrimoniales y culturales, así como las articulaciones con los organismos internacionales, particularmente UNESCO y CRESPIAL.

4.3.1 El batey, historia y actualidad

El primer acercamiento que tuve en el Central Méjico fue en el año 2012 durante el Taller de antropología social y cultural afroamericana que organiza Casa de África; para esa ocasión, visitamos el poblado del Central acompañados por Anselmo Villegas Zulueta, oriundo del Central y profundo conocedor de la historia local. En esa ocasión, los pobladores organizaron una representación performática de escenas de la esclavitud y de la emancipación de los africanos esclavizados que allí vivieron.

Frente a la torre campanario que abría el espacio del antiguo barracón, alrededor de 20 personas, entre jóvenes, adultos y niños, transformaron la calle en escenario en donde se desarrolló el evento performático: allí se sucedieron toques de tambores, bailes y cantos de las religiones afrocubanas, particularmente la yoruba o lukumí, como se le conoce a la Regla de Ocha e Ifa; escenas de la vida colonial que

retrataban a los esclavizados en sus diferentes labores –lavanderas, yerberos, cortadores de caña etc.– y los mayores persiguiendo y azotando a los rebeldes. En la escena estaban dispuestos diferentes objetos, como grilletes, herramientas de trabajo de la zafra y del ingenio, caña de azúcar, que los actores empleaban para mayor eficacia y realismo en la representación. Los espectadores estábamos dispuestos en semicírculo y los pobladores del batey que asistían al espectáculo participaban activamente acompañando los cantos, bailando, comentando e interviniendo de diversas formas, también con risas y exclamaciones de estupor, aprobación o rechazo según lo que sucedía en la escena. Es decir, durante toda la representación, que duró un poco más de media hora, los actores principales interactuaban con quienes intervenían desde el semicírculo, creando una situación de participación coral similar a los otros eventos performáticos populares, especialmente los de carácter religioso a los que asistí en mis estadias en Cuba. El clima general era de fiesta, jocoso, solemne o irónico según los momentos, los tiempos estaban marcados por los toques de tambor, los cantos y los silencios. El momento culminante y que introdujo el cierre de la performance fue la llegada a caballo de esclavos rebeldes y fugitivos que lograron vencer a los mayores y liberarse de los grilletes, luego de una pelea cuerpo a cuerpo.

Este recibimiento performático en el Central Méjico, puso en escena toda una serie de cuestiones que más tarde iba a poder profundizar durante mi estadia de campo entre 2014 y comienzo del 2015, partiendo de dos cuestiones principales que voy a tratar de articular a continuación. Por un lado, el fundamental papel de la experiencia de los pobladores del Central en la construcción de la memoria colectiva y su organización a partir del proyecto comunitario THNA. Por otro lado, el uso estratégico de las herramientas disponibles a nivel local e internacional, tanto del estado socialista como de las agencias internacionales de cultura, particularmente la UNESCO, para demandar un posicionamiento autónomo del proyecto comunitario. Paso entonces a trazar una breve trayectoria socio-histórica del Central Méjico, conocido también con su nombre colonial de Ingenio Álava, para luego abordar el proyecto comunitario THNA, sus actores, sus acciones y sus desafíos, particularmente el trabajo de promoción del patrimonio cultural local (Villegas Zulueta et al. 2013).

El ex Ingenio Álava es un pequeño poblado rural o batey ubicado en la campaña matancera caracterizada por amplios cañaverales e ingenios azucareros de la época colonial, algunos en ruinas y otros aún activos, y que limita al norte con la costa atlántica, el puerto de Cárdenas y el polo turístico de Varadero y, al sur con la Ciénaga de Zapata. Matanzas es la provincia de occidente con la mayor presencia de sitios asociados a la esclavitud y al cimarronaje, heredera histórica y cultural del esplendor económico y productivo colonial basado en el terror de la esclavitud de los ingenios azucareros y de la represión republicana a la población negra. Llamada la Atenas de Cuba por su vocación artística y literaria que la caracterizó por todo el siglo XX, Matanzas –ciudad y provincia- tiene hoy distinguidas experiencias de trabajo cultural, proyectos artísticos, grupos folklóricos y Cabildos religiosos afrocubanos, que actualizan y reivindican en sus quehaceres el legado histórico y cultural de los africanos esclavizados que habitaron esas tierras¹¹⁰. También se destacan las características de la región geográfica de la ensenada de Cochinos y la Ciénaga de Zapata, con una fuerte presencia del cimarronaje y de comercio clandestino de esclavizados, como da cuenta el historiador José Luciano Franco (Franco 1980); fue además tierra de sublevaciones y rebeldías, como aquella protagonizada por la esclava Carlota en el Ingenio Triunvirato en donde hoy se erige el monumento “al esclavo rebelde” (Franco, 2011 [1978])¹¹¹.

Vinculado con la industria azucarera de la época colonial tardía, el ingenio Álava fue fundado el 21 de agosto de 1836 y rápidamente se posicionó como uno de los más productivos del sistema colonial español (Marrero Cruz 2006). En el ingenio se

110 En investigaciones anteriores, me detuve en el análisis del central azucarero José Smith Comas o Antiguo Central Progreso de Cárdenas, hoy museo municipal del azúcar, y del grupo folklórico Afrocuba de Matanzas (Anecchiario 2011, 2015b).

111 En honor a Carlota del ingenio Triunvirato, se llamó “Operación Carlota” la participación militar cubana durante la guerra civil de Angola en 1975. Un año antes, en 1974, Fidel Castro visitó Triunvirato y pronunció un discurso donde recordó la sublevación y la importancia de erigir un monumento conmemorativo: “Aquí, en esta misma provincia, es preciso recordar que aun antes de 1895, antes de 1868, unos hombres esclavizados se levantaron en armas, se rebelaron enérgicamente contra sus opresores y sus amos (...) Esa fue una página heroica y hermosa de la historia de nuestra patria, porque no podemos olvidar que hace prácticamente menos de un siglo todavía había esclavitud en Cuba. Y podemos decir que aquellos hombres fueron como precursores de nuestras revoluciones sociales. Y algún día habrá que erigir también un monumento a la memoria de aquellos heroicos esclavos”

(Tomado de <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1974/esp/f260774e.html> consultado en agosto de 2015). En 1991 el presidente de Sudáfrica Nelson Mandela visitó Cuba y desde Triunvirato recordó las intensas relaciones que unen Cuba y África; luego de su visita, se erigió el “monumento al esclavo rebelde” que hoy se encuentra en dicha localidad matancera.

encontraba la dotación más grande de africanos esclavizados de la isla con la que contaba el dueño del ingenio y hacendado Julián de Zulueta y Aondo, conocido en los libros como el Rey del Azúcar y como Don Julián Zulueta por los habitantes actuales del batey. El ingenio Álava, que Don Julián Zulueta bautiza así en honor de su ciudad natal de Vizcaya, España, se ubica entre los “gigantes productores de 1860”, según se retrata en el célebre ensayo *El ingenio* de Moreno Fragnals (Moreno Fragnals 2001[1974]). La posición privilegiada del ingenio se debe a la mecanización de la producción azucarera que elevó considerablemente el rendimiento y, sobre todo, por el alto número de esclavizados empleados, africanos en su mayoría pero también chinos “culíes” y mulatos criollos. Don Julián Zulueta fue uno de los mayores esclavistas y exponentes de la llamada “oligarquía negra” de la isla; llegó a ser gobernador de La Habana, impulsor del capitalismo del último período de la colonia española, anti-independentista y dueño de los más productivos ingenios azucareros en la provincia de Matanzas (Marrero Cruz 2006; Franco 1980: 247-256). Según datos historiográficos disponibles, Zulueta llegó a poseer en los ingenios de su propiedad en su época de máximo esplendor, 600 africanos y 130 chinos, participando activamente en su tráfico y venta ilícitos, incluyendo el tráfico de niños (Marrero Cruz 2006:104).

Sobre Don Zulueta circulan en el batey numerosos relatos que lo retratan por un lado como una persona muy emprendedora y muy hábil en sus negocios, promotor de la industrialización de la producción azucarera, por ejemplo con la introducción de calderas a vapor para la extracción de la miel del azúcar o por el tendido de las primeras redes de ferrocarriles que servían para transportar la producción hasta los puertos de Cárdenas, Matanzas y La Habana (entrevista a Pedro Díaz del Castillo, Central Méjico, diciembre 2014). Por otro lado, abundan las anécdotas sobre su crueldad con los esclavizados, no solamente en relación a las condiciones de trabajo esclavo en todo el proceso de producción azucarera, desde los campos de caña hasta el ingenio. Según los pobladores actuales, Zulueta fue un “hombre muy malo, de látigo, terrible”, culpable de todos los crímenes más feroces que acometía contra la población negra (entrevista a Anselmo Villegas Zulueta, Central Méjico, diciembre 2014).

En un sitio cercano al central, en donde hoy se encuentran algunos árboles frondosos,

Don Julián Zulueta llevaba a los africanos esclavizados recién llegados a una empalizada para “amansarlos, domesticarlos y después se quedaba con los mejores y a los otros los vendía” (ibid). Cuenta Anselmo que cerca de la empalizada, los africanos realizaban ceremonias para rendirse tributo a ellos mismos, recordando los fallecidos y las penas a las que eran sometidos. Hoy en ese sitio se abrazan un almendro y un algarrobo, “símbolo de hermandad que hubo y que hay entre los negros” (Anselmo Villegas Zulueta, Central Méjico, diciembre 2014).

Anselmo y su hermana Eneida Villegas Zulueta realizan desde hace varios años, una minuciosa investigación sobre diferentes aspectos de la vida durante la esclavitud a partir de las historias orales, testimonios, reconstrucción de acontecimientos a partir de huellas materiales e inmateriales del Central. Desde el 2012 gestionan una sala museo comunitaria ubicada al lado del campanario del barracón, el museo “Ma Carlota”, que analizaremos en el próximo apartado. Entre las tantas historias recopiladas de la época esclavista, los hermanos relatan como “las jovencitas mas lindas eran para el mayoral o para el amo blanco (...) él les hacía todos los oprobios y todas las barbaridades típicas de la sexualidad de los españoles que era diferente a la sexualidad del africano, y ellas sabían que tenían que hacerlo porque sino les rompía la boca con el arranca-dientes” (Anselmo Villegas Zulueta, Central Méjico, diciembre 2014).

Los esclavizados vivían en el barracón, al lado del cuarto de los mayores y contramayorales y no muy lejos de la casa de vivienda de Don Julián. Habían cuartos de tortura por donde los africanos tenían que transitar para salir del barracón a trabajar y así ver todos los aparatos del terror, había cuartos para la reproducción y el parto, una enfermería y la cocina. Una torre campanario en la entrada del barracón marcaba las horas de la faena. Cuenta Fernando Ortiz: “el barracón era, generalmente, un vasto paralelogramo construido de mampostería y teja. (...) Del exterior se entraban generalmente a un pequeño zaguán atravesando una amplia puerta (...) a la derecha las dos habitaciones del negro contramayoral y su familia, a la izquierda la habitación donde estaba el cepo” (Ortiz 1996[1916]: 129). En Álava Don Julián Zulueta tenía una casona de dos pisos en donde vivía durante sus estadías. Los únicos blancos que moraban en el ingenio eran, además que Don Julián, “un maestro de azúcar, con apellido vasco, y un alumno de un francés que era químico

para determinar los parámetros del azúcar. Él tenía unos cuartos preparados para esas personas y los atendían esclavas. Eran alrededor de 3 blancos. Los negros vivían todos en el barracón” (Pedro Diaz del Castillo, Central Méjico, diciembre 2014). A partir de estos relatos y recorridos que localizan temporalmente y espacialmente el trauma y el terror de la esclavitud, pude entrever como la comunidad, según los testimonios recopilados, fue elaborando una específica metanarrativa de rebeldía y de resistencia en cuanto “tradicción” y “orgullo” local, como veremos.

Luego de la abolición de la esclavitud ocurrida en 1886, el ingenio pasó en manos del hijo de Don Julián Zulueta, conocido localmente como Juliancito Zulueta que al parecer “no era como su padre, tan de látigo, fue de más sensibilidad” (Pedro Dias del Castillo, Central Méjico, diciembre 2014). El ingenio quedó en manos de Juliancito hasta 1916 cuando, tras una explosión de las calderas del Central que costó la vida de varios trabajadores y la bancarrota de su dueño, pasó bajo el mando de compañías norteamericanas. Primero bajo la Cuban Cane Sugar Corporation y luego la Atlántica del Golfo, se inauguraba un renovado sistema de producción capitalista que dejaba intactas las bases profundamente asimétricas y racializadas de la estructura social del pequeño poblado: los negros, que aún vivían en el barracón, continuaron realizando los trabajos más duros de la producción azucarera, desde la zafra en los cañaverales hasta el trabajo manual en el central, mientras que se iban construyendo las primeras viviendas para los blancos que trabajaban en las oficinas.

Luego de la revolución de 1959, el ingenio Álava es rebautizado Central Méjico, en honor al único país latinoamericano que apoyó al nuevo gobierno de la Isla, desmarcándose también desde lo simbólico de la época colonial y republicana, con profundas transformaciones socio-productivas, además que económicas y sociales del batey. Como me comentara Pedro Diaz, trabajador del Central azucarero y habitante del batey, “en el tiempo de capitalismo no se permitió nunca a los negros trabajar en la oficina. Empezó a trabajar una persona mulata en la oficina en el año 1961 y la primera mujer que trabajó en la oficina, porque también había discriminación con la mujer, fue en el año 1959” (Pedro Diaz del Castillo, Central Méjico, diciembre 2014).

“Ese que ves ahí es el hijo del primer mulato que ascendió a oficinista después de la

revolución. Pero fíjate bien lo que te digo: el primer mulato, no negro!”, me comentó Anselmo, indicándome un señor de unos cincuenta años que caminaba por la plaza frente al Central en una calurosa tarde de invierno tropical. El comentario de Anselmo es una poderosa síntesis de las ambivalencias de las transformaciones revolucionarias frente a la cuestión racial, como analizamos en el Capítulo 3. Por lo menos en su comienzo, el poder blanco, herencia de la colonia y la neocolonia, no iba a ser puesto en discusión. Así, el primer administrador del central nacionalizado en 1960 es un hombre blanco. La jerarquía racializada de los cargos y profesiones iba a transformarse a lo largo de las décadas venideras, según los ciclos de las políticas raciales revolucionarias, como también vimos en el Capítulo 3 (Sawyer 2006).

Como podemos apreciar en una serie de fotografías que Anselmo y Eneida me enseñaron en la sala museo “Ma Carlota”, el día de la nacionalización del nuevo Central Méjico, el 12 de agosto de 1960, se realizó un entierro simbólico del capitalismo: se le dio fuego a una caja de cartón en el medio del patio entre la alegría y la excitación de los presentes. En el reverso de una de las fotos está la escrita: “entierro simbólico del dominio yanqui en el ingenio Álava, resurgiendo como Central Méjico”. La Revolución había llegado con toda su fuerza simbólica (la fotografía se puede ver en los Anexos de la Tesis).

Comienza una nueva etapa para la estructura socioeconómica y política del país, en línea con los principios socialistas, una transformación acompañada por profundos cambios en la composición sociocultural de los trabajadores y de los pobladores del batey. Como vimos, los negros y mulatos del batey, según las categorías locales, dejaron de ser exclusivamente la mano de obra empleada para las tareas que antes realizaban sus antepasados esclavizados. Comenzaron a ascender a puestos de trabajo más calificados, tuvieron acceso a la educación media y superior, otros dejaron el Central para formarse en las universidades que de a poco se iban creando a lo largo de la isla, otros fueron a estudiar en la ex URSS y ocuparon cargos en todos los sectores de la sociedad. Estas son también las trayectorias de Eneida y de Anselmo, como veremos luego.

De los relatos de los entrevistados y de las conversaciones informales emerge el carácter de exclusividad del ingenio Álava como herencia del pasado colonial

esclavista. Los puntos fundamentales en los que se basa esta narrativa de exclusividad son: haber sido el mayor ingenio de la época; las características de inteligencia y crueldad extremas de Don Julián; tener la mayor dotación de africanos esclavizados con un 90% de lukumi o yoruba, a los cuales se les atribuye en la narrativa local un “alto grado de inteligencia” y de influencia en las prácticas actuales; la existencia de prácticas de resistencias documentadas; en el Ingenio se encontraría el único caso en Cuba de panteón yoruba completo originario de la época de la esclavitud; el ingenio y los bienes inmuebles patrimoniales mantienen un buen estado de conservación que necesita protección y puesta en valor.

La narrativa local ubica en las acciones de resistencia la principal herencia africana que atraviesa todos los niveles del conocimiento y de la práctica social comunitaria, una rebeldía del conocimiento y de la memoria entendida en clave de esencia/origen que une el pasado-esclavista y la práctica del cimarronaje, con el presente de organización comunitaria. No se trataría entonces de una “invención de tradiciones” sino mas bien una tradición de rebeldías anti-hegemónicas. Encontramos en esta metanarrativa comunitaria significativos puntos en común con la narrativa revolucionaria relativa a la africanía, como vimos en el Capítulo 3, pero con interesantes diferencias que enseguida veremos.

4.3.2 Este es un ingenio que está lleno de gente y toda esa gente hace el ingenio

Cuando esto sojo de negra
se cierra pá descansá é
cuando solo yo siento
lo que é la libertá ¹¹²

Unos niños juegan a basket en un campito al lado de las ruinas de la casa de Don Julián Zulueta; en un lateral de la fachada sin techo, se lee una escrita casi borrada por el tiempo y cubierta por enredaderas y en el otro muro, en letras grandes, “Ruinas

112 Transcripción de las palabras que pronunciara Ma Carlota, según los testimonios recogidos por los hermanos Eneida y Anselmo Villegas Zulueta (Villegas Zulueta et Al. 2013b)

de la Casa de Julian Zulueta y Amondo, 1850”. Asomándonos un poco más, se entrevén algunas viviendas, sogas con ropa colgando al sol. Lo que era el salón de la antigua casa hoy es un patio que comparten las casas que allí se asoman y un pasaje hacia las casas del fondo, un lento vaivén de personas.

A un costado del campito de juego, se encuentran una gran rueda y la caldera de la época de los norteamericanos que funcionaron en el ingenio hasta hace pocos años. Del otro lado de la calle y de la plaza central, el Central azucarero se erige en toda su imponentia, con sus altas chimeneas fumantes, los camiones con la caña esperando para descargar y las calderas a todo vapor, las 24 horas del día. Es el 31 de diciembre y todo el pueblo está festejando porque posiblemente comience la zafra. ¿Molerá el Central? Frente al Central está la plaza con su reloj de sol y su glorieta de troncos de árboles. Del otro lado de la plaza y de cara al Central, está la torre campanario, desde donde se accede a lo que fue el barracón y hoy son viviendas, construidas en su mayoría luego de la demolición parcial del barracón en los años '70.

Actualmente el batey cuenta con distinguidos y exclusivos valores patrimoniales de la época de la esclavitud: además del ingenio, las ruinas del fuerte y de la casa de Don Julián Zulueta, la torre campanario y el barracón, están las casas templo de la Regla de Ocha, los asientos de las deidades yoruba fundadas por los africanos esclavizados, incluyendo a los “ídolos africanos”, realizados en madera y traídos de África según lo que se transmitió oralmente (Anselmo Villegas Zulueta, entrevista, Central Méjico, diciembre 2015). Todos estos espacios son vividos y significados cotidianamente por los habitantes en cuanto elementos fundamentales de la identidad local y parte de la vida cotidiana de las personas. La población mantiene y reactualiza las prácticas culturales, religiosas y artísticas, los saberes y la espiritualidad que consideran una herencia de sus antepasados y un tesoro a preservar para las futuras generaciones (Villegas Zulueta et al. 2013).

En el batey residen actualmente alrededor de 3000 personas, afrodescendientes en su mayoría o, según las categorías locales, negra y mestiza/mulata, en continuidad con las transformaciones de la estructura poblacional colonial y republicana.¹¹³ Anselmo

113 El 68% de los pobladores del batey son negros y mestizos dato que contrasta con el mismo dato a nivel nacional que ubica un 9,3% de población negra, un 26,6% de mestizos y un 64,1 de blancos, según las categorías censales cubanas por color de la piel (Cfr. Censo de Población y Viviendas 2012,

Villegas Zulueta y Eneida Villegas Zulueta son dos de los siete hermanos originarios del pequeño poblado del Central Méjico con los que trabajé más intensamente durante mis estadías de campo. La trayectoria de vida de Anselmo y de Eneida refleja la parábola histórica del Central y de Cuba, bajo muchos aspectos que nos interesan destacar a los fines de nuestro estudio.

Anselmo es hoy un reconocido biólogo y docente del Departamento de Morfofisiología en la Facultad de Ciencias Agropecuarias de la Universidad de Camagüey, ciudad adonde habita, luego de realizar el doctorado en Ciencias Biológicas en la Ex URSS; es miembro del comité cubano de la Ruta del Esclavo y de la UNEAC. Eneida es maestra jubilada, licenciada en Educación Primaria, promotora cultural y directora de la Sala Museo “Ma Carlota” de la comunidad. Ambos son investigadores de historia local y atentos recopiladores de testimonios orales, manifestaciones culturales y objetos referentes a la época de la esclavitud que las familias del central conservan, tareas que desarrollan en el marco del proyecto comunitario “Tras las huellas de nuestros ancestros” que fundaron y dirigen desde hace más de treinta años.

Eneida y Anselmo me hablan con mucho orgullo y satisfacción del trabajo que llevan adelante con el proyecto. Me cuentan que el proyecto nació oficialmente en enero de 1983, para el día de cumpleaños de Eneida “como regalo de mi hermano” y en continuidad con el mandato familiar:

el proyecto surge con mis abuelos y mis padres que siempre tuvieron una vocación de historia, de conocer la historia del lugar de las familias, del sufrimiento...Y resultó que a los 7 hijos nos dio por continuar este trabajo desarrollado por ellos. (Anselmo Villegas Zulueta, entrevista, Ciudad de La Habana, diciembre 2014)

El proyecto se convirtió de familiar en un proyecto comunitario, en donde participan muchos habitantes del batey y todos tienen conocimiento y apreciación de él. THNA tiene tres ejes fundamentales: la investigación sobre la historia local a partir de la

en <http://www.one.cu/informacional2012.htm>).

memoria oral; el trabajo social comunitario, focalizado en actividades sociales y culturales; la difusión y socialización de los resultados, a través de publicaciones, videos, participación en programas de televisión y radio, congresos especializados, programas educativos en escuelas y diferentes programas de desarrollo local. Entre los principales logros comunitarios del proyecto, Eneida y Anselmo destacan la celebración de fiesta del Día del Alavense Ausente, cada año en el mes de agosto, y la creación y gestión de la Sala Museo "Ma Carlota", desde el año 2012.

Todas las líneas de trabajo llevadas adelante por el proyecto, tratan de abordar "los problemas de la comunidad en estos tiempos de globalización neoliberal y las consecuencias que ha dejado el hecho de haber sido esclavos, los problemas de racialidad y los problemas que subsisten en escala universal" (Anselmo, entrevista, Ciudad de La Habana, diciembre 2014). Con el proyecto THNA, sus miembros trabajan para "rescatar los aportes culturales de los africanos y afrodescendientes que tienen una trascendencia histórica nacional, no solamente para Álava" (ibid).

Gracias al constante trabajo de difusión de los hermanos Viullegas Zulueta – algunos de ellos, como Anselmo, viven afuera del Central y esto los facilita para una mayor movilidad – el proyecto ha obtenido un alto grado de visibilización a nivel nacional, a partir de la participación en diferentes espacios como la Uneac y el Comité Cubano del proyecto UNESCO de la Ruta del Esclavo del cual es parte¹¹⁴. El proyecto integra a diferentes familias de la comunidad, incluyendo a los "portadores de tradiciones afrocubanas", según la categoría local: músicos, bailarines y religiosos, artistas plásticos, cocineros, educadores, artesanos. Eneida y Anselmo coordinan el proyecto. Eneida comenzó investigando sobre los esclavizados, que nombre tenían y como vivían (Eneida, entrevista, Central Méjico, diciembre 2015). De a poco fue recopilando anécdotas, relatos, historias de las familias y también objetos que la gente le iba entregando con los cuales empezó a conformarse un archivo de la comunidad. En 2011 los hermanos Villegas Zulueta presentaron un proyecto titulado "Repercusiones de un museo en una comunidad" en una convocatoria de CRESPIAL y salieron ganadores: con ese dinero se construyó la primera Sala Museo del Central en donde se exhiben las piezas que fueron entregando los moradores y que llamaron

114 Un listado con las actividades realizadas por el proyecto Tras las Huellas de Nuestros Ancestros en el año 2013, se puede ver en el informe del Comité Nacional de Cuba, en: www.lacult.org/docc/Cte_Cub_R_E_Info_2013.pdf (Consultado en agosto 2015)

Ma Carlota en honor a su tatarabuela (Villegas Zulueta et al., 2013b).

Ubicada al lado de la torre campanario, Eneida atiende la Sala Museo “Ma Carlota”, la última africana esclavizada de Don Julián Zulueta, la tatarabuela de Anselmo y Eneida, Ma Carlota, cuya historia sus descendientes guardan con mucho respeto¹¹⁵. La sala museo es la primera y única de la comunidad; ocupa el lugar en donde se encontraban antiguamente la casa de los mayores y el cuarto de torturas del barracón. Un lugar que tiene “historias muy tristes” y que los habitantes del batey consideran sagrado por eso (Anselmo, Central Méjico, diciembre 2014). Después de la época colonial, ese espacio funcionó como vivienda de las familias que se sucedieron a lo largo del siglo XX y que finalmente se decidió destinar a la sala museo. El nombre y el lugar fueron elegidos a partir de una encuesta sobre “los negros más notables” que el proyecto THNA realizó entre los habitantes (Villegas Zulueta et al 2013b). Su inauguración fue celebrada el 21 de agosto de 2013, el día del Alavense Ausente, una fecha muy significativa para la comunidad, como veremos. De un punto de vista administrativo, la Sala Museo Ma Carlota es una extensión del Museo Municipal de Colón, el municipio cabecera de la zona, es decir no es administrativamente independiente. Se trata de dos pequeñas salas abiertas en el 2012 gracias a la financiación otorgada por CRESPIAL.

Se accede por la puerta que da sobre la calle principal del batey, al costado del campanario, la entrada al barracón, y de cara a la plaza central. La exposición se desarrolla a lo largo de la planta baja distribuida en dos ambientes; un primer pasillo amplio que funciona de sala expositiva, y una salita al fondo en donde se encuentra, junto a algunas vitrinas y objetos expuestos, el escritorio de Eneida, el libro de firmas y un armario que contiene el archivo documental. De allí, se accede a un pequeño patio trasero. Las otras áreas del espacio cedido para la el Museo – otro ambiente lateral y un primer piso por escaleras - están en remodelación y no estás por lo tanto

115 No se trata de la misma Carlota del Ingenio Triunvirato, protagonista de una de las más importantes sublevaciones de esclavizados de la zona. Ma Carlota del ingenio Álava, la tatarabuela de Anselmo y Eneida, fue ama de pecho del hijo de Julián Zulueta, Juliencito. Eneida y Anselmo cuentan que Carlota fue escogida como ama de pecho de Juliencito porque había parido el mismo día y fue obligada a abandonar a su propio hijo para seguir a “su amo” en La Habana y en España. Cuando regresó al Ingenio Álava después de muchos años y al ver que su propio hijo había muerto, “se volvió loca”. Juliencito le regaló una cama de hierro “en agradecimiento por sus servicios” y le cedió un lote en donde construyó su casa que pertenece hoy todavía a sus descendientes. En esa cama de hierro durmieron las generaciones posteriores hasta Anselmo, Eneida y sus hermanos; hoy se exhibe en la Sala Museo (conversaciones con Eneida y Anselmo Villegas Zulueta, Central Méjico, diciembre 2014/enero 2015).

habilitadas. En la Sala se cuenta la historia del Central desde la época de la esclavitud hasta la actualidad, a través de un relato principalmente fotográfico, textual y de piezas originales, realizado por el proyecto THNA. Se exhiben más de 30 objetos colocados en vitrinas o sobre soportes de madera a lo largo de las dos salas; fotografías colgadas en las paredes; carteles con refranes populares, algunos de los nombres de los esclavizados, y otros datos de la época esclavista. Se exponen fotografías de los peinados que empleaban las esclavizadas y que hoy las mujeres usan; un cartel con los nombres de los esclavizados "más famosos" y otro con los "refranes de los esclavos", que los estudiantes de la escuela primaria saben de memoria, gracias al trabajo educativo que el museo promueve.

Los objetos que se exhiben son principalmente los que pertenecieron a los antepasados de las diferentes familias del Central, entre ellos ocupa un lugar de relieve la cama de hierro de Ma Carlota, y un pequeño altar en el suelo al costado de la cama, compuesto por objetos de culto de la religión afrocubana. En la sala-pasillo, entre plantas verdes y bajo la suave luz natural del día, están colocados calderos, morteros, cadenas y grilletes; también se muestran objetos rescatados de la casa de Don Julián Zulueta y herramientas del central azucarero de la época post-esclavista.

En una vitrina de la sala del fondo se conservan también armas de las revoluciones independentistas que se emplearon en los combates en Álava, como una bala de cañón que se encontró en el fuerte y otros materiales bélicos, algunos pertenecientes a Máximo Gómez, general de las tropas revolucionarias en la Guerra del 1895 "que también combatió en el Álava" (Anselmo, Central México, diciembre de 2014). En la exposición de las salas se encuentran también objetos de las religiones afrocubanas – cuencos, muñecos, vasijas, imágenes etc – , pero no están simplemente "expuestos", no son objetos inertes: su presencia cumple funciones de protección y resguardo asociado con las específicas deidades. Es el caso de Elegguá, Orisha mayor del panteón yoruba y patrono del Central México, cuya representación – en este caso, una piedra, “donde vive”, y sus atributos - se encuentra en la entrada del museo, en un rincón de tras de la puerta. "Elegguá es también el patrono de este museo, él es el que abre y cierra camino, por eso si quieres le puedes pedir y dejarle una ofrenda" (Eneida, Central México, diciembre de 2014).

El museo está abierto todos los días, es de libre acceso y los hermanos Villegas Zulueta esperan poder ampliarlo para exponer las más de 90 piezas que la gente les fue entregando y que no caben, archivados momentáneamente en la casa de Eneida. Eneida explica que la exposición actual es una pequeña muestra significativa de lo que fue y de lo que es el Central según sus habitantes, pero todavía hay mucho por hacer.¹¹⁶

Mientras me encontraba en el museo conversando con Eneida y Anselmo, llegó un señor, habitante del Central, para hacer entrega de unos recortes de diario de los años '30 en donde se retrataba al equipo de baseball de Álava. Esa visita fue ocasión para revisar el archivo documental que se conserva en una gruesa carpeta en el armario, al costado del escritorio de Eneida. Recortes de diario, fotografías -entre ellas las que vismo más arriba - y otros documentos que la gente va entregando y que algún día sueñan en poder sistematizar y exhibir. El archivo documental cuenta también con muestras de tejidos y bordados – algunos ya en mal estado - realizados por las mujeres del Central que también se consideran parte del patrimonio local.

Este es un ingenio que está lleno de gente y toda esa gente hace el ingenio! Este proyecto la gente lo ha sentido como suyo y es por eso que nosotros no podemos renunciar a este trabajo, aunque sea de gratis! Es un trabajo que hay que continuar! (Eneida Villegas Zulueta, Central Méjico, diciembre 2014).

Los hermanos enfatizan los logros y los impactos positivos alcanzados gracias al apoyo de la comunidad pero también demuestran preocupación en cuanto a la posibilidad de seguir manteniendo el proyecto, principalmente por falta de los apoyos económicos necesarios y, no lo esconden, por "ciertos celitos" que hay en la comunidad. Frente a esto, Eneida y Anselmo tienen dos posturas para legitimar y dar continuidad al proyecto. Por un lado, enfatizan que es un trabajo que hacen de gratis

116 La experiencia de la Sala Museo Ma Carlota está sistematizada por los autores del proyecto THNA en un trabajo presentado en el Taller de antropología de Casa de África de La Habana, titulado "La sala museo del ingenio Álava hoy Central Méjico en el trabajo social comunitario con niños y jóvenes" (Villegas Zulueta et al 2013b)

y de corazón, por lo cual los celitos o envidias que se presentan de otros pobladores no tienen razón de ser. En esta misma línea, afirman que para ellos mantener el proyecto THNA y el museo Ma Carlota, constituye una obligación hacia la comunidad y de manera particular hacia las nuevas generaciones: "ya que uno puso el corazón, no puede sacar el cuerpo! (Eneida, Central Méjico, diciembre 2014).

Por otro lado, consideran fundamental buscar alianzas estratégicas con instituciones del estado o internacionales para alcanzar los objetivos que se proponen, en función del patrimonio local especialmente en el campo educativo (Villegas et al., 2013 b). Esto da cuenta de la función estratégica del premio CRESPIAL; el reconocimiento del ingenio Álava a nivel provincial y nacional como sitio significativo de la presencia africana y la postulación para la declaración de patrimonio nacional. En este marco, Eneida subraya la importancia de las visitas realizada por parte de instituciones y personalidades destacadas de Cuba – como el presidente de la Asociación Yoruba de La Habana que visitó el museo recientemente - , o la visita que realizó el Taller internacional de Antropología de Casa de África en 2012. De estas y otras visitas “ilustres” da testimonio el libro de firmas custodiado en el museo que, de alguna manera, funciona como un meta-archivo del museo: allí se conservan las palabras, las fechas y las firmas de todas las personas que pasaron por ahí.¹¹⁷

Son estrategias que posicionan a la comunidad y el proyecto THNA como sujetos activos en la arena de negociaciones de significados y usos comunitarios del patrimonio, la tradición y la memoria local.

Por su parte, Clara Amaides Diviñó Zulueta, coordinadora del área de investigación y eventos de la Casa de Cultura ubicada en el poblado cercano de Banagüises, afirma que debe aprovecharse el proyecto de la Ruta del Esclavo para poner en valor el batey, frente a las carencias económicas estatales que impiden una financiación suficiente. Lo considera una herramienta estratégica para refaccionar los bienes inmuebles del central, como las ruinas de la casa de Don Julián, el fuerte, el campanario, entre otros, pero según las propuestas de los pobladores. Por otro lado, considera necesario también rescatar las tradiciones locales, como la rumba, porque

117 Un ejemplo muy significativo y a la vez ambivalente es la visita que realizaron en varias ocasiones algunos descendientes de Don Julián Zulueta, que hoy viven en España. Así, en 2008 visitó el central y el museo el bisnieto de Juliancito, el hijo de Don Julián criado por Ma Carlota, que “vino aquí a ver la cama” (Eneida, Central México, diciembre de 2014).

afirma que se está perdiendo su práctica, “nosotros somos rumberos de nacimiento (...) pero los jóvenes no están para eso...y me da tristeza” (Clara Amaides Diviñó Zulueta, Central Méjico, diciembre 2014). Efectivamente, un tema interesante que excede las pretensiones de este estudio, es la dimensión de las tensiones entre las diferentes generaciones en la labor de rescate y valoración del patrimonio: ¿cuáles son los diferentes sentidos de patrimonio que otorgan los pobladores del Central Méjico?. Los jóvenes en muchos casos prefieren bailar reguetón e ir a buscar trabajo, fortuna y diversión en el polo turístico de Varadero. “Qué tengo que hacer y acá? No tengo nada que hacer” se pregunta Rosy, una joven de 21 años (Rosy, Central Méjico, diciembre 2014).

4.3.3 Los alavenses ausentes presentes

El proyecto THNA reactivó en 1996 la celebración de la fiesta del Día del Alavense Ausente, que celebra la fundación del ingenio ocurrida un 21 de agosto de 1836. Esta fiesta se inscribe en un plan nacional de conmemoración de las fechas de fundación de los antiguos ingenios, celebraciones que se iniciaron en la época colonial. La fiesta del Día del Alavense Ausente tiene un buen reconocimiento y apoyo por parte las Instituciones locales de cultura y de patrimonio. La celebración ocupa un momento central en la vida comunitaria: el objetivo no es recordar la fundación del ingenio, más bien se trata de rendir tributo a los ancestros y a la cultural local, fortalecer los lazos comunitarios y transmitir el PCI vivo (Anselmo, Central México, diciembre de 2014). ¿Pero quiénes son los alavenses ausentes?

En casi todas las conversaciones que entretuve con Eneida, con Anselmo y con los otros miembros de la comunidad que conocí en el batey, emerge la importancia que tiene para la mayoría la descendencia familiar: “yo desciendo de tal o cual esclavo o esclava...” es una frase que generalmente oía en nuestras charlas – sabiendo ellos, claramente, mi interés en este aspecto de sus historias. Descendientes de los africanos esclavizados, hoy son la “historia viva” de la comunidad (Anselmo Villegas Zulueta, Central Méjico, diciembre 2014). El apellido Zulueta en este

sentido fue un hilo conductor en las trayectorias personales. Eneida y Anselmo descienden por parte materna de Ma Carlota Zulueta, que recibió el apellido de Julián Zulueta y Amondo, al igual que la mayoría de los pobladores actuales.

Eneida cuenta que “hay tantos Zulueta porque Don Julián le impuso su apellido a todos los negros que vivían aquí, sean familia o no. Por tal motivo existe una gran cantidad de Zulueta y de Zulueta Zulueta que no son familia” (Eneida Villegas Zulueta, Central Méjico, diciembre 2015). Efectivamente, el 25% de los alavenses llevan Zulueta en uno de los apellidos; el 12% lo llevan en los dos (Marrero Cruz 2006). Fernando Ortiz por su parte comenta que “al adquirir la libertad, tomaban comúnmente el apellido de sus amos, y así vemos que los apellidos más abundantes entre los afrocubanos son los de nuestros antiguos ricachos y magnates de la colonia” (Ortiz 1996[1916]:197).

Actualmente, el mestizaje chino-africano está presente también en la genealogía de Anselmo y Eneida; su bisabuelo era chino, conocido como el “chino Aguilera” y a finales del siglo XIX compartía en el ingenio Álava espacios de trabajo y de vida con los africanos esclavizados. Por parte paterna, Anselmo y Eneida tienen un abuelo que definen mulato, es decir descendiente de españoles y africanos, llegado al Central con su familia desde la provincia de Cienfuegos para trabajar como maquinista a principio del siglo XX. En casi todas las presentaciones de los pobladores que íbamos visitando o encontrando, Anselmo enfatizaba la descendencia de cada uno, a menudo desconocida por ellos.

Aunque muchos no sean familia entre sí, a pesar de la frecuencia de los apellidos Zulueta, sí se consideran hermanados entre ellos por un vínculo histórico profundo, que trasciende la descendencia sanguínea: la experiencia de la esclavitud bajo el mando de la familia de Don Julián de Zulueta y Amondo y tanto como la práctica de la resistencia y rebeldía a partir de diferentes estrategias y modalidades.

En efecto, a la par del recuerdo encarnado del trauma y violencia de la esclavitud, existen toda una serie de relatos de resistencia y de rebeldía que adoptaban los esclavizados, en donde la religiosidad africana tuvo un papel muy importante. Esta hermandad y fuerte sentido de pertenencia al territorio que une a los habitantes también abarca a las familias religiosas, es decir los linajes de practicantes de las religiones afrocubanas iniciados a lo largo de varias generaciones que van creando

experiencias de familia alternativas, tan estructuradas y concretas como aquellas basadas en lazos de sangre (Menéndez 2001). Anselmo Villegas Zulueta habla de la lealtad como característica distintiva de la sociedad cubana y especialmente de Álava, que se fue gestando y convirtiéndose en valor como práctica de resistencia entre los africanos esclavizados. Anselmo comenta a este propósito que

la religión aquí ayudó en muchas cosas, ayudó a la unidad de los hombres cuando el régimen esclavista, dio lealtad (...) La religión aparte de la cuestión espiritual, aportó al hombre en esta comunidad una serie de valores que han trascendido en la historia desde la época esclavista hasta la época actual. En que podemos ver esto? (Anselmo, Central México, diciembre de 2014)

Relata a continuación diferentes casos de rebeldía de los africanos que para su éxito positivo debían contar con la solidaridad de los demás esclavizados así como con el favor de las deidades a las que invocaban. "Nosotros le llamamos el caldero de la solidaridad": el caldero de Ta Higinio - celosamente conservado en la sala museo "Má Carlota" - con el cual preparaba brebajes que adormecían a los músculos de los esclavizados y así ellos podían descansar, que constituye la rebeldía pasiva o la "quinta forma de rebeldía" empleada por los africanos, que no se conoció hasta mediados del siglo XX (ibid).¹¹⁸

Diferentes entrevistados consideran que esta práctica de rebelión y de solidaridad entre los africanos es el fundamento de las características actuales de la población local y, más en general, de los cubanos. Ejemplo de ello son la participación cubana en las misiones actuales en diferentes partes del mundo, especialmente en África, la guerra de Angola y actualmente las misiones médicas para combatir el ébola: "yo diría entonces que los africanos aportaron aquí su granito de arena en gestar esos

118 Anselmo recopiló 5 formas de rebeliones empleadas en el Ingenio Álava: "la huelga, la rebeldía de fajarse a machete, varias rebeliones abiertas - como el aborto y el suicidio - , el cimarronaje y la medicina de Ta Higinio" (Anselmo, Central México, diciembre de 2014). Interesante para subrayar es el empleo del término rebelión y no resistencia, tal como indica Anselmo, lo cual refiere a las acciones y a las formas activas con las que los sujetos enfrentaron y rechazaron la esclavitud, no simplemente resistiéndose a ella.

valores hermosos que nos caracterizan" (ibid).

Por otro lado, Delvys, cuyos antepasados no son africanos, son campesinos españoles llegados al ingenio a trabajar a comienzo del siglo XX – reivindica su rol de guía religiosa en la Regla de Ocha en cuanto descendiente cultural y espiritual de los africanos que trajeron esa religión, los lukumí. Delvys afirma que “¿Nosotros por qué hacemos las tres rayas en la cara? Porque es la marca lukumí, por eso nosotros hacemos las tres rayas en la cara, es la marca lukumí, es la marca de aquí y puedo decir “yo soy lukumí” (Delvys Orlando Sanchez, Central México, diciembre 2014).¹¹⁹

De varias maneras, los pobladores del batey ubican una específica genealogía que explicaría los vínculos y las correspondencias de sus características socioculturales e idiosincrasia contemporáneas - genéticas, culturales y/o espirituales - con la experiencia de la esclavitud y rebeldía de los antepasados. Este metadiscurso identitario cumple diferentes funciones: es una manera de reivindicar su posicionamiento como sujetos hacedores de historia cuyo relato está subalternizado en el marco de un relato hegemónico nacional, que reproduce una ideología blanqueada y estereotipante de la presencia negra como muchos intelectuales cubanos se están encargando de poner en relieve (Moore 2008; Zurbano 2012; Rubiera Castillo/Martiatu Thierry 2011).

Sin embargo, en las palabras de otro miembro del proyecto THNA, Yohandy Zuaznabar Montalvo, joven artista plástico,

esta parte de representar la esclavitud es una forma de echar a ver mis raíces cosas que a veces la gente discrimina un poco y no es realmente lo que la gente piensa, porque a veces dicen ‘esclavo, santo... es algo que se queda obsoleto’, pero no, es identidad, es lo que nosotros vivimos y es lo que trato de reflejar en mi obra” (Yohandy Zuaznabar Montalvo, Central Méjico, diciembre 2014).

119 Este testimonio da cuenta también la relevancia que asume la filiación no sanguínea entre los pobladores del batey, practicantes de religiones africanas, y los africanos esclavizados, asumidos como antepasados culturales/espirituales.

Podemos ver a partir de los relatos de autoadscripción identitaria y en las prácticas cotidianas, particularmente las religiosas, un vínculo entre el pasado, el presente y el futuro no en un sentido lineal de la historia: los antepasados están presentes en múltiples maneras, transitan en las memorias familiares, habitan los diferentes espacios del ingenio, incluso la Sala Museo Ma Carlota, en los asientos de los espíritus traídos de África, en cuyas celebraciones la comunidad renueva su lealtad hacia sí misma. Una presencia heterogénea que marca una cartografía de la memoria encarnada y territorializada.

Podemos ver como en el batey se dio una suerte de fagocitación de la experiencia colonial y neocolonial por parte de los habitantes, a partir de una incorporación de determinados elementos y prácticas y su resignificación actual¹²⁰. Un ejemplo elocuente es la imagen de las ruinas de la casa de Don Julián, habitadas y transitadas como parte de la geografía del lugar y no erigido a monumento según una concepción estática de patrimonio. Lo mismo el barracón, la empalizada o el cementerio de los africanos¹²¹. Lugares revividos y resignificados, son experiencias de incorporación de la otredad colonial por parte de los alavenses a lo largo de los años. Un ejemplo de ello es también el apellido Zulueta, que de marca de posición subalterna en el sistema esclavista, se convierte en un elemento de la herencia de rebeldía de los esclavizados, en cuanto “desciendo de un esclavo/a. No de un esclavo/a con el apellido del amo”, - también porque no todos llevan ese apellido ni son descendientes de africanos pero sí reivindican una común pertenencia territorial e identitaria. Por otro lado estos relatos tienden a marcar una diferencia entre los actuales pobladores y los antepasados africanos: éstos eran “brutos, no tenían cultura

120 Me refiero a la idea-experiencia de fagocitación sugerida por Rodolfo Kush (1999:29) que la entiende como una “absorción de las pulcras cosas de Occidente por las cosas de América, como a modo de equilibrio o reintegración de lo humano en estas tierras”. Para Kush, la fagocitación entendida en estos términos es una vivencia histórica antes que filosófica, una interacción dramática y dialéctica entre los opuestos que deriva en una sabiduría como saber de vida, encarnada, política a intelectual. Cfr. Anecchiarico 2015c

121 Respecto del cementerio de los esclavos, como es conocido localmente, está ubicado en las afueras del poblado, en una zona en donde crecen árboles y plantas silvestres. Anselmo me refirió que una vez se quiso hacer un trabajo de excavación arqueológica para localizar exactamente el sitio y proceder con otras investigaciones. Frente a ello, se interpeló a la comunidad la cual realizó una ceremonia ritual para preguntar a los espíritus y a los Orishas si estaban de acuerdo que se procediera con esa intervención. “Allí están nuestro antepasados, ¿entiendes? El éxito de la ceremonia fue negativo: los espíritus dijeron que no, no querían que se interviniera en el cementerio. Y no se hizo más nada”. (Anselmo, Central México, diciembre de 2014)

y no tenían conciencia”, mientras que los pobladores actuales tienen cultura y sobre todo “tienen conciencia”, gracias sobre todo a los “logros de la revolución que nos sacó de la miseria y de la ignorancia”. Una ambigüedad aparente que por un lado ubica en el relato ontogenético local los antepasados como héroes fundacionales y de los cuales heredaron las virtudes y las habilidades - “los lukumí eran los africanos más inteligentes, tenían muchos conocimientos y una gran espiritualidad” y por el otro se diferencian de ellos porque es solamente ahora que “uno tiene el discernimiento y la comprensión de las cosas”.

Otro ejemplo significativo de fagocitación y resignificación de la experiencia colonial por parte de los habitantes del batey es el caso de la fiesta del Día del Alavense Ausente, cuando se conmemora cada 21 de agosto la fecha de fundación del ingenio, según una tradición colonial. El proyecto comunitario THNA reactivó estos festejos en la década de los '90 – habían caído en desuso en todo el país luego de la revolución – y en esa fecha se celebran los alavenses ausentes: los antepasados africanos, los alavenses que ya no están más, los que se fueron a vivir a otros lugares del país. Podríamos definir estos discursos y prácticas contra-hegemónicas como un específico ethos comunal del Central Méjico, ex Ingenio Álava, que va más allá de la mera comunidad de “presentes”. El ethos comunal fagocita día a día la experiencia traumática de la esclavitud, une el pasado con el presente y el futuro, diferentes latitudes y temporalidades y esto se debe también al sistema sociopolítico del estado socialista cubano, que a su vez reinterpreta las estrategias del neoliberalismo globalizado que convierte todo en mercancía, incluso el patrimonio cultural material e inmaterial de un pueblo.

4.4 La Ruta del Esclavo en Argentina

Continuamos el capítulo dedicado al análisis de procesos patrimoniales y disputas en torno a la memoria de la esclavitud a partir del proyecto RdE de UNESCO y sus trayectorias locales en Cuba y en Argentina. Hemos visto para el caso de Cuba un considerable desarrollo en cuanto a líneas de trabajo del proyecto, repercusiones locales y significativas alianzas con las instituciones nacionales de patrimonio y cultura. Nos proponemos esbozar a continuación el segundo caso de análisis comparativo del proyecto RdE, ubicando el análisis en el contexto argentino.

4.4.1 La Ruta del Esclavo llega al Río de la Plata

La inclusión de Argentina en el programa es relativamente reciente, ocurrida en el año 2009; podemos relevar un desarrollo e implementación limitado a algunos casos puntuales y discontinuo en su trayectoria, una situación que de alguna manera reflejaría el estado de la cuestión de los estudios afroargentinos, que hemos profundizado en el Capítulo 3. Como vimos en la primera parte de este Capítulo, entendemos que en su comienzo el proyecto La Ruta del Esclavo fue pensado exclusivamente en relación a la investigación histórica sobre la trata en regiones que podríamos circunscribir al Black Atlantic nortatlántico, pensado por Gilroy (1993): Estados Unidos, Caribe, Europa y Africa occidental. Los documentos oficiales de difusión producidos por el programa a nivel general, como los que hemos analizados en el primer apartado del capítulo, no hacen mención específica a la necesidad de abarcar la región rioplatense, si bien el Comité Científico Internacional expresara la necesidad de ampliar sus acciones considerando que “no se ha roto el silencio en varios países en los que se celebran pocos debates públicos sobre la trata de esclavos” y Argentina es uno de estos (UNESCO 2005: 11). Efectivamente Argentina está ausente del debate internacional sobre la esclavitud y la trata transatlántica de africanos en el marco de la esfera de UNESCO hasta los años 2000,

a pesar de los debates internos y del aumento de investigadores e investigaciones a partir de los años Noventa. A mediados de los 2000, el programa llega a la región rioplatense con el objetivo de

recuperar la memoria de un pasado común a los países de Argentina, Paraguay y Uruguay que ha sido ignorado o negado durante mucho tiempo, y aspira a valorizar y fomentar la diversidad y el diálogo intercultural a través la concienciación de la huella de la esclavitud la contemporaneidad de estas sociedades”.¹²²

¿Cuáles fueron entonces las circunstancias favorables para que el proyecto RdE se ejecutara en la región? ¿Cuáles las acciones llevadas a cabo en este marco y los desafíos que dejaron planteados? Propongo a continuación recorrer la trayectoria del proyecto Ruta del Esclavo en Argentina a partir de las actividades que se desarrollaron en ese marco institucional para ver los impactos locales y los desafíos que se presentaron, particularmente en relación a los actores involucrados y a la negociación de legitimidades en cuanto políticas de representación.

El primer proyecto llevado a cabo en Argentina por una institución estatal a partir de una financiación otorgada por UNESCO es aquella emprendida por El Archivo General de la Nación Argentina en el marco del programa Memorias del Mundo, creado por UNESCO en 1992¹²³. El Archivo General de la Nación Argentina digitalizó en 2003 un total de 500 documentos relativos a la esclavitud y el tráfico de africanos esclavizados que abarcan el período de 1563 a 1821 y se refieren al contexto geográfico del Virreinato del Río de la Plata: Argentina, Uruguay, Paraguay, Brasil, Bolivia y Perú (Alonso, 2005)¹²⁴. Este proyecto responde a los objetivos de investigación histórica de la primera etapa del proyecto Ruta del

122 Programa UNESCO “La Ruta del Esclavo”, Oficina UNESCO de Montevideo: www.UNESCO.org.uy/cultura/es/areas-de-trabajo/cultura/proyectos-destacados/rutadelesclavo.html (consultado en agosto de 2015)

123 Programa Memorias del Mundo en: www.UNESCO.org/new/es/santiago/communication-information/memory-of-the-world-programme-preservation-of-documentary-heritage/ (Consultado en agosto de 2015)

124 Es posible consultar el documento “La ruta del esclavo. Proyecto archivos Trata de Esclavos” 2002-2003. UNESCO, Nora, Archivo General de la Nación, Programa “Memory of de World”, en: mininterior.gov.ar/agn/pdf/LaRutadelEsclavo.pdf (consultado en agosto de 2015)

Esclavo y de alguna manera al estado del arte de los estudios afroargentinos, focalizados en la investigación histórica de la época colonial. El objetivo de la digitalización del material de archivo es por un lado la conservación aunque parcial del patrimonio documental sobre la esclavitud en Argentina y por el otro, la accesibilidad del mismo para su consulta e investigación. A partir de ello, se espera poder recrear “este ciclo de vida o ruta del esclavo”, mostrando el “camino seguido por los negros desde que llegan en los barcos desde su África natal, hasta que mueren en una tierra en la que fueron obligados a habitar” (Alonso, 2005: 47). Es decir, la documentación histórica entendida de esta manera permitiría poner un inicio y un fin a la presencia africana en Argentina, relegándola al pasado colonial, sentenciando su muerte y, sucesivamente, su olvido. El archivo funcionaría entonces como una legitimación del imaginario hegemónico nacional sobre la no existencia de población afrodescendiente. Su uso y su interpretación es lo que está en juego.

Por otro lado, el proyecto de digitalización de la documentación sobre la esclavitud en Argentina tuvo un impacto favorable no solamente para los investigadores que accedieron más cómodamente a una gran fuente de datos y documentos, sino también por el eco mediático que de alguna manera tuvo en la opinión común. Por ejemplo, una nota del diario la Nación publicada en 2003 expresa que los documentos digitalizados revelan no solamente una historia que no se encuentra en los libros, sino que contribuyen a desmitificar el imaginario común sobre la esclavitud en Argentina, pensada como no tan cruel como en otros contextos: en dichos documentos, los esclavizados “para sorpresa de la mayoría de los lectores- aparecen a veces denunciando a sus amos por malos tratos”. Así, para el autor de la nota, “sumergirse en el mundo de los esclavos del Río de la Plata es descubrir, por ejemplo, que la pintoresca mazamorrera que los chicos representan en los actos escolares del 25 de Mayo era -horror- una esclava que trabajaba probablemente para una señora viuda. Y que en cuanto bajó del barco fue marcada a hierro caliente -como el ganado- y separada de los suyos”¹²⁵. Estos debates circulaban en un contexto nacional en donde desde diferentes instancias estatales, académicas y de organizaciones de afrodescendientes, se ponía el foco en la cuestión de la

125 “Reconstruyen la ruta de los esclavos en la época colonial” por Fernando Halperin, Diario La Nación, del 17 de mayo de 2003, en: www.lanacion.com.ar/496779-reconstruyen-la-ruta-de-los-esclavos-en-la-epoca-colonial (Consultado en agosto de 2015)

invisibilización de la población afroargentina y la necesidad de replantear no solamente el papel de la esclavitud y de los africanos y afrodescendientes en todos los aspectos de la vida social argentina, sino también una mayor reflexión en torno a su interpretación y su legitimación actuales.

Como vimos anteriormente, en los años 2000 se abre una nueva etapa para el debate y la profundización multitemática e interdisciplinar sobre la presencia africana en la sociedad y cultura argentina, comenzando por la discusión de su actualidad y la vigencia del racismo, una situación compartida por los países vecinos, como Uruguay y Paraguay. La primera actividad que se desarrolla desde el proyecto RdE en la región es el 1º Encuentro Regional de la Ruta del Esclavo en el Río de la Plata, organizado en Montevideo por la Oficina UNESCO para Mercosur en el año 2004, en ocasión del Año Internacional de Conmemoración de la Lucha Contra La Esclavitud y de su Abolición. El Simposio Internacional “*La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias*” fue organizado por el Sector de Cultura y el Sector de Ciencias Sociales y Humanas de la Oficina de UNESCO en Montevideo en colaboración con UNESCO Brasilia y la Unidad temática de Afrodescendientes de la intendencia de Montevideo; en esa ocasión se reunieron diferentes investigadores de Argentina, Uruguay, Brasil y Paraguay para discutir sobre diferentes aspectos de la esclavitud en la región.

En las palabras del Asesor del Patrimonio Mundial en América Latina y el Caribe y Asesor de Cultura para el MERCOSUR, Herman van Hooff, el simposio pretendió inaugurar el proyecto La Ruta del Esclavo en la región, en donde “ha sido un gran desconocido”, aportando “contribuciones sobre la investigación histórica, la situación actual social y cultural de la población afrodescendiente y proyecciones para un mundo sin racismo y exclusión social” (van Hoof, 2005: 7). Estas consideraciones reflejan por un lado los objetivos y enfoques de la Nueva estrategia para el proyecto de la Ruta del Esclavo de 2006 (UNESCO 2006), por el otro, responden a las expectativas y demandas de inclusión y lucha al racismo del movimiento negro de los países de la región. Un dato a destacar es la participación, que caracterizará también los sucesivos encuentros organizados en Argentina, de investigadores, funcionarios UNESCO y organizaciones afrouruguayas: Mundo Afro y su Director General Romero Jorge Rodríguez; el Centro Cultural por la Paz y la

Integración dirigido por Beatriz Santos Arrascaeta; y la Unidad temática de afrodescendientes de la intendencia de Montevideo. Entre los argentinos, encontramos los aportes de Gustavo Fabián Alonso, Coordinador General del Área de Digitalización del Archivo General de la Nación de Argentina, Marta Goldberg y Silvia Mallo, reconocidas historiadoras. No he relevado la presencia entre los expositores de representantes de organizaciones afroargentinas. En 2005 se publicaron los resultados del simposio, disponibles online ¹²⁶.

Ese primer encuentro regional marcó un importante antecedente para la discusión sobre la presencia africana en una historia compartida entre los países. A raíz de eso, en Argentina en el año 2008 se activó una red de personas que tomaran el proyecto a partir de una propuesta que vino por parte de la Oficina UNESCO de Montevideo, particularmente del Sector Cultura a cargo de Fréderich Vacheron, que antes había estado en servicio en la Oficina de La Habana y desde allí venía cargado de mucho entusiasmo (Fréderic Vacheron, entrevista, Buenos Aires, agosto de 2014). Se sumaron a la red la oficina de Relaciones exteriores de Argentina, particularmente la diplomática Susana Pataro que había sido embajadora en Nigeria; la Cátedra UNESCO de Turismo Cultural de la Universidad de Tres de Febrero de Buenos Aires y la Asociación de Amigos del Museo Nacional de Bellas Artes. Todos estos actores decidieron tomar el proyecto y organizar un primer encuentro de alcance internacional (Marisa Pineau, entrevista, Buenos Aires, enero de 2014).

En octubre de 2009 se realizaron así los dos primeros encuentros en el marco del proyecto RdE, el seminario internacional “La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural” y el “Taller de Sitios de memoria en Argentina, Uruguay y Paraguay”. Estos eventos se llevaron a cabo como parte de la nueva estrategia del proyecto RdE que preveía además la ampliación geográfica del mismo (Vacheron 2010). Uno de los objetivos de los eventos fue conocer la experiencia desarrollada en el Caribe Latino, particularmente en Cuba y Haití, que pudiera servir como ejemplo para la gestión local del proyecto RdE. Por el lado de Cuba, participaron Jesús Guanche, vicepresidente del Comité Cubano, y Nilson Acosta, del Consejo Nacional de Patrimonio de Cuba, que expusieron sobre la experiencia

126 El documento está disponible en: [unesdoc.UNESCO.org/images/0015/001509/150922s.pdf](https://unesdoc.unesco.org/images/0015/001509/150922s.pdf) (consultado en agosto de 2014)

desarrollada por el Comité Cubano, con la colaboración de la oficina regional de UNESCO de la Habana.

El Seminario Internacional “La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural” del 2009 se desarrolló durante dos días, en la sede de la Asociación de Amigos de Museo Nacional de Bellas Artes, con alrededor de 30 participantes, principalmente académicos e investigadores, diplomáticos y representantes de organismos internacionales involucrados en el proyecto. Hubo investigadores de distintos países de América Latina, además de Cuba y Haití, de países de África y de Europa, convocados para debatir sobre “temas capaces de acercar frente a realidades e historias que han estado separadas durante tanto tiempo. Pretender hacer una política fuerte de acercamiento entre los continentes tiene que estar acompañado por el tema cultural, en esa idea de diálogo intercultural” (Marisa Pineau, entrevista, Buenos Aires, enero de 2014). Marisa Pineau, historiadora y coordinadora de la Sección de Estudios Asia y África de la Universidad de Buenos Aires, estuvo a cargo de la dirección académica de los seminarios de 2009 y de 2010. Comenta que fue una experiencia exitosa que demostró que por un lado había interés en esos temas y por el otro que había necesidad de visibilizar no solamente la presencia africana tan negada en la región, sino también las investigaciones y los trabajos que ya se estaban realizando y que tenían poca difusión (Marisa Pineau, Buenos Aires, entrevista, enero 2014).

Los aportes presentados en esa ocasión se publicaron por la Universidad Tres de Febrero en 2011 (Pineau 2011), un texto que considero una referencia fundamental para los estudios sobre la temática africana y afrodescendiente en Argentina, aunque sea de limitado acceso al no estar disponible digitalmente. Entre los materiales producidos por la UNESCO sobre el seminario hay un video “La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural” que recorre los temas debatidos en el seminario y paralelamente traza un panorama general de la trata transatlántica de esclavizados en Argentina, Uruguay y Paraguay hasta llegar a la actualidad de la población afrodescendiente en los países.¹²⁷ Como relata Marisa

127 “La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural”. Documental audiovisual, de Lilita Koselevich. Universidad Nacional de Tres de Febrero/Asociación Amigos del Museo Nacional de Bellas Artes, 40', 2010.

www.UNESCO.org/archives/multimedia/?s=films_details&pg=33&id=1787 (Consultado en agosto de

Pineau, a cargo de la dirección académica del seminario, la propuesta inicial de la Oficina de UNESCO de Montevideo fue de realizar un seminario y un taller de sitios de memoria para empezar a discutir estos temas.

4.4.2 Sitios de memoria en el Río de la Plata: construyendo legitimidades

Paralelamente al primer seminario internacional, se organizó el Taller de Sitios de Memoria de La Ruta del Esclavo en Argentina, Paraguay y Uruguay, en Villa Ocampo de San Isidro, Buenos Aires, institución museo que pertenece a UNESCO. Esta actividad responde a la propuesta de *La Nueva Estrategia para el Proyecto Ruta del Esclavo* (UNESCO 2006) de realizar inventarios para la preservación del patrimonio material y sitios de memoria en los diferentes países. En ese encuadre, Jesús Guanche y Nilson Acosta presentaron las experiencias de Cuba y Laennec Hurbon, presidente del Comité de Haití, la experiencia del proyecto en Haití. Los aportes de Carlos Moreno, Marta Goldberg y Mónica Risnicoff de Gorgas para Argentina e Ignacio Telesca para Paraguay analizaron la presencia histórica africana a nivel nacional y la necesidad de investigar más sobre aquellos espacios urbanos o rurales que constituyen sitios de memoria y que están invisibilizados. Ana Frega para Uruguay presentó el contexto uruguayo que luego de 2004, a raíz del primer encuentro regional de la RdE, avanzó en un trabajo conjunto entre investigadores, funcionarios públicos y activistas del movimiento afrouruguayo para detectar e investigar algunos de los sitios de memoria de la esclavitud más significativos a lo largo del contexto nacional. También participaron funcionarios de la UNESCO, Fréderich Vacheron, Jorge Grandi y Jordi Tresserras quienes, junto a la diplomática argentina Susana Pataro, expusieron diferentes aspectos del trabajo realizado por el proyecto RdE en relación a los sitios de memoria y a las “rutas latinoamericanas”.

Los resultados del Taller se publicaron en un folleto también disponible online (Pacheco 2010). Todas estas actividades contaron con financiación de la Agencia

Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y con el auspicio del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto de la República Argentina, de la Representación de la UNESCO ante el Mercosur de Montevideo y de la Embajada de los Estados Unidos en la Argentina.

Concluida esta experiencia exitosa, la misma red de personas e instituciones organizadoras determinó realizar un segundo seminario y un segundo taller para el año siguiente. Según cuenta Marisa Pineau, ello se debía en particular modo a la certeza de que había mucho para profundizar y seguir trabajando: “fue una prueba también de que había un interés genuino de muchos grupos, sea a nivel de escuelas y de académicos como de instituciones y de gente que tal vez no estaba muy vinculada pero se interesó” (Marisa Pineau, entrevista, Buenos Aires, enero de 2014).

Un factor determinante para una segunda edición del encuentro fue la continuidad de financiación por parte de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) que tenía una línea de trabajo con poblaciones afrodescendientes, aunque no específicamente con la Ruta del Esclavo.

Un año más tarde, en octubre de 2010 se realizó en Buenos Aires el segundo Seminario Internacional del Programa UNESCO de La Ruta del Esclavo “Huellas y legados de la esclavitud en las Américas”, organizado nuevamente por la Cátedra UNESCO de Turismo Cultural de la Universidad Nacional Tres de Febrero y la Asociación Amigos del Museo de Bellas Artes y coordinado por Marisa Pineau. En ese encuentro tomé parte como espectadora, a los pocos meses de iniciada la investigación y, además, mi llegada al país¹²⁸. También para esta ocasión hubo un nutrido número de participantes, tanto en el público como en los expositores: se realizaron 30 exposiciones organizadas en los siguientes núcleos temáticos:

- Pervivencia de la trata de esclavos y la esclavitud en las sociedades actuales
- Las huellas de África en la literatura, la música y el arte americanos contemporáneos
- Los sitios de memoria de la esclavitud en África y en América
- Encuentros y desencuentros en las orillas del Atlántico

128 Como cuento brevemente en la Introducción de la Tesis, en el año 2010 me radico en Argentina y comienzo los estudios de Doctorado, luego de haber finalizado la carrera de grado en Italia.

- Migraciones, diáspora y relaciones raciales
- La recuperación de Haití a partir de sus valores culturales

En ambos seminarios de 2009 y de 2010 hubo un interés especial para pensar el tema del patrimonio, como representar y como dar cuenta a una sociedad de lo que fue la esclavitud y sus consecuencias, particularmente el racismo, a partir de las miradas y propuestas de diferentes personas que trabajaron estas cuestiones, incluyendo a los activistas afrodescendientes. En este segundo encuentro hubo una mayor participación del activismo afroargentino, con la participación de Carlos Álvarez, que en ese momento formaba parte de la Asociación África y su Diáspora, y de Federico Pita presidente de la DIAFAR, mientras que en el primer seminario había participado Miriam Gomez, de la Asociación de Caboverdianos de Dock Sud. La participación de dirigentes de agrupaciones civiles afroargentinas también se produjo en el segundo Taller de Sitios de Memoria que se llevó a cabo paralelamente a este segundo Seminario.

Una coyuntura relevante fue en el plano nacional el bicentenario de la República Argentina, año en que se realizaron actividades públicas e iniciativas estatales enmarcadas en un reconocimiento de la presencia africana en la sociedad argentina¹²⁹. Al mismo tiempo, como resulta expresado en la introducción del Seminario de 2010 brindada en el folleto de la programación, el seminario quiso rendir un homenaje por un lado a las independencias de las naciones africanas que cumplieron 60 años, y por el otro a la experiencia de Haití no solo por su trascendencia histórica en las luchas antiesclavistas e independentistas de América, sino por considerar la situación grave en la que se encuentra en especial luego del último terremoto que sufrió la isla en 2010.¹³⁰ Finalmente, para fundamentar la relevancia internacional de realizar estos encuentros de debate sobre la presencia africana en las Américas, fueron mencionados al año 2010 como Año Internacional del Acercamiento de las Culturas, en vistas del año Internacional de los afrodescendientes, 2011. Este discurso se encuentra en línea con una visión multiculturalista globalizada e institucionalizada sobre lo políticamente correcto, que atrae la atención de los organismos internacionales y se conjuga además con los

129 Estas cuestiones fueron desarrolladas en el capítulo 3 de la Tesis.

130 Los folletos se encuentran en la sección final de la Tesis.

intereses de las agencias financiadoras. Es decir, el panorama nacional e internacional, así como la feliz coyuntura de intereses profesionales e institucionales a nivel local, permitió el desarrollo y cumplimiento de expectativas tanto locales cuanto internacionales. “Era hora que un debate así se hiciera en Argentina”, comentaban algunas personas desde el público.

Los trabajos presentados en el Seminario forman parte de una publicación de 2012 (Pineau 2012) que, al igual que la anterior publicación de 2011 (Pineau 2011) representa un texto significativo para conocer el estado del debate en el marco del proyecto RdE desde Argentina, Uruguay y Paraguay. Como decíamos, paralelamente al Seminario se realizó un segundo Taller de Sitios de Memoria en donde se avanzaron las propuestas para la identificación de “Sitios de Memoria materiales, inmateriales o mixtos en Argentina, Paraguay y Uruguay, con ubicación geográfica, antecedentes históricos, sociales, culturales, su grado de preservación y su apropiación por parte de la comunidad en la que están insertos”¹³¹. Especialistas de los tres países presentaron 12 sitios documentados según los criterios de UNESCO -4 para Argentina, 3 para Paraguay y 5 para Uruguay-, producto de la investigación comenzada en 2009 como un objetivo a corto plazo en el marco del proyecto RdE en la región. Esta tarea, sin precedentes al no existir “una estrategia regional ni nacional para trabajar en ese sentido”, fue producto de una articulación entre los investigadores, agencias privadas y, por lo menos en la intención, con las comunidades involucradas.¹³² Los resultados de este taller fueron organizados en una publicación UNESCO disponible en la web (Pacheco 2012).

Relativo a Argentina, se incluyeron 4 sitios “para empezar a trabajar” (Marisa Pineau, Panel “Patrimonio Cultural Afroargentino: estado de la Cuestión”, Museo Etnográfico Ambrosetti, Buenos Aires, julio de 2014). Se eligieron 3 sitios materiales de memoria de la esclavitud: la Capilla de los Negros en Chascomús, provincia de Buenos Aires; Plaza San Martín y Parque Lezama en la ciudad de Buenos Aires; la Manzana y las Estancias jesuíticas de Córdoba. Se incluyó también un conjunto de expresiones culturales bajo la denominación común de patrimonio inmaterial de la presencia afro en la Ciudad de Buenos Aires: *Candombe, milonga*,

131 Tomado de la página web de la Cátedra UNESCO de Turismo Cultural, disponible en el siguiente link: www.turismoculturalun.org.ar/activ_esclav2010_taller.htm (Consultado en agosto 2015)

132 Ibid.

tango y payadas en el espacio cultural afrorioplatense de la ciudad de Buenos Aires. Marisa Pineau explica que se trata de “un nombre rarísimo y larguísimo porque queríamos dar cuenta de varias cosas, ya que además de los bienes materiales también había que dar cuenta del patrimonio inmaterial que se ubica en la ciudad de Buenos Aires” (ibid.). Las investigaciones fueron llevadas a cabo para la Capilla de Chascomús por Dina Picotti; la Plaza San Martín y Parque Lezama por Marta Goldberg; la Manzana y las Estancias jesuíticas de Córdoba por Rebeca Medina; Candombe, milonga, tango y payadas en el espacio cultural afrorioplatense de la ciudad de Buenos Aires por Monica Lacarrieu.

Marisa Pineau, que también estuvo a cargo de la dirección académica de este taller, expresa que claramente esos no son los únicos sitios de memoria viva y culturas vivas presentes en el territorio nacional, pero son los más conocidos o, por lo menos, los más documentados, pero sobre todo:

había poco tiempo para realizar la investigación. La idea era hacer este tipo de documentación para que sirviera en un futuro como material trabajado bajo los cánones de la UNESCO para que los países los asumieran como sitios de memoria propia y quizás, como objetivo a largo plazo, alguno de ellos llegara a ser Patrimonio de la Humanidad” (ibid.).

Podemos considerar positivamente que estos 4 sitios dan cuenta de una variedad histórica, geográfica y antropológica de la presencia africana en la Argentina, que merece no obstante ser profundizada y continuada en cuanto a su investigación y difusión. Resumiendo las motivaciones por las cuales se eligieron estos 4 sitios, además que por razones circunstanciales como vimos recién:

a) la Capilla de los negros de Chascomús es un sitio ubicado en la campaña bonaerense y hace referencia a la presencia de africanos esclavizados y sus descendientes, siendo además un sitio actualmente activo y conservado por la comunidad afro de Chascomús;

b) En el caso de Parque Lezama y Plaza San Martín, son sitios públicos transitados habitualmente por los habitantes de Buenos Aires y por los visitantes, que al momento de la investigación no se relacionan con la presencia de la esclavitud. Allí se ubicaban, como demuestra la documentación disponible, los asientos de las compañías, francesa e inglesa, del comercio y depósito de esclavizados;

c) En el caso del circuito de las estancias jesuíticas de Córdoba, se hace referencia a la historia colonial de esa provincia en relación con la orden religiosa; considerando su buen estado de conservación, particularmente la Estancia de Alta Gracia, el sitio da cuenta del sistema esclavista también en sus dimensiones de crueldad, dimensiones minimizadas o hasta negadas en el imaginario común. El sitio además cuenta con la declaración UNESCO de patrimonio de la Humanidad pero en ese momento no tenía una referencia a la esclavitud¹³³;

d) con el último caso, se trata de visibilizar las manifestaciones culturales vinculadas con prácticas afrorioplatenses en la Ciudad de Buenos Aires, como el candombe, el tango y la payada, no solamente en sus vínculos históricos sino también con su actualidad y sus protagonistas. Además, considero que se quería presentar algún/os “bien/es” que referenciaran el patrimonio inmaterial o intangible, y que como en el caso de la Capilla de los Negros, significara además una acción propia y creativa de la afrodescendencia en estas tierras y hablara del presente de estas prácticas.

Como explica Marisa Pineau, la participación de las comunidades en los proyectos es un requisito que pone UNESCO, ya que el aval de las comunidades es fundamental para dar legitimidad. De ahí, se desprende una importante y compleja discusión: si la legitimidad viene del ámbito académico o viene del saber de las comunidades; o si de ambos. (Marisa Pineau, entrevista, Buenos Aires, enero de 2014). Esta discusión sobre la legitimidad tiene diferentes matices, una de ellas es ver quién interpela a quién. En el caso argentino que estamos analizando, los investigadores y/o funcionarios convocan a algún representante de organizaciones de afrodescendientes que estén disponibles a articular, como el caso de Miriam Gomez y de Federico Pita, para discutir sobre la legitimidad de estos proyectos y construir una plataforma de consenso. Veo en esto dos clases de problemas que aquí quisiera plantear: primero, la

133 En 2013, cuando visité la Estancia de Alta Gracia, se había colocado en la entrada una placa que enmarca el monumento como sitio de memoria de la Esclavitud.

representatividad de “la comunidad” afroargentina. ¿Quién representa a quién? Segundo, cómo se traduce esta participación y representatividad en todas las fases de los proyectos, por ejemplo en las investigaciones llevadas a cabo sobre sitios de memoria. ¿Cómo se articula la negociación de significados y de estrategias políticas propias de las organizaciones involucradas, y entre ellas y las comunidades locales?

Una delicada disputa de legitimidad y de intereses divergentes según los diferentes actores - académicos, instituciones, organizaciones y comunidades locales - en donde UNESCO interviene como mediador super partes, que debe ser analizada para cada caso y que indagaremos en el próximo apartado relativamente a la experiencia reciente en Chascomús.

4.4.3 ¿Y después qué? Oportunidades y proyecciones

A raíz de lo expuesto, destacaré algunos aspectos que nos ayuden a pensar el alcance y los límites de estas experiencias *locales*, pensándolas desde una perspectiva local.

Los seminarios y talleres realizados en 2009 y 2010 y sus posteriores publicaciones, se lograron básicamente por dos factores circunstanciales principales: una feliz conjunción de personas e instituciones interesadas (la Cátedra de Turismo Cultural UNESCO de UNTREF/AAMNB, Susana Pataro por la parte diplomática, la Oficina de UNESCO de Montevideo con Vacheron) que motorizaron el proyecto en Argentina. El segundo factor clave fue la capacidad de financiación otorgada principalmente por UNESCO y AECID. Además de estos dos factores, destacamos la participación de un gran número de investigadores y personas involucradas con los diferentes aspectos de la presencia africana en Argentina y un público general al que dirigirse; la participación de funcionarios y de activistas. Por otro lado, estas actividades fueron una oportunidad para que diferentes actores, incluyendo a organizaciones afrodescendientes, se encontraran y avanzaran en un trabajo conjunto aprovechando el marco institucional que la UNESCO propiciaba.

A pesar de la experiencia exitosa, el proyecto decae luego de 2010 por falta de

presupuesto. Entre los factores que pude apuntar referidos generalmente por los agentes organizadores y promotores de las actividades, se destaca la “crisis mundial” que afectó también las acciones de UNESCO, como la RdE –como se lee también en las declaraciones del Comité Científico Internacional de esos años. Es decir, la falta de presupuesto que garantizaran su continuidad. Luego del 2010, se realizan a nivel local diferentes actividades llevadas a cabo por instituciones y universidades desvinculadas con el proyecto, principalmente en 2011 cuando se celebró el Año internacional de afrodescendientes¹³⁴. Prácticamente ninguna actividad se desarrolló posteriormente al segundo seminario de 2010 en el marco del proyecto RdE, excepto la celebración de los veinte años del proyecto en 2014, cuando en la misma sala en donde se desarrollaron los dos seminarios de 2009 y 2010, se reunieron algunos investigadores, pese a la poca difusión que tuvo el evento y por ende, la escasa participación del público general¹³⁵. Resalto la tarea de difusión a nivel local que en ocasiones Marisa Pineau desarrolla, brindando conferencias abiertas en diferentes espacios públicos sobre el proyecto RdE, relatando la experiencia y los resultados de las investigaciones realizadas en ese marco, particularmente las publicaciones.

Otro factor que hay que destacar es que la feliz conjunción de intereses por parte de personas y de instituciones, que permitió abrir camino a la ejecución del proyecto en Argentina, no logró mantenerse para continuar y multiplicar las experiencias que merecen ser profundizadas, mejoradas y continuadas. Unas consecuencias en términos de visibilización nacional de los sitios de memoria relevados por la investigación fue la colocación de una placa conmemorativa en Parque Lezama, la declaración de Sitio de Memoria de la Esclavitud en la Estancia de Alta Gracia y de la Capilla de Chascomús. Pese al trabajo realizado, no se conformó en Argentina un Comité Nacional de la RdE, como sí sucedió en Cuba. No necesariamente el trabajo interdisciplinar e intersectorial debe ser realizado en el marco del proyecto RdE, pero lo que la experiencia mostró es que fue necesario que una institución internacional pusiera sus reflectores sobre Argentina para que se activaran una gran cantidad de competencias profesionales y expectativas tanto políticas como intelectuales que, una

134 Como vimos en el Capítulo 3 de la Tesis.

135 Se puede ver la programación general de la actividad en el link: www.UNESCO.org/new/es/media-services/single-view-tv-release/news/argentina_activities_for_the_20_years_of_the_project_slave_route/ (consultado en agosto 2015)

vez acabada la experiencia, continuaron en buena medida el trabajo de manera fragmentada, sin lograr nuevos espacios significativos de discusión, interacción y de diálogo.

Dos experiencias de grupos de trabajo relativamente exitosas en cuanto a sus trayectorias surgieron a partir o al margen de los encuentros organizados en el marco de la RdE. Por un lado el grupo Geala situado en Buenos Aires (Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos), que si bien no se vincula con el programa RdE, sí algunos de sus miembros participaron en los seminarios de 2009 y 2010¹³⁶. Por otro lado, en 2010 surgió el “Grupo de Córdoba de la Ruta del Esclavo”, a partir del trabajo de investigación desarrollado en ese marco sobre las estancias jesuíticas de Córdoba, particularmente en Alta Gracia¹³⁷. El proyecto RdE no tiene porqué seguir siendo el marco de este proceso de patrimonialización de sitios de memoria; como lo considera Marisa Pineau, es algo muy importante para que sea tomado por las organizaciones. Concuendo, citamos estas palabras de Marisa Pineau:

El trabajo que se hizo tiene una legitimidad académica e institucional. Ahora tienen que ser las organizaciones las que le den la legitimidad, ellos son los portadores (...) ante del Estado decir *hay un aval por parte de la UNESCO* también puede servir a las organizaciones para hacer cosas, para reclamar lo que les corresponde. Ya hay un marco legal y académico y esto puede servir para impulsar otro tipo de acciones que lleven adelante las organizaciones”. (Marisa Pineau, entrevista, Buenos Aires, febrero de 2014)

136 Nos referimos a este grupo en el Capítulo 2 de la Tesis.

137 La página web del grupo es www.rutadelesclavocba.wordpress.com

4.5 La capilla de los Negros de Chascomús: desafíos de la memoria

A continuación presentaré la experiencia de resignificación y patrimonialización de la Capilla de los Negros de Chascomús, localidad ubicada la provincia de Buenos Aires. Analizaremos la genealogía del sitio y de la comunidad afrochascomusense a partir de documentos de la época y los estudios que han tratado de abordar su estudio a lo largo del siglo XX. Nuestro intento es relevar por un lado un discurso y práctica de invisibilización y estigmatización de la población afrodescendiente de Chascomús y por el otro las acciones y gestiones llevadas adelante por las familias vinculadas con la Capilla de los Negros. Entendemos que esta experiencia es significativa en un contexto nacional, no solamente local, porque pone en evidencia historias de ocultamiento y de reivindicación actual, en articulación con las políticas patrimoniales internacionales y las articulaciones locales. Entendemos que la Capilla de Los Negros de Chascomús representa un desafío para la memoria de la diáspora africana en Argentina y por el otro, un desafío para las políticas culturales en el marco del proyecto RdE local.

4.5.1 Genealogía de un relato invisibilizador

Chascomús es una ciudad de menos de cincuenta mil habitantes ubicada a unos 100 kilómetros al sudeste de la provincia de Buenos Aires. Aquí se encuentra la Capilla de los Negros – en adelante la Capilla –, un sitio de devoción popular así llamado por estar vinculado históricamente con la comunidad negra de Chascomús desde su fundación, ocurrida en 1778, durante el Virreinato de la Plata. Se trata de un lugar de culto popular erigido en la segunda mitad del siglo XIX por la Hermandad de Morenos, una Cofradía que nucleaba a ex esclavizados y sus descendientes para sus actividades culturales, religiosas y recreativas (Picotti 2011). La Capilla fue declarada en 1962 Lugar Histórico Nacional y en 1992 Sitio Histórico Provincial; en 2011 es reconocida por la UNESCO como “sitio histórico de la memoria de la Ruta

del Esclavo en el Río de la Plata”, tal como se lee en el certificado expuesto en la misma Capilla. En la entrada de la Capilla sobre la vereda se encuentra un cartel que dice:

Capilla de los Negros. Designado por la UNESCO integrante de la Ruta del Esclavo del Río de la Plata. Monumento histórico nacional, construida en el año 1862 con características religiosas propias que mezclaban rituales africanos y candombes rioplatenses. Fue utilizada como lazareto en las epidemias de los años 1868 y 1871.

Me interesa aquí entender cuál es y cómo se produce el discurso hegemónico que circula sobre la Capilla, principalmente historiográfico, a partir de un análisis crítico de los trabajos realizados hasta la actualidad. Voy a tomar en cuenta mi trabajo de campo realizado en los diferentes espacios urbanos de Chascomús dedicados a la preservación del patrimonio histórico, particularmente el Museo Pampeano, espacios en donde poder trazar una organización del relato oficial. A los efectos de mi investigación, voy a focalizarme en dos aspectos:

1. relevar a partir de la bibliografía histórica producida y las fuentes de archivos lo que podemos definir como una narrativa del silencio (Trouillot 1995) que acompaña el relato de invisibilización, en contraste con la memoria viva a través del trabajo de los cuidadores de la Capilla, la familia Soler Luís.

2. considerar la Capilla como un archivo vivo en donde lo material y lo inmaterial se conjugan de manera articulada y dinámica, y para cuya significación intervienen diferentes actores que disputan su representación en el marco local y nacional.

En 2014 realicé mi primera visita en Chascomús. Iba a buscar entre los archivos disponibles la documentación que me sirviera para sustentar mi análisis. Y conocer la Capilla de los Negros, de la que había leído y escuchado mucho, específicamente de parte de los activistas porteños de DIAFAR.

El primer lugar que visité fue el Museo Pampeano, ubicado en una bella casona en el parque Libres del Sur y creado en 1939, en el primer centenario de la batalla de

Chascomús de 1839. En el museo recorrí sus 7 salas dedicadas a la historia local, desde la fundación del Fuerte San Juan de Bautista de Chascomús hasta la década del 1940, aprovechando una visita guiada para estudiantes que justo se realizaba mientras yo estaba allí. En el museo además se encuentra la biblioteca adonde pude consultar algunos trabajos sobre la comunidad negra de Chascomús y sobre la Capilla de los Negros (Dorcasberro, 1930; Luzian, 1953; Isusi 1953; Lahourcade 1973, 2008). Según me comentan las especialistas que atienden la biblioteca, el museo se fundó el 1939 para rendir homenaje a la trayectoria histórica de Chascomús, las tradiciones gauchescas y la batalla de Chascomús. Las salas y las exposiciones se fueron actualizando a lo largo del siglo XX, a partir de las donaciones e iniciativas particularmente de las familias tradicionales, cuyos objetos se muestran en el museo.

Como pude ver recorriendo las salas, no hay en ningún momento una referencia a la esclavitud. La población indígena –nombrada como aborígen - aparece en la primera sala dedicada a la época prehistórica y en la avanzada del ejército del Virreinato sobre “la pampa solitaria”, de acuerdo a la representación decimonónica de “malones de indios”. El único elemento alusivo a la presencia africana y la esclavitud, y que luego me confirmaron las guías del museo, es un retrato de Ana Escribano, africana esclavizada de la familia Escribano, fundadores de Chascomús. El retrato – posiblemente sea un daguerrotipo – es expuesto en una repisa entre otros objetos que pertenecían al fundador de Chascomús, sin más detalles. Un objeto entre objetos, con el rostro de una de las primeras afrochascomunenses, Ana Escribano.

Entonces, me pregunté: ¿Ese es el lugar que ocupan en la memoria local los africanos y los afrodescendientes? La guía que acompañaba el grupo de estudiantes con los que coincidimos ese día, sentados en la entrada del museo, explicó al grupo que “los negros que vivían en la ciudad, eran esclavos y tenían su “barrio del tambor”, ubicado en lo que va actualmente de la plaza central hacia la laguna” (Guía, Museo Pampeano, Chascomús, octubre de 2014).

Podemos ver un primer contraste relevante de discursos: por un lado lo que cuenta y lo que silencia el relato del museo a través de su genealogía ilustre de la ciudad, que pasa por la negación de la esclavitud y de la comunidad afrodescendiente y estereotipación de las poblaciones indígenas. Por el otro, lo que dice la guía “por

fuera” del relato oficial expositivo, limitadamente a algunos datos referidos al pasado y presentados como pintorescos. Ello constituye la primera metáfora del lugar con la que me encontré: la presencia negra en la ciudad está ausente del relato museal y presente únicamente en un texto verbalizado y transmitido oralmente – el relato de la guía. No encontré por lo tanto ninguna referencia a la Capilla de los Negros por fuera de las conversaciones que mantuve personalmente con las especialistas del Museo, conversaciones informales surgidas durante las horas de lectura de los textos conservados en la biblioteca.

El segundo lugar que visité para consultar la documentación disponible al público es el Archivo Histórico Municipal de Chascomús, perteneciente a al Dirección Municipal de Patrimonio. Allí pude revisar una gran cantidad de notas periodísticas, folletos de actividades realizadas en la Capilla, copias del estudio realizado por investigadoras de la Dirección de Patrimonio para fundamental la inclusión de la Capilla como sitio de memoria de la esclavitud reconocido por UNESCO en 2011. Estos materiales estaban archivados en carpetas dedicadas de manera específica a la Capilla de los Negros, que incluía además documentos de vario tipo referido a la comunidad afrodescendiente. Otros documentos vinculados a la Capilla y/o a la comunidad afro, estaban archivados en carpetas generales sobre la historia de Chascomús.

La trayectoria histórica de la Capilla se cruza con la historia del pueblo y de la comunidad afrodescendiente en diferentes aspectos y a lo largo de toda su historia. Los documentos conservados en el Archivo Histórico dan cuenta de la temprana presencia de africanos esclavizados al servicio de hacendados y capitanes instalados en lo que era “la frontera con el indio” de finales del siglo XVIII y principio del siglo XIX, como relevan trabajos recientes (Picotti 2001). Este dato es interesante por dos razones: primero, habla de la esclavitud rural en la provincia de Buenos Aires, lo cual ha sido escasamente investigado, además de dar cuenta del servicio doméstico que realizaban los africanos y sus descendientes para las familias ilustres y la participación militar en los Batallones de Pardos y Morenos (Mayo 2004; Picotti 2012). Segundo, ubica el contexto sociocultural de la presencia africana en la región rioplatense, contexto en el cual desarrollaban sus actividades las Cofradías y las Asociaciones Africanas (Chamosa 2003).

Abolida la esclavitud en la Constitución de 1853, efectiva para Buenos Aires y provincia en 1861, tenemos en 1861 el primer documento escrito y firmado por la comunidad negra de Chascomús. Se trata del pedido realizado por la Nueva Cofradía Hermandad de Morenos “Bayonbe de Invensa” y dirigida a la Municipalidad de Chascomús para la cesión de un solar en donde “plantear el cuarto de animas y demás objetos indispensables a nuestros regocijos festivos”, pedido que transcribo a continuación:

Chascomús, junio 10 de 1861

Sres. Municipales del Partido:

José Antonio Silva Presidente de la Nueva Hermandad de Morenos instituida en este Pueblo con el título de “Bayonbe de Invensa”, a nombre y representación de los socios que ella contiene; Ante Udes. Con toda la sumisión y respeto debido me presento y espongo que deseando, en consociedad con mis representados, plantear el cuarto de animas y demás objetos indispensables a nuestros regocijos festivos, en un sitio que por benevolencia de esa Corporación Municipal sea propio de nuestra sociedad, en virtud de la gracia que se nos otorgue. Y siendo informados también que frente al Cementerio del Pueblo existen varios solares baldíos que reúnen las calidades propias a los objetos que nos proponemos .

A Udes. Suplico se dignen concedernos un solar en merced y gracia, de los que existen en el punto designado, en este concepto que serán satisfechos los derechos establecidos a los que obtienen igual gracia y que se llenaran las disposiciones que prescribe la Ley del 19 de enero del año 1825, relativas a su población y cerco.

Si así lo disponen dígnense su correspondiente medición y delineación por el encargo del ramo.

*Es gracia que esta sociedad recibirá de Udes. y será justicia. José Anto. Silva
Presidte.¹³⁸*

Este documento es uno de los primeros y escasos testimonios en donde aparece la agencia de la comunidad negra de Chascomús y del cual quisiera rescatar algunos aspectos: la existencia de una Nueva Cofradía de Hermandad de Morenos Bayonbe de Invensa – cuyo nombre de procedencia bantu se relaciona con otras hermandades de negros en Buenos Aires y en Montevideo de esa misma época (Picotti 2011) -, da cuenta que la comunidad negra de Chascomús era una comunidad organizada y que

138 Documento conservado en el Archivo Histórico Municipal de Chascomús y citado en la bibliografía consultada.

inmediatamente después de la abolición de la esclavitud estaba en condiciones de demandar a la autoridad local un espacio, conociendo además la legislación a tal efecto. El texto además abre a las interpretaciones respecto de las actividades culturales que practicaban al *plantear el cuarto de animas y demás objetos indispensables a nuestros regocijos festivos*, un aspecto muy importante sobre el que se ha investigado poco.

Volvamos a su historia. Unos meses más tarde, en mayo de 1862, la Municipalidad otorga el espacio para la edificación de un sitio propio de la Cofradía, ubicado en el terreno baldío cercano a la laguna y el cementerio, del otro lado de la calle Alameda, que lo separaba del pueblo. En ese sitio todavía hoy permanece lo que más tarde se llamara y conociera popularmente la Capilla de los Negros.

Los trabajos escritos sobre la Capilla y en general sobre la presencia africana en Chascomús son escasos y más bien recientes, y se basan en la documentación de archivo que va de los primeros documentos de fundación de 1862 por la cofradía Hermandad de Morenos “Bayonbe de Invensa”; recortes de diarios locales como El Argentino y Crónica y los testimonios recopilados a lo largo del siglo XX, voces de la comunidad afrodescendiente o impresiones y relatos de letrados o vecinos. Tenemos principalmente los trabajos de Alicia Lahourcade (1973, 2008), historiadora de Chascomús. Sus trabajos sitúan una historización de la Capilla de los Negros y de la comunidad afrodescendiente a partir de la documentación histórica disponible y algunas citas de testimonios orales. Más recientemente, tenemos el trabajo publicado en el marco del proyecto RdE por la filósofa argentina Dina Picotti (2012). Dina Picotti, realiza un informe detallado de la trayectoria histórica de Chascomús, la relevancia de la Capilla como sitio de memoria de la esclavitud y las manifestaciones culturales y religiosas asociadas, resaltando su doble importancia en cuanto lugar histórico y de devoción de la religiosidad popular (Picotti 2012). Cabe destacar que los trabajos de Lahourcade son empleados generalmente como textos de referencia y muchas de sus interpretaciones son repetidas en las publicaciones posteriores (Picotti 2012, Bilbao et.al 2011).

Otro trabajo consultado en donde se hace referencia a la Capilla de Los Negros es un breve artículo de las historiadoras Ana María Carré y Lía Inés Lagreca (1998) que

analizan la reconstrucción de la Capilla de los Negros luego del ciclón que la destruyera parcialmente en 1950. En este trabajo se hace hincapié en la participación ciudadana en la reconstrucción de la Capilla, poniendo en relieve las interacciones entre la familia de Doña Eloisa Gonzalez Soler de Luis, la numerosa comunidad de “morenos” y las instituciones locales (Carré y Lagrega 1998). En este acontecimiento, las autoras del trabajo ubican una resignificación de la Capilla que la valoriza desde la clase social dirigente como “patrimonio de todo un pueblo” (ibid. 62). Efectivamente, en 1962 llegaría la primera declaración de la Capilla como Monumento Histórico Nacional.

Luego, algunas líneas sobre la Capilla de los Negros aparecen en un trabajo del arqueólogo Schávelzon (2003) quien describe el sitio focalizándose en su arquitectura y estado de conservación actual. Finalmente hay que citar el informe realizado para UNESCO por la Dirección de Patrimonio Histórico y Cultural de la Municipalidad de Chascomús, conservado en el Archivo Histórico. El informe se propone investigar los aspectos de religiosidad del sitio tratando de esclarecer los distintos usos que tuvo en diferentes momentos históricos – en un principio los cultos africanos, luego como espacio en donde intervino el catolicismo y actualmente sitio de religiosidad popular sincrética -, destacando su relevancia en el marco de la identidad local. Las indagaciones contenidas en este trabajo se basan en fuentes de segunda mano (es decir, trabajos realizados anteriormente) en vistas de la declaración como sitio de memoria de la esclavitud, “para que los afro y los afrodescendientes ocupen definitivamente su lugar en la historia de Chascomús” (Bilbao et al. 2011: 4)¹³⁹.

A partir de un análisis crítico de este pequeño corpus de textos, puedo relevar algunas limitaciones en cuanto a enfoques y metodologías que reproducen una cierta mirada reificadora de la población afroargentina, como analicé en el Capítulo 2 en relación a la narrativa de la escasez y el racismo científico. La historización que se

139 Este trabajo, si bien es el primero que intenta un análisis de la religiosidad practicada en la Capilla, presenta sin embargo diferentes problemas metodológicos y conceptuales en su abordaje a la religiosidad afroamericana, dando cuenta de un desconocimiento sobre tales prácticas. Por ejemplo, hay una tendencia en uniformar prácticas culturales y culturales de sistemas religiosos africanistas diferentes, como el sistema religioso yoruba, al que pertenecen las deidades llamadas Orishas que son citadas en el trabajo - con otros sistemas religiosos de procedencia bantu – que se vincularían con las prácticas realizadas por la Hermandad en su origen. Además, en el informe se reproducen aseveraciones del imaginario común de manera acrítica y estereotipada de la presencia de afrodescendientes y su legado cultural, que no corresponden en un trabajo de investigación.

desprende de estos trabajos traza un relato lineal de una crónica de una muerte anunciada de la comunidad negra de Chascomús, en línea con el relato hegemónico nacional y excluyendo la agencia de los afrodescendientes, los cuales aparecen rara vez en estos trabajos con voz propia. La crónica del “lento pero inexorable ocaso de los morenos en Chascomús” (Lahourcade 2008: 121) se desarrolla según esta parábola en tres etapas principales que refieren a la vida de la Capilla y que quisiera problematizar rápidamente.

El primer período va desde la fundación de la Capilla hasta finales del siglo XIX, la etapa de esplendor de la comunidad negra que se refleja sobre todo en los carnavales, con los candombes y las comparsas organizadas por los miembros de la comunidad, una comunidad activa y presente en todos los aspectos de la vida social y productiva¹⁴⁰. En este primer período encontramos un protagonista de gran relevancia, Luciano Soler conocido también como Luciano Alsina – según el apellido de la familia de hacendados para quienes trabajaba. Luciano Soler pertenecía a la cofradía de la Hermandad de Morenos “Bayonbe de Invensa” que construyó la Capilla y fue fundador de una comparsa de carnaval muy conocida, Los Negros Alegres, de la cual hay testimonios escritos hasta mediados de los años Veinte– periódicos de la época, notas de escritores e historiadores - y que recogen algunos fragmentos de las memorias de sus descendientes y de la gente del pueblo.

El segundo período va desde la muerte de Luciano Alsina ocurrida en 1890, con la sucesión del cuidado de la Capilla y el liderazgo de la comparsa Los Negros Alegres a una de sus hijas, Etelvina, hasta su muerte en 1931. Ese período coincide con la salida de la escena pública de la comparsa carnavalera fundada por Luciano Alsina, en el seno de los profundos cambios de la sociedad argentina de esos años entre siglo. Sigue un tercer período, el más documentado en cuanto a testimonios orales recopilados y documentación escrita, principalmente los periódicos. En este período sucede en el cuidado de la Capilla Eloisa González Soler de Luis, hija de Etelvina y nieta de Luciano Soler, hasta 1990, cuando fallece, un siglo después de su abuelo Luciano Soler. Durante los 60 años de cuidado de Doña Eloisa es cuando se dan las transformaciones más significativas del sitio de un punto de vista material y social.

140 Quiero aclarar que no pude acceder a datos estadísticos de la comunidad negra de Chascomús que según Lahourcade (2008), seguiría el mismo trayecto estadístico a nivel nacional. Ver Andrews 1989.

De espacio exclusivo de la comunidad negra se va convirtiendo en espacio colectivo de toda la ciudadanía. Se realizan reformulaciones arquitectónicas luego del ciclón de 1950 que la destruyera parcialmente y, a la vez, se resignifica como espacio religioso con connotaciones católicas – la cruz y el altar son parte de las remodelaciones posteriores al ciclón. En este período se confieren las dos declaraciones de la Capilla como Monumento histórico Nacional y Provincial.

La muerte de Doña Eloisa en 1990 representaría según tal visión trazada por la historiografía oficial local con el fin de la comunidad negra de Chascomús. De acuerdo a esta narrativa de blanqueamiento e invisibilización, con Doña Eloisa se habría extinguido “la última africana pura” (Lahourcade 2008; Picotti 2011). Sus descendientes, y los descendientes de las muchas familias de afrochascomusenses que hoy constituyen una comunidad dispersa pero activa, habrían desaparecido junto con Eloisa. Extinguida la comunidad afrochascomusense, la Capilla sería hoy el “único testimonio material relevante (...) envuelta en la tristeza de lo que ya fue, es la reliquia única que recuerda a la raza africana en suelo argentino” (Lahourcade 2008:105, 128).

Como vemos, esta parábola necrológica une la historia de la Capilla con la genealogía de los descendientes de Luciano Soler y con la trayectoria sociohistórica de la comunidad negra, estableciendo paralelos y correspondencias determinadas y determinantes. Las expresiones para referirse a Doña Eloisa como última representante “pura” y la Capilla como único testimonio material del pasado africano, “reliquia” de un pasado lejano, las encontramos a lo largo de toda la producción escrita en los últimos años, relevando así una constante.

Los trabajos más recientes consultados (Lahourcade 2008, Picotti 2011; Bilbao et al. 2011) son de alguna manera novedosos en cuanto aportan una interesante sistematización de las fuentes disponibles, por lo menos en el caso de Picotti. Emplean no obstante una misma metodología de investigación ciega frente a la agencia de los actores de la comunidad afrodescendiente, de ayer y de hoy. Se basan únicamente en las fuentes escritas disponibles, incluso cuando citan testimonios orales, son recuperados siempre de segunda mano de trabajos anteriores, generalmente observaciones de Luzian (1953), de Isusi (1953) y de Lahourcade

(1973).

Particularmente llama la atención la repetición de las mismas fuentes y en los mismo términos en las investigaciones realizadas en un marco metodológico y discursivo, el de la Ruta del Esclavo, que pretendería renovarse y romper con el silenciamiento y la invisibilización de la presencia africana en Argentina. Definitivamente, si leemos estos trabajos y nos orientamos por los espacios públicos en los que la ciudad deposita su reproducción simbólica, los museos y archivos oficiales, el lugar que los afrodescendientes ocupan en la historia de Chascomús está por fuera de la “gran historia” contada en el Museo Pampeano, y en los márgenes de un relato invisibilizador y estereotipado.

Destaco dos cuestiones principales que nos permiten ubicar los trabajos consultados en una misma línea discursiva reproductora de silencios y de invisibilizaciones. Por un lado, no se caracterizan por un trabajo de investigación de tipo etnográfico o de memoria oral realizados con y/o por la misma comunidad. Son trabajos que citan documentación escrita –ya sean testimonios orales recopilados anteriormente por alguien– por lo tanto no hay una interacción directa con la comunidad afrochascomunense en la producción del conocimiento. No sorprende entonces la repetición de descripciones estereotipadas que “responden a arquetipos, los mismos para toda aquella América española...” (Bilbao et al. 2001:7). Por otro lado, los sujetos portadores, es decir la familia González Soler Luis y en general los ciudadanos afrodescendientes pertenecientes a otras familias, aparecen como testimonios ubicados y pensables únicamente en relación al pasado, respondiendo así a un proceso de construcción de la otredad a nivel nacional.

A Doña Eloisa no la vemos hablar de sus condiciones de vida, en ningún momento se profundiza sobre la historia de exclusión y discriminación en la que vivía y tal vez viva hoy la comunidad, fundamento ideológico y práctica cotidiana de la invisibilización que sin embargo se pretende revertir a partir de diferentes iniciativas, a partir también de las oportunidades puestas en escena por el proyecto de la RdE. Las voces negras de Chascomús están ausentes o en una posición de subalternidad en el marco de un relato que pretende visibilizar la presencia africana en Chascomús a partir de la negación de la agencia de los sujetos, ocupando la voz del otro una vez

más. Parafraseando a Spivak (1998), el sujeto subalterno no habla con voz propia en los discursos historiográficos hegemónicos de Chascomús.

4.5.2 “Capillita de los Negros, recordando seguirás”

¿Y todos estos santos? Son donados por personas que cambian de casa o que ya las venden, y como son recuerdos familiares de ellas dicen “adonde los ponemos?” y entonces se recuerdan de la capillita de los negros, un lugar tan visitado, tan sagrado.

Doña Eloisa González Soler¹⁴¹

Del otro lado de la avenida Lamadrid cerca de la laguna se encuentra la Capilla, en una zona que anteriormente se ubicaba por fuera del pueblo y que hoy es muy céntrica y al parecer sus terrenos son muy cotizados. Un barrio de casas residenciales y de paseos por la costanera. Si bien la Capilla fue englobada en el crecimiento urbano y hoy ya no se encuentre en una zona periférica, la avenida que separa el “barrio de los negros” -como se le conocía por estar habitado por familias afrodescendientes desplazadas del antiguo y céntrico “barrio del tambor” - representa una frontera en el imaginario local. En el momento de su fundación, la Capilla estaba en una tierra alejada del centro, al costado del cementerio, “nadie quería cruzar la avenida porque había historias de fantasmas” según lo que se cuenta al respecto (Federico Pita, Museo Etnográfico Ambrosetti, Buenos Aires agosto 2014). Desde el primer día de mi estadía en Chascomús escuchaba relatos similares por parte de diferentes personas. Una trabajadora del Museo Pampeano me contó por ejemplo que “cuando yo era chica, en los años Sesenta, estaba prohibido ir del otro lado de la avenida Lamadrid adonde vivían los negros. No se podía, estaba mal visto...y no es porque pasara algo... después cambió” (Viviana, museóloga del Museo Pampeano, Chascomús, octubre de 2014).

141 Entrevista a Eloisa Gonzalez Soler, “La capilla de los negros. Chascomús.1978”. Locución Lucio Rubinacci. Guión y Dirección Mingo Vib <https://www.youtube.com/watch?v=nL9ArtcUnY8> (consultado en agosto de 2015).

La Capilla se mantiene en función hasta la actualidad como lugar de devociones religiosas populares, sin haber sido reconocida oficialmente por la Iglesia Católica, si bien en 1950 fue colocada una cruz en el techo, luego de la reconstrucción parcial del solar dañado por el fuerte temporal que azotó Chascomús. No obstante, se celebró misa en algunas ocasiones puntuales en homenaje a Dona Eloisa, muy querida y recordada por los chascomunenses.

La Capilla es visitada por muchos visitantes locales y de otros lugares, que llegan al lugar para visitarla, realizar un rezo o una ofrenda. Las paredes son de adobe, originales, el piso de tierra pisada. Solo el techo ha sido reconstruido luego del ciclón de 1950. Antonio Luis se encarga de mantenerla limpia, barre el piso de tierra, acomoda los objetos, prende las velas “para que todos se vayan conformes y que los santos, mi madre y mis abuelos estén en paz” (Antonio Luis, tomado de Bauer 2007 cit. en Bilbao et al 2011: 17). Durante mi visita, Antonio estaba sentado en el patio de su casa, al lado de la Capilla:

Los sábados y domingos viene mucha gente a rezar y me traen cuadros pero yo ya no acepto más nada porque no hay lugar. A veces viene alguien y me trae una imagen que era de mi tatarabuela y me la dejan. Pero ¿adónde meto todo? En el piso? Colgado en el aire? (Antonio Luis, conversaciones, Chascomús, octubre 2014)

En su interior, el piso es de tierra apisonada, las paredes pintadas con cal; hay bancos de madera, un altar con imágenes y objetos religiosos entre los que se destaca una antigua estatuilla de la Virgen morena de los Milagros, la virgen negra, y una cruz grande en el fondo. En las paredes se aprecian muchas imágenes y objetos de devoción popular que han sido regalados a lo largo de los ciento cincuenta años de historia de la capilla: imágenes del Sagrado Corazón y de la Virgen María; santos populares como el Gauchito Gil y Ceferino Namuncurá; santos de las religiones yorubas como Oxún y Yemajá¹⁴²; los santos negros San Martín de Porres y San

142 Nombres de dos deidades femeninas del panteón yoruba de las religiones africanistas, escritos según la grafía brasileña empleada localmente.

Benito de Palermo. Cuelgan también fotografías de Doña Eloisa, así como recortes de diarios con notas más o menos recientes sobre la Capilla y su célebre cuidadora. También está la partitura de una milonga titulada “Capilla de los morenos” cuyo refrán canta así:

“Capillita de los negros/ recordando seguirás/ la nobleza de una raza/ que no morirá jamás”

Doña Eloisa, como sabemos, fue la cuidadora y dueña de la capilla por más de medio siglo, muy querida en el pueblo; lo testimonian por ejemplo las entrevistas que le realizaron para periódicos locales y para la televisión, las actividades que se realizaron en la capilla en su honor, incluso después de su muerte¹⁴³. En una entrevista realizada para un periódico local a finales de los años '70, Doña Eloisa dice: “Este es el templo de los morenos. La construyeron mis bisabuelos y siempre alguien de la familia estará para cuidarla”¹⁴⁴. En 1945 la Municipalidad le otorga a Doña Eloisa, la posesión treinteñal del solar de la Capilla y allí, junto a su esposo, un inmigrante asturiano de apellido Luis, construyeron una casa en donde vivieron y en donde vive actualmente Antonio Luis, el último hijo de Doña Eloisa que continúa el mandato familiar de cuidador de la Capilla. “El día que Antonio ya no esté es obligación nuestra seguir cuidándola”, afirma Soledad Luis, sobrina de Antonio, nieta de Doña Eloisa (Soledad Luis, entrevistada en programa de la Televisión Pública “Vivo en Argentina”, 24/11/2012). Respecto de las funciones de la Capilla, Soledad Luis cuenta en el programa de la Tv Pública “Vivo en Argentina” que la Capilla no se llamaba así cuando la construyeron sus antepasados, ya que

no era una iglesia, era un lugar de encuentro. Sí festejaban su religiosidad, festejaban sus santos, era un lugar de reunión para los días que tenían franco por decirlo de alguna manera, venían acá, se juntaban, se contaban que había pasado durante la semana y sobre todo les gustaba

143 Doña Eloisa aparece en una entrevista realizada en el año 1978 “La capilla de los negros. Chascomús.1978”. Locución Lucio Rubinacci. Guión y Dirección Mingo Vib <https://www.youtube.com/watch?v=nL9ArtcUnY8> (consultado en agosto de 2015).

144 Eloisa Gonzalez Soler, Nota “Eloisa la morena de la Capilla”. El Argentino, s/f. Copia conservada en el Archivo Histórico Municipal.

mucho bailar el candombe principalmente, fumando su tabaco en hoja ...esas eran las actividades que realizaban acá. Era un lugar en donde ellos podían estar y decir lo que tenían ganas y hacer lo que tenían ganas. Una de las cosas mas fuertes de la capilla fue el baile” (Soledad Luis, programa de la Televisión Pública “Vivo en Argentina”, 24/11/2012)

Durante esos 60 años, la Capilla se convirtió de espacio en donde se reunía solamente la comunidad negra a un lugar transitado por todos, convirtiéndose en un sitio de religiosidad popular. Soledad reivindica “toda esta actividad de mi abuela, ella abrió la Capilla para todos, fue muy visionaria, la religiosidad fue el nexo para que la gente se involucrara” (Soledad Luis, Seminario “Comunidad afrochascomunense”, DIAFAR, Buenos Aires 11/04/2015). Soledad es guía de turismo de la Oficina de Turismo de la municipalidad y trabaja para visibilizar y reescribir la historia de los afrodescendientes de Chascomús: “la Capilla es nuestro punto de referencia, aquí podemos mostrar la verdad, o sea, que aquí estamos” (Entrevista a Soledad Luis, en Michael Luongo, 2014). Un lugar de encuentro para la comunidad y con trascendencia internacional, un sitio clave de los senderos afrodiaspóricos argentinos.

En 2004 visitó la Capilla una delegación de la embajada de la República Democrática del Congo, ocasión en donde se realizaron diferentes actividades incluyendo la interpretación de la milonga “Capilla de los Negros” y un Réquiem para Eloisa. Ese mismo año, se realizó en la Capilla una misa en conmemoración del 14º aniversario del fallecimiento de Doña Eloisa y un espectáculo de Murga, Tango y Candombe, incluyendo la actuación del grupo de candombe uruguayo “Medio Mundo”, eventos además reflejados en la prensa local.¹⁴⁵

El trabajo interinstitucional desarrollado a partir del proyecto Ruta del Esclavo de la UNESCO, principalmente llevado a cabo por la Secretaría de Planificación y Gestión Ambiental y la Dirección de Patrimonio, se concretó como vimos con la inclusión de la Capilla en el listado UNESCO de Sitios de Memoria de la Esclavitud.

145 “Presencia de colectividades y embajadas en el recuerdo del domingo a Doña Eloisa”, El Cronista, 16/11/2004, p.6; “Misa, coros y candombe uruguayo este domingo en la Capilla de los Negros”, El Cronista, 14/10/2004 s/p. Copias consultadas en el Archivo Histórico Municipal, Chascomús, octubre de 2014.

Cabe mencionar que con motivo de esta convocatoria, se realizó una selección de lugares históricos de la ciudad nombrada “las Siete Maravillas”, recibiendo la Capilla de los Negros el primer lugar, por votación de los participantes¹⁴⁶. Un primer lugar que posiciona la Capilla simbólicamente al centro de las disputas por la legitimidad.

Estas articulaciones viabilizaron además nuevas alianzas en el marco del activismo afroargentino. Federico Pita de la DIAFAR de Buenos Aires cuenta que fue a raíz de su participación en el Taller de Sitios de Memoria organizado por el proyecto RdE en 2010 que pudo conocer la Capilla de los Negros y la familia Luís.

Cuando conocimos la Capilla fuimos ahí a hacer palmas, a buscar los nuestros y no tardamos en conocernos, conocimos a Soledad Luis que es una enorme referente afroargentina y la custodia junto a su familia de este patrimonio cultural que es un ejemplo rotundo de la existencia de aquello que se niega a voces: de que los afroargentinos que no existimos. (...) Nosotros como activistas nos sentimos absolutamente en obligación de acompañar con toda nuestra energía y con todo lo que podamos, a la Capilla y a todos los sitios vivos. (Federico Pita, Panel “Patrimonio Cultural Afroargentino: estado de la Cuestión”, Museo Etnográfico Ambrosetti, Buenos Aires, julio de 2014)

Esta articulación entre la DIAFAR y Soledad Luis, de la cual hoy es la referente para Chascomús, habilitó un nuevo escenario en la arena local y llevó, entre otras cosas a organizar un festival “Una vela para la Capilla de los Negros” para conmemorar los 150 años. Se trató de un acontecimiento ampliamente reflejado en la prensa local y que tuvo mucha convocatoria.

Relevamos finalmente que la Capilla de los Negros es un sitio material e inmaterial en donde se dieron históricamente intensas disputas por su significado y representatividad. Se configura por lo tanto como un signo-símbolo de las luchas por

146 “Capilla de los Negros y Casa de Casco, maravilla construidas de Chascomús”, El Cronista, 6/12/2010. copia consultada en el Archivo Histórico Municipal, Chascomús, octubre de 2014.

el sentido de la historia y por el derecho a la identidad, reconocimiento y plena inclusión. Es un espacio de memoria y de presente, que se opone a las miradas reificadoras que ven en la Capilla un “auténtico monumento folklórico”, una “reliquia”, un lugar de “infinita tristeza, esa tristeza propia de las cosas que fueron y ya no pueden superar su decadencia” (Lahourcade 1973: 63-65) .

Federico Pita, quien acompaña las luchas llevadas adelante por Soledad y su familia, lo expresa de esta forma:

Uno entra y va a ver estatuas de San Martín, de Perón, de Maradona, de Jemanjá, el Gauchito Gil ... es un lugar de encuentro, ese sigue siendo el espíritu y es muy interesante lo que hay, sobre todo es muy interesante ver como el lugar está ahí (Federico Pita, Panel Patrimonio Cultural Afroargentino: estado de la Cuestión, Museo Etnográfico Ambrosetti, Buenos Aires, julio de 2014)

Entiendo en ese “estar ahí” un profundo trabajo de memoria realizado por, desde y a través de la Capilla, en donde se entrelazan temporalidades diferentes, que aparecen de manera simultánea, heterogénea y que interpelan y desorientan al visitante; objetos que reenvían de manera inmediata a otro espacio, otro tiempo, no necesariamente pasado: Luciano, Etelvina, Eloisa, Antonio y ahora Soledad, cuidan la Capilla para que los antepasados “estén en paz” y para continuar el mandato familiar a través de las generaciones. La Capilla es un archivo, en donde se van incorporando nuevos objetos “que ya no caben” pero que ahí están. Antonio Luis se pregunta ¿adónde los pongo? En el piso? Colgados en el aire? Particularmente interesante es relevar entonces una genealogía de la Capilla como lugar de encuentro y de cuidado, particularmente a partir del asociacionismo, de ayer y de hoy, en el que se van trenzando y cuidando las genealogías familiares, comunitarias y afrodiaspóricas.

Aparece también la cuestión de la herencia como mandato familiar que se mantiene firme, un sitio significado a lo largo de 150 años por los cuidadores como espacio-tiempo para venerar los antepasados; representar, en el sentido de hacer de nuevo

presente, y reafirmar los lazos profundos de la familia y de una comunidad que ha sido desagregada, marginalizada y silenciada. Un espacio íntimo indescifrable pero abierto y generoso, que lejos de ser una reliquia, es un poderoso archivo viviente.

4.5.3 Ambivalencias

Durante mi breve estadía de campo en octubre de 2014, me alojé en un hostel cerca de la laguna, atendido por su dueño: Piñero de apellido, afrodescendiente y muy contento de conversar sobre la comunidad afro de Chascomús. Lo primero que anoté fue su interés en marcar distinciones entre las familias: “Lo que pasa es que acá hay muchas familias afrodescendientes (titubea al emplear éste término), pero negro quedan pocos. Nosotros somos Piñeiro con 'i', no Piñeyro con 'y', ellos son blancos. Nosotros descendemos de los primeros negros que llegaron al Fuerte, el apellido es portugués. Los Luís vinieron después, ellos son los de la Capilla, de otra familia. Nosotros estamos más mezclados, ellos son negros negros” (César, conversaciones, Chascomús, octubre 2014). Su sobrino, fenotípicamente blanco y de cabello claro, me dice que no sabe si es afrodescendiente, pero acepta pensarse así ya que su papá, hermano de César, es afrodescendiente.

La Capilla se asocia en el pueblo con los negros o morenos, según las definiciones más empleadas localmente, “pero hoy ya son pocos”. Doña Eloisa se casó con un asturiano, lo cual significa, para la población local, que ella fue la “última morena de pura raza”¹⁴⁷. Esta argumentación sobre la mayor o menor antigüedad de las familias afrodescendientes así como la mayor o menor presencia de mestizaje en la actualidad me pareció interesante para relacionarlo con el discurso de la no-negridad de la colectividad afrodescendiente que hoy comúnmente se acepta. Por otro lado, Antonio Luis, el hijo de Doña Eloisa y cuidador de la Capilla, asevera que él es el último negro, después ya no queda nadie (Antonio Luis, conversaciones en la Capilla de los Negros, Chascomús, octubre de 2014).

147 Nota periodística “La comunidad morena de Chascomús, una presencia y su testimonio”, El Cronista, 19/10/2010, s/p, copia conservada en el Archivo Histórico Municipal.

Relevo una pluralidad de voces, de interpretaciones y de significados atribuidos a la Capilla y a la comunidad afrochascoscomunense en la que el término afrodescendiente llega a replantear otras genealogías de la memoria y otras activaciones del patrimonio. La coyuntura actual protagonizada por las articulaciones entre UNESCO, comunidad e instituciones locales, familias afrodescendientes y activismo político negro abre un nuevo capítulo en la historia local de la que es vehículo la Capilla: su presencia material y su poder de evocación son marca de una diferencia situada en el presente. La bibliografía histórica, así como las fuentes de archivos construyen como vimos, una narrativa de la desaparición. A ella, se contraponen una genealogía de la memoria a través de la descendencia familiar y del trabajo de archivo minucioso realizado por más de 150 años en, a través y gracias a la Capilla. Consideramos por lo tanto a la Capilla de los Negros de Chascomús como un archivo vivo en donde lo material y lo inmaterial se conjugan de manera articulada y dinámica, y para cuya significación intervienen diferentes actores que desafían su representación en el marco local y nacional.

Considerar la Capilla como archivo vivo cuyas historias deben ser transmitidas por la comunidad y por un honesto trabajo de investigación atento a las subjetividades, relevar los silencios como parte de la construcción de un pasado conflictivo (Trouillot 1995) se acompaña necesariamente con la superación de la dicotomía material/inmaterial. Dicotomías y ambigüedades marcan el *lugar* físico y simbólico de la Capilla para los habitantes de Chascomús; es un lugar prohibido o hasta temido, seguramente incomprendido por las familias blancas. Es el lugar que convoca a más turistas en la ciudad; es el único monumento histórico nacional y único sitio que tiene un reconocimiento internacional de la magnitud de UNESCO. Éstas son diferentes maneras para poder pensar la Capilla y la comunidad afrodescendiente en las fronteras de lo pensable y de lo posible hegemonícamente establecidos, como nos invita Trouillot (Trouillot 2011, 1995).

¿En qué términos es pensable la Capilla de los Negros en Chascomús? Las declaraciones nacionales, provinciales e internacionales construyen significados compartidos alrededor de la Capilla: monumento histórico, sitio de memoria de la esclavitud. Es decir, el proceso de patrimonialización de la Capilla reifica su espacio, lo monumentaliza, lo cristaliza en un pasado negro pensable únicamente en relación

a la esclavitud.

Por otro lado, el constante y minucioso trabajo de los que habitaron y habitan los espacios físicos y simbólicos de la Capilla elaboran otros significados a partir de experiencias encarnadas, cuerpos que resisten al olvido, cuidadores de memorias. El acto de barrer el piso de tierra, limpiar el altar y cuidar los santos, prender las velas, abrir y cerrar las puertas, recibir donaciones de objetos y cuadros para que allí se conserven, día tras día, representan prácticas cotidianas de resistencia, performances culturales de la paciencia, textos silenciosos que precisan otras lecturas y requieren otros diálogos posibles entre el aquí y el ahora, el ayer y el mañana. Son microrelatos de presencias y ausencias inscriptas en objetos materiales y en prácticas cotidianas que desafían el tiempo lineal. El hecho de que la Capilla está ahí, todavía hoy, y que aún hoy las familias afrochascomunenses reivindicquen su presencia y su agencia, marca un posicionamiento de la diferencia por fuera del esquema del blanqueamiento ideológico y del mestizaje, los discursos necrológicos de la negritud argentina.

Podemos ver cómo estas ambivalencias superan la dicotomía visible-invisible de diferentes maneras. La Capilla *no es* y *es* a la vez muchas cosas: no es una capilla católica, aunque es un espacio sagrado; no es un lugar público, es de propiedad de una familia; tampoco es un espacio privado, es abierta a la comunidad. Es un lugar de encuentro para la comunidad y un espacio íntimo también para para quien lo visita. Hace algunas décadas, Luzian decía:

Fue capilla y no fue capilla. Fue templo y no fue templo. Es monumento y no es monumento, sino propiedad por posesión treintañal o más bien centenaria de Eloisa y de su raza.... debemos mantenerla como si fuera nuestra, pero no lo es". (Luzian, 1983:86).

Para los descendientes y actuales cuidadores la Capilla es un lugar de encuentro, es un lugar de religiosidad, un lugar de memoria, un testimonio vivo de la actividad y compromiso social. Federico Pita, presidente de la DIAFAR, recordó en una nota periodística en ocasión del Festival realizado para los 150 años de la Capilla en 2012: "la Capilla de los Negros es un símbolo de orgullo de la comunidad negra de la

Argentina” (entrevista a Federico Pita, por Tomás Eliashev, 2012). Lugar donde se hace cuerpo la política cultural y la cultura política de la negritud argentina.

4.6 Conexiones y contrastes

En esta última parte, abordamos los elementos significativos para el análisis comparativo de las experiencias locales del proyecto de la Ruta del Esclavo UNESCO, atendiendo a los casos de patrimonialización expuestos. Los principales ejes de comparación entre el ex Ingenio Álava y Chascomús, se basan en las experiencias y evaluaciones de los sujetos afrodescendientes en el rescate y valorización del patrimonio local; sus articulaciones con los discursos dominantes en cada contexto; las disputas y las acciones que intervienen en una construcción inclusiva de la memoria desde las experiencias racializadas. Los ejes de análisis en los que basamos la comparación entre la experiencia de Álava y de Chascomús por lo tanto son:

- Genealogías históricas de las comunidades. En el batey del ex ingenio Álava, encontramos una comunidad mayoritariamente negra/Afrodescendiente, unida especialmente por los lazos familiares y por los antepasados comunes – africanos esclavizados -; la comunidad cuenta con datos, estadísticas y conocimiento histórico difuso; la investigación la lleva a cabo el proyecto Tras las Huellas de Nuestros Ancestros. En Chascomús, la comunidad negra o afrodescendiente está aparentemente fragmentada o dispersa, si bien no hay datos disponibles sobre censo, la presencia afrodescendiente reflejaría los porcentajes a nivel nacional – según último censo de población de 2010 -. La investigación histórica sobre la presencia negra es escasa, reciente; metodológica y epistemológicamente los trabajos reflejan una idea estereotipada e invisibilizadora de la población afrodescendiente. En ambos casos, se destaca la importancia de los mandatos familiares y de la descendencia:

apellidos, ancestros y herencia.

- Presencia de proyectos comunitarios que rescatan el patrimonio local, uniendo aspectos materiales e inmateriales. En Álava, está el proyecto comunitario THNA, del que forman parte diversos habitantes del batey y que coordinan los hermanos Villegas Zulueta; en Chascomús, el trabajo de reivindicación de la presencia negra se desarrolla en un contexto hegemónico blanco alrededor de la Capilla de los negros, a partir de alianzas entre miembros de la familia Luis y el activismo afroargentino, representado en este caso por la DIAFAR. En ambos casos relevo la importancia de la religiosidad y de la fiesta comunal en la construcción del sentido de pertenencia y de la identidad, elementos que reposicionan la presencia africana de manera crítica y contra-hegemónica.

- Diversidad de estrategias, y de reivindicaciones y el papel de las articulaciones interinstitucionales. En Álava, el proyecto THNA apela a una mayor autonomía de gestión de los recursos tanto simbólicos como económicos a partir de las activaciones patrimoniales. En Chascomús, los sujetos nucleados en la Capilla de los Negros reclaman un posicionamiento y un reconocimiento (endogeno y exogeno) de la comunidad afrodescendiente en términos de lucha antirracista. En ambos casos, es clara la importancia y urgencia de escribir la historia local a partir de la experiencia de los sujetos y relatada por ellos mismos. En Álava existe toda una estructura para lograrlo (legitimidad local del THNA, intelectuales de la comunidad, articulaciones con las instituciones locales, deseo compartido y difuso en los miembros del proyecto), mientras que en Chascomús ésto constituye desafíos a corto y largo plazo. El primer desafío es superar la concepción todavía paternalista y blanqueada de las instituciones locales que no permiten superar la invisibilización de los afrodescendientes y los enmarcan en un discurso hegemónico que los ubica como reliquias del pasado colonial. En estos contextos, el proyecto de la Ruta del Esclavo de la UNESCO, junto con otras instancias internacionales, juega un papel diferencial. En Álava, la UNESCO y el conjunto de instituciones nacionales de Cultura y Patrimonio son un posible aliado estratégico para conseguir los fines esperados en temas de turismo de memoria, de restauración de los bienes inmuebles, con una gestión autónoma desde la comunidad – como en el caso de la sala museo Ma Carlota. En Chascomús, el principal resultado conseguido a raíz de las articulaciones

locales con UNESCO, la Capilla de los Negros recibió un alto grado de visibilidad a nivel local y nacional – como se ve reflejado en la prensa local, en programas de televisión, artículos y el impacto del circuito turístico, inserción en el listado de Sitios de Memoria del Río de la Plata. Un impacto relevante en este sentido es la interacción entre activistas de Buenos Aires capital con la familia cuidadora de la Capilla.

- El lenguaje contencioso y las disputas locales, el papel del racismo. En Álava, los miembros del proyecto THNA relevan un apoyo insuficiente a los proyectos locales por parte de las instituciones y lo atribuyen a una falta de interés en las altas esferas del poder: “para mucha gente hablar de esclavitud y de negros es retrógrado”, “no interesa”. En Chascomús, los sujetos que reivindican la presencia afrodescendiente se posicionan en antítesis con el discurso hegemónico que relevan en las instituciones y en la historiografía oficial - la Capilla como lugar del pasado, arcaico, primitivo; contrastan los sentimientos de cariño y afecto paternalistas con la necesidad de revertir el presente de opresión y racismo. En ambos casos vemos entonces la memoria como campo de disputa a partir de posicionamientos de los sujetos subalternizados a través de prácticas de poder racializadas colonial/moderno: encontramos un trabajo de memorias encarnadas a través de los testimonios y de los objetos que “hacen recordar”, y con ello se construye otra historia no contada en ningún libro oficial, cuyo valor principal reivindicado es la experiencia vivida: las experiencias de los esclavizados y sus descendientes, hasta la actualidad. Emerge la centralidad de la religiosidad y de la fiesta como práctica de resistencia histórica y como “discurso de origen” de solidaridad de la comunidad. Discursos en conflicto, antagónicos, inconciliables porque las experiencias históricas entre los negros y los blancos fueron antagónicas, asimétricas, inconciliables.

Las políticas culturales relacionadas con la diáspora africana y la experiencia de la esclavitud que hemos analizado a partir del proyecto de la Ruta del Esclavo UNESCO, ponen en foco reivindicaciones identitarias, interpelan a las comunidades académicas locales, movilizan procesos de autoafirmación de las comunidades y de revisión de un pasado conflictivo. Estos procesos son apropiados de modo diferencial a partir de las coyunturas nacionales políticas y sociohistóricas de Cuba y Argentina, en donde intervienen los procesos hegemónicos de construcción de narrativas en

torno al lugar que ocuparon y ocupan en la Nación los africanos y los afrodescendientes.

Desde una perspectiva antropológica, el Programa de la UNESCO Ruta del Esclavo es un interesante y amplio campo de acción en donde interactúan diferentes fuerzas, científicas, culturales, políticas, económicas y sociales que nos permiten indagar las interconexiones entre políticas nacionales e internacionales sobre cultura y patrimonio, así como las formas de acción y la participación social de los pueblos. La Ruta del Esclavo representa en este sentido una específica geopolítica del conocimiento según una lógica del multiculturalismo globalizado en donde diferentes posiciones emergen del cruce entre región geográfica y relaciones de poder y se traducen en los cuerpos, en las memorias y en los saberes subalternizados (Mignolo 2001, 2003). Nos hemos preguntado para desarrollar nuestro análisis, de qué manera las políticas culturales en Argentina y en Cuba y las de la UNESCO se relacionan con las experiencias vividas por las comunidades afrodescendientes, entendidas como portadoras de diferencia, una diferencia racializada en el marco del sistema mundo moderno/colonial.

A partir de nuestro análisis, pudimos detectar que efectivamente los documentos oficiales de difusión producidos por el proyecto como los que hemos analizados en el primer apartado del capítulo, no darían cuenta de la diversidad de contextos en los cuales el mismo se propone operar. Una cierta idea universalista y homogenizadora permanece en la filosofía política que anima el proyecto. De tal manera, la misma idea de “ruta” conlleva un sentido geopolítico unívoco de la experiencia de la esclavitud moderna colonial.

La diáspora africana forzada producida a partir del tráfico esclavista es pensable en estos términos únicamente a partir de las acciones del esclavizador, en donde el sujeto esclavizado era considerado y permanece atrapado en un objeto, el “esclavo”. Al mismo tiempo, esta idea de ruta se actualiza a partir de una fuerte vinculación del proyecto con las rutas turísticas/culturales latinoamericanas, promovida y/o instituidas por intermediación de UNESCO. Por lo menos en las intenciones declaradas en los objetivos y en las estrategias de la RdE y según las experiencias desarrolladas en este sentido, se apela a una feliz conjunción entre las activaciones

patrimoniales - las declaratorias de UNESCO y las listas de sitios de memoria - y el mercado del turismo en función del desarrollo local.

Los procesos de patrimonialización llevados a cabo en los dos casos puntuales que examinamos, para el ex Ingenio Álava y la Capilla de los Negros de Chascomús, dan cuenta sin embargo de complejas articulaciones que evidencian disputas en torno a la memoria, configurándose ésta como un campo de lucha para la legitimidad de los *otros* subalternizados, y las estrategias puestas en marcha para su significación. Vemos en tal sentido el trabajo de conservación y rescate llevado a cabo en cada caso por las familias con sus especificidades –los hermanos Villegas Zulueta y la familia Soler Luis-, por la comunidad –a partir del proyecto Tras las Huellas de Nuestros Ancestros del Central Méjico y la colectividad de Chascomús- y por las articulaciones locales e institucionales.

El museo Ma Carlota del Central y la Capilla de los Negros de Chascomús conforman archivos de memoria viva, material e inmaterial a la vez realizados a partir de lo que las personas consideran relevante para conservarse y mostrarse, un patrimonio local que va formando capas de memorias familiares, comunitarias y nacionales. Una arqueología de la memoria anti-hegemónica contestataria de las formas de subalternización en el marco de la hegemonía nacional.

Como sostiene Hill (1992), las narrativas sobre el pasado refieren tanto a las condiciones de existencia de los antepasados, como a las relaciones sociales actuales de los enunciadores, en determinados contextos de construcción de hegemonía. Los modos en que los sujetos subalternizados dan significado a los eventos que son objetos de interés de la Ruta del Esclavo constituyen contra- narrativas y poderosas manifestaciones de conciencia histórica. En tal sentido ¿Podemos pensar, como sugiere Spivak, en que el efecto del sujeto subalterno es también un uso estratégico del esencialismo en aras de un interés político? Ahora bien, la pregunta es ¿para quién se constituye en interés político: para el historiador, para los grupos subalternos actuales o para la gobernabilidad del “capitalismo multicultural”?

El esencialismo estratégico propuesto por Spivak en el marco de los estudio subalternos, considera aquellas posiciones que insisten en reivindicar ciertas condiciones como naturales, propias, originales y puras haciendo un uso selectivo,

conveniente, estratégico y político de lo reivindicado y desechado (Spivak 1985). Ahora bien, el proyecto *Tras las Huellas de Nuestros Ancestros del Central México* así como el trabajo de resignificación de la Capilla llevado a cabo por un conjunto de personas –familias afrodescendientes y organizaciones afrodiaspóricas locales–, elaboran narrativas de la identidad local en relación a la africanidad no en términos de subalternidad/victimización o para fines de “reconciliación nacional”, sino en términos de posicionamiento político potencialmente contra-hegemónico. *Nuestra historia y nuestra manera de contarla cuentan*.

De esta forma, no cabe una concepción dialógica aconflictiva de la cultura según la idea de “diálogo cultural” y de “instancia de reconciliación gracias en particular al patrimonio cultural, y como espacio de encuentros”¹⁴⁸. En ambos casos, desde el poder institucional, se piensa en la cultura como lugar de la conciliación y como espacio socialmente inocuo, en donde las asimetrías de poder –poder de representación– son naturalizadas. Pero en ambos casos, las fiestas comunitarias –el Día del Alavense Ausente y la Celebración de los 150 años de la Capilla de los Negros– se presentan sobre todo como manifestaciones de conciencia histórica, contra-culturas que discuten también las relaciones raciales desde otras posiciones de sujeto.

En el Día del Alavense Ausente se recuerdan los antepasados, sus nombres e historias personales y se celebran los actuales descendientes, se celebra la comunidad local a partir de sus logros en términos de cohesión, de conciencia histórica y de trabajo comunitario.

En la fiesta de los 150 años de la Capilla de los Negros, se celebra una victoria silenciosa y minuciosa de la afroargentinidad, una genealogía silenciada de resistencia de una comunidad y del desafío que constituye la práctica del antirracismo.

Por otro lado, ambos casos refieren a sitios materiales, en donde la materialidad patrimonializada es objeto de negociaciones entre diferentes sujetos y narrativas a menudo en conflicto o antagónicas. La materialidad es el sustento de las reivindicaciones: conservar es importante porque “ahí viven los antepasados”. En

148 Definición que encontramos en la plataforma virtual UNESCO, consultado en: <http://www.UNESCO.org/new/es/culture/themes/dialogue/intercultural-dialogue/>

otras palabras, la materialidad de la memoria también da cuenta de la experiencia de los abuelos, los antepasados, las cuales se convierten en orientaciones para la agencia de los actuales miembros de la comunidad.

Según un enfoque crítico ubicamos las definiciones derivadas de organismos internacionales sobre patrimonio cultural basadas a partir de la dicotomía material e inmaterial, que recorta y reifica experiencias y memorias de grupos subalternos o porque reproduce saberes globales académicos (Carozzi 2003; Guanche 2004). Particularmente, la noción misma de patrimonio puede concebirse como una categoría antropológica de carácter ambiguo que oscila entre lo material y lo inmaterial, contrastando esta noción con un abordaje propiamente antropológico del patrimonio que de cuenta de los distintos usos, prácticas, experiencias y sentidos sociales en términos etnográficos, teniendo en cuenta el poder como elemento clave en los procesos de patrimonialización (Gonçalves 2005, 2009; García Canclini 1994, Rotman 2001, Guanche 2010). Como lo enuncia Jesús Guanche, el patrimonio cultural

se asocia con los saberes, habilidades, espacios y valores de la cultura cotidiana de sus pobladores, de quienes construyen y transforman permanentemente el sentido de pertenencia a los sitios en que nacieron o donde emigraron para crear sus familias y transmitirle así a las nuevas generaciones la significación simbólica de los lugares de memoria” (Guanche 2010:22).

De tal manera, según el autor, la separación del patrimonio material del inmaterial como esferas autónomas, si bien en contacto, no da cuenta de la experiencia misma de los sujetos que “habitan” los espacios físicos y las múltiples manifestaciones culturales y que usan e interpelan esa misma materialidad para fines precisos. La patrimonialización de sitios de memoria en este sentido responde a una objetivación de “otros culturales” y de “experiencias históricas impensables” - la esclavitud al centro de la modernidad, como diría Trouillot, pero a la vez asumida por los sujetos que se basan en la materialidad del sitio físico en cuanto “está ahí” y desde ese lugar

poder reclamar reconocimientos – por ejemplo a través de la Ruta del Esclavo, UNESCO o CRESPIAL. En definitiva, la lógica cultural del capitalismo multinacional (Zizec 2001) es una instancia más del mismo proceso de subordinación y construcción de otros subalternos en la economía política capitalista, pero en donde las agencias de los sujetos no son ámbitos cerrados ni pasibles de ser construidos como objetos discretos de una disciplina o de una política nacional.

Consideraciones finales

Consideramos a lo largo de esta tesis, que los cambios producidos en estos últimos veinte años en el discurso académico, en las políticas estatales, en el resurgimiento de prácticas afroamericanas y del activismo afro en especial, llevan a reformular necesariamente el contexto de producción y significación de lo “afro” tanto en Cuba como en la Argentina.

En efecto, a partir de los años 90’ se dan importantes transformaciones socio-políticas y económicas en las naciones latinoamericanas y, de manera más amplia, a nivel global, debido a la crisis del paradigma del desarrollo neoliberal (Lins Ribeiro 2000; Crespo, Losada y Martín 2007). Se perfila un nuevo orden mundial de gobernabilidad caracterizado por el multiculturalismo como teoría política neoliberal globalizada en el campo de los derechos culturales, y por la persistencia del racismo y de la exclusión social (Hale, 2005; Žižek, 1998). La cultura pasa a ser una nueva forma de legitimación, sea para establecer y reproducir subordinaciones y otrificaciones coloniales/neoliberales, sea para reivindicar los derechos colectivos de grupos históricamente marginados y negados.

En las Ciencias Sociales, se van generando interrogantes sobre las bases culturales de la producción y del poder, en ámbitos científicos y políticos. La cultura y más aún, la diversidad cultural como derecho y como campo de la gobernabilidad entra de lleno en las agendas políticas nacionales e internacionales y muchos espacios se llenan de “cultura”: hoy hay cultura en todas partes, todo es cultura. Los mismos investigadores tuvieron que replantearse qué es cultura, particularmente qué cosas la antropología puede decir sobre el contexto actual hiperculturalizado de la globalización (Susan Wright 2004; Lins Ribeiro 2000; Escobar 2005; Trouillot 2010). En este marco general, muchos Estados nacionales latinoamericanos emprenden una renovación en términos de ampliación de derechos en el marco de la diversidad cultural, cambios que se ven reflejados también en las reformas constitucionales, incluyendo a Cuba y a Argentina.¹⁴⁹ Por otro lado, las organizaciones internacionales

149 Cuba reforma la constitución en el año 1992 y Argentina en el año 1994; otros países que adoptan nuevas constituciones son: Brasil en 1988, Colombia en 1991, Venezuela en 1999, Ecuador

incluyen temáticas relativas a la población negra e indígena latinoamericana en sus programas de lucha contra la pobreza, la discriminación y la equidad social (UNESCO, OEA, OIT, BM, BID, Fundación Interamericana, Fundación Ford, etcétera).¹⁵⁰ Estas acciones plurilaterales de alguna manera interfieren en las identificaciones de la población afrodescendiente/negra como sujeto de derecho en los países latinoamericanos, viabilizando políticas públicas de reparación y reconocimiento, como analiza Laura López para los países del Cono Sur (López 2009, 2012) o Escobar y Restrepo para el caso de Colombia (Escobar 2010, Restrepo 2013). Peter Wade, en su análisis sobre el impacto de las políticas multiculturales en temas de derechos sociales para con la población afrodescendiente, comenta que:

No cabe duda de que en Latinoamérica se ha erigido el perfil público de lo negro y lo afro. La noción de que la gente negra constituye un sector marginado de la población, que ha sido excluido históricamente y que aún hoy padece la discriminación racial se ha vuelto mucho más actual y ha recibido cierto reconocimiento oficial (Wade, 2006: 73).

Pero la ubicación de “lo afro” y “lo negro” en las agendas políticas latinoamericanas no se enmarca solo en las exigencias de gobernabilidad multiculturalista, sino que se activan a partir de la misma demanda de grupos negros organizados y experiencias afrodiasporicas transnacionales. En efecto el accionar de los sujetos afrodescendientes en América Latina, tiene un papel importante en el proceso de cambios en los terrenos de la cultura y de los derechos de ciudadanía en las transformaciones *glocales* (López, 2012). Las luchas por los derechos civiles en los Estados Unidos protagonizadas por los afroamericanos a mediados del siglo pasado representan una experiencia fundamental del activismo negro del continente. Es a partir de los ochenta y más específicamente los noventa que se asiste a “un giro hacia el sur en el eje principal del activismo negro en las Américas” (Lao-Montes 2013:12). En esos años, los países de América Latina atravesaban coyunturas nacionales

en 1998 y en 2008, Bolivia en 2009. Peter Wade (2006) desarrolla un interesante estudio sobre la época multicultural y de reformas sociales en los países latinoamericanos.

150 Se trata de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), la Organización de los Estados Americanos (OEA), la Organización Internacional del Trabajo (OIT), del Banco Mundial (BM) y del Banco Interamericano de Desarrollo (BID).

marcadas en algunos casos, por la vuelta a la democracia constitucional, como Argentina en 1983 o, en el caso de Cuba, por las consecuencias directas del derrumbe del campo socialista en 1990. En esas circunstancias se abrieron nuevas búsquedas para reconstruir y/o profundizar los proyectos nacionales, y la cultura se configura como un escenario de intervención a partir de intensas articulaciones entre el activismo negro, las agendas políticas locales y transnacionales. Podemos decir que en ambos contextos, cubano y argentino, la cultura es reconfigurada como un derecho y un recurso según una visión instrumental de la cultura (Yudice 2000). En este sentido, los derechos (en términos de diversidad cultural e inclusión social) y los recursos (económicos y simbólicos) son ampliamente disputados, significados y negociados por los actores que intervienen en esas disputas (en nuestro caso: estado, activistas, performers, intelectuales).

Tal como destacamos en nuestro análisis de las experiencias políticas y poéticas afrodiáspóricas en Cuba y en Argentina, el principal aporte del activismo negro en la arena de las disputas culturales es el de haber introducido la cuestión racial en la mesa de debate, que se mantenía ausente en ambos contextos. De esta manera, respecto de los movimientos afrolatinoamericanos en las coyunturas actuales, Lao-Montes considera que el principal desafío político y cultural es enfrentar el racismo:

Si en 1992 se vitalizaron los movimientos étnico-raciales con la campaña de los *500 Años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*, en el 2013, a 200 años de las independencias que constituyeron patria grande y patrias chicas, en vista de la refundación constitucional y simbólica de los Estados como plurinacionales, multiétnicos, e interculturales, necesitamos una reflexión política profunda en aras de transformaciones radicales. (...) Para esto hay que calibrar la centralidad del racismo en la historia moderna y en el mundo de hoy. (Lao-Montes 2013: 9)

Luis Ferreira describe el papel central de los movimientos negros junto con otros movimientos sociales, especialmente los pueblos originarios, en la definición de las agendas nacionales e internacionales de lucha contra el racismo y de políticas de identidad y diversidad cultural (Ferreira, 2009). Diferentes agentes del movimiento

afrolatinoamericano participaron en la Reunión de Santiago de Chile del año 2000, en donde consensuaron los ejes temáticos para presentar en la Conferencia Mundial contra el Racismo la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, organizada por las Naciones Unidas en Durban en el año 2001. Desde allí se formuló y lanzó internacionalmente la categoría de afrodescendencia, “como una nueva identidad política con el propósito de incluir a las personas de descendencia africana de todos los colores y a pesar de una infinidad de diferencias” (Lao-Montes 2008:11). El término fue acuñado por representar una expresión unificadora en el vocabulario en sustitución de la palabra negro/a criticada por su origen colonial/esclavista.

El proceso de Durban en 2001, cuya declaración y plan de acción fue ratificado en un segundo encuentro en Ginebra, Suiza, en 2009, significó una apertura tanto organizativa como institucional en la gestión contra el racismo y por la equidad racial a través de nuestra región. Lao-Montes plantea que América Latina es la única región del mundo donde los principios y políticas que se aprobaron en Durban han tenido influencia significativa tanto en los movimientos afrodescendientes, como en los gobiernos, incidiendo en las políticas públicas como en la sociedad civil (Lao-Montes 2013).

El desplazamiento conceptual y político movilizado por la afrodescendencia se vincularía por lo tanto con un activismo panamericano nutrido de la experiencia del activismo negro norteamericano. De tal manera que constituiría el denominador común de una identidad afrodiaspórica que si bien es atravesada por lo nacional, apela a una conciencia panafricana y transnacional (López 2009, Lao-Montes 2007). Lao-Montes apunta que el proceso de organización para la conferencia de Durban fue un fuerte elemento cohesionador de la red de organizaciones afrolatinoamericanas y además “sirvió de espacio organizativo y pedagógico para la formación y consolidación de redes afrolatinas de movimientos sociales” (ibid).

Nuestro análisis se focalizó justamente en estas coyunturas, cuando se comienza a reflexionar en Cuba sobre la cuestión racial y en Argentina sobre la presencia histórica y actual de los afrodescendientes, recibiendo un cierto reconocimiento oficial. En nuestra Tesis planteamos que los desplazamientos conceptuales y políticos después de Durban reconfiguran los efectos *glocales* del multiculturalismo

en términos de derechos culturales y de lucha antirracista. Desplazamientos que no solamente involucran a los afrodescendientes en términos de conciencia y de organización política, sino que también interpelan a las políticas públicas locales y, en un sentido más amplio y profundo, a las narrativas emergentes sobre raza, mestizaje y nación.

En Argentina como vimos, luego del 2001 se consolidaron y se diversificaron las trayectorias de un activismo político y cultural afroargentino de la diáspora, particularmente en relación a las diferentes trayectorias y nacionalidades de los sujetos. En Cuba se delinearon organizaciones que apelan a la afrodescendencia como categoría significativa en el campo de las luchas antirracistas transnacionales y menos como término signifiante a nivel local. En definitiva, en ambos casos la afrodescendencia como lenguaje político de la diáspora intervino directamente en el campo cultural, reformulando alianzas, demandas y estrategias frente al accionar del Estado. Como vimos, la llegada del término afrodescendiente y las nuevas políticas de identidad significaron una ocasión para iniciar, o profundizar, debates marginales o silenciados en el plano político y cultural en dos países que construyeron sus representaciones como sociedades sin razas/sin racismo, bien sea “sin clases” para el caso cubano o “sin negros” para el caso argentino.

A partir de Durban, el concepto de afrodescendiente comenzó a circular y a ser adoptado por los organismos, nacionales e internacionales, a la vez que resignificado, resistido y apropiado de manera diferencial por los sujetos y los grupos organizados. La Conferencia de Durban fue en este sentido, la instancia en donde se produjo esta articulación, cuyos efectos incidieron directamente en las agendas locales, según modalidades e intensidades diferenciales, como vimos. En efecto, la Declaración de la Conferencia de Durban invita a los Estados signatarios a adoptar el “compromiso político respecto de la eliminación de todas las formas de racismo, discriminación racial, xenofobia y formas conexas de intolerancia”. Para ello, se recomienda a los países “formular políticas públicas destinadas a esa población en relación con la deuda resultante del proceso esclavista”, comenzando con la adopción de mediciones cuantitativas de la población afrodescendiente para definir así a los nuevos sujetos de derecho.¹⁵¹ Al mismo tiempo, se invita a las organizaciones internacionales a

151 El Instituto Afrodescendiente para el estudio, la investigación y el desarrollo, creado en 2011 con

incentivar y financiar programas en apoyo a la población afrodescendiente. Estas medidas han impulsado políticas de “afro-reparaciones” o de justicia reparativa para la población negra/afrodescendiente (Mosquera y Barcelos 2006).

En el mismo orden de análisis podemos ubicar al proyecto de la Ruta del Esclavo de la UNESCO lanzado en 1994 en Benín, África, que se propone “romper el silencio” de las naciones sobre la trata transatlántica de los africanos esclavizados promoviendo la investigación científica, el rescate y la valorización de los sitios de memoria y de las manifestaciones culturales de las comunidades afrodescendientes. En los documentos de Durban, hay referencias explícitas a la importancia del proyecto de la Ruta del Esclavo por la declaración y denuncia de la trata transatlántica como crimen contra la humanidad, por lo tanto imprescriptible.

Como vimos, el proyecto cuenta con un amplio desarrollo en Cuba, un considerable desarrollo de líneas de trabajo, investigaciones y actividades, a partir de la articulación con una multiplicidad de instituciones y actores locales. Mientras que es más reciente la incorporación en el proyecto de acciones y reflexiones desde la región geocultural del Río de La Plata, ocurrida a partir de 2004, en la cual se incluyen Argentina, Uruguay y Paraguay. En ambos casos, destacamos las tensiones que se dan a nivel local en el proceso de patrimonialización de la memoria de la esclavitud, a partir de los actores que intervienen en su configuración.

En los casos analizados de la Capilla de los Negros de Chascomús y el proyecto comunitario del Central México, destacamos las fuertes disputas en relación a la legitimidad en la representación y a los sentidos del “patrimonio” por parte de las comunidades involucradas. Estas disputas apelan por un lado a la revisión histórica y por el otro a la agencia de los sujetos afrodescendientes en la definición y en la gestión de dichos “bienes patrimonializados”. De tal manera que las experiencias de organización locales se conjugan con las políticas culturales auspiciadas por las agencias internacionales, viabilizando en algunos casos oportunidades concretas de gestión (pienso en el premio de CRESPIAL otorgado al proyecto comunitario del Central México con el cual se financió la sala museo “Ma Carlota”).

Volviendo a los documentos de Durban, un punto crítico para destacar es que entre

sede en Costa Rica, ejecuta un proyecto de “análisis y seguimiento de la incorporación de los y las afrodescendientes en los censos” en diferentes países latinoamericanos a partir de las directivas internacionales. Cuba y Argentina están incluidas en el proyecto. <http://afrodesc.com> (consultado el noviembre de 2015).

los actores que se interpelan en el documento (Estados nacionales, organizaciones no gubernamentales, organismos internacionales, etcétera), no hay alusión a los movimientos negros en cuanto a actores clave en las luchas anti-racistas. La agencia de los afrodescendientes y del activismo negro, no está tomada en cuenta. El foco está puesto en la condición de los pueblos afrodescendientes como víctimas del proceso esclavista primero, y de las prácticas de discriminación racial y de marginalidad sociopolítica y económica luego. Es decir, ello refleja una visión por la cual el lugar político y de representación en el que se ubica la presencia africana es el de subalternidad. Esto parece definir los parámetros para pensar la afrodescendencia según los cánones de gobernabilidad mundial de la diferencia. En el mismo orden de lectura, no hay referencia alguna a las responsabilidades de las potencias coloniales y a las demandas de resarcimiento que sí fueron expresadas en el marco de las reuniones de la Conferencia (Ferreira 2009).

En efecto, la población afrodescendiente es presentada en los planes de ayuda financiera internacional y en las políticas de reparación de manera uniforme, como “los más pobres de los pobres” y como grupo “vulnerable” (López 2006a). En relación a ello, cabe destacar que las mediciones de la población por color de piel en Cuba –negro, blanco, mestizo/mulato- según el último censo de población de 2012, o por autoadscripción identitaria en Argentina – afrodescendiente- según el último censo de 2010, no se cruzan con el relevamiento de las asimetrías sociales y económicas, que sí están atravesadas por procesos de racialización de los sujetos, en los cuales los rasgos fenotípicos son un marcador clave. Tomar en cuenta la variable racial en las mediciones de las asimetrías socioeconómicas de la población es un punto clave y en común de las luchas antirracistas, lo cual se evidencia en el activismo negro de ambos países. Interesante contradicción respecto de los planes de ayuda financiera que por lo contrario asumen la subalternidad de la población afrodescendiente como una condición *in se* de la desventaja histórica de dicha población.

Entonces nos preguntamos, ¿cómo es posible establecer la relación entre afrodescendencia y subalternidad en cada contexto? En este punto es interesante retomar el concepto de articulación propuesto por Stuart Hall, quien lo considera útil para superar el esencialismo y el determinismo en los análisis de los fenómenos

sociales. Hablar de articulación permite enfocar el vínculo no necesario o la no necesaria correspondencia entre dos planos o fuerzas sociales, y entre ellos y la ideología o las concepciones del mundo que hacen inteligible el proceso en acto (Hall, 1992; Grossberg 1996). Una articulación es históricamente situada en el contexto desde el cual emerge, teniendo en cuenta las diferentes fuerzas del campo. Se trata de una crítica directa a los esencialismos y anti-esencialismos en la teoría social y, también en el lenguaje político “contencioso”, que esgrimen necesarias y naturalizadas correspondencias entre una relación, práctica o representación en un plano particular de una formación social (Restrepo, 2004). La afrodescendencia recorre precisamente esta inflexión crucial: no establece correspondencias necesarias (entre etnicidad, raza y clase, por ejemplo) pero sí las provoca y es constituida a partir de ellas. Se trata por lo tanto de un término político e identitario que interpela también las cuestiones epistemológicas de las disciplinas sociales y a la vez, las políticas públicas nacionales, a partir de las disímiles experiencias locales de uso, de apropiación o de cuestionamiento de dicho concepto.

Retomamos a continuación algunos puntos significativos de nuestro recorrido presentado en la Tesis, para plantear a modo de conclusión algunas reflexiones y propuestas finales.

El primer nivel de análisis de la investigación se centró en las políticas culturales promovidas por las agencias públicas nacionales e internacionales. Relevamos de qué maneras estas políticas intervienen en las reformulaciones de los derechos culturales afro en el contexto actual. Propusimos pensarlas por un lado como respuestas locales a las demandas del activismo y de las exigencias del multiculturalismo globalizado, y por el otro, como una oportunidad para generar espacios de inclusión y de reconocimiento.

Consideramos las poderosas cegueras en relación a *raza* de los proyectos nacionales latinoamericanos pensados desde las hegemonías como mestizos y uniétnicos (Segato 1999, 2007). Reflexionamos sobre la cuestión racial en Cuba y en Argentina en cuanto herencia colonial compartida, que atraviesa la historia de la formación de las nacionalidades, las identidades, los cuerpos y las memorias. Desarrollamos entonces este vínculo histórico como la clave para entender la formación de las

cegueras vigentes, con diferentes intensidades y trayectorias, en relación al *color* y a la *raza*, retomando y profundizando la propuesta de Rita Laura Segato (Segato 2007). Tratamos entonces de deconstruir el postulado que afirma que *no hay racismo*, en Argentina porque *no hay negros* y en Cuba porque *no hay desigualdad de clases*. Retomamos los discursos sobre raza y las políticas raciales que acompañan las formulaciones hegemónicas de identidad nacional, particularmente en el campo cultural, entendiendo que las jerarquías étnicas internas en una nación definen sus políticas culturales (Hall 2010: 288). A partir de estas reflexiones, analizamos como se fueron constituyendo específicos espacios para ubicar y pensar la negritud en la nación, destacando sus continuidades y sus rupturas en el periodo considerado en nuestro estudio (1990-2014). Para el caso argentino, estos espacios se sitúan al margen, excluidos y silenciados. Para el caso cubano, encontramos que la africanía es asumida como paradigma de rebeldía nacional.

Luego nos interesó relacionar estos escenarios con los discursos multiculturalistas que fueron desplazando la diferencia pensada en términos de raza hacia una diferencia etnicizada/culturalizada (Hall 2010). En efecto, relevamos en nuestro análisis una tendencia de reificación de la presencia africana asumida desde las políticas culturales oficiales, acompañada o cuestionada por proyectos y trayectorias de grupos de afrodescendientes y de performers. Lo negro y lo afro es en este sentido considerado en sus facetas exteriores-observables-visibles, traduciéndose en una cosificación de memorias y experiencias afrodiaspóricas que necesitan ser reconocidas, valorizadas y festejadas, pero dejando de lado la opción antirracista y emancipadora de la diáspora africana como proyecto político y cultural. El “espectáculo” del Otro como práctica y discurso contemporáneos de inclusión serviría entonces para garantizar la reproducción de una cierta imagen de nación, de identidad, de cultura, dejando intactas las asimetrías sociales y económicas de los grupos subalternizados. Esta política de la diversidad llevaría a la fijación de las diferencias en términos identitarios/culturales en compartimentos estancos y políticamente neutralizados: la filosofía política del multiculturalismo.

Por otro lado, quisimos resaltar cómo las estrategias culturales de la diferencia, es decir activadas desde la africanía/afrodescendencia como espacios de producción cultural, viabilizaron ciertos cambios en las posiciones de poder. Stuart Hall habla de

los “espacios ganados por la diferencia” en el marco de una “guerra de posiciones”, que si bien son pocos, mal remunerados, limitados y regulados (como reclaman los intelectuales negros cubanos y los activistas afroargentinos), también desafían los modelos de política cultural homogénea y la idea misma de “negro homogéneo” (Hall 2010: 290-308). Respecto del concepto de “negro homogéneo” o “negro esencial” ¹⁵² frente a la mirada del poder hegemónico, según el cual “no se puede decir cuál es la diferencia porque todos se ven iguales” (ibid), Hale elabora una interesante crítica al multiculturalismo y los procesos de “formación de sujetos”:

La idea fue señalar espacios –especialmente dentro del Estado– de la formación de sujetos neoliberales, y a la vez dirigir la atención a los espacios “no autorizados” que serían la fuente de un protagonismo político más cuestionador y menos disciplinado por el lenguaje contencioso de los derechos. (Hale 2010:23)

Desde una perspectiva crítica, el paradigma multiculturalista, que predomina en los discursos y en las políticas en torno al orden cultural en los últimos años, implicaría una culturalización y espectacularización de la diversidad pero que no enfrenta las desigualdades sociales ni visibiliza las conexiones entre desigualdad social y racismo en nuestras sociedades latinoamericanas (Hale 2005; Ferreira 2003; Fernández Bravo 2012). Paralelamente a las políticas de ampliaciones de derechos, resulta evidente que la promoción de la diversidad como prestigio de las minorías cuantificadas y el uso de vocablos de adscripción identitaria unívoca -como la de afrodescendiente- no son garantías suficientes a la hora de enfrentar la discriminación estructural y social, las desigualdades socioeconómicas y de acceso al poder: dice Segato, la raza es la variable ciega del poder (Segato 2010).

El verdadero eje de conflicto social en el campo de las relaciones raciales quedaría entonces a la sombra de la espectacularización de la diversidad: ¿un desafío clave para las políticas culturales? En otras palabras, ¿las políticas de diversidad representan un escenario de posibilidades para revertir y transformar las bases

152 En un sentido similar al “indio permitido” conceptualizado por otros autores en sus críticas a la configuración del multiculturalismo neoliberal (Cusicanqui 2004; Hale 2004, 2014)

mismas de la discriminación y de las desigualdades socioeconómicas? O más bien ¿las luchas por los derechos son absorbidas y neutralizadas en y por el sistema del multiculturalismo? ¿Se diluyen de este modo las desigualdades dentro de la “diversidad cultural”?

El estado, en sus diversas instituciones, ubica la diferencia entre límites ficticios (creación de programas específicos para grupos contruidos *ad hoc*, inclusión de variables “étnicas” en el conteo de la población, segregación conceptual y ciudadana de lo afro y de lo indígena y segregación socioeconómica de las poblaciones no blancas-hegemónicas) que finalmente encapsulan la diversidad antes que predisponer a nuevas formas de habitar territorios e historias compartidos. En este sentido, la implementación de las políticas de visibilización y reconocimiento para con la población afrodescendiente en Argentina y en Cuba, nos permitieron observar de cerca como la *cultura* y más aún la *diversidad cultural* sigue funcionando en sustitución a *raza*. Una consecuencia que advertimos es que de esta manera se establece el eje de visibilidad de una comunidad como *portadora de tradiciones* y no como *portadora de desigualdades*. La diferencia se incluye solo si enunciada como “cultura” y esto reproduce la dicotomía colonial “otros-nosotros”, “blancos-negro”. El racismo vuelve a través de la lógica cultural. Sobre este aspecto crítico quisimos insistir.

Relativo a las activaciones patrimoniales enmarcadas en el programa de La Ruta del Esclavo de UNESCO, hemos planteado que los procesos de patrimonialización del legado histórico y cultural producto de la diáspora africana en Argentina y en Cuba relativamente a los casos considerados, habilitan articulaciones específicas entre diferentes niveles (culturales, artísticos, turísticos, políticos, entre otros). Destacamos que estas articulaciones están estrechamente relacionadas con el grado de consolidación histórica, la legitimidad y el valor cultural asignado a aquellos “bienes patrimonializables” en cada contexto y según el poder de negociación y de acción de los diferentes actores involucrados (Estado, agrupaciones de afrodescendientes, intelectuales, performers). En otras palabras, las activaciones patrimoniales son apropiadas de modo diferencial a partir de las coyunturas nacionales políticas y sociohistóricas de Cuba y Argentina, en donde interviene la construcción de narrativas en torno al lugar que ocuparon y ocupan en la Nación los africanos y los

afrodescendientes. De esta manera, las experiencias que hemos analizado relativas a la Capilla de Chascomús y la sala museo Ma Carlota del Central México, ponen en foco reivindicaciones identitarias, interpelan a las comunidades académicas locales, movilizan procesos de autoafirmación de las comunidades y de revisión de un pasado conflictivo. Por otro lado, el constante y minucioso trabajo de los que habitaron y habitan los espacios físicos y simbólicos de la Capilla de los Negros y de la sala museo Ma Carlota, elaboran otros significados de “patrimonio” a partir de experiencias encarnadas, cuerpos que resisten al olvido, cuidadores de memorias. En ambos casos, subrayamos el trabajo crucial que realizan los proyectos comunitarios locales que rescatan el patrimonio local, uniendo aspectos materiales e inmateriales. Trabajos minuciosos de la memoria y del cuerpo realizado por las personas que habitan y significan con sus experiencias cotidianas estos espacios, trazando una historización del territorio y una territorialización de la historia (Poulantzas, 1978; Coronill).

En esta acepción, Coronill invita a dirigir la atención como investigadores en una doble dirección: a la agencia de los sujetos posicionados, atendiendo el “locus de enunciación”; y el lugar desde donde los sujetos hablan que también se expresa a través de los sujetos, es decir la “enunciación del locus” (Coronil 1994). En definitiva, las voces subalternizadas aparecen reiteradamente en los silencios de la historia hegemónica, como Trouillot retrató de manera ejemplar en su brillante reescritura de la Revolución Haitiana (Trouillot 1995).

El segundo nivel de análisis desarrollado en la Tesis y estrechamente relacionado con el primero, considera la performance cultural y las prácticas expresivas afroamericanas como potentes dispositivos narrativos y acción creadora de discursos que tradicionalizan un pasado conflictivo (Bauman 1975,1992). Con Gilroy (1993) consideramos que la experiencia de la esclavitud y su elaboración a partir de la memoria corporizada tiene como espacio de acción y de representación la cultura performática. Tales consideraciones resultaron muy provechosas en nuestra tesis para problematizar la relación entre política y estética, entre ciencia y arte, entre prácticas de dominación y de resistencia en las políticas culturales negras cubanas y argentinas.

Mis trabajos de campo a través de diversas manifestaciones artísticas y festivas significadas como “afro”, sea en Cuba como en Argentina, me permitieron observar el papel clave que juegan los acontecimientos performáticos en la construcción del sentido social de la memoria, de las relaciones raciales, de las disputas de poder. Una performance cultural rescata la memoria colectiva a través de artes performáticas y ritualizadas, como la danza, los cantos, las narraciones, o a través de los objetos materiales, espacios físicos y simbólicos. En este sentido, las performances son a su vez instrumentos productores y reproductores de la memoria cultural, y por lo tanto actúan directamente en la profundidad del proceso de continua creación de la identidad colectiva (Turner 1986; Stoeltje y Bauman 1998). Espacios de resistencia y de creatividad, los cuerpos y los sitios son los sujetos de la acción performática, lugares privilegiados de la memoria y arenas burbujeantes de disputas y negociaciones. El ámbito de la experiencia corporizada y su representación se configura por lo tanto como un poderoso campo de lucha por la identidad (Hall 2010).

Según la perspectiva teórica que fuimos desarrollando, el pasado no solamente precede el presente, sino permanece, es parte del presente y desde el presente es recreado y resignificado. Esto es importante para rescatar a la hora de trabajar con memorias que han sido históricamente subalternizadas, silenciadas y que no cuentan con grandes archivos como museos, archivos oficiales, etc, Las narraciones textuales interactúan de manera dinámica con las formas otras de conocimiento y de narración, como la oralidad y la corporalidad. Podemos pensar en este sentido en la performance cultural en sus dimensiones – estética, comunicativa, narrativa y del poder - y lenguajes – oralidad, corporalidad e intertextualidad – como archivos vivos de memoria. Es decir, no pensar en las prácticas performáticas y en los sujetos que las representan como “memoria viva” sino más bien pensar en la materialidad de los cuerpos, de las voces, de las palabras y los gestos como archivos de memoria.

Hablamos entonces de la tradicionalización y del cimarronaje como dos apuestas poéticas y políticas para reubicar las prácticas afrolatinoamericanas en el presente de los contextos cubanos y argentinos. El proceso de tradicionalización refiere a las estrategias –en acuerdo o en tensión - que resignifican un pasado conflictivo y reactualizan formas y prácticas identitarias, un término poderosamente operativo

dentro del proceso de definición e identificación cultural y social (Williams 1997; Martín 2009). El cimarronaje es aquella práctica libertaria emprendida por los africanos esclavizados y que es considerada la base de la resistencia cultural o de la cultura de la resistencia de las colectividades afrodescendientes y enraizada en los pueblos latinoamericanos (Fernández Martínez 2005).

En relación a mi caso de estudio de las culturas performáticas afrolatinas, me pregunto: ¿Cómo incluir entonces otras epistemologías y otras formas de conocimiento y de representaciones de la diferencia afrolatina?

Podríamos entender las experiencias performáticas afrolatinoamericanas como epistemologías otras para abordar, con las palabras de Gilroy, las contra-culturas de la modernidad (Gilroy, 1993). La oralidad y la corporeidad son los espacios-acción en donde se despliega la dramatización, la enunciación, la palabra, el gesto, que encuentran su propia expresión en las culturas expresivas que se refieren al legado africano, la memoria de la esclavitud y de la resistencia. La oralidad, como nos enseñan las poéticas y las políticas de la negritud caribeña, desde Aimé Césaire hasta los autores cubanos como Nicolás Guillén, está estrechamente vinculada con la memoria colectiva, una memoria que “llegó desgarrada y separada violentamente, sometida, no vencida” según lo expresa la investigadora cubana Mirta Fernández Martínez (Fernández Martínez, 2005). El corazón y la fuerza de esta memoria, fruto de la oralidad, es la resistencia, la rebeldía, el cimarronaje, que encuentran su propia expresión en las culturas expresivas que se refieren al legado africano y constituyen múltiples epistemologías de la modernidad. Como apunta Ferreira:

es esta última cuestión [de las múltiples epistemologías] la que ofrece la doble experiencia de manejarse al mismo tiempo en la epistemología de la modernidad occidental (academia, el texto letrado) y en la diferencia de las epistemologías subalternizadas por la modernidad, especialmente la performance musical y danzaria, y la emergente de subjetividades racializadas negras”. (Ferreira, 2008:242).

En referencia a la performatividad de los cuerpos inscriptos en específicas narrativas

de poder, sea en relación a raza, a clase o a género, podemos ver la fuerza de la repetición “subversiva” de las performance subalternas que llevan a corromper estructuras hegemónicas naturalizadas (Segato, 2007).

En el caso de las celebraciones callejeras del Día de Reyes y de los Carnavales Afrodescendientes, destacamos el uso estratégico del espacio público urbano en donde se despliegan puestas en escena potencialmente transformadoras de los procesos de racialización y de estereotipación de la diversidad cultural. En este sentido, apuntamos que el acto de “salir a la calle” es una manera de disputar y de ocupar las arenas políticas de la cultura establecida, resignificando los espacios de la memoria y de la participación ciudadana en su construcción colectiva. Reafirmamos entonces la cultura popular como escenario clave para representar las complejas relaciones entre los grupos sociales racializados.

Retomando las sugerencias metodológicas planteadas en la introducción, proponemos de manera resumida dos opciones para salir del “engaño de las razas” y considerar de cerca “las huellas de africanía”, de acuerdo a las responsabilidades políticas que nos tocan como investigadores:

- la necesidad de superar la dialéctica visible-invisible, que si bien permite superar la ceguera hacia el color, particularmente en el caso argentino, profundiza otras imposibilidades de ver - continuando con la metáfora visual -: la ceguera hacia la discriminación racial y las desigualdades sociales marcadas por raza.

- considerar la *diáspora africana multicentrada* como una categoría política y poética de la diferencia afro-latina (Hall 1996, 2010; Lao-Montes 2007; Quintero 2013). Según esta opción, una política cultural puede construirse con la diferencia y a través de ella, y ser capaz de construir esas formas de solidaridad e identificación que hacen que una lucha común sea posible, sin suprimir la heterogeneidad real de los intereses y de las identidades.

Respecto del primer punto, considero la dialéctica visible-invisible particularmente válida para pensarla en relación a la afrodescendencia en Argentina. Hago entonces algunas consideraciones relativas a la responsabilidad de los intelectuales e investigadores que trabajamos desde nuestras sociedades. Hoy la presencia de los afroargentinos no solo se asume en los estudios en cuanto dato empírico (tenemos

censos y estadísticas que lo afirman) lo cual de por sí le impide al intelectual y al político “escapar a la evidencia de los hechos”, sino se afirma en cuanto presencia histórica, cultural y social situada en un contexto *glocal* de “visibilización”. Sin embargo, creo que el paradigma de “visibilización” no sea suficiente para revertir la praxis científica racista instalada en las genealogías disciplinares, la que considera al Otro como sujeto-objeto pasivo de disciplinamiento científico: “hablo por él, como si él no estuviese legitimado para hablar” (Menéndez 2010).

Una pregunta necesitó ser formulada más veces a lo largo de mi investigación: ¿cómo poder “tomar en serio” el punto de vista (y la experiencia corporizada) de los sujetos interpelados?

Para una antropología reflexiva, el punto de vista las subjetividades y las agencias de los sujetos es crucial; no queremos “antropologizar” nuestros encuentros etnográficos, entendiendo “antropologizar” como aquel acto de poder que implica hablar por el otro y a la vez marcar otredades. Ya nos advirtieron que la producción de conocimiento es en sí misma socialmente y políticamente situada y que, como investigadores latinoamericanos, debemos considerar las fricciones entre la colonialidad del saber y del poder en el terreno de despliegue de la práctica antropológica (Mignolo 2001).

Considero que el desafío de los estudios actuales sea justamente superar la otrificación de los sujetos (en nuestro caso, los afrodescendientes) que siguen ocupando en muchos casos el papel –colonial– de subalternos. Parafraseando a Spivak, quien se preguntaba si el subalterno puede hablar por sí mismo (Spivak 1998), estamos en una situación que reproduce una idea ciertamente distorsionada según la cual el subalterno habla en el mejor de los casos por intermediación de los intelectuales blancos. La subalternidad de los sujetos afrodescendientes es en este sentido construida *ad hoc* por un discurso intelectual y político, no solamente determinada por condiciones socioeconómicas (Hall 2010). En otras palabras, la subalternidad de los afrodescendientes podría ser leída como un estereotipo científico racializado que avala la relación asimétrica frente a la producción de conocimiento. Reconocer, deconstruir y superar esta forma de racismo científico aún vigente es un desafío necesario para asumir. Michael Foucault concibió como el rol del intelectual:

El papel del intelectual ya no consiste en colocarse un poco adelante o al lado para decir la verdad muda de todos, más bien consiste en luchar contra las formas de poder allí donde es a la vez su objeto e instrumento: en el orden del saber, de la verdad, de la conciencia, del discurso. Por ello la teoría no expresará, no traducirá, no aplicará una práctica, es una práctica (Foucault 1988: 9).

Esa categoría de intelectual militante, no traductor, convoca a la necesidad de establecer puentes posibles entre el mundo académico, el mundo intelectual y los actores afrodescendientes, una invitación necesaria como lo expresa de manera enfática el intelectual afrovenezolano Jesús “Chucho” García Valdés (2005).

Finalmente, la diáspora. En nuestro intento de cartografiar la diáspora afrolatinoamericana relativamente a las experiencias cubanas y argentinas, transitamos entre propuestas teóricas, narrativas poéticas y políticas y experiencias históricas afrodiapóricas. Esto nos permite asumir como desafío relevar las diferentes dimensiones y tensiones en las que se inscriben los senderos de la diáspora y la complejidad discursiva e histórica en los dos contextos. En tal sentido y respecto del segundo punto que anotamos, la diáspora africana multicentrada invita a ir mas allá de la frontera como imaginario identitario.

Desde un punto de vista geográfico, pensar en la frontera presupone que existen territorios con historicidades específicas y que estos territorios tienen centros (políticos, económicos, etc) que regulan sus fronteras. En esta acepción, las fronteras generalmente conforman los lugares más alejados y móviles de la nación (en sentido geográfico y, ahora sí, también simbólico). Lo cual es totalmente real. Pero si pensamos en las diáspora como episteme y como experiencia histórica territorializada, tenemos que considerar otras modalidades de desplazamiento político y poético, que reconfiguran nuevos centros de las cartografías afrolatinoamericanas. Estos centros son el locus de enunciación de la diferencia afrodiapórica. De esta manera, pensamos en territorialidades múltiples de la diáspora africana atravesadas por temporalidades e identidades diferentes.

Multicentrar el análisis, el imaginario, el campo cultural, las prácticas también lleva tomar en serio la performatividad política de la diáspora que desestabiliza las fronteras justamente porque mapea los territorios de otra manera. Pensar desde los márgenes no como fronteras sino como nuevos centros, otras formas de hacer política, de pensar en lo común, sin suprimir la heterogeneidad real de los intereses y de las identidades. Pensar desde los márgenes también significa transitar los senderos, ahora invisibilizados, ahora espectacularizados, de la diáspora africana, en contra de las rutas esclavistas coloniales/modernas.



Belkis Ayón: “Sikán, madre de los espíritus, ser grande del mar, de donde nacimos y a donde volvemos”, 1987. Colografía, 990x696mm. Cuba.

Tomado de: Revista Casa de Las Américas, La Habana., num . 264, julio-septiembre/2011

Anexos. Imágenes y documentos

I. Argentina

“Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro”

CONMEMORACIONES

Ley 26.852

Institúyese el “Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro”.

Sancionada: Abril 24 de 2013

Promulgada De Hecho: Mayo 20 de 2013

El Senado y Cámara de Diputados de la Nación Argentina reunidos en Congreso, etc. sancionan con fuerza de

Ley:

Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro

ARTICULO 1º — Institúyese el día 8 de noviembre como “Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro” en conmemoración de María Remedios del Valle, a quien el General Manuel Belgrano le confirió el grado de Capitana por su arrojo y valor en el campo de batalla.

ARTICULO 2º — Incorpórase el día 8 de noviembre como “Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro” al calendario escolar.

ARTICULO 3º — Encomiéndese al Ministerio de Educación de la Nación, a través del Consejo Federal de Educación y las autoridades educativas de las distintas jurisdicciones, acordar la incorporación a los contenidos curriculares del sistema educativo, en sus distintos niveles y modalidades, la conmemoración de dicho día y la promoción de la cultura afro.

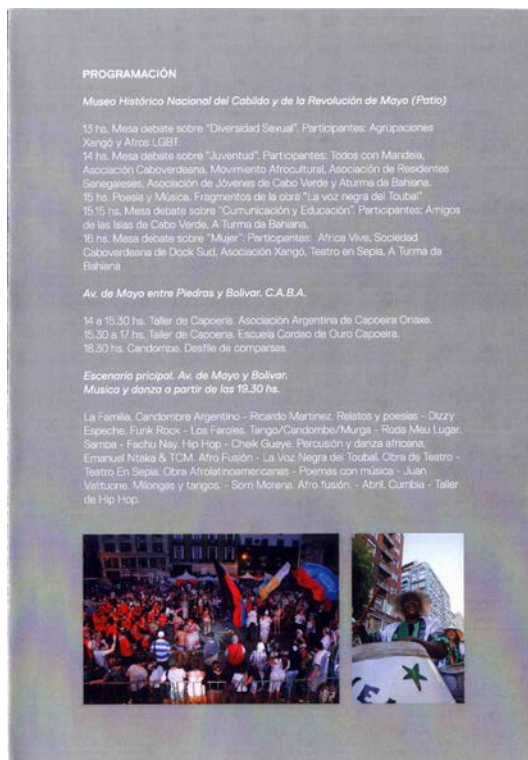
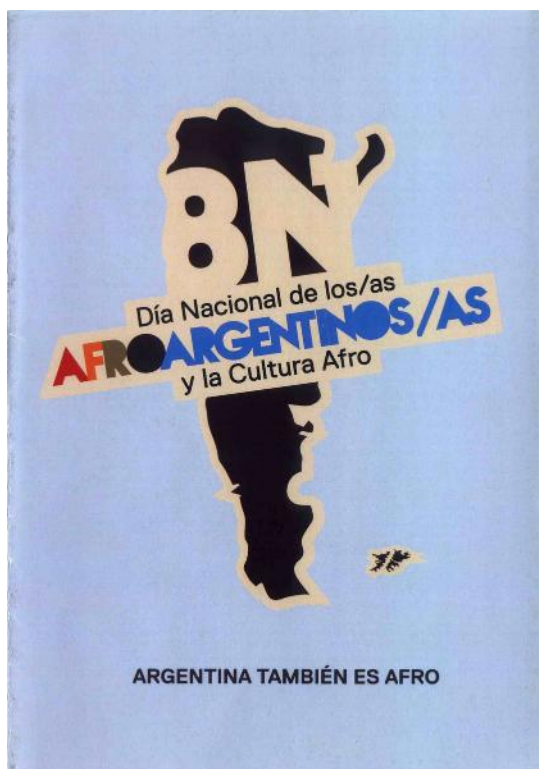
ARTICULO 4º — Encomiéndese a la Secretaría de Cultura de la Nación la conmemoración del “Día Nacional de los/as afroargentinos/as y de la cultura afro” a través de políticas públicas que visibilicen y apoyen a la cultura afro en sus distintas disciplinas.

ARTICULO 5º — Comuníquese al Poder Ejecutivo nacional.

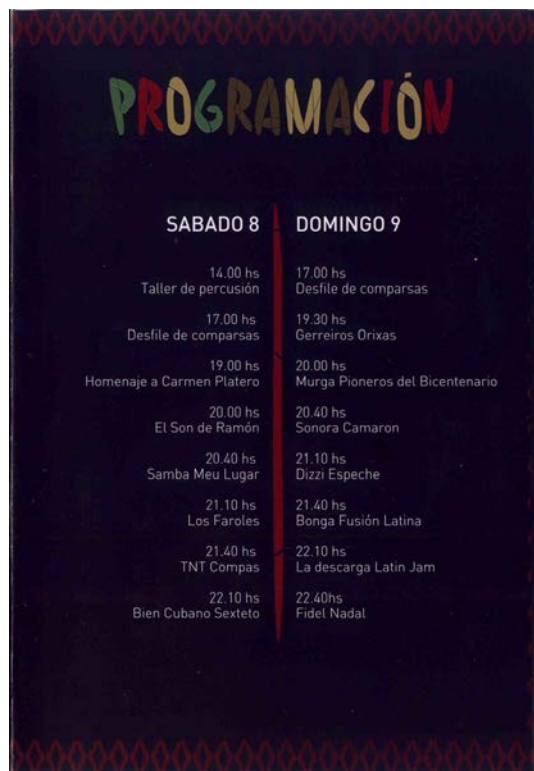
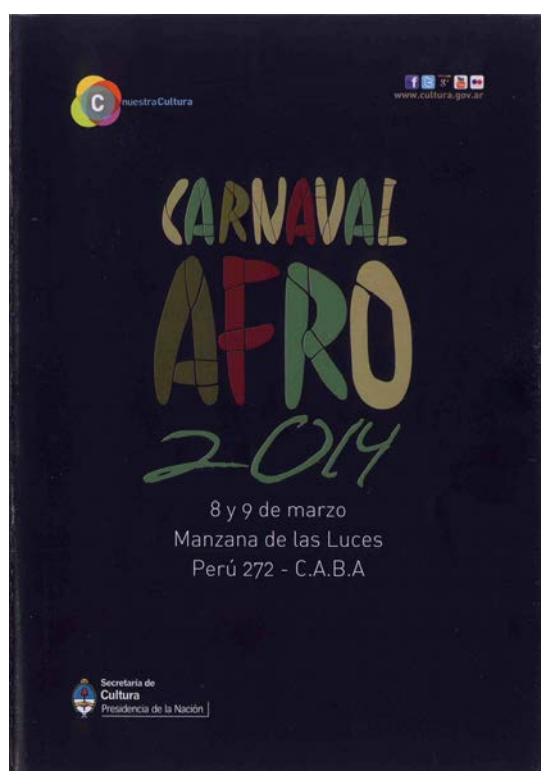
DADA EN LA SALA DE SESIONES DEL CONGRESO ARGENTINO, EN BUENOS AIRES A LOS VEINTICUATRO DIAS DEL MES DE ABRIL DEL AÑO DOS MIL TRECE.

— REGISTRADA BAJO EL N° 26.852 —

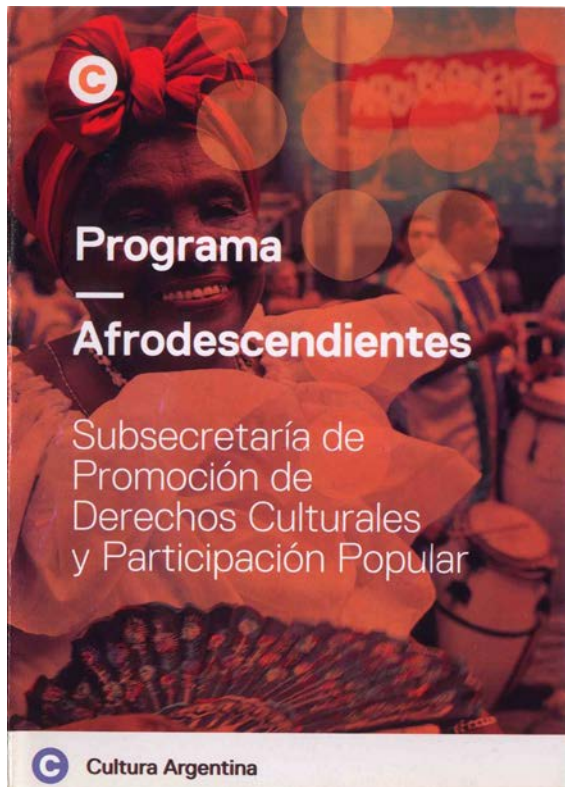
AMADO BOUDOU. — JULIAN A. DOMINGUEZ. — Gervasio Bozzano. — Juan H. Estrada.



Folleto de la actividad organizada por el Ministerio de Cultura de Nación, Día Nacional de los/as Afroargentinos/as y la Cultura Afro, 8 de noviembre de 2014. 1° y 3° carilla.



Folleto de Los Carnavales Afrodescendientes de Buenos Aires, 8 y 9 de marzo de 2014. 1° y 3° carilla.



Folleto del Programa Afrodescendientes, Ministerio de Cultura de Nación. 2015. 1º y 2º carilla.



Folleto de los Seminarios Internacionales de la Ruta del Esclavo UNESCO, Buenos Aires, 2009 y 2010.



Mural, Buenos Aires.
Imagen del documental *Los argentinos también descendemos de esos barcos*, de Milena Anecchiarico, Buenos Aires, 2013.



“Muñeca”. Museo del Bicentenario, Buenos Aires.
Imagen del documental *Los argentinos también descendemos de esos barcos*, de Milena Anecchiarico, Buenos Aires, 2013.



II Llamada independiente de
candombe “Lindo Quilombo”
Buenos Aires
Noviembre de 2010



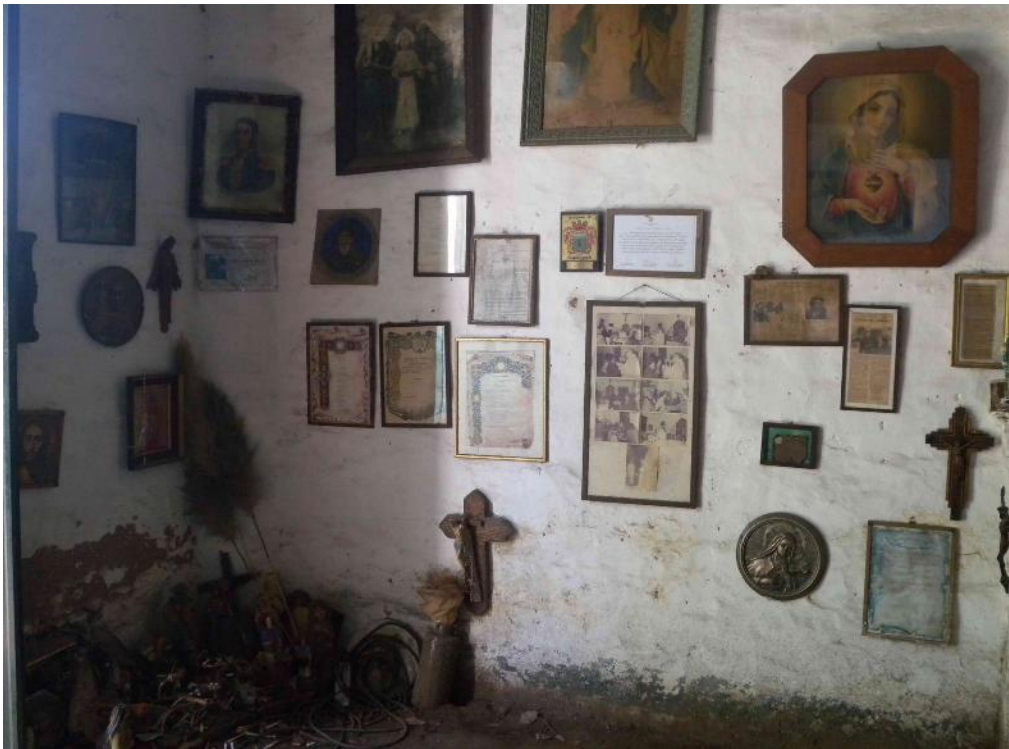
Carnavales Afrodescendientes de Buenos Aires, marzo de 2013

Capilla de Los Negros, Chascomús, Buenos Aires



Capilla de Los Negros, Chascomús, Buenos Aires. Octubre de 2014.

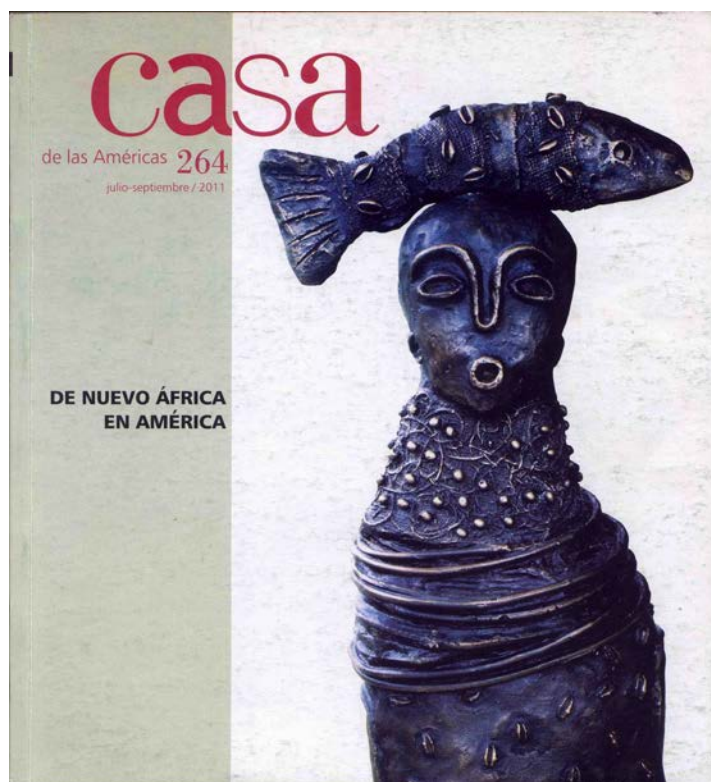




Interior de la Capilla, Octubre de 2014.



II. Cuba.



Tapas de la Revista de Casa de Las Américas, La Habana.
Nº 36-37/1961 y Nº 264/ 2011



Folleto de ARAAC (Articulación Regional Afrodescendiente para las Américas y el Caribe), La Habana, 2014.



Mural "27 de noviembre 1871-2006", Habana Vieja, 2014

Fiesta del Día de Reyes, La Habana



Cabildo Afrocubano del Día de Reyes, Habana Vieja, 6 de enero de 2010

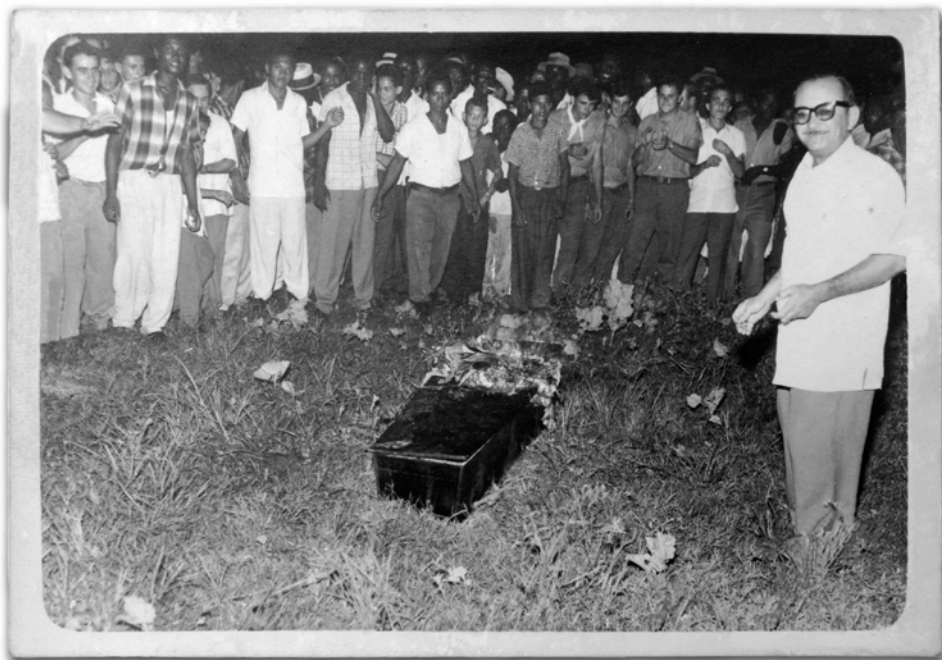


Comparsa El Alacrán, Plaza Vieja, La Habana, 6 de enero de 2011

Central México, ex Ingenio Álava, Matanzas



Representación performática de la época de la esclavitud y liberación. Febrero de 2012.



En el reverso de la foto leemos: “Entierro simbólico del dominio yanqui en el Central Álava resurgiendo con el nombre de Central Méjico, 12 de agosto de 1960”. Copia del original, Sala Museo “Ma Carlota”.



Ruinas de la casa de Don Julián de Zulueta y campo de juego. Diciembre de 2014



Campanario, entrada al barracón. La Sala museo “Ma Carlota” está ubicada debajo del techo de chapa, a la derecha de la foto.

Febrero de 2012.



Sala museo “Ma Carlota”. Eneida Villegas Zulueta conversa en la puerta.
Diciembre de 2014.



A la izq: Vista del Central Azucarero Méjico, desde la entrada del pueblo.
A la der: Yohandy Zuaznabar, Àlava, dibujo en lápiz.
Enero de 2015

Bibliografía

- AAVV. “La ruta del esclavo. Proyecto archivos Trata de Esclavos, 2002-2003”, UNESCO-NORAD, Archivo General de la Nación, programa Memory of de World, disponible en: <http://mininterior.gov.ar/agn/pdf/LaRutadelEsclavo.pdf> (consultado en agosto de 2015)
- Abrahams, Rogers. 1981. “La contienda bulliciosa en la frontera: el folklore del despliegue de los eventos”. En: *An Other Neighborly Names. Social Press and Cultural Image in Texas folklore*, Bauman, R. y Abrahams, R. (Eds.), Austin y Londres: Univesity of Texas Press, pp. 303-321. (Traducción en Serie de folklore N°6, Oficina de publicaciones, Facultad de Filosofía y Letras, 1988)
- Actas del Folklore, 2005 [1961]. La Habana: Fundación Fernando Ortiz
- Adamowsky, Ezequiel. 2013. “La dimensión étnico-racial de las identidades de clase en la Argentina. El caso de Cipriano Reyes y una hipótesis sobre la “negritud” no diaspórica”. En: Guzmán Florencia y Lea Geler (Eds) *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 87-112
- Alonso, Gustavo Fabián. 2005 “Estudio del comercio de esclavos en el Río de la Plata. Archivo General de la Nación Argentina”, en: UNESCO, 2005. “Memorias del simposio *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias*”, UNESCO. pp. 41-54 Documento digital disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001509/150922s.pdf> (consultado en agosto de 2015)
- Álvarez Ramirez, Sandra. 2013, “IV. El color de la piel en los censos en Cuba”. En: “*Situación de los Afrodescendientes en América Latina: Argentina, Colombia, Costa Rica, Cuba, Ecuador, Uruguay-La desigualdad reflejada en los censos*”, pp.75- 94 Instituto Afrodescendiente para la Investigación, el Estudio y el Desarrollo, sede en Costa Rica. Publicación digital.
- Álvarez Sandoval, Orieta y Álvarez Hernández Alfredo A. 2002. “Las Ciencias Sociales en la Academia de Ciencias de Cuba (1962-1981)”, en: *Tiempos de América*, n. 9, pp. 59-78
- Andrews, George Reid. 1989. *Los Afro-Argentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires: Ediciones de la Flor
- Anglarill, Nilda. 1983. *Estudios africanos en Argentina: Estado actual de investigación sobre el tema*. Trabajo presentado en el Tercer Congreso Internacional del ALADAA, Río de Janeiro
- Anecchiarico, Milena.
2015. “Fiesta, memoria y performance en el espacio público. Políticas culturales y reconfiguraciones afro en La Habana y en Buenos Aires”. En: Crespo, Carolina, Hernán Morel y Margarita Ondelj (Comp.). *La política cultural en debate. Diversidad, performance y patrimonio cultural*. Buenos Aires: Editorial CICCUS, pp. 51-90
- 2015b. *Antropologie e transculturazioni in America Latina. L'immaginario del Diavolo nelle Ande Meridionali e la figura afrocubana di Yemayá tra arte, memoria e resistenza*, Edizioni Accademiche Italiane, OmniscriptumGmbH&Co, Saarbrücken-Alemania
- 2015c. “Todo mezclado, hermanado: antropologie in America Latina. Spunti per una rilettura delle pratiche culturali latinoamericane”. En: Intrecci. Quaderni di antropologia culturale, Sassari, Anno III. Nro. 1
2014. “Afrologías porteñas y habaneras. Conexiones, contrastes y algunas reflexiones”. En:

- Grimson Alejandro(Comp), *Políticas culturales y culturas políticas*, Buenos Aires: CLACSO
- 2014b. “Afrodescendientes en la Argentina. Enigmas, cegueras y mitos nacionales”. En: *Revista Ciencia Hoy*, Vol. 24, num.141 octubre-noviembre. Buenos Aires
- 2014c. “Patrimonio cultural afroargentino: trayectorias, estudios y desafíos”. En: Actas XII Conferencia Internacional de Antropología, La Habana: Instituto Cubano de Antropología
2013. “Afrologías multisituadas, más allá de lo visible/invisible. Algunas aproximaciones a los discursos de identidad, raza y nación en Argentina”. En: Actas X RAM, Reunión de Antropología del Mercosur, Editado en Formato CD ROM, Universidad de Córdoba
2011. “Un estudio antropológico de la africanía cubana entre identidad, memoria y política”. En: Actas II Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA, Universidad de Buenos Aires. Florencia Guzmán, Lea Geler (coord.). Buenos Aires: Editorial Mnemosyne
2010. *Yemayá e il Diavolo:esperienze e transculturazioni a Cuba e in Argentina*. Tesis de Maestría en Antropología Cultural y Etnografía, Università degli Studi di Torino
2009. “Performance culturali e folklore a Cuba. Un’indagine antropologica delle pratiche e dei discorsi identitari del presente”. En: *Etnografie. Rivista di studi demotnoantropologici e storico-religiosi*, Armando Siciliano Editore, Messina-Civitanova Marche, n°1/maggio
2006. *Le politiche culturali e il folklore a Cuba: un’indagine antropologica*, Tesis de Licenciatura en Scienze Umane dell’Ambiente, del Territorio e del Paesaggio, Università degli Studi di Milano
- Anecchiarico, Milena y Martín, Alicia (Eds). 2012. *Afropolíticas en América del Sur y el Caribe*, Buenos Aires: Ediciones Puentes del Sur
- Anecchiarico, Milena, Virginia Duarte, Tomás Guzmán Sánchez y Alex Martins Moraes. 2013. “El ser humano de una forma diferente: entrevista al antropólogo cubano Alberto Granado”. En: Grupo de Estudos e Rede de Antropologia Crítica GEAC, PortoAlegre-Buenos Aires (antropologiacritica.wordpress.com/2013/12/13/el-ser-humano-de-una-forma-diferente-entrevista-al-antropologo-cubano-alberto-granado) Consultado en agosto de 2015)
- Amselle, Jean-Loup. 2001. *Branchements. Anthropologie de l’universalité des cultures*. Paris: Flammarion
- Andalzuza, Gloria. 1987. *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*, San Francisco: Spinsters/Aunt Lute
- Appelbaum ,Nancy, Macpherson, Anne S. y Roseblatt, Karin A. 2003. *Race and Nation in Modern Latin America*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.
- Arandia Covarrubias, Gisela. 2012. *Población afrodescendiente cubana actual*, La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello
- Arantes, Antonio A. (org.)
1984. *Produzindo o passado. Estratégias de construção de patrimonio cultural*, Brasiliense, Sao Paulo
1997. “Patrimonio cultural y nación”. En: Carneiro Araújo, Angela Maria (org.). *Trabalho, Cultura e cidadania: um balanço da história social brasileira*. Sao Paulo: Scritta
2002. “Cultura, Patrimonio y ciudadanía en América Latina”. En *La (indi)gestión cultural*, Lacarrieu, M. y Alvarez M. (comp.), Buenos Aires: Ciccus-La Crujia

- Aravena Núñez, Pablo. 2006. "Patrimonio, memoria e historia: la gestión del pasado en el mundo contemporáneo". Disponible en: www.sepiensa.net/edicion/index.php?option=content&task=view&id=649&Itemid=40 Consultado en noviembre de 2015)
- Barnabé J., Chamoiseau P., Confiant R. 1999 [1989]. *Elogio della creolità. Éloge de la creolité*, Como-Pavia: Ibis
- Barnet, Miguel
 1998. *La fuente viva*, La Habana: Editorial Letras Cubanas
 1966 *Biografía de un cimarrón*, Instituto de Etnología y Folklore, La Habana
- Barth, Fredrik (Comp.)
 2000. "Metodologías comparativas na análise dos dados antropológicos". En: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, T. Lask (org.), Río de Janeiro: Contra Capa
 1976 (1969). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica
- Bauman, Richard
 1992. "Performance". En: *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments. A Communications-centered Handbook*, Richard Bauman (ed), Nueva York-Oxford, Oxford University Press, pp. 41-49
 1975. "Verbal arts as performance". En: *American Anthropologist*, vol. 77: 290- 311. (Traducción en Serie de Folklore N° 14, Oficina de publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras. Buenos Aires, 1992)
- Bastide, Roger. 1969. "Para Fernando Ortiz". En: *Revista Casa de Las Américas*, N°57, La Habana
- Beltrán, Luís. 2008. "Consideraciones sobre los estudios afroamericanos y africanos en Iberoamérica". En: Lechini Gladis (Comp.) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 411-428
- Bilbao, M. Alejandra, Cejas Elsa y Norma Luayza. 2011. "Prácticas religiosas de los afrochacomunenses en la Capilla de Los Negros de Chascomús". Informe para UNESCO.
- Bisadeca, Karina y equipo. 2010. "Perspectivas socioculturales y sociodemográficas de la población afrodescendiente en la ciudad de Buenos Aires", Cátedra La sociología y los estudios poscoloniales de la Facultad de Ciencias Sociales, UBA / Asociación África y su Diáspora
- Bhabha, Homi. 2002 [1994]. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial
- Borucki, Alex. 2011. "African-based Associations and the Quest of the Day of Kings". En: Borucki A., *From Shipmates to Soldiers. Emerging Black Identities in Montevideo, 1770-1850*, Tesis Doctoral, Emory University, Atlanta, pp. 252-302.
- Bourdieu, Pierre. 1991 (1980). "Estructuras, habitus, prácticas" y "La creencia y el cuerpo" en: *El sentido práctico*, pp, 91-136. Madrid: Taurus
- Bourdieu, Pierre y Löic Wacquant. 2000. "Sobre las astucias de la razón Imperialista, en Pierre Bourdieu, *Intelectuales, política y poder*, EUDEBA, Buenos Aires, pp. 205-223.
- Briones, Claudia. 1998. *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica*

de la diferencia. Buenos Aires: Ediciones del Sol

Briggs, Charles y Bauman, Richard

1990. "Poetics and Performance as Critical perspectives on language and social life". En: Annual Review of Anthropology, N° 19, pp. 59-88

1996. "Género, intertextualidad y poder social". En: Revista de Investigaciones Folclóricas N° 11, Buenos Aires, pp. 78-108.

Cabrera, Lydia

2012 (1936). *Cuentos negros de Cuba*. La Habana: Editorial Letras Cubanas

2009 (1981). *El monte*. La Habana: Editorial Letras Cubanas.

2000 (1969). "Ritual y símbolos en la Sociedad Secreta Abakuá". En: Catauro N° 1, La Habana, pp. 130-164

Cadena, Marisol de la. 2000, *Indigenous Mestizos: The Politics of Race and Culture in Cuzco, 1919-1991*. Durham, Duke University Press.

Carbonell, Walterio. 1961. *Crítica: cómo surgió la cultura nacional*, La Habana: Yaka

Carnese, Francisco R. et al. 2006. "Mezcla genética en una muestra poblacional de la ciudad de Buenos Aires". En: Revista de Medicina, Buenos Aires, N° 66, pp. 113-118

Carozzi, María Julia. 2003. "El reconocimiento de las formas populares y locales de la memoria en las políticas del patrimonio cultural". En: Temas de patrimonio N° 7. Publicación de la Comisión para la preservación del patrimonio histórico cultural de la ciudad de Buenos Aires, pp. 501-512.

Carré, Ana María y Lagrega Lía Inés. 1998. "Capilla de los Negros de Chascomús. Algunas cuestiones en torno a su resignificación". En: Revista de historia bonaerense, N°16, Instituto y Archivo Histórico Municipal de Morón, pp.59-62

Carvalho, José Jorge de, 2002. "Las culturas afroamericanas en Iberoamérica: lo negociable y lo innegociable". En: *Série Antropologia* 311, Brasilia, pp. 2-23.

Castro, Silvio. 2013. "La lucha contra el racismo en Cuba, una visión desde adentro". En: América Latina en Movimiento. Miradas del movimiento afrolatinoamericano, Agencia Latinoamericana de Información, Quito, n.486 año XXXVII, II época, pp.22-24

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (Eds.) 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica y más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores

Césaire, Aimé. 2006 [1956] *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid, Akal.

Chakrabarty, Dipesh. 2009. "Una pequeña historia de los Estudios subalternos". En: Sandoval, Pablo (Comp.). *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos y SEPHIS, pp. 27-56

Chamosa, Oscar. 2003. "To Honor the Ashes of their Forebears: The Rise and Crisis of African Nations in the Post-Independence State of Buenos Aires, 1820-1860". En *The Americas*, 59, 3, pp. 347-378.

Chatterjee, Partha. 2008. "Comunidad imaginada ¿por quién?". En: *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Siglo XXI - CLACSO, pp. 89-106.

Childs, Matts. 2011 *La rebelión de Aponte de 1812 en Cuba y la lucha contra la esclavitud*

- atlántica*. Santiago de Cuba: Ediciones Oriente
- Cirio, Norberto P.
2004. La desaparición del candombe argentino: los muertos que vos matáis gozan de buena salud. En: *Comunicação & política*, v.24, N° 3, pp.130-154
2007. "La música afroargentina a través de la documentación iconográfica", Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, N° 13, pp. 127-155.
- Citro, Silvia. 2011. "La Antropología del Cuerpo y los cuerpos en-el-mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar". En: Citro, Silvia (coord.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos, pp. 17-58
- Clemente, Pietro y Fabio Mugnaini (comp.). 2004. *Oltre il folklore*, Roma: Carocci
- Clifford, James. 1997. *Routes. Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Harvard University Press, Cambridge-London.
- Comité Cubano "La Ruta del Esclavo: resistencia, libertad y patrimonio". 2014. "Informe de las actividades principales en el 2013 según los Grupos de Trabajo. Propuesta de actividades principales para conmemorar el 20 aniversario (2014)", La Habana. Documento.
- Coronil, Fernando. 1994. "Listening to the subaltern: The poetics of neocolonial states". En: *Poetics Today*, pp. 643-658
- Crespo, Carolina, Morel, Hernán y Margarita Ondelj (Comp.). 2015. *La política cultural en debate. Diversidad, performance y patrimonio cultural*. Buenos Aires: Ediciones Ciccus
- Crespo, Carolina, Losada, Flora y Alicia Martín (Eds.). 2007. *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia
- Cruces, Francisco. 1998. "Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología". En: *Alteridades* N° 8 (16). México, pp. 75-84
- Csordas, Thomas. 1994. "The Body as Representation and Being-in-the-World". En: Csordas T., *Embodiment and Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.1-24
- De Certeau, Michel
1980. *L'invention du quotidien*, Paris: Union générale d'éditions
- 1993 (1985). *La escritura de la Historia*. México, Universidad Iberoamericana
- De la Hoz, Pedro. 2008. *África en la Revolución cubana*. La Habana: Ed. Letras Cubanas
- De Oto, Alejandro. 2011 "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo colonial/descolonial". En: *Tabula Rasa*, Bogotá, N° 15, pp. 149-169
- Depestre Corcho, Yohamna. 2011 "¿Raza humana? ¡Ah... Tenía que ser!". En: Rubiera Castillo, Daisy, Martiatu Terry Inés María (Eds). *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*. La Habana: Ed. Ciencias Sociales
- Domínguez, María Eugenia
2009. "Suenan el río". *Milongas, candombes, murga y tango en los músicos rioplatenses*. Tesis de Doctorado. PPGAS, Universidad Federal de Santa Catarina
- 2008, "Música negra en el Río de la Plata: definiciones contemporáneas entre los jóvenes de Buenos Aires", en *Trans. Revista Trans-cultural de Música*, n° 12.
2007. 'Reflexiones sobre la identidad y la diferencia. Los sentidos de ser afro entre los trabajadores culturales inmigrantes en Buenos Aires'. En: C. Crespo, F. Losada, A. Martín

- (Eds.), *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Edwards, Brent Hayes. 2001. "The Uses of Diaspora". *Social Text*, Duke University Press 66, Vol. 19(1), pp. 45-73.
- Eliashev, Tomás " Afroargentinidad al palo. Fidel Nadal en la Capilla de los Negros", en Revista Veintitrés, (<http://veintitres.infonews.com/nota-4305-personajes-Afroargentinidad-al-palo.html> publicado el 29/02/12)
- Escobar, Arturo
- 2010, *Territorios de diferencia: Lugar, movimientos, vida, redes*. Popayán: Enviñon Editores
2005. *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y Diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia
- Fanon, Frantz. 2011 (1958). *Piel negra, máscaras blancas*. La Habana: Editorial Caminos
- Feliú, Virtudes
2003. "Cuba". En: *Cartografía de la memoria. Fiestas populares tradicionales e integración latinoamericana*. Quito: IADAP-FLACSO, pp. 1-129
2012. "Papel de las tradiciones en los procesos etno-culturales contemporáneos". En: *Cubarte. El portal de la cultura cubana*, <http://www.cubarte.cult.cu/paginas/index.php> (consultado en agosto de 2015)
- Feraudy, Heriberto. 2012. *África en la memoria*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- Fernández, Alejandro. 2012. "La polémica del color: las ciencias sociales en el debate racial". En: Revista de la Universidad de La Habana, num. 273, pp. 4-7
- Fernández Bravo, Nicolás. 2012. "¿Qué ha cambiado en el 'campo afro' de la Argentina? Temporalidades, paradojas, desafíos". En: Anecchiarico, Milena y Alicia Martín (Eds), *Afropolíticas en América Latina y el Caribe*. Buenos Aires: Puentes del Sur, pp.73-88
- Fernández Martínez, Mirta. 2005. *Oralidad y Africanía en Cuba*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- Fernández Retamar, Roberto. 2009. *Obras. La poesía contemporánea en Cuba (1927-1953)*. Editorial Letras Cubanas, La Habana
- Fernández Robaina, Tomás
1996. "Los repertorios bibliográficos y los estudios de temas afrocubanos". En: Temas N° 7
1990. *El negro en Cuba, 1902-1958*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales.
- Ferreira, Luis
2009. "Demandas de los movimientos sociales afrolatinoamericanos en materia de diversidad cultural en el proceso de Durban (III Conferencia Mundial Contra el Racismo) y de su seguimiento". En: *Actas de la VIII RAM - Reunión de Antropología del Mercosur*, Editado en Formato CD ROM, Buenos Aires.
2008. "Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales". En: Gadys Lechini (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*, CLACSO-CEA/UNC, Córdoba, pp. 225-250.
2003. *El movimiento Negro en el Uruguay (1988 - 1998): una versión posible. Avances en el Uruguay post-Durban*, Ediciones Étnicas - Mundo Afro, Montevideo.
- Ferrer, Ada. 2011, *Cuba insurgente. Raza, nación y revolución. 1868-1898*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- Foucault, Michel

- 1987 (1975). *Vigilar y castigar*, Buenos Aires: Siglo XXI
1988. *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Alianza Editorial, Madrid
- Fraga Leal, Grisell del Rosario. 2013, "Cuba". En: *Salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial de los afrodescendientes en América Latina*. II, CRESPIAL - Centro Regional para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de América Latina, Cusco, Perú
- Franco, José Luciano
- 2011 (1978). *La gesta heroica del Triunvirato*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
1980. *Comercio clandestino de esclavos*. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales 1963.
- La conspiración de Aponte*, La Habana: Publicaciones del Archivo Nacional
- Frigerio, Alejandro
2009. "Luis D'Elia y los negros: identificaciones raciales y de clase en sectores populares". En: *Clarooscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*, Año VIII, n° 8, pp. 13-43
2008. "De la 'desaparición' de los negros a la 'reaparición' de los afrodescendientes: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina". En: Gladys Lechini (comp.), *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 117-144
2006. "'Negros' y 'Blancos' en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales". En: Leticia Maronese (comp.), *Buenos Aires negra. Identidad y cultura*, Temas de Patrimonio Cultural, Buenos Aires, N° 16, pp. 77-98.
- Frigerio, Alejandro y Eva Lamborghini
2011. (De)mostrando cultura: estrategias políticas y culturales de visibilización y reivindicación en el movimiento afroargentino". En: *Boletín Americanista*, Año lxi. 2, n.o 63, Barcelona, pp. 101-120
- 2011b. "Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: Umbanda, Candombe y Militancia Afro". En: Dossiê, *Revista Pòs Ciências Sociais*, Revista del Programa de Postgraduación en Ciencias Sociales de la Universidad Federal de Maranhão, n° 8 (16), julio-diciembre, Maranhão, pp. 21-36.
2009. "El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos imaginarios urbanos en la ciudad 'blanca'". En: *Cuadernos de Antropología Social* N.30, pp. 93-118
- Gallardo, Jorge Emilio. 1999 [1985]. "Bibliografía afroargentina". En: *Evolución de las ciencias en la República Argentina. Antropología*, Sociedad Científica Argentina, Buenos Aires: Idea Viva
- García Canclini, Néstor
1997. "Culturas híbridas y estrategias comunicacionales", *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, junio, año/vol. III, N°005 Universidad de Colima Colima, México, pp. 109-128
1994. "¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social". En: *Memorias del Simposio Patrimonio y Política cultural para el siglo XXI*. Editado por la INAH. México.
- García Canclini, Néstor (Editor).1987. *Políticas Culturales en América Latina*. México:

Grijalbo

García Valdés, Jesús “Chucho”

2015. “Afrodescendientes: identidad y cultura de resistencia”. En: *América Latina en Movimiento*. Agencia Latinoamericana de Información, enero, pp.12-14

2005. “Encuentro y desencuentros de los 'saberes' en torno a la africanía 'latinoamericana'”. En: Daniel Mato (Ed.), *Cultura, política y sociedad Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO. pp. 359-377

Garramuño, Florencia. 2007. *Modernidades primitivas. Tango, samba y nación*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Geertz, Clifford. 1994. “Desde el punto de vista del nativo: sobre la naturaleza del conocimiento antropológico”. En: *Conocimiento local*, Barcelona: Paidós

Geler, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Ediciones Prehistoria

Geler, Lea y Guzmán, Florencia (coord)

2013. *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Editorial Biblos

2011. Actas II Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos del GEALA, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires: Editorial Mnemosyne

Gilroy, Paul. 2003 (1993). *The Black Atlantic. L'identità nera tra modernità e doppia coscienza*, Roma: Meltemi

Glissant, Édouard. 1997 (1981). *Le Discours antillais*, Paris: Gallimard

Goldberg, Marta B.

2012. “Plaza San Martín y Parque Lezama”. En: *Sitios de Memoria y culturas vivas de los afrodescendientes en Argentina, Paraguay y Uruguay*. Tomo I “Huellas e Identidades”, UNESCO, Montevideo, pp. 30-37

2011. “Rompiendo el silencio y la invisibilidad, africanos en la historiografía argentina. La esclavitud en el Río de La Plata”. En: Pineau, Marisa (Ed.) *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*, UNESCO, Buenos Aires: UNTREF, pp. 101

1995. “Los negros de Buenos Aires”. En: *La presencia africana en Sudamérica*, Luz María Martínez Montiel (coord.). México, p. 529-607

Gomes, Miriam. 2011. “La diáspora africana en la Argentina”. En: Pineau, Marisa (Ed.) *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*, UNESCO, Buenos Aires: UNTREF, pp. 431-438

Gómez Vasallo, Claribel. 2012. “Las ciencias sociales cubanas en el torbellino revolucionario. Relaciones interraciales y discurso científico-social”. En: *Revista de la Universidad de La Habana*, N° 273, pp. 130-155

Gonçalves, José Reginaldo Santos

2009. “O patrimônio como categoria de pensamento”. En: Abreu, R. y Chagas, M. (Orgs.) *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: Lamparina, pp.25-33

2005. “Ressonância, Materialidade e Subjetividade: as culturas como patrimônios”. En: *Horizontes Antropológicos*. Año 11, N° 23, Porto Alegre, pp.15-36

- Grimson, Alejandro. 2011. *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI
- Grossberg, Lawrence. 1996. "On postmodernism and articulation. An interview with Stuart Hall", en David M. y Kuan-Hsing C. (Eds.) *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, London, pp. 131-150.
- Guanche, Jesús
2014. "Resistencia, libertad y patrimonio en el Caribe Insular". En: Cultura&Desarrollo, Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe, La Habana. N°11, pp. 26-31
2011. "La Ruta del Esclavo y el diálogo intercultural África / América Latina". En: Pineau, Marisa (Ed.) *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*, UNESCO, Buenos Aires: EDUNTREF, pp. 43-60
2009. "¿Existe una problemática racial en Cuba?". En *Dossier Espacio Laical*, Jorge Domingo Cuadriello (coord.). La Habana: Publicaciones del Consejo Arquidiocesano de Laicos, N°2 (www.espaciolaical.org/contens/esp/sd_069.pdf), consultado en octubre de 2014)
2008. *El Patrimonio cultural vivo y otros temas*, La Habana: Ed. Fundación Fernando Ortiz
- 2008b. *Africanía y etnicidad en Cuba. Los componentes étnicos y sus múltiples denominaciones*, La Habana: Instituto Cubano de Investigación Cultural Juan Marinello
- 2007 [1996]. *Componentes étnicos de la nación cubana*. La Habana: Ediciones Adagio
2006. "Nuevos sitios de memoria del legado africano en Cuba", documento disponible en www.archivocubano.org/pdf/legado_africano.pdf (consultado en agosto de 2015)
2004. *El patrimonio de la cultura popular tradicional es realmente inmaterial o intangible?* Catauro, Fundación Fernando Ortiz, La Habana, N° 9, pp. 99-107
2002. *Transculturación y africanía*, La Habana: Ediciones Extramuros
- Guanche, Jesús y Mejuto, Mercedes. 2007. *La cultura tradicional popular. Conceptos y términos básicos*. La Habana: Ediciones Adagio
- Guanche Zaldívar, Julio César. 2011. "Estado, participación y representación políticas en Cuba: Diseño institucional y práctica política tras la reforma constitucional de 1992", Buenos Aires: CLACSO
- Guber, Rosana
2012. "Introducción". En: *Antropologías argentinas. Determinaciones, creatividad y disciplinamientos en el estudio nativo de la alteridad*, Rosana Guber (coord.). Buenos Aires: Siglo XXI
2001. *La etnografía, método, campo y reflexividad*, Bogotá: Grupo Editorial Norma
1999. "El Cabecita Negro: las categorías de la investigación etnográfica en la Argentina". En: Sergio Visacovsky y Rosana Guber (comps.) *Historia y estilos de trabajo de campo en Argentina*. Buenos Aires: Editorial Antropofagia, pp. 347-374
1991. *El salvaje metropolitano. A la vuelta de la antropología postmoderna. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Legasa
- Guillén, Nicolás. 1996 (1979). *Obras Completas (1920-1958)*. La Habana: Ed. Letras Cubanas
- Guzmán Florencia y Lea Geler (Eds). 2013. *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas*

situadas para análisis transfronterizos. Buenos Aires: Editorial Biblos

Hale, Charles,

2014, "Entre lo decolonial y la formación racial: luchas afro-indígenas por el territorio y por (¿o en contra de?) un nuevo lenguaje contencioso". En: Cuadernos de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Nro. 40, pp. 9-37

2005. "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Right and Racial Dominance in Central America", *Polar: Political and Legal Anthropology Review*, 28 (1), pp.10-28

2004. "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the "Indio Permitido". *NACLA*, 38(1), pp.16-20.

1996, "Mestizaje, Hybridity and de Cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Central America", *Journal of Latin America Studies*, 34, pp.485-524

Hall, Stuart

2010. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (Eds.), Popayán, Envión Editores.

1996. "Identidade Cultural e Diáspora". *Revista do Patrimônio*, (24), pp. 68-75

1992 "Race, Culture, and Communications: Looking Backward and Forward at Cultural Studies", *Rethinking Marxism* 5(1), pp.10-18

Halperin, Fernando. 2003. "Reconstruyen la ruta de los esclavos en la época colonial", en: *Diario La Nación*, del 17 de mayo, disponible en www.lanacion.com.ar/496779-reconstruyen-la-ruta-de-los-esclavos-en-la-epoca-colonial (Consultado en agosto de 2015)

Hannerz, Ulf. 2001. *La diversidad cultural*. Bologna: Il Mulino (ed.or. 1996 *Transnational connection. Culture, People, Places*, London, Routledge).

Helg, Aline. 1990. "Race in Argentina and Cuba, 1880-1930: Theory, Policies and Popular Reaction". En: Richard Graham (Ed.) *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, pp. 37-69

Hurtado, Diego. *La ciencia argentina. Un proyecto inconcluso: 1930- 2000*. Temas de la Argentina, Editorial Edhasa, 2010

James, Cyril Lionel R. 2010 [1938], *Los jacobinos negros*. La Habana: Casa de las Américas

Korsbaek, Leif y Barrios Luna, Marcela. 2013. "La antropología en Cuba: nacimiento, desarrollo, ausencias y su posible renacimiento". En: *Pacarina del Sur* [En línea], año 4, N°14, enero-marzo. Disponible en : www.pacarinadelsur.com/home/huellas-y-voces/614-la-antropologia-en-cuba-nacimiento-desarrollo-ausencias-y-su-posible-renacimiento (consultado en octubre de 2015)

Kreimer, Pablo.

2011. "Desarmando ficciones. Problemas sociales-problemas de conocimiento en América Latina". En: *Estudio social de la ciencia y la tecnología desde América Latina*. Siglo del Hombre, Bogotá, pp. 127-165.

2010. "Institucionalización de la investigación científica en la Argentina: de la internacionalización a la división internacional del trabajo científico." En VV. AA., "Intérpretes e interpretaciones de la Argentina en el Bicentenario", Buenos Aires: Editorial de la Universidad Nacional de Quilmes: 121-137

Krotz, Esteban

- 2005 [1993] La producción de la antropología en el sur: características, perspectivas, interrogantes. *Journal of the World Anthropology Network*, (1): 161-170
1994. "Alteridad y pregunta antropológica". En: *Alteridades*, vol. 4, N°8, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, pp. 5-11
- Kush, Rodolfo. 1999 *América profunda*. Buenos Aires: Editorial Biblos
- Lacarrieu, Mónica. 2012. "Candombe, milonga, tango y payadas en el espacio cultural afrorioplatense de la ciudad de Buenos Aires". En: *Sitios de Memoria y culturas vivas de los afrodescendientes en Argentina, Paraguay y Uruguay*. Tomo I "Huellas e Identidades", UNESCO, Montevideo, pp. 59-79
- Lahourcade, Alicia.
1973. *La comunidad negra de Chascomús y su reliquia*, Chascomús s/e
2008. *Mural de la negritud*. Buenos Aires: Ed. Dunken
- Lao-Montes, Agustín
2013. "La certeza de la política afroprogresista". En: *Miradas del movimiento afrolatinoamericano*, América Latina en Movimiento. Agencia Latinoamericana de Información, Quito, n.486 año XXXVII, II época, pp.8-15
2008. "Cartografías del campo político Afrodescendiente en América Latina". Versión revisada de la Conferencia inaugural sobre las afrolatinidades, University of California en Los Angeles, 6 y 7 de marzo del 2008
2007. "Hilos descoloniales. Trans-localizando los espacios de la diáspora africana". Publicado como: 'Decolonial moves: Trans-locating African diaspora spaces'. En: *Cultural Studies*, Vol. 21, (2-3), pp. 309-338
- Lavarreres Chávez, Maykel. 2014. "Cambios, adaptaciones y modificaciones de la Sociedad Abakuá en la Cuba del 2000". En: *Actas de la XII Conferencia internacional antropología*, Instituto Cubano de Antropología, La Habana
- Lewis, Marvin A.
1996. *Afro-Argentine discourse. Another dimension of the Black Diaspora*. Columbia-Londres: University of Missouri Press
1983. *Afro-Hispanic Poetry, 1940-1980. From Slavery to "Negritud" in South American Verse*. Columbia – Londres: University of Missouri Press
- Lins Ribeiro, Gustavo. 2000. "Post-imperialismo. Para una discusión después del post-colonialismo y del multiculturalismo". Buenos Aires: CLACSO
- López, Laura
- 2012, "Que América Latina se sincere: los movimientos negros frente a los actuales desafíos de políticas públicas y reparaciones en el Cono Sur": En: *Afropolíticas en América Latina y el Caribe*, Milena Anecchiarico y Alicia Martín (eds.), Buenos Aires: Editorial Puentes del Sur, pp. 99-119
2009. "Que América Latina se sincere": Uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face às ações afirmativas e às reparações no Cone Sul". Tesis de Doctorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande Do Sul, Porto Alegre
- 2009b, "Los afrodescendientes como sujetos políticos en la Argentina. Articulaciones locales

- y transnacionales”. En: Maffia, Marta M. y Lenchini, Gladys (comp.), *Afroargentinos hoy: Invisibilización, Identidad y Movilización Social*, La Plata: Ediciones IRI, pp. 59-72
2006. “Organización política y articulación con espacios locales-globales de los afrodescendientes en Argentina en la última década”. En: Leticia Maronese (comp.), *Buenos Aires negra. Identidad y cultura*, Temas de Patrimonio Cultural, Buenos Aires, N° 16, pp. 99-114
- 2006b, “Candombe y procesos de identidad de descendientes de africanos en Buenos Aires”, en Leticia Maronese (comp.), *Buenos Aires negra. Identidad y cultura*, Temas de Patrimonio Cultural, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico-Cultural de la ciudad de Buenos Aires, no 16, Buenos Aires, pp. 175-184
- Luongo, Michael T. 2014. “Argentina Rediscovered Its African Roots”, En: The New York Times. Publicado el 12/09/2013. Disponible en: www.nytimes.com/2014/09/14/travel/argentina-rediscovered-its-african-roots.html?_r=0 (consultado en agosto de 2015)
- Luzian, Juan. 1953. *Todos los sueños*. Páginas de Chascomús, Chascomús: Editorial del Lago
- Maffia, Marta. *Desde Cabo Verde a la Argentina. Migración, parentesco y familia*. Editorial Biblos. Buenos Aires. 2010
- Mallo, Silvia C. 2013. “La historiografía sobre la esclavitud de africanos en territorio argentino, siglos XVI al XIX”, en: Florencia Guzmán y lea Geler (ed.), *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 275-286.
- Marrero Cruz, Eduardo, 2006. *Don Julián de Zulueta y Amondo, promotor del capitalismo en Cuba*. La Habana: Unión
- Martín, Alicia
2015. “Candombe, progreso y blanqueamiento forzado en los festejos del carnaval de Buenos Aires a fines del siglo XIX”. En: Crespo, Carolina, Hernán Morel y Margarita Ondelj (Comp.). *La política cultural en debate. Diversidad, performance y patrimonio cultural*. Buenos Aires: Editorial CICCUS, pp. 21-50
2009. “Procesos de tradicionalización en el carnaval de Buenos Aires”. En: Cuadernos FHyCS-UNJu, Nro. 36:23-41
2006. “Presencias ausentes. El legado africano a la cultura nacional”. En *Buenos Aires negra. Identidad y Cultura*, Temas de Patrimonio Cultural N° 16, Leticia Marínes compiladora, Buenos Aires, Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico-Cultural de la ciudad de Buenos Aires, pp. 205-216
2005. “El patrimonio enmascarado. La patrimonialización del carnaval porteño.” Ponencia presentada en la VI Reunión de Antropología del MERCOSUR, Montevideo
1997. *Tiempo de Mascarada. La fiesta del carnaval en Buenos Aires*. Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano
- 1997b. *Fiesta en la calle. Carnaval, murgas e identidad en el folklore de Buenos Aires*. Buenos Aires, Colihue, Colección Signos y Cultura N° 10
- Martín, Alicia, Morel, Hernán y Analía Canale (comp.). 2010. *Poesía del Carnaval de Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia
- Mauss, Marcel 1979 (1936). "Las técnicas del cuerpo" y "La noción de persona". En: *Sociología*

- y *Antropología*, pp. 309-336 y 337-356. Madrid: Tecnos.
- Matos Arévalos, José
- 2012 “Afrocubanía y políticas públicas”. En: Anecchiarico, Milena y Martín, Alicia (Eds). *Afropolíticas en América del Sur y el Caribe*, Buenos Aires: Ediciones Puentes del Sur, pp.33-56
- 1999 *La Historia en Fernando Ortiz*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz
- 1999b “Fernando Ortiz: una propuesta de estudio de las ideas”, en: Catauro, año 1 num.1, La Habana: Fundación Fernando Ortiz, pp.32-43
- Matos Arévalos, José (comp.) “Prólogo”, en: Fernando Ortiz, *Epifanía de la mulatez: historia y poesía*. La Habana: Ed. Fundación Fernando Ortiz, en prensa
- Mayo Carlos (2004), “Gauchos negros: los esclavos de la estancia colonial”, en MAYO, Carlos, *Estancia y sociedad en la pampa (1740-1820)*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 135-150
- Mbembe, Achille
2008. “Al borde del mundo. Fronteras, territorialidad y soberanía en África”. En: Mezzadra, Sandro (comp.) *Estudios Poscoloniales. Ensayos fundamentales*. Madrid: Traficantes de sueños, pp. 167-195.
2006. “Necropolitique”. En: “Traversées, diasporas, modernités”, *Raisons politiques*, n°21, Presses de Sciences Po, pp. 29-60
- Merleau-Ponty, Maurice 1993 (1945). *Fenomenología de la percepción*, Buenos Aires: Planeta Agostini
- Menéndez, Eduardo L.
2010. *La parte negada de la cultura*. Rosario: Prohistoria Ediciones
1970. “Ideología, ciencia y práctica profesional”. En: Touraine, Alain et al., *Ciencias Sociales: Ideología y realidad nacional*, Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo, pp.101-124
- Menéndez, Lazara
2003. ...*Fondo de historia. Antropología Social, colección de lecturas*. La Habana, Ed. Felix Varela
2001. *Rodar el coco. Procesos de cambio en la santería*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz.
- Mignolo, Walter
2010. *Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Signo
- 2007 *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona: Gedisa
2003. “Prefacio a la edición castellana. 'Un paradigma otro': colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”. En: Mignolo, W., *Historias locales/Diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid, Akal, pp. 19 - 60
- Mignolo, Walter (Editor) 2001. *Capitalismo y Geopolítica del Conocimiento. El Eurocentrismo y la Filosofía de la Liberación en el Debate Contemporáneo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo - Duke University Press.

- Millán, Saúl 2004. "Cultura y patrimonio intangible: contribuciones de la antropología". En: *Patrimonio Cultural y Turismo. Cuadernos 9*. México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 55-70
- Mintz, Sidney W., Price, Richard. 2012 [1976] *El origen de la cultura africano-americana. Una perspectiva antropológica*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Iberoamericana, México
- Mitchell Timothy. 2000. "The stage of Modernity". En: Mitchell Timothy (Ed.), *Questions of Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press, pp. 1-34.
- Moore, Carlos
2012. *Racismo & Sociedad. Novas bases epistemológicas para entender o racismo*. Belo Horizonte: Nandyala
2008. *Pichón: Race and Revolution in Castro's Cuba*. Chicago: Lawrence Hill Books
- Monkevicius, Paola Carolina, 2012. "No tenía que haber negros": memorias subalternas y visibilización entre afrodescendientes e inmigrantes africanos en Argentina", en: *Publicar*, año X n° XII, pp. 87-105
- Morales, Esteban
2012. *La problemática racial en Cuba. Algunos de sus desafíos*. La Habana: Ed. José Martí
2009. "Desafíos de la problemática racial en Cuba". En: Ester Pérez y Marcel Lueiro (comp.), *Raza y Racismo*, La Habana: Editorial Caminos
- Morejón, Nancy. 2005 [1982]. *Nación y Mestizaje en Nicolás Guillén*. La Habana: Ediciones Unión.
- Morel, Hernán. 2011. Políticas culturales y performance en los procesos patrimoniales. Los casos de tango y el carnaval en la Ciudad de Buenos Aires. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UBA
- Moreno Fragnals, Manuel. 2001 [1974] *El ingenio. Complejo económico social cubano del azúcar*, La Habana: Editorial Crítica
- Moreno Fragnals, Manuel (comp.). 1996 [1977]. *África en América Latina*. México D.F: Siglo XXI Editores, Paris: UNESCO.
- Mosquera, Claudia y Barcelos, Luis C. (Eds). 2006. *Afro-reparaciones: memorias de la esclavitud y justicia reparatoria para negros, afro-colombianos y raizales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia
- Moya Mariam s/f. "Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de los afrodescendientes en América Latina. Informe sobre la situación del PCI afrodescendiente en la República Argentina", CRESPIAL/UNESCO. Documento on-line www.crespial.org/public_files/EAPCIA-Argentina.pdf (consultado en abril de 2015)
- Nivón Bolán, Eduardo, 2013. "Las políticas culturales en América Latina en el contexto de la diversidad", en: Alejandro Grimson y Karina Andrea Bidaseca (Coord.) *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Buenos Aires: CLACSO, pp. 23-46
- Núñez González, Niurka et al. *Las relaciones raciales en Cuba. Estudios contemporáneos*. La Habana: Fundación Fernando Ortiz

- Ondelj Margarita. 2015. "Algunas reflexiones en torno a la utilización de categorías para el inventario del Patrimonio Cultural Inmaterial en Argentina, En: Crespo, Carolina, Hernán Morel y Margarita Ondelj (Comp.). *La política cultural en debate. Diversidad, performance y patrimonio cultural*. Buenos Aires: Editorial CICCUS, pp, 197-220
- Ong, Aihwa (2006), *'Neoliberalism as exception': mutation in citizenship and sovereignty*. Durham: Duke University Press
- Ortiz, Fernando
- 2011 [1946]. *El engaño de las razas*. La Habana: Ed. Fundación Fernando Ortiz
- 2001 [1950]. *La africanía de la música folklórica cubana*. La Habana: Letras Cubanas
- 1996 (1916). *Los negros curros*, La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
1993. *Etnia y sociedad*, Isaac Barreal (ed), La Habana: Editorial de Ciencias Sociales
- 1985 [1951]. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*, La Habana: Letras Cubanas
- 1963 [1940]. *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*. La Habana: Consejo Nacional de Cultura
- Ortiz Oderigo, Néstor
2009. *Latitudes africanas del tango*. Norberto Pablo Cirio (editor), Buenos Aires: Eduntref.
2008. *El esquema de la música afroargentina*, Norberto Pablo Cirio (editor), Buenos Aires: Eduntref.
1974. *Aspectos de la cultura africana en el Río de la Plata*. Buenos Aires: Plus Ultra
1969. *Calunga: Croquis del Candombe*. Buenos Aires: Eudeba
- Ortuño, Sergio 2009, *El tambor y sus voces*, Ed. Zonallibro, Montevideo.
- Ottenheimer, Ana Cristina. 2013, "Revisando la Nación: La Cátedra Libre de Estudios Afroargentinos de la Universidad Nacional de La Plata", En: Actas X RAM, Universidad de Córdoba.
- Pacheco, Gabriela (coord)
2010. "Sitios de memoria en la Ruta del Esclavo en Argentina, Uruguay y Paraguay. Villa Ocampo, Argentina, octubre de 2009". Montevideo, UNESCO
2012. "Sitios de Memoria y culturas vivas de los afrodescendientes en Argentina, Paraguay y Uruguay". Tomo I Huellas e identidades. Montevideo, UNESCO
- Pacheco, Roberto. 2008 "Bibliografía afro-porteña (1999-2003): invisible, pero no olvidada". En: *Cultura y sociedad afro-rioplatense*, Gustavo Goldman (Comp.), Montevideo: Perro Andaluz Ediciones.
- Parody, Viviana. 2013. "'Tambores de Plaza Dorrego': performance, territorio y memoria en la práctica 'tradicional' de candombe afrouuguayo en Buenos Aires". En: *Estudios Afrolatinoamericanos. Nuevos enfoques multidisciplinarios*. Actas de las Terceras Jornadas del GEALA, María de Lourdes Ghidoli y Juan Francisco Martínez Peria (comps.), Ediciones del Centro Cultural de la Cooperación Floreal Gorini.
- Patterson, Tiffany Ruby y Robin D.G. Kelley. 2000. "Unfinished migrations: reflections on the African diaspora and the making of the modern world". *African Studies Review* 43 (1):11-46.

- Pérez, Esther y Lueiro Marcel (Comp.), 2009. *Raza y racismo*. La Habana: Editorial Caminos.
- Picotti, Dina V. (comp.), 2001. *El negro en la Argentina: presencia y negación*, Buenos Aires, Editores de América Latina,
- Picotti, Dina. 2012. “Capilla de los Negros”. En: UNESCO, *Sitios de memoria y culturas vivas de los afrodescendientes. Argentina, Paraguay y Uruguay*. Tomo I. Huellas e Identidades, Montevideo UNESCO, pp.12-29.
- Pineau, Marisa (Ed.).
- 2012, *Huellas y legados de la esclavitud en las Américas. Proyecto Unesco La Ruta del Esclavo*, Buenos Aires: UNESCO-EDUNTREF
2011. *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata. Aportes para el diálogo intercultural*. Buenos Aires: UNESCO- EDUNTREF.
2008. “Estudios sobre África desde Argentina. Los aportes de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional del Luján”. En: *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Gladys Lechini, comp. Buenos Aires CLACSO - Córdoba: Ferreyra Editor
- Pita, Federico
2012. “Ser afrodescendiente en la Argentina. Construyendo una comunidad fuerte”. En: Milena Anecchiarico y Alicia Martín (Eds.), *Afropolíticas en América del Sur y el Caribe*, Buenos Aires: Ediciones Puentes del Sur, pp. 89-99
- Quijano, Aníbal (2007), “Colonialidad del poder y clasificación social”, en Santiago Castro-Gómez, Ramón Grosfoguel (Eds.), *Giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá.
- Quintero Rivera , Ángel G. 2013.” Las prácticas descentradas afro-caribeñas de elaboración estética y su celebración y fomento de la heterogeneidad”, en: Alejandro Grimson y Karina Andrea Bidaseca (Coord.) *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*, Buenos Aires: CLACSO, pp.223 – 244
- Quiñones, Tato
2009. nota dirigida al Director del periódico Granma, La Habana, disponible en: <http://afrocubaweb.com/coneg/cartagranma10-09.htm> (consultado en abril de 2015)
1994. *Ecorie Abakuá*. La Habana: Ediciones Unión.
- Rahier, Jean. 1999. “Mami, ¿que será lo que quiere el negro?: representaciones racistas en la revista Vistazo, 1957-1991”, Quito: Flacso, pp. 73-109
- Ratier, Hugo
1977. “Candombes Porteños”, en: *Vicus*, Nº 1, pp. 87-150.
1971. *El cabecita negra*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina
- Relatoría de la Reunión de Expertos “Sitios de Memoria de “La Ruta del Esclavo” en el Caribe Latino”, La Habana, 19 de mayo de 2006. documento.
- Restrepo, Eduardo
2013. Etnización de la negritud: la invención de las “comunidades negras” como grupo étnico en Colombia. Editorial Universidad del Cauca
2012. *Intervenciones en teoría cultural*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.

2004. *Teorías contemporáneas de la etnicidad: Stuart Hall y Michel Foucault*, Editorial Universidad del Cauca, Popayán.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. 2004. "Reclaiming the Nation". En: *NACLA*, 39(3): 19-23.
- Rodríguez, Rolando. 2010. *La conspiración de los iguales. La protesta de los independientes de Color en 1912*. La Habana: Imagen Contemporánea.
- Rodríguez Molas, Ricardo
1956. "El primer libro de entrada de esclavos negros a Buenos Aires", en *Revista de la Universidad*, no 2, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, pp. 139-143.
1957. "La música y la danza de los negros en el Buenos Aires de los siglos XVIII y XIX", en *Revista Historia*, no 7, Buenos Aires, pp. 103-126.
2000. "Los afroargentinos y el origen del tango", en *Desmemoria. Re-Vista de Historia*, año 7, no 27, pp. 87-132.
2001. "Racismo y esclavitud: páginas de un modelo", en PICOTTI, Dina V. (comp.), *El negro en la Argentina: presencia y negación*, Buenos Aires, Editores de América Latina, pp. 333-351.
- Romay, Zuleika 2012 *Elogio de la altea o las paradojas de la racialidad*, La Habana: Editorial de Casa de Las Américas
- Rosal, Miguel Angel 2011. "Bibliografía afroargentina", documento online: <http://afroargentinaenlosmuseos.files.wordpress.com/2011/03/bibliografiaafroargentina.pdf> (consultado en abril de 2015)
- Roseberry, William. 1994. "Hegemony and the Language of Contention". En: G. Joseph y D. Nugent (eds.). *Everyday Forms of State Formation*. Durham: Duke University Press. pp. 355-366.
- Rotman, Monica (2001) "Legitimación y preservación patrimonial: la problemática de las manifestaciones culturales 'no consagradas'". En: Temas de Patrimonio N.5, *Memorias, Identidades e Imaginarios sociales*. Publicación de la Comisión para la preservación del patrimonio histórico cultural de la ciudad de Buenos Aires. Pp 154-168
- Rubiera Castillo, Daisy, Martiatu Terry Inés María (Eds) . 2011. *Afrocubanas. Historia, pensamiento y prácticas culturales*. La Habana: Ed.Ciencias Sociales
- Ruffins, Olga
- 2014 "Sitios de memoria de la Ruta del Esclavo en el Caribe Latino". En: Cultura&Desarrollo, Oficina Regional de Cultura para América Latina y el Caribe, La Habana. N°11, pp.22-25
- Safran, William 1881. "Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", en: *Diaspora*, I (I), pp. 83-99
- Sansone, Livio. 2007. *Negritude sem Etnicidade*. Salvador, EDUFBA: Pallas
- Schávelzon, Daniel, 2003. *Buenos Aires negra. Arqueología histórica de una ciudad silenciada*, Buenos Aires: Emecé Editores
- Sawyer, Mark Q. 2006. 'Introduction'; 'Race Cycles, Racial Hierarquy, and Inclusionary Discrimination: A Dynamic Approach'. En: *Racial Politics in Post- Revolutionary Cuba*, pp.xix-xx, pp.1-12. Cambridge: Cambridge University Press.
- Segato, Rita L,

2010. Los cauces profundos de la raza latinoamericana: una relectura del mestizaje. En: *Crítica y Emancipación – Revista Latinoamericana de ciencias sociales, FLACSO, año II, (3)*11-44.
2007. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
1999. “Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global”, en: *Anuário Antropológico 97*, Tempo Brasileiro
- Singer, M. 1972. *When a Great Tradition Modernizes*. Chicago: University of Chicago Press
- Spivak, Gayatri Chakravorty
- 1998 “¿Puede hablar el sujeto subalterno?”, *Orbis Tertius*, vol. III, núm. 6, José Amícola (trad.)
1985. “Discussion. Subaltern Studies, Deconstructing Historiography”, en Ranajit Guha y Gayatri Chakravorty Spivak (eds.), *Selected Subaltern Studies* Oxford University Press, New York, pp. 330-363
- Stolke, Verena 2008 “Los mestizos no nacen, se hacen”. En: V. Stolcke e A. Coello (Eds) *Identidades Ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*, Barcelona: Bellaterra.
- Stoeltje, B. y R. Bauman: (1988) “The Semiotics of Folkloric Performance”, en *The Semiotic Web*, Thomas Sebeok y Jean Uniker-Sebeok editores, Berlín-Nueva York-Amsterdam, Mouton de Gruyter: 585-599.
- Stubbs, Josefina e Hiska N. Reyes (Eds.) (2006), Más allá de los promedios: Afrodescendientes en América Latina. Resultados de la prueba piloto de captación en la Argentina, Universidad Nacional de Tres de Febrero, Buenos Aires.
- Trincherro, Héctor Hugo, 2007. *Aromas de lo exótico (retornos del objeto). Para una crítica del objeto antropológico y sus modos de reproducción*. Buenos Aires: Sb
- Trouillot, Ralf-Michel
- 2011 (2003) *Transformaciones globales. La antropología y el mundo moderno*, Universidad de Cauca- CESO-Universidad de los Andes
1995. *Silencing the Past. Power and the production of History*. Boston: Beacon Press
- Turner, Victor
1993. *Antropología della performance*, Bologna: il Mulino
1986. *Dal Rito al Teatro*, Bologna: Il Mulino
- UNESCO. "Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad. Proclamaciones 2001, 2003 y 2005". París, Unesco. Documento.
- UNESCO
2014. “La Ruta del Esclavo: 1994-2014. El camino recorrido”. París: UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0022/002284/228475s.pdf> (consultado en agosto de 2015)
- 2014b. “La Ruta del Esclavo. Resistencia libertad y patrimonio”.París: UNESCO. www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/FIELD/Montevideo/pdf/CLT-BrochureRutaEsclavo2014-ES.pdf (consultado en agosto de 2015)
2012. “La Ruta del Esclavo: resistencia, libertad, patrimonio. Nuevas directrices y perspectivas” UNESCO, París, documento.
2012. Sitios de memoria y culturas vivas de los afrodescendientes. Argentina, Paraguay y

- Uruguay. Tomo I. Huellas e Identidades, Montevideo
2010. La Ruta del Esclavo. Reconciliar el deber de verdad con la memoria histórica. París: UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001866/186636s.pdf> (consultado en agosto de 2015)
2006. Nueva estrategia para el *Proyecto Ruta del Esclavo*, UNESCO, París, documento.
2005. “Comentarios del Director General sobre los informes de evaluación externa presentados en el Bienio 2004-2005,” París, UNESCO. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0014/001402/140232s.pdf> (consultado en agosto de 2015)
- 2005b. “Memorias del simposio La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata: su historia y sus consecuencias”. París, UNESCO. <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001509/150922s.pdf> (consultado en agosto de 2015)
1997. *La Ruta del Esclavo*. París: UNESCO. Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001144/114427So.pdf> (consultado en agosto de 2015)
- Valero, Arnaldo. 2000. “La transculturación en el marco de una antropología latinoamericana (1928-1940)”, en: *Catauro*, La Habana: Fundación Fernando Ortiz, no 1, pp. 58-62.
- Valero, Silvia 2011. “Mapeando las narrativas de la diáspora en Cuba: la imaginación de la negritud en la literatura de entre siglos”. En: *De nuevo África en las Américas*, Revista Casa de las Américas, n.264, julio-septiembre, pp.93-105.
- Varsavsky, Oscar
1971. *Proyectos Nacionales*, Buenos Aires: Periferia.
2010. *Ciencia, Política y Cientificismo*, Buenos Aires: Capital Intelectual
- Vela, María Elena.
2001. “Historia y actualidad de los estudios afroargentinos y africanos en la Argentina”. En: *El negro en la Argentina. Presencia y negación*, Picotti, Dina (comp.). Buenos Aires: Editores de América Latina: pp. 49-62.
2007. “Encuentros intelectuales y epistémicos: los argentinos conocen y estudian África y a los afro-argentinos”, en *Dossier. El Atlántico Sur como espacio geohistórico y como perspectiva epistemológica: África y América Latina*, Celma Aguero y Mario Rufer (comp.), Cuadernos de Historia. Universidad Nacional de Córdoba. Nro 9:199-211
- Velasco Arroyo, Juan Carlos 2010, “La justicia en un mundo globalizado”, *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, núm. 43, pp. 349-362.
- Vich, Víctor y Zabala, Virginia (2004). *Oralidad y poder. Herramientas metodológicas*. Bogotá: Grupo Editorial Norma
- Villegas Zulueta, Ana Rosa, Anselmo Villegas Zulueta, Eneida Villegas Zulueta, Elena Villegas Sheleg, Julio Enrique Blázquez y Julio Diviñó Puyáns. 2013. “Los negros y los blancos del ingenio y central azucarero Álava, sus sociedades e historia”. En: Actas del XIII Taller de Antropología Cultural y Social afroamericana, la Habana, Casa de África.
- 2013b. “La sala museo del ingenio Álava hoy Central Méjico en el trabajo social comunitario con niños y jóvenes”. En: Actas del XIII Taller de Antropología Cultural y Social afroamericana, la Habana, Casa de África.
- 2013c “Historia de la religión en el ingenio Álava hoy Central Méjico, su actualidad y

vigencia”. En: Actas del XIII Taller de Antropología Cultural y Social afroamericana, la Habana, Casa de África.

Wade, Peter

1997, *Gente negra, nación mestiza. Dinámicas de las identidades raciales en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología - Editorial Universidad de Antioquia, Siglo del Hombre Editores, Ediciones Uniandes

2008. “Race in Latin America”. En: Deborah Poole (Ed.), *A Companion to Latin American Anthropology*, Oxford: Blackwell Publishing Ltd., pp.177-192

2003 “Repensando el mestizaje”. En: *Revista Colombiana de Antropología* (39), pp. 273-296

Williams, Eric. 2011. *El negro en el caribe y otros textos*. La Habana: Casa de Las Américas

Williams, Raymond. 2000. *Marxismo y Literatura*, Península, Barcelona

Windus, Astrid. 2002-2003. “El afroporteño en la historiografía argentina: algunas consideraciones críticas”. [En línea] *Trabajos y Comunicaciones*, (28-29). Disponible en: www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.1/pr.1.pdf (consultado en agosto de 2015)

Wright, Susan, 2004. “La politización de la 'cultura'”, en: Mauricio Boivin, Ana Rosato y Victoria Arribas, *Consideraciones de Otridad. Una introducción a la antropología social y cultural*, Antropofagia, Buenos Aires, pp. 128-141

Yúdice, George. 2002. *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona, Gedisa

Yúdice, George y Toby Miller. 2002. “Introducción. Historia y teoría de la política cultural”, En: Yúdice, George y Toby Miller, *Política cultural*. Barcelona: Gedisa.

Zabala Argüelles, María del Carmen (Comp.), 2008. *Pobreza, exclusión social y discriminación étnico-racial en América Latina y el Caribe*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Clacso.

Zapata Olivella, Manuel *¡Levántate mulato! «Por mi raza hablará el espíritu»*, Bogotá, Letras Americanas, 1990, pp. 235-237.

Žižek, Slavoj (1998), “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”, en Eduardo Grüner, Frederik Jameson y Slavoj Žižek (Eds.), *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires, pp. 137-188.

Zurbano, Roberto

2012. “Cuba: doce dificultades para enfrentar al (neo)racismo o doce razones para abrir el (otro) debate”. En: *Revista de la Universidad de La Habana*, N.273, enero-junio, pp. 266-277

2006, “El triángulo invisible del siglo XX cubano: raza, literatura y nación”, en: *Temas*, n.46, pp.111-123