

ISSN 1851-8788



DOCUMENTOS DE INVESTIGACIÓN SOCIAL

NÚMERO 13 – AÑO 2010

**Sobre cargas, legados, nación y ciudadanía.
Posibilidades, límites y potencialidades.**

Andrés Kaminker

Lic. en Sociología Sergio Andrés Kaminker

Instituto de Altos Estudios Sociales, Universidad Nacional de General San Martín
Proyecto: “Sujetos diaspóricos, orientalismo y racismo. Articulación política de la diferencia cultural desde el “otro interior” y la metrópoli”, dirigido por la Dra. Karina Bidaseca.

Sobre cargas, legados, nación y ciudadanía. Posibilidades, límites y potencialidades.

Aproximaciones a la cuestión afro.

Palabras claves: cultura diaspórica, comunidad afro, nación argentina.

Este artículo contiene avances y reflexiones respecto de las primeras aproximaciones al campo de la investigación sobre sujetos diaspóricos, en particular la comunidad afro en la ciudad de Buenos Aires, sus búsquedas, condicionamientos y reivindicaciones a través de la identificación de su lugar histórico en la construcción de la nación argentina y la visibilidad/invisibilidad de la cuestión étnica en el país.

En estas primeras reflexiones buscamos rastrear algunas consideraciones y formular algunas preguntas sobre el lugar que ocupa “el legado de África” como construcción y estructura en la constitución de los afrodescendientes y migrantes africanos como sujetos políticos en Buenos Aires. Tendremos como primeras referencias tan sólo algunos primeros acercamientos a compartir experiencias y conversaciones con parte de la comunidad y algún informante clave. Más precisamente utilizaremos la visita al “Festival África Negra”, a la Sociedad Caboverdiana de Socorros Mutuos, la entrevista con el tutor ad-hoc de niños, niñas y adolescentes solicitantes del reconocimiento de la condición de refugiado y refugiados no acompañados o separados de sus familia, el abogado Marcos Ezequiel Filardi, y la reunión mantenida con el Secretario General de la Asociación África y su Diáspora, Carlos Álvarez, más alguna reflexión a la luz de conclusiones del Primer Encuentro de Derechos Humanos y Cultura Afro organizada por dicha organización. Por último, también ensayaremos alguna consideración respecto alguna aparición en los medios sobre los refugiados en Argentina y sus implicancias, construcciones y confusiones con la cuestión afro en nuestro país.

Partiremos de algunas referencias bibliográficas que nos parecen útiles a la hora de pensar cuál es el lugar que ocupa esta “cuestión” como problemática desde una perspectiva histórica en la sociedad argentina, para poder comprender tensiones que a primera vista parecerían darse en torno a las reivindicaciones de las organizaciones de grupos de migrantes africanos y afrodescendientes y las construcciones de sí mismos que hacen estas. En este sentido, la idea es ver hasta qué punto es posible la articulación política entre las diferentes organizaciones y comunidades, cuya potencialidad está dada en buena medida por los procesos de homogeneización cultural del afuera, y cómo repercute la diferenciación hacia adentro y el lugar histórico del racismo en la construcción de la nación argentina.

Cabe resaltar que nuestra primera hipótesis de trabajo plantea que la diferenciación funciona como un obstáculo a la estabilización de una lucha común. Sin embargo, no queda claro aún con

qué tiene que ver esto último. Si es una diferencia real que tiene que ver con las reivindicaciones que plantean los diferentes grupos, o si, en definitiva, tiene que ver con construcciones de identidades que pueden resultar hasta irreconciliables. Entre estos extremos podrían encontrarse algunas de las respuestas, siempre teniendo en cuenta la posibilidad de la no imposición interna y de la construcción de una identidad o estrategia desde la diferencia.

La construcción del Estado-nación argentino a “imagen y semejanza”.

“El estado deriva su legitimidad de la nación, lo que significa que las minorías nacionales que no califican para ‘pertenecer a la nación’ son considerados como habitantes ilegítimos” (Butler, 2009: 65)

En primer lugar, al revisar la construcción de la nación argentina, sus mitos y orígenes, pero también y sobre todo sus omisiones, podemos comprender algunos de los porqués de la invisibilización de los descendientes de africanos que vivieron y viven en la Argentina. Las versiones y las historias son muchas. Desde que los “negros iban al frente en las batallas por la Independencia del país para ganar su libertad” hasta que “el brote de fiebre amarilla en los años 20’ los diezmo”. Pero, “desde modelos eurocentricos que se asumieron como normativos, Argentina ha sido particularmente negadora de la diversidad, le ha sido singularmente difícil percibir y desplegar su americanidad, hecha de la convivencia de diferentes culturas, entre ellas las africanas” (Picotti, 1998: 60). En el sentido planteado por Dina Picotti, se entiende que la aculturación que funcionó en distintas formas fue llevada a cabo con cierta eficiencia intentando arrasar por sobre todo lo que no coincidía con dicho modelo, en buena medida a partir de la generación del 80’, pero antes y después por distintos predecesores y continuadores del modelo institucional y cultural nombrado hasta el día de hoy. No es menor tener en cuenta que todo forma parte del blanqueamiento que se intentó dar a nivel regional a la historia y desde las elites de los distintos países, adquiriendo y naturalizando un orden social con una clara marca racista que sigue teniendo fuerza en nuestros días. “El racialísimo -cualidad legitimadora pseudo científica de la matriz de los Estados latinoamericanos en su proceso de consolidación oligárquica- proyecta un discurso (acompañado de unas prácticas) que se hace ‘sentido común’ en las sociedades latinoamericanas y se erige en una de las explicaciones plausibles en momentos de conflictividad y de exclusión sociales” (Ansaldi y Funes, 2004: 451).

La forma violenta en que fueron traídos los africanos a lo que luego sería nuestro país quebró sus formas de organización y fue parte importante de este proceso. El haber sido traídos como esclavos, obligados a abandonar sus familias, sus comunidades, desterrados, obligó a estos a una resistencia organizada en distintas formas, pero que, en una sociedad racista, los dejó relegados a un lugar marginal. Junto a la carga de la esclavitud, la libertad se transformó, entonces, en marginalidad. Si bien hay quienes aducen la cuestión numérica o cuantitativa para justificar este hecho, la realidad regional nos muestra otra cosa. La marginalización del descendiente de africanos en el continente ha sido y es aún una marca de clase y una generalidad. La invisibilización cultural y los procesos de homogeneización de la nación argentina han tendido a diluir y llevar al olvido una realidad demográfica. Las migraciones de africanos a la Argentina han tenido una verdadera influencia sobre distintas esferas de nuestra sociedad.

El mito por el cual existe la creencia de que los argentinos bajamos de los barcos tiene varias aristas en lo que a invisibilización y problematización se refiere. Si bien la Argentina fue el país que recibió proporcionalmente una mayor migración transoceánica a nivel mundial entre los años 1880 y 1930 (Margulis: 1977), la realidad es que este mito fue uno de los que ayudó, en su generalización o internalización social que significó la escuela y otros mecanismos de sociabilidad, a borrar las huellas que distintas sociedades tuvieron en la construcción de la Argentina. Siendo aún más explícitos, existe una especie de romanticismo eurocentrista que señala que los argentinos venimos de los barcos, que Argentina es un “crisol de razas”, europeas, por otro lado, como parte de un intento de diferenciar a la Argentina del resto de Latinoamérica, como aquel país más europeizado de dicho conjunto. Esta caracterización no hace más que mostrar dos cuestiones de vital importancia.

En primer lugar, un “*régimen de invisibilización de la diversidad*” (Grimson, 2006: 71) que realmente existía en la sociedad argentina. Si bien es verdad que muchos indígenas y negros habían muerto en las guerras independentistas y en las distintas campañas militares, no es menos cierto que su descendencia, su existencia y su visibilidad fue acallada por ese régimen del cual habla Grimson como uno de los constructores de la nación argentina. Como explicaba Quijada con respecto a esto el imaginario dictaba que, “en cuanto al debilitado resto integrado por unos pocos indígenas y descendientes de africanos, dada la acelerada tasa de ‘blanqueamiento’ no se dudaba de que estaban abocados a la pronta desaparición total” y que “hasta fechas recientes los argentinos se han visto a sí mismos, mayoritariamente, como un pueblo homogéneamente ‘blanco’, construido a partir del aporte de una variedad de raíces europeas armónicamente integradas en una unidad nacional”(Quijada, 2004: 425). Así es que “la idea de ‘*crisol de razas*’ se convierte en una apelación a la *síntesis*, (...) una doble solución: a la escasez de fuerza de trabajo y a la necesidad de ‘*mejorar la raza*’ y *extirpar el componente indígena (y africano) de las poblaciones latinoamericanas*” (Ansaldi y Funes, 2004: 483; las cursivas son propias).

En segundo lugar, tampoco es cierto que la migración europea simplemente se fundió con los descendientes de la colonia sin conflicto alguno. Como suele suceder entre los migrantes, sus patrias siguieron siendo sus marcos de referencia identitaria, hecho que sucede aún hoy con los distintos migrantes, independientemente de su origen. Y, al convivir varios marcos de referencia distintos, como afirma Devoto, podríamos hablar de una sociedad en algún punto híbrida, cuyas consecuencias tenían que ver sobre todo con dificultades para la aceptación de jerarquías o de pautas o valores comunes, lo cual se expresó más en la cotidianeidad, antes que en una pertenencia política ideológica, generando posiblemente una sociedad más conflictiva, pero también más democrática a la vez (Devoto, 2003: 344). También podríamos agregar que el hecho de que se dieran estas migraciones en un momento en que eran percibidas como “buenas y necesarias” por el resto de la población y que existiera casi pleno empleo ayudó a esta sensación de armonía que no fue tal.

En cierto sentido, en América Latina, los descendientes de africanos nacidos aquí, en su gran mayoría descendientes de esclavos, perdieron, en buena medida, “sus identidades originarias” y pasaron a ser “simplemente negros o mulatos (...) y estos como “apelativos son, al mismo tiempo, calificaciones” (Ansaldi y Funes, 2004: 464). Lo que sucedió en la Argentina es que, en

definitiva, la performatividad de la formación del mito de nación y homogeneidad cultural propia dio pie a que, como afirma Grimson, “la etnicidad no se constituyera (como sí en otros países) en un lenguaje político relevante” (2006: 72).

Sin embargo, esto no significó la ausencia del racismo en la constitución de la nación argentina, sino, muy por el contrario, la demarcación de lo que fue considerado nacional, siempre teniendo en cuenta que “lo que está en juego (...) es la categorización de la humanidad en especies artificialmente aisladas, (por lo que) tiene que haber una escisión violentamente conflictiva en las relaciones sociales” (Balibar, 1988: 22-23). Es realmente importante comprender “la nación y el pueblo como construcciones históricas, gracias a las cuales instituciones y antagonismos actuales pueden proyectarse en el pasado, para conferir una estabilidad relativa a ‘las comunidades’ de las que depende el sentimiento de la identidad’ individual” (Balibar, 1988: 24-25) y como esto significó en la Argentina la invisibilidad de la diferencia en términos de orígenes y culturales. Esta claro que, como explica Margulis respecto a las migraciones de ultramar europeas, “es indudable la influencia de la cultura aportada por los inmigrantes en infinidad de esferas: la música, el teatro, el folklore, y otras experiencias artísticas; las costumbres culinarias, los rasgos psicosociales, las formas religiosas, las tradiciones familiares, los valores y los prejuicios” (1977: 304). Lo mismo sucede respecto al legado de las diferentes culturas africanas en distintos ámbitos culturales, tradiciones o valores y prejuicios. Tal vez algunas cuestiones sean fácilmente divisibles, como ser la influencia sobre distintos géneros musicales considerados folklore, pero también otras en distintas comunidades de los lugares donde los descendientes de africanos eran un porcentaje importante de la población pasados mediados del Siglo XIX, como Santiago del Estero o Tucumán.

Como afirma Picotti, “en Argentina, este panorama afroamericano de marginación y deculturación, resistencia y creatividad, tuvo sus rasgos singulares. A la marginación, aún vigente, se agregó el fenómeno ya mencionado de negación de la presencia africana o de su trascendencia entre nosotros. El negro se convierte en un ‘desaparecido’, en cuanto no se reconoce su presencia demográfica disimulando su identidad y origen o arguyendo haberse extinguido por múltiples causas, ni se reconoce su aporte específico en los diversos ámbitos de la vida social” (1998: 60). Lo que no debe dejar de soslayarse es que, en definitiva, la marca del racismo sobre el sentido común, sobre el imaginario construido, respecto de la nación argentina caló hondo y aquel apelativo calificativo que en otros países de América adquirió ribetes étnicos, el *negro*, en Argentina se fundió en el rechazo al migrante, a los pueblos originarios, o al descendiente africano, como el rechazo al pobre en general, al *cabecita negra* (Grimson, 2006: 71). En definitiva, el racismo se fusionó con la marginación de clase, y sobre todo en los años cuarenta, con la apertura de la ciudadanía social y política, a una identificación política, cuestiones que invisibilizaron las diferencias culturales y étnicas históricas ante la otredad construida desde la creación de la nación argentina del discurso hegemónico oligárquico de las elites del país. La recuperación, en ese momento histórico, del apelativo *cabecita negra* no implicó una apelación étnica o racial, sino una reformulación, o vuelta estratégica a una identificación de un *otro* desde el discurso oligárquico argentino, para un acercamiento y apertura de la arena política, que se confundía antes con una cuestión de clase que con otra de cualquier otra índole.

Sobre el texto y el contexto. Entre la falsa esencia, el racismo y la construcción estratégica de identidades.

“El racismo, verdadero ‘fenómeno social total’, se inscribe en prácticas (formas de violencia, de desprecio, de intolerancia, de humillación, de explotación), discursos y representaciones que son otros tantos desarrollos intelectuales del fantasma de profilaxis o de segregación (necesidad de purificar el cuerpo social, de preservar la identidad del ‘yo’, del ‘nosotros’ ante cualquier perspectiva de promiscuidad, de mestizaje, de invasión), y que se articulan en torno a estigmas de la alteridad (apellido, color de la piel, prácticas religiosas). Organiza sentimientos (...), confiriéndoles una forma estereotipada, tanto en lo que se refiere a sus ‘objetos’ como a sus ‘sujetos’. Esta combinación de prácticas, de discursos y de representaciones en una red de estereotipos afectivos es la que permite atestiguar la formación de una comunidad racista (o de una comunidad de racistas entre los que reinan, a distancia, lazos de ‘imitación’), y también en el modo en que como en un espejo, los individuos y las colectividades que son blanco del racismo (sus ‘objetos’) se ven obligados a percibirse como comunidad” (Balibar, 1988: 32).

Como explicamos anteriormente, Argentina no fue la excepción en América en lo que respecta a una formación de una comunidad, una nación, que en su propia mitología fuera racista. Balibar nos permitiría decir que en la medida que se constituyó la Argentina como una nación era prácticamente imposible que no existiera el racismo, mientras que Wallerstein pondría en la división del trabajo entre centro y periferia el centro del racismo.

En nuestro país, ambas vinculaciones parecen tener algo de asidero, mientras que el blanqueamiento fue parte de una estrategia racista de conformación del Estado argentino, las luchas populares previas a los últimos treinta años se corrían de estos lugares y pasaban más por cuestiones de clase, peleaban antes por una mayor igualdad que por un reconocimiento, en términos de Fraser. Esto no quiere decir ni negar que en la historia, el régimen de invisibilidad argentino se construyó sin batallas ni muertos en su haber, como verdaderamente atestiguan las distintas “guerras de civilización e independencia” de nuestra historia.

Ahora bien, como explica Grimson, en la Argentina de la década del noventa, se da un giro en el régimen de visibilidad de la etnicidad, de una invisibilidad de las diferencias a una “*creciente hipervisibilización*” (2006: 70) que llevó a que las distintas colectividades buscaran una organización social propia para poder reclamar por sus demandas y se volvió visible también la sobrerepresentación de las distintas comunidades en distintos rubros del mundo del trabajo, marca de un claro racismo. Podríamos aseverar que comenzó a tomar fuerza algo que, a nivel mundial, tomó cierto empuje en los años setenta. Según Wiewiorka, surgieron “olas de identidades culturales” (que) llevaron, a su vez, a “formas renovadas de racismo” (s/r: 2).

En el caso que nos compete las organizaciones comenzaron a surgir hacia los años ochenta en algunos casos, sobre todo luego del retorno a la democracia, pero es en los años noventa donde la conflictividad y el cambio de régimen del cual habla Grimson marcaron las primeras condiciones de posibilidad para que las organizaciones comenzaran a crecer. Otra cuestión que no fue menor es, sin duda, la aparición de una nueva migración, sobre todo en los últimos diez años, que creció

exponencialmente en los últimos tres, de personas provenientes del continente africano, sobre todo de Senegal y Nigeria, a medida que comenzó a crecer también la migración de Haití y República Dominicana. Algún informante nos dijo, en este sentido, que, aún cuando puede ser difícil de admitir para las organizaciones que pelean en las calles por el reconocimiento histórico que el Estado y la sociedad argentina debería hacer de los descendientes y el legado de las distintas culturas del continente africano, la nueva inmigración africana y afrodescendiente le trajo una mayor visibilidad a la cuestión.

Como bien explica Fraser, el contexto mundial nos mostró que “la ‘lucha por el reconocimiento’ se está(ba) convirtiendo rápidamente en la forma paradigmática de conflicto en los últimos años del siglo XX. Las exigencias de ‘reconocimiento de la diferencia’ alimentan las luchas de grupos que se movilizan bajo las banderas de la nacionalidad, la etnia, la ‘raza’, el género y la sexualidad. En estos conflictos ‘post socialistas’, la identidad de grupo sustituye a los intereses de clase como mecanismo principal de movilización política. La dominación cultural reemplaza a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento cultural desplaza a la redistribución socioeconómica como remedio a la injusticia y objetivo de la lucha política” (1997: 17). Está claro que la deuda en nuestro país no es simplemente una deuda cultural e histórica, pero tampoco deja de ser ese tal vez uno de los principales ejes de la lucha afro. La cuestión o la reivindicación racial tampoco dejan de tener asidero, no sólo en la nomenclatura, o en los conceptos que se utilizan para la lucha, pero, por las particularidades que marcamos antes, hablar de negritud en la Argentina remite sólo en parte a una cuestión racial, y principalmente a una cuestión de clase. Sin embargo, esto, por distintas cuestiones, permeó el discurso de las organizaciones afro, quienes más quienes menos, aún cuando se ve al blanqueamiento como una cuestión de clase, inclusive al interior de la propia comunidad de afrodescendientes y migrantes africanos.

En este punto, es importante que podamos recordar que, como sostiene Mbembe, “*la unidad racial africana siempre fue un mito*” (2001: 12; las cursivas son propias) y que no sólo la construcción social de la cuestión racial ha sido una forma en la cual los colonizadores naturalizaron las formas de dominación, sino también en reacción, como una cuestión especular, por la cual se forman binomios y contraposiciones en lucha. “La división racial que existe actualmente dentro del trabajo remunerado es, en parte, un legado histórico del colonialismo y la esclavitud, que elaboraron la categorización racial para justificar nuevas y brutales formas de apropiación y explotación, constituyendo efectivamente a los ‘negros’ en una casta político-económica” (Fraser, 1997: 35). Mbembe recuerda en el mismo sentido que son múltiples los tipos de “blanquitud y negritud” (2001: 12).

Ahora bien, en la situación de la comunidad afro en Buenos Aires, nos encontramos con, por lo menos, dos colectivos, en parte diferenciados podríamos decir, que comparten algunas cuestiones de experiencia cotidiana, pero muy poco de historia. Por un lado, nos encontramos con descendientes de africanos, algunos de ellos que se autoproclaman afro argentinos de la rama colonial, otros descendientes de otras oleadas de migrantes como la caboverdiana de mediados de siglo pasado o tantos otros migrantes de otras partes de nuestro continente americano, en su mayoría afro uruguayos, afro peruanos, afroecuatorianos y otros; y, por otro lado, nuevos

migrantes, sobre todo, como decíamos antes, de la última década, muchos de ellos del continente africano y otros de países como Haití y República Dominicana y que son descendientes de africanos. Estos colectivos, diferenciación que hacemos para poder comprender algunas cuestiones que luego tendrán cierta utilidad, comparten, como decíamos, algunas experiencias cotidianas ligadas al racismo que sufren por parte de distintos sectores de la sociedad argentina, a su exotización, a su encasillamiento en estereotipos de diversa índole y sobre todo a la violencia en cuanto se los ve como amenazantes. También es real que la experiencia histórica que viven es diferente, tanto por su propia percepción, como por las injusticias y reclamos que tienen.

Tal vez debemos pensar si, en nuestro país, se repite aquello que Wiewiorka y otros están llamando racismo diferencialista ligado a diferencias culturales, ya que en sus palabras el racismo, en definitiva, “consiste sobre todo en afirmar de sus ‘blancos’ y de sus víctimas que son culturalmente diferentes, irreductiblemente diferentes, incapaces, de manera fundamental, de integrarse a la sociedad y de compartir los valores del grupo dominante” (s/r: 2). La función clara de este tipo de racismo, que parecería existir en principio según varios autores en los países europeos y Estados Unidos, es mantener una cultura en “estado puro” y no que las culturas extranjeras tiendan a fundirse en la propia, hecho que en los centros urbanos da lugar a lógicas de localización geográfica por las cuales se concentran y se cierran las comunidades tendiendo a reproducir sus pautas culturales. Esto parecería ir en contra de una asimilación y ser más tendiente a la segregación. Cabe recordar que, como señala Mármora, en los años noventa aparece “la visión antiinmigratoria- alimentada por prejuicios raciales y sociales contra los migrantes provenientes de países limítrofes- (que) apela al ‘aumento del desempleo’, ‘la ocupación de camas en los hospitales’ o bien, de acuerdo a declaraciones de algunos funcionarios, a la ‘extranjerización del delito’” (2000: 7), es decir que diversos grupos sociales han aprovechado al extranjero para estigmatizarlo y ponerlo como “chivo expiatorio” ante la destrucción del Estado de bienestar y la desprotección sucedánea de la población. Sabemos fehacientemente que esto no es así, dado que la mayoría de los migrantes que vienen lo hacen en su edad activa, para trabajar, por lo que suelen ser aportantes netos a los sistemas de seguridad social, y que no son estos los que ahogan los servicios públicos, sino el desfinanciamiento, el abandono y la privatización. Entonces, debemos contextualizar a los nuevos migrantes afro y africanos en una visión del fenómeno migratorio como negativo y peligroso en el mundo en general para identidades y Estados nacionales que se ven desbordados. Sin embargo, podríamos postular que la aparición de la Argentina como destino migratorio para estas poblaciones da cuenta de que nuestro país se ubica una de las tendencias actuales que marca Aruj (2007), aquella en la cual se dan situaciones más flexibles de movilidad y asentamiento y un respeto a los derechos humanos y a la igualdad por sobre la nacionalidad por la cual los migrantes limítrofes pueden residir en el país con mayores facilidades que antes. Si bien esto es un primer paso hacia la desestigmatización del migrante, contrario a lo que está pasando en los países centrales, la historia que relatamos nos enseña que debemos prestar atención a la coyuntura para que esto no sea un proceso que cambie mañana o que la estigmatización pueda estar virando del limítrofe al africano. Tampoco debemos dejar de dar cuenta que una tendencia no significa que se haya dado un cambio cultural de tamaño importancia por el cual el apelativo *negro* haya dejado de estar cargado de negatividad, lucha cultural que de por sí intentan dar, entre otros, aquellos que participan del “Festival Argentina. Negra”.

Las reivindicaciones. El lugar del migrante, del sujeto diásporico al argentino. ¿Falsa dicotomía de una identidad o dos colectividades? Identidades entremezcladas, obstáculos y potencialidades.

Ahora bien, habiendo contextualizado históricamente la cuestión del racismo y de la comunidad afro en forma breve, debemos adentrarnos en algunos de los puntos que creemos principales a la hora de pensar a los afrodescendientes y africanos como un sujeto político en la República Argentina.

En primer lugar, retomando a Fraser, podríamos decir que nos encontramos con dos tipos de injusticias y, en consecuencia, de demandas: la económica y la cultural. Es real que “la distinción entre la injusticia económica y la cultural es, desde luego, una distinción analítica” (Fraser, 1997: 23). Sobre todo cuando se trata de, en las palabras de la misma autora, “colectividades bivalentes: (que) se distinguen como colectividades en virtud tanto de la estructura político- económica como de la estructura cultural valorativa de la sociedad” (Fraser, 1997: 31).

En este punto, nos encontramos con varias cuestiones de importancia. La primer reivindicación de la comunidad afro en la Argentina es la salida de invisibilidad, la recuperación de un lugar adeudado históricamente, en lo que se refiere a los diversos aportes en sangre, sudor y lágrimas a la construcción de este país, pero también en ritmos, humores, ritos e idiosincrasia. Si bien para algunos es algo menos palmario, no deja de ser menos real y tal vez, a la luz de algunas propuestas metodológicas como la semiopraxis¹ que aporta Grosso podamos encontrar en varios lugares aportes insospechados. En este punto, las consideraciones de diversa índole fueron muchas en los distintos relatos compartidos, tanto por distintas personas en el “Festival Argentina Negra” como en el “Encuentro Derechos Humanos y Cultura Afro”. Recordemos en este sentido el reclamo de La Familia en el citado festival, la acusación al ocultamiento del discurso oficial, “*siempre hubo negros acá, somos los hijos negros de la colonia*”. El recuperar el chamamé, entre otros ritmos folklóricos, como deudor de la cultura africana, el ocultamiento del origen esclavo de las familias, de distintas clases sociales, y la influencia en ritos y tradiciones, la estigmatización del lugar que le da la historia a los africanos en la época de la Revolución de Mayo, son algunas de las marcas indelebles que se repiten en unos y otros encuentros, en los relatos y las reivindicaciones. “*Lo usan a la hora de la diversión, pero no lo reconocen. Pisotean lo sagrado para mis ancestros*”, se dijo cuando se hablaba de la cultura musical. “*Si aprendo a tocar el violín dos años y voy al Colón, me dicen ‘vuelve después de haber estudiado veinte años más’; pero cualquiera toca el tambor y en dos años puede dar clase*”. Es claro, en estos relatos, el pedido por el reconocimiento, la deuda histórica, pero también el desprecio de la construcción nacional por lo popular. Es indudable que otras luchas, como aquella de los pueblos originarios en la Argentina, están más avanzadas en términos de organización y hasta de reconocimiento

¹ La semiopraxis “es una teoría social situada que estudia esas ‘prácticas discursivas’ en la corporalidad irreductible e irrebalsable de las relaciones sociales, donde tienen lugar luchas culturales y simbólicas entre actores diferentes, en los diversos espacios regionales latinoamericanos, y que señalan hacia una interculturalidad más honda, enterrada bajo la violencia simbólica de las políticas coloniales y, sobre todo, de las políticas nacionales de ‘mestizaje’ y/o de ‘blanqueamiento’” (Grosso, 2008:232)

legal, aunque no legítimo, pero también no deja de ser menos real que la virulencia que cae sobre los pedidos es mayor, en tanto y en cuanto, no deja de ser la lucha por la tierra y sus recursos uno de los conflictos de mayor importancia en la Argentina.

En este punto, comienzan a existir algunas de las diferencias que encontramos hacia dentro. El punto en común es la lucha por el reconocimiento, de la deuda histórica, del reconocimiento del blanqueamiento de la nación, pero los colectivos tienen sus diferencias en términos de planteos y de búsquedas. Algunos critican la mera búsqueda de la diferenciación cultural, de la vuelta o el reconocimiento de la africanidad, de un lugar en los espacios públicos, pero no como afro argentinos, sino como parte de la deuda del Estado y la sociedad argentina hacia los descendientes de africanos. Otros, en cambio, están en la búsqueda de la reconstrucción de la memoria histórica, autoproclamándose parte de esa nación argentina, que sus ancestros, quisieran o no, ayudaron a construir. Acá habría que ver, según escuchamos en más de una oportunidad, el lugar y el reclamo de algunas organizaciones.

Por otro lado, existen algunas organizaciones, como África y su Diáspora que pujan por el reconocimiento de las deudas culturales, pero también por la llegada de la cuestión a la agenda pública, hecho que analizaremos luego.

Y, no necesariamente en consonancia con estos últimos, pero sí más cercanamente, están aquellos que desde distintas organizaciones, sobre todo ligadas a distintas nacionalidades, pujan en la lucha por el reconocimiento de un lugar dentro de la sociedad argentina, como comunidades migrantes, con distintas dificultades y potencialidades. Estas no tienen un interés en el reclamo histórico como lo plantean el resto de las organizaciones, sino más bien de poder tener mayores posibilidades de acceso a los servicios públicos, menos dificultades para poder radicarse en el país y no sufrir la exotización que les dificulta la salida laboral, o más bien, se las limita al comercio callejero y alguna otra tarea poco calificada y mal remunerada. Otra cuestión que aparece invisible a la mera observación es que estos migrantes no son una sola comunidad. Antes que esto son nacionales de otros estados y sus marcos de referencia están inmersos en comunidades que muchas veces tienen sostén en sus propias comunidades de nacionalidad. A su vez, dentro de las nacionalidades existen diferencias en las formas y enfoques de organización, como nos explicó Filardi. Y otra cuestión que valdría la pena ver si se reproduce es qué sucede con los clivajes étnicos en las comunidades nacionales de cada país. Lo que sí quedaba claro es que dentro de estas comunidades de migrantes había conflictos internos, no sólo por una cuestión de enfoques entre personas de la misma nacionalidad, sino también, e incluso, por una cuestión de territorios de venta callejera, es decir, por cuestiones de supervivencia, que ante la discriminación laboral que sufren por el racismo y exotización adquiere una importancia central, sobre todo teniendo en cuenta que la mayoría son personas que migran teniendo que enviar dinero de remesas a sus países de origen.

Luego, otra cuestión a explorar es cuál es la diferenciación de la cual hablaba Filardi cuando se refería a que los afroamericanos se quejaban, en especial los haitianos, por ser llamados o estigmatizados como “africanos” cuando no lo eran. Esta cuestión no resulta menor dado que marca uno de los límites posibles de la unidad de estos colectivos y una demostración de que el

mero hecho de mostrarse, o llamarse, afrodescendientes o africanos no los convierte en una comunidad.

Lo que parece muy visible en estos colectivos es, por un lado, el grado de fragmentación y la falta de cohesión, que implica un poder de convocatoria menor al que podrían tener, y, por otro lado, el cansancio ante la exotización que encontramos en, por lo menos, buena parte de la comunidad. Esto último se desliza rápidamente en cada encuentro que uno tiene con distintos referentes o informantes como una crítica al discurso y al mundo académico, que según relatan ha utilizado, esencializado y enfrascado sus voces, quitándoles lugar, antes que devolviéndoles espacios perdidos. Por esto, no es menor el resentimiento y la falta de aprovechamiento de dicho ámbito, pero también el recelo ante el discurso “técnico” desde dicho lugar en varias de estas organizaciones. No parecería ser casual que, luego de escuchar varias críticas hacia, y de haber asistido a alguna actividad en la organización, los referentes de la Sociedad Caboverdiana de Socorros Mutuos sean quienes menos violentados se encuentran ante esta situación, dado que parecen haber sido quienes lograron capitalizar más estos lugares.

Por otro lado, en lo que respecta a las comunidades migrantes, existen una serie de presupuestos erróneos en su caracterización que son reforzadas desde los medios masivos de comunicación. En primer lugar, se caracteriza a África como un continente sombrío en el cual no hay civilización, sino armas, muerte y salvajismo. Si bien es real que en dicho continente se dan el mayor porcentaje de los conflictos armados de la actualidad, no deja de ser menos cierto que estos son consecuencia, en gran medida, del colonialismo, sus secuelas y que cuentan con la aquiescencia y el fogoneo de las distintas potencias centrales que compran materias primas, venden su bondad desde la cooperación internacional, pero fabrican las armas y no desprecian posibilidad alguna de comprar y traficar recursos del mejor postor en el cual es sin dudas continente más rico en recursos naturales del mundo. En segundo lugar, esta caracterización implica una personalización. La imagen repetida al infinito del caos, como por ejemplo cuando se habla de narcoestado en Guinea, o las distintas caracterizaciones que se hacen en los medios masivos de comunicación internacionales dan a entender que África es un continente atrasado, salvaje y claramente violento. Y aquí es donde opera la personalización, si los migrantes vienen de ese continente, son pobres, violentos e iletrados, no pueden tener un título universitario, tener de un trabajo estable y serio, sino que deben ser “refugiados” que están acostumbrados a vivir de la ayuda humanitaria. Se opera una personalización en la cual los africanos, por el mero hecho de venir de dicho continente, deben ser refugiados y así son mostrados a la sociedad, ocupando las calles de la ciudad y vendiendo bijouterie porque es la única opción que tienen para sobrevivir en este país que los recibe como tales. Pero, esta caracterización que los medios realizan (y refuerzan) no comprende lo que se encuentra detrás.

La actitud de un Estado que, si bien ha mejorado en su trato hacia el inmigrante en general (y más aún el de América del Sur), sigue llevando a cabo una política migratoria selectiva y deja tan sólo resquicios legales, que se convierten en estrategias de supervivencia, no sólo para los migrantes africanos, sino los asiáticos o los americanos que no están contemplados en los programas de regularización migratoria. Esta confusión de un recurso legal con una realidad se convierte en una construcción que refuerza la estigmatización hacia el africano. Esta, en definitiva, se constituye

en una marca más de la discriminación de la sociedad argentina que, aún cuando podamos ser, en términos de legislación migratoria, uno de los países más avanzados del mundo no se aleja demasiado de un contexto internacional en el cual se da “el funcionamiento de la categoría de inmigración como sustituto de la noción de raza y agente de desintegración de la ‘conciencia de clase’, (y) nos brinda un primer indicio (...) -dado que- las colectividades de trabajadores inmigrados sufren desde hace mucho discriminaciones y violencias xenófobas impregnadas de estereotipos racistas” (Balibar, 1988: 36).

En búsqueda de una ciudadanía. Hacia la conquista de un lugar en el Estado.

“Las tentativas de definir la identidad africana de forma simple y clara tienen un largo tiempo generalmente fallando. Otras tentativas parecen estar teniendo el mismo final, dado que las críticas de las imaginaciones africanas sobre sí mismo y el mundo permanecen presas dentro de una concepción de tiempo como espacio y de identidad como geografía” (Mbembe, 2001: 15)

Recuperando a Mbembe, no debemos romantizar ni esencializar orígenes, ni, sobre todo, confundir geografía con identidad cultural o étnica. Hacer una recuperación de la lucha afro en Argentina al día de hoy, no debe ser una excusa para estabilizar la diferencia y hacerla funcional, a través de una mera institucionalización de un reclamo. Pero tampoco debemos creer que el reclamo sea estar fuera de la institucionalidad. Muy por el contrario, parecería ser que el reclamo es reconocer la importancia y el aporte cultural, como pueblos, como parte de la historia de nuestro país, a aquellos que descienden de africanos, pero también, darle un lugar a aquellos que migran hoy desde cualquier lugar del mundo.

La validez del reclamo no está en cuestión, pero sí la potencialidad, cuando meramente nos referimos al reconocimiento por el espacio histórico. En cambio, el adquirir visibilidad en el espacio público, tomar un lugar en la agenda de las políticas públicas tiene la fuerza del reconocimiento en sí misma. Coincidimos con Butler en que debemos comprender que “*el reclamo es el momento incipiente de afirmación de un derecho, su ejercicio, pero no por eso su eficacia*” (2009: 88). Tal vez la dicotomía que se plantea es el pedido por el reconocimiento del legado africano en la historia de la nación argentina o el pedido por una ciudadanía más inclusiva y, es efectivamente en este punto, donde la lucha por los recursos comienza a hacerse palpable. No es lo mismo autoproclamarse negro que africano, esclavo que inmigrante, argentino que afrodescendiente. No es sólo una cuestión de cuál es el apelativo, sino el lugar performativo que tiene el discurso político en una realidad hostil y auscultada por más de cien años. Debemos recordar en este punto la lección de Balibar cuando manifiesta “que el naturalismo biológico o genético no es el único modo de naturalización de los comportamientos humanos y de las pertenencias sociales. A costa del abandono del modelo jerárquico la cultura puede funcionar también como una naturaleza, especialmente como una forma de encerrar a priori a los individuos y a los grupos en una genealogía, una determinación de origen inmutable e intangible” (1988: 38).

En cuanto se continúen diferenciando internamente, dentro de la “comunidad afro”, a quienes buscan una u otra cosa, se continuará con la fragmentación que poco aporta a la aparición en la

agenda pública. En cambio, allí donde se busque aunar la fuerza del reclamo histórico con el reclamo por más derechos por aquellos recién llegados, la potencialidad de la lucha es otra. Esta clara que la cuestión de la organización en la pelea por los recursos estatales es principal. Ejemplo claro de esto son las luchas dadas en los últimos veinte años por distintos movimientos sociales que hoy han logrado mayor incidencia en la agenda pública. El poder de convocatoria, en este sentido, es primordial. La coyuntura también. Se puede generar un intersticio, un espacio de negociación de “las experiencias intersubjetivas y colectivas de nacionalidad, interés comunitario o valor cultural” (Bhabha, 2002: 18), un espacio liminal que impida que las identidades se fijen, eludiendo a un binarismo generador de violencia y construyendo desde la diferencia cultural. Es una posibilidad. También es real que, como afirma Balibar, “la destrucción del complejo racista no supone únicamente la rebelión de sus víctimas, sino la transformación de los propios racistas y, por consiguiente, la descomposición interna de la comunidad instituida por el racismo” (1988: 33).

Siguiendo a Bhabha creemos que “por implicancia, el lenguaje de los derechos y obligaciones, tan central al mito moderno de un pueblo, debe ser cuestionado sobre la base del status legal y cultural anómalo y discriminatorio asignado a poblaciones migrantes, diaspóricas y de refugiados” (2002: 215) y, en este punto, este espacio liminal puede estar dado por una mayor cercanía y convocatoria entre aquellos que vienen luchando hace más de veinte años por una “reparación” histórica (o de la historia) y quienes como migrantes y partes de distintas diásporas africanas o afroamericanas buscan el acceso a derechos humanos mínimos, o, se podría decir, a la ciudadanía. Tal vez, en una posible construcción alternativa y aunada de estos dos colectivos se cumpla aquello que Fraser reclamaba como la urgente necesidad de “construcción de coaliciones (...) con el proyecto de transformar las estructuras profundas de la economía política y la cultura (que) aparece como una de las orientaciones programáticas comprensivas capaz de hacer justicia a todas las luchas actuales contra la injusticia (como el) único proyecto que no supone un juego de suma cero” (1997:54).

Carlos Álvarez señalaba, en el mismo sentido, que ellos querían “hacer visible la diáspora” y “estamos convencidos de que sólo la lucha, la organización y la unidad nos permitirán, en este nuevo marco, conquistar la concreción de políticas públicas afirmativas para nuestra comunidad”(Página 12, 19/10/2009). Esto no significa otra cosa que recuperar o ganar un lugar de enunciación, tener un espacio como sujetos políticos. Evidentemente está en la organización África y su Diáspora la conciencia de que en la medida que no sean vislumbrados como un colectivo significativo, afrodescendientes y africanos, no entraran en la agenda pública, sobre todo teniendo en cuenta que no tienen un nivel de organización o de convocatoria importante. Por esto, toma un carácter central la cuestión del censo. Ahora bien, como bien comentaba Álvarez esta es una apuesta importante porque, en la medida en que no adquieran un número significativo de respuestas positivas seguirán siendo un colectivo marginal a la hora de la planificación de políticas. Estará en ellos hacerle comprender al poder político que nunca en un primer censo se da esto de manera que los favorezca, porque estarán yendo contra muchos años de invisibilidad y en contra del ocultamiento familiar y social, derivado de la estigmatización racial en la Argentina. Sólo con una fuerte campaña de concientización y de recuperación de estos orígenes podría no ser marginal el resultado de este logro.

Como bien sostienen Boyarin y Boyarin “*la cultura diásporica nos enseña que la cultura no se preserva al protegerla de la ‘mezcla’, sino que sólo puede continuar existiendo como un producto de la misma*” (1993) y en consecuencia no se puede aspirar a un purismo africanista. Hacer esto no sería otra cosa que construir esencias ilusorias, y como advierte Mbembe confundir cultura con geografía. Sin embargo, lo interesante de la experiencia en la cual estamos inmersos es que “la diáspora nos puede enseñar que es posible que un pueblo mantenga su cultura distintiva, sus diferencias, sin controlar un territorio, sin controlar otros pueblos o desarrollando una necesidad de desposeer a estos de sus tierras” (Boyarin y Boyarin, 1993). Esta conclusión a la cual llegan estos autores a partir de su análisis de la diáspora judía y de su crítica del sionismo parecería adquirir sentido en la construcción del relato de la diáspora africana. La autoafirmación de la identidad africana puede ser vista como una identificación estratégica, pero también pacífica, en la búsqueda de una construcción de un colectivo que luche en contra de la discriminación racial y nacional y en contra de la jerarquización de las distintas culturas propia del multiculturalismo (Zizek, 1998). La diáspora como un modelo desterritorializado de comunidad puede servir en la búsqueda de la visibilidad, de la salida de la subalternidad, en términos de Spivak, recuperar y generar un discurso contra hegemónico, pero sin ansias ni deseo de colonizar al otro, sino construyendo desde la pluralidad de horizontes culturales.

Bibliografía.

- Ansaldi, W. y Funes, P. (2004) “Cuestión de piel. Racialismo y legitimidad política en el orden oligárquico latinoamericano” en Waldo Ansaldi (coord.) *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*. Buenos Aires: Ariel.
- Aruj, R. (2007) “Causas y consecuencias, efectos e impacto de los movimientos migratorios en América Latina”. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla, España.
- Balibar, E. y Wallerstein (1988) *Raza, nación y clase*, Madrid, Iepala. Prefacio “Introducción y Cap. 12”.
- Bhabha, Homi (2002) *El lugar de la cultura*, Buenos Aires, Ed Manantial. “Introducción” y Cáp. IX “Lo poscolonial y lo posmoderno”.
- Boyarin, D. y Boyarin J. (1993), “Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity”, *Critical Inquiry*, Vol. 19, No. 4, pp. 693-725.
- Butler J. y Spivak G. C. (2009) *¿Quién le canta al Estado-nación? Lenguaje, política, pertenencia*. Paidós, Buenos Aires.
- Devoto, F. (2003), *Historia de la inmigración en Argentina*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires.
- Entrevista a Gayatri Spivak “Nuevas ropas del esclavo”, *Revista Ñ*, Buenos Aires, 8 de abril de 2006.
- Fraser, Nancy (1997) *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Colombia, Siglo del Hombre editores, Universidad de Los Andes. Cáp.1.
- Grimson, A. (2006) “Nuevas xenofobias, nuevas políticas étnicas en la Argentina” en *Migraciones regionales hacia la Argentina: diferencia, desigualdad y derechos*, compilado por Grimson, A. y Jelin, E., Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Grosso, J. L. (2008) “Semio Praxis en contextos culturales poscoloniales. Cuerpos, fuerzas y sentidos en pugna”. *Espacio Abierto*, abril-junio, año/vol. 17, número 002, Asociación

Venezolana de Sociología, Maracaibo, Venezuela, pp. 231-245.

Margulis, M. (1977) “Inmigración y desarrollo capitalista. La migración europea a la Argentina”, en *Demografía y Economía*, Vol. XI, N°3, El Colegio de México.

Mármora, L. (2000) “Migraciones, Prejuicio y Antiprejuicio”. INDICE, Centro de Estudios de la Delegación de Asociaciones Israelistas Argentina, Buenos Aires.

Mbembe, Achille (2001) “As Formas Africanas de Auto-Inscrição”, en Centro de Estudos afro-asiáticos, vol.23 no.1, p.171-209. ISSN 0101-546X, Río de Janeiro. <http://www.scielo.br/scielo>

Nota periodística titulada “Hacer visible la diáspora”, del diario *Página 12* del 19/10/2009. <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-133704-2009-10-19.html>

Picotti, D. (1998) *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires, Ed. Del Sol. Introducción y caps. 1 a 4.

Quijada M. (2004) “De mitos nacionales, definiciones cívicas y clasificaciones grupales. Los indígenas en la construcción argentina, siglos XIX a XXI” en Waldo Ansaldi (coord.) *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*. Buenos Aires: Ariel.

Wiewiórka, Michel (s\r) “Diferencias culturales, racismo y democracia”, En: Daniel Mato (coord.): *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Caracas: FACES – UCV. Internet: <http://www.globalcult.org.ve/pub/Rocky/Libro1/wieviorka.pdf>

Zizek, S. (1998) “Multiculturalismo, o la lógica del capitalismo multinacional”, en Jameson, F. y Zizek, S. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Paidós, Buenos Aires.