

APORTES PARA EL DESARROLLO HUMANO EN ARGENTINA 2011

5



APORTES PARA EL DESARROLLO HUMANO EN ARGENTINA / 2011

AFRODESCENDIENTES Y AFRICANOS EN ARGENTINA

© Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2011
Esmeralda 130, 13° piso (C1035ABD) Buenos Aires, Argentina
www.pnud.org.ar

Todos los derechos reservados. Queda prohibido reproducir, transmitir o almacenar en un sistema de recuperación cualquier parte de esta publicación, en cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, fotocopiado, grabado o de otro tipo, sin autorización previa.

El análisis y las recomendaciones de políticas contenidas en este trabajo no reflejan necesariamente las opiniones del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, de su Junta Ejecutiva o de sus estados miembros. El trabajo es una publicación independiente encargada por el PNUD y es el fruto del esfuerzo conjunto de un equipo de prestigiosos consultores y asesores y del equipo encargado de los *Aportes para el desarrollo humano en Argentina / 2011*.

Hecho el depósito que marca la ley 11723
Prohibida su reproducción total o parcial
Derechos reservados

Aportes para el desarrollo humano en Argentina / 2011: Afrodescendientes y africanos en Argentina / coordinado por Ruben Mercado y Gabriela Catterberg. - 1a ed. - Buenos Aires: Programa Naciones Unidas para el Desarrollo - PNUD, 2011. 104 p. ; 28x21 cm.

ISBN 978-987-1560-31-8

1. Historia de la Inmigración Africana. 2. Desarrollo Humano.
I. Mercado, Ruben, coord. II. Catterberg, Gabriela, coord.
CDD 304.829 82

Fecha de catalogación: 16/11/2011

**Representante Residente del PNUD y Coordinador Residente
del Sistema de Naciones Unidas en Argentina**

Martín Santiago Herrero

Representante Residente Adjunta

Cecilia Ugaz

Investigadores Principales

Gabriela Catterberg y Ruben Mercado

Consultores Investigadores Principales

Los afroargentinos: formas de comunalización, creación
de identidades colectivas y resistencia cultural y política

Alejandro Frigerio (FLACSO-CONICET)

y Eva Lamborghini (UBA-CONICET)

La migración subsahariana hacia Argentina: desde
los caboverdianos hasta los nuevos migrantes del siglo XXI

Marta Maffia (UNLP-CONICET)

Edición

Mariana Enghel

Diseño

Tholón Kunst

Los trabajos de la presente publicación, compilados por Gabriela Catterberg (PNUD) y Ruben Mercado (PNUD), estuvieron a cargo de Alejandro Frigerio (FLACSO-CONICET) y Eva Lamborghini (UBA-CONICET), autores de “Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política”, y de Marta Maffia (UNLP-CONICET), autora de “La migración subsahariana hacia Argentina: desde los caboverdianos hasta los nuevos migrantes del siglo XXI”. Se agradece el asesoramiento de Silvia García Savino, Directora del proyecto “Población Afrodescendiente de América Latina” del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

PREFACIO

La Asamblea General de las Naciones Unidas proclamó el año 2011 como año internacional de los afrodescendientes con el objetivo de erradicar su discriminación y promover una mayor conciencia y respeto a su diversidad y cultura. Esta publicación se inspira en dicha iniciativa.

Como señalan la Declaración y el Programa de Acción de Durban, los afrodescendientes continúan sufriendo en la actualidad racismo y discriminación. Al proclamar este año internacional, el Sistema de Naciones Unidas invita a estudiar la riqueza cultural de los afrodescendientes en las diferentes regiones del planeta, y asimismo nos ofrece una oportunidad especial para redoblar los esfuerzos en la lucha contra la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia.

En palabras del Secretario General, Ban Ki-moon, “La comunidad internacional no puede aceptar la marginación de comunidades enteras debido al color de su piel. Como afirma la Declaración Universal de Derechos Humanos, todas las personas nacen libres e iguales en dignidad y derechos”.

En América Latina, entre las iniciativas del PNUD vinculadas con las poblaciones afrodescendientes, se destaca el proyecto regional “Población afrodescendiente de América Latina”, cuyas principales metas son el fortalecimiento de las capacidades de las organizaciones de la población afrodescendiente; la sistematización y creación de conocimiento relacionado con la inclusión social y la ampliación de ciudadanía; la creación de instancias de diálogo; y la contribución al reconocimiento de su herencia cultural. Asimismo, durante 2010 la UNESCO implementó acciones locales en el marco del proyecto internacional “Ruta del Esclavo y los sitios de memoria en el Río de la Plata”, un proyecto que busca recuperar la memoria de un pasado común a Argentina, Paraguay y Uruguay ignorado o negado durante mucho tiempo, y aspira a valorizar y fomentar la diversidad y el diálogo intercultural por medio de la concientización de la huella de la esclavitud en estas sociedades.

El enfoque del desarrollo humano entiende a la identidad como un fenómeno multidimensional, y un elemento fundamental de la libertad de las personas. Bajo este enfoque, es necesario impulsar políticas públicas que propicien la inclusión, y que les permitan a las poblaciones afrodescendientes “empoderarse” y participar en los procesos de toma de decisiones y de fortalecimiento de sus capacidades. Para ello, las políticas que fortalezcan la identidad y valoren la diversidad son especialmente

relevantes. En tal sentido, el conocimiento de las realidades y desafíos que enfrentan los afrodescendientes facilitará la adopción e implementación de políticas que promuevan de forma efectiva su bienestar.

En este marco, la quinta entrega de la serie *Aportes para el desarrollo humano* propone un estudio riguroso y abarcativo sobre las distintas maneras en que, a lo largo del tiempo en Argentina, los africanos esclavizados y luego sus descendientes afroargentinos crearon y mantuvieron identidades colectivas y formas de ayuda mutua y de movilización política y social.

Esta publicación se origina en la necesidad de revisar las aproximaciones teóricas, sociales y políticas acerca de las poblaciones afrodescendientes, de tal forma que permitan una mayor y mejor comprensión de los fenómenos que las afectan. También, en la necesidad de repensar la migración desde nuevas aproximaciones teórico-metodológicas que respondan a los cambios recientes del fenómeno migratorio en el nivel tanto internacional como nacional. Asimismo, se basa en la intención de contribuir con el diseño y la implementación de políticas públicas que afectan directa o indirectamente a minorías muchas veces discriminadas y excluidas.

En la última década, el conocimiento sobre los estudios afroargentinos experimentó un salto cualitativo con contribuciones significativas de historiadores y antropólogos locales. Sin embargo, aún persiste una carencia significativa de datos para gran parte del siglo XX. Es recién a partir del siglo XXI que se comienza a dar un seguimiento etnográfico a la temática, en gran medida gracias a los esfuerzos de activistas afroargentinos por desarrollar un movimiento de reivindicación social, política y cultural. Sin embargo, todavía son muy escasos los datos de base acerca de la población afro-argentina actual, sus características y su situación social.

La primera parte de esta publicación brinda un panorama de las distintas maneras en que a lo largo de la historia del país los africanos esclavizados y luego sus descendientes crearon y mantuvieron identidades colectivas y formas de ayuda mutua y de movilización política y social. En particular, analiza los distintos procesos de comunalización que protagonizaron los afroargentinos, principalmente mediante el desarrollo de distintos grupos asociativos (religiosos, étnicos, recreativos y políticos) vitales para la transmisión y actualización de pautas culturales propias.

La segunda parte caracteriza la migración caboverdiana en Argentina; describe su lugar de origen, sus características sociodemográficas, las asociaciones que constituyeron, sus estrategias adaptativas, y el proceso de deconstrucción de la invisibilización que hoy protagonizan las nuevas generaciones de descendientes. Para ello, analiza algunos aspectos particulares, como la caracterización sociodemográfica, las asociaciones que los inmigrantes constituyeron, sus estrategias adaptativas a la sociedad de recepción y el proceso de “invisibilización” en relación con las políticas migratorias y el acceso a la ciudadanía. Estudia también la presencia en el país de los “nuevos inmigrantes africanos” a través de algunos datos que permitirán conocer en qué situación se encuentran tras dos décadas de presencia en Argentina.

La serie *Aportes* es una iniciativa de gran valor en la promoción y difusión del enfoque del desarrollo humano por parte de la Oficina del PNUD Argentina. A través del estudio de temáticas específicas y particularmente sensibles al bienestar de todas y todos los argentinos, contribuye con análisis metodológicamente innovadores y empíricamente rigurosos. La comprensión y el planteo de las propuestas exploradas se centran, por lo tanto, en la expansión de las oportunidades y capacidades de las y los argentinos como elemento motorizador de su bienestar.



Martín Santiago Herrero

Representante Residente del PNUD
y Coordinador Residente del Sistema
de Naciones Unidas en Argentina

CONTENIDO

I. Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política	1
Introducción	2
Parte histórica	
La trata esclavista. Asociaciones religiosas, étnicas, recreativas y de ayuda mutua	4
Situación social (I): la colonia (1580-1810)	4
La trata esclavista	4
Los esclavizados	5
Comunalización (I): las cofradías religiosas	5
Situación social (II): independencia y guerras civiles (1810-1852)	8
Aboliciones	8
Los soldados	9
Comunalización (II): las <i>naciones</i> africanas	10
Situación social (III): organización del Estado nación.	
La república conservadora (1852-1900)	16
La declinación demográfica	16
Los afroargentinos y su (no) lugar en la nueva narrativa dominante de la nación	17
La sociabilidad festiva	19
Comunalización (III): los periódicos, las asociaciones de ayuda mutua y las asociaciones carnavalescas	20
Los periódicos afroargentinos	20
Las asociaciones de ayuda mutua	20
Las asociaciones carnavalescas	20

La religión	21
Situación social (IV): el siglo XX	22
Comunalización (IV): el Shimmy Club	23
Parte etnográfica	
Desarrollo de un movimiento social afrodescendiente	26
La constitución de un campo de actividades culturales afrodescendientes	27
Nacimiento de un movimiento social afroargentino (1995-2001)	27
Reclamando por los afrodescendientes (2002-2005)	29
El INADI y los afrodescendientes. Convocando a la “diáspora africana” y delimitando a los “afroargentinos del tronco colonial” (2006-2008)	31
El “foro de afrodescendientes” del INADI	31
La “diáspora africana” en/de Argentina	32
Reetnización afroargentina: la Asociación Misibamba	33
Interpelando al Estado (2009-2010)	33
El INADI	34
El Consejo Consultivo de la Cancillería argentina	35
El INDEC y el Censo 2010	35
El año de los afrodescendientes (2011)	36
<hr/>	
Conclusiones	38
<hr/>	
Notas	40
<hr/>	
Bibliografía	46

II. La migración subsahariana hacia Argentina: desde los caboverdianos hasta los nuevos migrantes del siglo XXI	53
Introducción	54
Desde Cabo Verde hacia Argentina	54
Introducción	54
Ubicación geográfica y poblamiento	54
Principales corrientes emigratorias	55
Los caboverdianos en Argentina	56
Caracterización sociodemográfica de la población caboverdiana y sus descendientes	56
El estado civil/conyugal	57
Las parejas caboverdianas	58
El tamaño de la familia	59
El nivel educativo	60
La ocupación	60
La lengua	61
Las asociaciones de caboverdianos	63
El desplazamiento a los centros urbanos	63

Las estrategias adaptativas	64
La comunicación con Cabo Verde	64
El presente: “desinvisibilización” y movilización de las generaciones de descendientes a partir de la década del noventa	65
Los nuevos inmigrantes africanos	67
Introducción	67
Las migraciones en y desde el continente africano. El caso particular de las migraciones de África subsahariana	67
Algunas consideraciones respecto de las políticas migratorias de la Unión Europea	69
Cambios políticos, económicos y migratorios en Argentina a ser considerados para la comprensión del fenómeno	69
Los inmigrantes subsaharianos en Argentina	70
Las fuentes estadísticas	70
Caracterización de la población inmigrante a partir del trabajo de campo etnográfico	74
Los nuevos inmigrantes africanos se organizan	76
<hr/>	
Conclusiones	81
<hr/>	
Notas	82
<hr/>	
Bibliografía	84

1.



LOS AFROARGENTINOS: FORMAS DE COMUNALIZACIÓN, CREACIÓN DE IDENTIDADES COLECTIVAS Y RESISTENCIA, CULTURAL Y POLÍTICA

Alejandro Frigerio
y Eva Lamborghini

Introducción

Este trabajo pretende brindar un panorama de las distintas maneras en que, a lo largo de nuestra historia, los africanos esclavizados y luego sus descendientes afroargentinos crearon y mantuvieron identidades colectivas y formas de ayuda mutua y de movilización política y social. Se focaliza en los distintos procesos de comunalización que protagonizaron los afroargentinos, principalmente a través del desarrollo de distintos grupos asociativos (religiosos, étnicos, recreativos, políticos) vitales para la transmisión y actualización de pautas culturales propias.

En su primera parte, el trabajo se propone sintetizar el conocimiento contemporáneo sobre el tema, poniendo especial énfasis en los aportes recientes de historiadores y antropólogos argentinos. En la segunda, se brinda un espacio privilegiado al actual resurgimiento de un movimiento político –y en menor medida cultural– afroargentino, y a la manera en que este ha logrado, crecientemente, interpelar a distintas oficinas gubernamentales.

Las líneas argumentativas procurarán mostrar la agencia afroargentina, en permanente interacción con distintas instituciones de control social, tanto religiosas como estatales. Para la última década del siglo XX y comienzos del siglo XXI, se señala su articulación con redes continentales de movimientos negros, dentro de un contexto de mayor valoración multicultural incentivado por los tratados internacionales y la intervención de organismos multilaterales.

Evitaremos en lo posible hablar de *una* comunidad afroargentina, para no homogeneizar una población bastante heterogénea que *siempre* se vio atravesada por variables (y divisiones) de género, color, clase, nacionalidad o condición social. Aun los intentos por agruparse y crear distintos tipos de instituciones de ayuda mutua siempre fueron segmentados y parciales, efectuados por distintos grupos que exhibían tensiones importantes en su interior y que tenían relaciones de cooperación o de conflicto (quizás más esto último) con otros. Esto resulta evidente en todos los casos mejor documentados –como veremos más adelante, al

referirnos a las cofradías y las naciones africanas– y se manifiesta de manera más clara, quizá, en los periódicos afroporteños de fines del siglo XIX. Cuando la condición de “negro libre” o “esclavo” dejó de pesar –como también sucedió luego con las identificaciones étnicas y más eventualmente con los matices de color–, la clase social, las preferencias políticas o las discrepancias sobre cuál era el lugar apropiado o merecido de los afrodescendientes dentro de la nación, así como sobre cuál era el mejor camino para avanzar socialmente, fueron todos motivos de disenso que comenzaron a cobrar importancia. Las comunidades, como sabemos, son más imaginadas que efectivas; por lo tanto, pensamos que es más realista tomar la desunión y la heterogeneidad como el punto de partida y procurar describir –y quizás entender, dentro de lo que nos permite el espacio– intentos y consecuencias de la unión, antes que sorprendernos y evaluar negativamente su contrario, como ha sucedido mayormente. Tomando también como punto de partida las teorías contemporáneas acerca de los movimientos sociales, presupondremos que no se parte de las identidades colectivas, sino que se llega a ellas (parcial y esforzadamente) luego de procesos deliberados en que las mismas son construidas.

Enfatizaremos –analítica y narrativamente– los diversos intentos de comunalización (Brow, 1990) que han emprendido a lo largo de nuestra historia; principalmente, la creación de agrupaciones que nuclearon a esclavizados y negros libres y luego a afroporteños. Si, siguiendo a Brow (1990: 1), la comunalización –entendida como cualquier patrón de acciones que promueve un sentido de pertenencia conjunta– es un proceso continuo y ubicuo en la vida social, creemos que ella resulta particularmente significativa para el caso de los esclavizados y sus descendientes, ya que el grado de desarraigo y separación del que partieron estas poblaciones en nuestro suelo supera al usual. Aun para los aquí nacidos, su subalternidad y su no-pertenencia a la sociedad mayor resultan patentes durante casi todo el siglo XIX. En un primer momento, porque muchos continuaron esclavizados; luego, porque no tuvieron los mismos derechos que los blancos; y en las últimas décadas del siglo, porque aun como ciudadanos ocuparon los estratos más bajos de la sociedad y fueron víctimas del prejuicio y la discriminación.

Por lo tanto, resultan vitales las agrupaciones o los espacios sociales que les permitieron recrear

un sentido de pertenencia conjunta, ayudarse y acceder a identificaciones más valiosas que aquellas de las cuales gozaban en la sociedad. Estas no sólo ponen de manifiesto con más claridad la agencia de los esclavizados, de los negros libres y luego de los afroargentinos, sino que también evidencian la naturaleza de la interacción mantenida con las distintas instituciones gubernamentales en cada época. Creemos que estas diversas asociaciones los vincularon con la estructura de poder, mientras que al mismo tiempo les permitieron continuar –o crear– prácticas que reflejan un legado de origen (más o menos remoto) africano, adaptadas al contexto social y cultural del momento. Especialmente, coincidimos con la historiadora norteamericana Elizabeth Kiddy en que “la estrategia de estos grupos expone las limitaciones del modelo [teórico-académico que sólo visualiza] resistencia/acomodación [integración], que debería ser reemplazado por el examen de procesos de negociación, cambio y continuidad” (2005: 5). Pretendemos brindar una idea realista de las diferentes maneras en que las autoridades (coloniales, virreinales, provinciales y nacionales) legislaron sobre la población negra y afrodescendiente, enfatizando las frecuentes marchas y contramarchas legales que condicionaban o incluso contradecían las medidas favorables a ellos, y que también permitían reclamos subalternos y otorgaban ciertos derechos individuales o colectivos. Intentaremos así alejarnos de visiones tanto demasiado benévolas como deterministas acerca de la naturaleza del poder(es) con el cual los afroporteños debieron lidiar.

Es preciso ser conscientes de que los estudios afroargentinos –históricos, antropológicos, sociológicos– se hallan en un estado (recién algo más que) embrionario. Pese a que en la última década nuestro conocimiento del tema ha dado, sin duda, un salto cualitativo –con contribuciones notables de historiadores y antropólogos locales–, tenemos aún, por ejemplo, una carencia profunda de datos para gran parte del siglo XX. Recién para esta última década y media (o sea, principalmente el siglo XXI) existe un seguimiento etnográfico de los esfuerzos realizados por militantes afroargentinos por desarrollar un movimiento social de reivindicación social, política y cultural. Sin embargo, todavía poseemos pocos datos de base acerca de la población afroargentina actual, sus características y situación social.

Parte del problema, no menor, es que no sólo contamos con pocos datos, sino que *tampoco existe*

un colectivo bien definido para “medir”. Después de que los descendientes de las familias tradicionales afroargentinas dejaron de encontrarse periódicamente en el Shimmy Club, a comienzos de la década de 1970, prácticamente se completó el proceso de invisibilización social y cultural iniciado a fines del siglo XIX. El creciente mestizaje biológico y la particular forma que toma el sistema de clasificaciones raciales argentino (Frigerio, 2006) llevaron a que una identificación colectiva sobre la base de una marcación racializada (“raza”) fuera difícil de lograr. Para varios de los jóvenes afroargentinos contemporáneos, el reconocerse como *negro* o como *afrodescendiente* implica un esfuerzo identitario extra sólo posible, de hecho, para quienes conocen bien su historia familiar, ya que, de lo contrario, por su fenotipo y su condición social, serían ubicados durante buena parte de sus interacciones sociales en la categoría subalterna de “negros” (“negros cabeza”, “negros villeros”). Estos motes, por más que señalen tácitamente su no-ser-suficientemente-blancos, tampoco implican afrodescendencia (Frigerio, 2006). Por lo poco que sabemos hasta el momento de estos procesos, sólo quienes crecieron en una familia con muchos miembros (considerados socialmente como) negros son conscientes de esta ascendencia y en algunos casos escogen alguna identificación que la refleja. Un número mucho mayor desconoce sus antepasados (aún cercanos) africanos o afroargentinos, o si los conoce tampoco tiene algún aliciente para adoptar una identificación socialmente estigmatizada.

En las páginas que siguen, debido a motivos de espacio, a la forma que adquiere nuestro propio conocimiento del tema y al estado general de los estudios afroargentinos, nos focalizaremos principalmente en la Ciudad de Buenos Aires y sus alrededores. Aunque el campo de estudios de los afroargentinos del interior también avanza rápidamente, la mayor parte de los trabajos tratan sobre el período colonial, y sólo unos pocos avanzan sobre la segunda mitad del siglo XIX¹.

En la primera parte de este trabajo, la descripción de estos sucesivos intentos de comunalización (cofradías, naciones, periódicos y asociaciones carnavalescas y de ayuda mutua) se intercalará con breves caracterizaciones de la situación social de los esclavizados, primero, y de sus descendientes, después, en distintos momentos de la colonia, el virreinato y la naciente

república. En esta primera sección, al no haber realizado una investigación propia al respecto –y porque debemos abarcar una variedad de temas y épocas–, resumiremos parte de la producción ya clásica del historiador norteamericano George Reid Andrews (1980) y la más novedosa de estudiosos locales que mucho han aportado a nuestro conocimiento (principalmente, los/as historiadores/as Marta Goldberg, Miguel Ángel Rosal, Silvia Mallo y Florencia Guzmán y los/as antropólogos/as Lea Geler y Pablo Cirio, a cuyas obras nos referiremos más adelante)². La segunda parte del trabajo se concentra en la situación actual, con especial énfasis en el movimiento político y social reivindicatorio afroargentino, y está basada en gran parte en nuestra propia investigación al respecto (Frigerio y Lamborghini, 2009a; Lamborghini y Frigerio, 2010).

Parte histórica

La trata esclavista.

Asociaciones religiosas, étnicas, recreativas y de ayuda mutua

Situación social (I): la colonia (1580-1810)

La trata esclavista

La Ciudad de Buenos Aires fue fundada en dos oportunidades, la primera en 1536 –en 1541 debió ser abandonada por las hostilidades de los nativos– y la segunda en 1580. Los primeros esclavos fueron introducidos en la región del Río de la Plata en 1534, pero hasta 1595 sólo cerca de 300 habían sido traídos a la ciudad (Andrews, 1980: 23). Ante los pedidos de mano de obra esclavizada por parte de los pobladores de mayores ingresos, la corona española fue otorgando asientos (concesiones) a diferentes individuos portugueses para introducir determinadas cantidades de esclavos por año. Entre 1595 y 1680, 22.892 esclavizados habían ingresado

legalmente al puerto (Andrews, 1980: 24), aunque la cifra real, sin duda, fue mucho más alta, debido a la importancia del contrabando en el ingreso de esta y otras mercaderías.

En el siglo XVIII, con permisos de importación de esclavos dados ya no a individuos sino a compañías, la introducción de esclavos se incrementó. Entre 1700 y 1750, unos 14 mil esclavos llegaron a Buenos Aires. Como la ciudad aún no tenía necesidad de este volumen de mano de obra, gran parte de los esclavos eran llevados hacia Cuyo, Córdoba, Tucumán, Chile y Potosí. Más de las tres cuartas partes de los 9.970 esclavos traídos a Buenos Aires por la British South Sea Company entre 1715 y 1752 fueron llevados al interior para su posterior reventa (Andrews, 1980: 25).

En 1776 se fundó el Virreinato del Río de la Plata, y Buenos Aires fue nombrada su capital. Insatisfecha con el desempeño de las compañías de trata y con la intención de incentivar la prosperidad económica de las colonias –para lo cual la mano de obra esclava era fundamental–, en 1791 la corona española liberalizó el tráfico, medida que llevó a un incremento de la actividad. Borucki señala que el 86% de los esclavos que ingresaron al Río de la Plata entre 1777 y 1812 lo hicieron luego de la apertura de la trata legal (Borucki, 2009: 4). El mismo autor muestra cómo esta dinámica condujo a un aumento de la población esclava en la Ciudad de Buenos Aires: si desde 1778 a 1810 la población de la ciudad creció un 34%, el aumento de la cantidad de esclavizados triplicó esa proporción (Borucki, 2009: 1). Borucki también indica que el tráfico de esclavos hacia el Río de la Plata funcionó a través de dos circuitos distintos: uno costero, desde Brasil, y otro transatlántico, desde África, siendo el primero levemente superior al segundo: el 53% de los esclavos llegaron a Montevideo y Buenos Aires desde Brasil, y el 71% de los viajes esclavistas en el período virreinal tuvieron ese origen. La mitad de esos individuos llegaron desde Río de Janeiro, un cuarto arribó desde Bahía, y el resto provino de otros puertos brasileros (Borucki, 2009: 11).

Por este motivo, entre otros, resulta difícil determinar la procedencia y la cantidad de esclavizados que llegaron a Buenos Aires. Borucki da un total de al menos 60.393 esclavos desembarcados en el Río de la Plata *durante el período virreinal* –cifra que no incluye, claro, los efectos del contrabando ni los arribos vía terrestre desde el sur de Brasil (2009: 5)–.

En un trabajo clásico, y aún utilizado como referencia, Studer (1958) computa un total de 13.072 esclavizados traídos durante el período 1742-1806. De estos, 3.979 habrían llegado de África Occidental; 2.742, del Congo; 4.708, desde África Oriental; 114, de Sudáfrica, y se desconoce el origen de otros 1.529. A estos habría que agregarles otros 12.473, traídos desde Brasil, cuya procedencia se ignora (Andrews, 1980: 27). La mayor parte de los esclavos traídos desde Río de Janeiro (recordemos, la mitad de los llegados desde Brasil) venían de Luanda y Benguela, y los de Bahía (un cuarto de los llegados desde Brasil) provenían del Golfo de Benin (Borucki, 2009: 14).

La Ciudad de Buenos Aires tuvo, durante el siglo XVIII, al menos tres depósitos importantes de esclavos. El perteneciente a la Compañía Francesa de Guinea estuvo ubicado en lo que hoy es Parque Lezama. Otro, perteneciente a la británica South Sea Company, se situó en la zona de Retiro. El tercero, cerca de la aduana y los muelles (Andrews, 1980: 28). Los traslados se debieron no sólo a que cambiaban los responsables de la trata, sino principalmente a que en la medida en que la ciudad se expandía y las áreas más alejadas se convertían en parte de la misma, crecía la preocupación de las autoridades por las consecuencias sanitarias de tener cerca poblaciones en estado de abandono. Por ejemplo, cuando el depósito estaba en Retiro, el Cabildo se quejó “porque soliendo venir dichos negros medio apestados, llenos de sarna y escorbuto, y despidiendo su cuerpo un fétido y pestilencial olor, pueden con su vecindad inficionar la ciudad” (Goldberg, 1995: 533-534).

Los esclavizados

Sin embargo, era necesario exponerse a este peligro, ya que hacia fines del siglo XVIII, Buenos Aires dependía de la existencia y la continua provisión de mano de obra esclava para su correcto desarrollo. En las estancias de la provincia, los esclavizados realizaban las tareas regulares necesarias para su funcionamiento y los trabajadores libres eran contratados principalmente para satisfacer necesidades específicas o estacionales de trabajo (Amaral, 1987). Resultaban vitales, entonces, para la producción del principal producto de exportación, los cueros, que eran, luego de la plata, el medio de pago preferido para costear nuevos esclavos (Borucki, 2009: 4). También lo eran para la agricultura, de la que se alimentaba la ciudad.

En la ciudad, eran principalmente servidores domésticos, pero también artesanos, vendedores

ambulantes y operarios en las “fábricas” de la época: se desempeñaban en grandes panaderías, carpinterías, curtiembres y herrerías (Andrews, 1980: 32-39). Eran mayoría en los gremios de los zapateros y los sastres, aun cuando las posiciones jerárquicamente más elevadas (maestros artesanos) eran ocupadas por blancos, europeos o criollos. Las mujeres eran domésticas, o también lavanderas, “achuradoras” y vendedoras ambulantes. Pese a la importancia de su fuerza de trabajo en la vida cotidiana de la ciudad, ocupaban los puestos más bajos e indeseables. Las ocupaciones de los negros libres no eran muy diferentes: los mejores empleos siempre estaban destinados a los blancos.

Era muy común, y económicamente rentadora para los amos, la costumbre de que el esclavizado arrendara su fuerza de trabajo fuera del hogar, generando así un dinero que era entregado a su dueño. Para las mujeres solas, ya fueran solteras o viudas, tener un esclavo podía ser la única fuente de ingresos. Esta modalidad –cuando no llevaba a su explotación desmedida– tenía algunas ventajas para el esclavizado: tenía algo más de autonomía, ya que sólo precisaba volver a la casa con cierta cantidad de dinero, sin prerrequisitos de horarios. Una vez que se comenzó a reglamentar el máximo de dinero que era dable exigirle a un esclavo, este podía destinar el excedente que hubiere conseguido para comprar su propia libertad.

El reconocido estudio de Lyman Johnson sobre las manumisiones en Buenos Aires (1776-1810) muestra que el 60% de las mismas se lograban mediante el pago de dinero; otro 10%, por determinados años de trabajo estipulados luego de una venta o herencia, y menos de un 30% se alcanzaba por voluntad graciosa de los amos (1978: 639). El porcentaje de manumisiones (sobre el total de esclavos) subió de 0,4% en 1776 a 1,3% en 1810 (Johnson, 1978: 644), en la medida en que la creciente prosperidad económica de la ciudad y la mayor cantidad de esclavos que, como vimos, iban llegando a la ciudad permitían mayores oportunidades de comprar la propia libertad.

Comunalización (I): las cofradías religiosas

Las cofradías religiosas fueron las primeras agrupaciones que nuclearon a los afroporteños. Estas instituciones católicas, ubicuas en América Latina,

tenían como función principal sostener los templos en que funcionaban y las devociones particulares a las que suscribían, ocupándose de cuidar sus altares y de la realización de misas. En una sociedad segregada como la colonial, las cofradías seguían las líneas de separación social, ya fuera de manera formal, a través de lo que establecían sus estatutos –respecto de quiénes podían ser sus miembros–, o de manera más informal, por el mero desinterés de sectores sociales superiores en participar de los espacios considerados socialmente como inferiores.

Según Andrews (1980), hubo cuatro cofradías negras en la Ciudad de Buenos Aires. La primera cofradía fue la de San Baltasar, fundada en 1772, que funcionaba en la iglesia de La Piedad. En la siguiente década aparecieron otras tres: dos de ellas, la de San Benito y la de Nuestra Señora del Rosario, funcionaban en los conventos de San Francisco y Santo Domingo, respectivamente, que contaban, ambos, con grupos de esclavos propios. Una cuarta cofradía fue la de Santa María del Corvellón, que funcionaba en la iglesia de La Merced.

Los datos aportados por Miguel Ángel Rosal (1981; 2009; 2010), un historiador argentino que también estudia el tema, amplían un poco el panorama. A través del examen de testamentos dejados por afroporteños, señala que tres cuartas partes (74%) de los 234 negros libres que así expresaron su voluntad pertenecían a una cofradía. Los datos, relativos al período 1750-1820, muestran que estos negros libres pertenecían a cinco cofradías: la del Santísimo Rosario –que, como vimos, estaba en la iglesia y en el convento de Santo Domingo–, las de San Benito, Santa Rosa de Viterbo y San Francisco Solano –todas pertenecientes a la iglesia de San Francisco– y la cofradía del Socorro, en La Merced. De acuerdo con los testamentos, la del Santísimo Rosario, la del Socorro y la de San Benito parecían más populares entre los negros, y la de Santa Rosa y San Francisco Solano aparentemente lo eran entre los pardos. La del Rosario era, según los datos testamentarios, la más popular entre los nacidos en África. Los distintos nombres que recibía muestran su estrecha asociación con la gente de color de la época: “Rosario de los humildes”, “Rosario de los pardos”, “Rosario de los morenos”, “Cofradía de los negros del Convento de Santo Domingo”, etc. (Rosal, 1981: 371).

Además de estas cinco, Rosal señala que es probable que también fuera muy popular la cofradía

negra de San Baltasar, si bien esta no aparece entre sus datos, ya que la casi totalidad de su muestra corresponde a negros libres, mientras que esta cofradía era muy popular entre los esclavizados. Estos constituían, obviamente, el sector más pobre de la población negra y raramente dejaban testamentos, ya fuera por los pocos bienes que poseían o porque precisaban la autorización de su dueño para testar. La no pertenencia de los negros libres a esta cofradía sugeriría una voluntad de los estratos mejor ubicados de la población negra de afiliarse a cofradías de mayor rango social. Otro hecho que parece confirmar este deseo de diferenciación es que hacia 1783 un grupo de negros de La Piedad fundó la “Cofradía de Animas de La Piedad instituida *por los morenos libres*”, oficializando lo que parecería ser una táctica distinción, dentro de la misma iglesia, entre una cofradía para esclavos (San Baltasar) y otra para negros libres (Animas) (Rosal, 1981: 372).

Según la constitución de la cofradía de San Baltasar, sus miembros debían contribuir con dinero para sostener un oficio eclesiástico y una clase de doctrina cristiana semanales, y tres misas especiales por año. El único beneficio tangible que recibían era un funeral garantizado, con un número de misas determinado para ser celebrado en su memoria (Andrews, 1980: 138). Los beneficios intangibles e indirectos eran, como veremos, bastantes más.

Aunque se trató de una importante forma de nuclear a los afroporteños, es necesario recordar y enfatizar que las cofradías eran organizaciones propuestas por los blancos y controladas por ellos. El sacerdote y capellán de la cofradía tenía la última palabra en todo y era, claro, blanco. Los miembros no podían hablar en las reuniones sin pedir su permiso y la cofradía no podía gastar dinero sin su aprobación. El dinero recolectado por los cofrades no permanecía en sus manos, sino en las del síndico, también blanco, que era nombrado por el sacerdote (Andrews, 1980: 141). Los directivos de la cofradía sí eran negros, pero su capacidad de decisión sobre los asuntos de la misma se hallaba, por todo lo anterior, restringida.

Sin embargo, la información histórica que poseemos muestra que la imposición de la autoridad (blanca) sobre los cofrades (negros, libres o esclavizados) no era tan fácil ni automática como podía suponer el esquema organizativo original. La relación entre el sacerdote y la cúpula de cofrades

negros podía ser buena, como aparentemente lo fue en el caso de la cofradía de San Benito, pero en otros casos podía ser conflictiva. Según Andrews (1980: 141), el motivo por el cual existe tanta documentación sobre la cofradía de San Baltasar responde a las frecuentes apelaciones realizadas por los cofrades a las autoridades con el fin de librarse de su sacerdote. Los hermanos lo acusaban de falta de valores cristianos e insensibilidad hacia su posición subordinada de negros y esclavos. El sacerdote, a su vez, los denunciaba por borrachos, mentirosos e *“inservibles para la parroquia”*. En 1784, los cofrades pidieron autorización para construir una pequeña capilla para su propio uso, que fue denegada. En 1804 realizaron un segundo pedido, esta vez para trasladar la cofradía al Convento de los Padres de Belén, solicitud que también les fue denegada. La cofradía de San Baltasar fue disuelta en 1856, pero la de Nuestra Señora del Rosario llegó hasta los años ochenta de ese siglo, como muestran los periódicos afroporteños de la época.

La información histórica que nos llega a través de los distintos autores que se han dedicado al tema muestra cómo los sectores subalternos afroporteños buscaban constantemente probar los límites de la estructura de poder dentro de la cual estaban encuadrados, o aprovechar al máximo los pocos derechos que esta les otorgaba. Como sugiere Elizabeth Kiddy para la cofradía de Nuestra Señora del Rosario, en Minas Gerais, Brasil: “Estas organizaciones simultáneamente vinculaban a los africanos y sus descendientes a la estructura de poder europea mientras que les permitían continuar prácticas que servían como la fundación de su existencia y la persistencia como comunidades” (2005: 5).

Son notables los documentos de la época que manifiestan cómo los negros –aun los nucleados en cofradías, si no es que especialmente estos– mantenían bailes y formas de culto que llamaban la atención de las clases dominantes y concitaban la preocupación de las autoridades.

Según el relato de Rosal (1981: 379), el párroco de La Piedad, donde tenía su sede la cofradía de San Baltasar, efectuó una denuncia en 1779 por “[...] los desacatos públicos que hacen [los morenos] a la Iglesia, como es ponerse en el atrio del templo a danzar los bailes obscenos que acostumbran, como ejecutaron el día de San Baltasar a la tarde y el domingo de Pascua

de Resurrección [sin dejarlo] oír a los penitentes que estaba confesando, por la bulla que metían con sus alaridos y tambores”. Los acusados se defendieron alegando que no habían sido ellos los del baile del domingo de Pascua, sino “los hermanos menores del Santísimo Rosario después de su primera misa, discurriendo por los conventos por donde hay hermandades de menores hasta llegar a nuestra parroquia, allí no entraron sino que en el lado de la calle formaron su baile y [...] el portabanderas se batió en el atrio en señal de alegría”.

Según ellos, “estos bailes no se pueden llamar obscenos porque no son con mujeres, ni se hacen en ellos acciones desordenadas” y además eran conscientes de “la presencia del Santísimo Sacramento y de la efigie de Jesucristo y su Santísima Madre” (Rosal, 1981: 379; Cirio, 2000: 197).

Es muy citado un testimonio de un síndico del Cabildo que en 1788 objetó los bailes señalando que “En estos bailes olvidan los sentimientos de la Santa Religión Católica, que profesaron [y] renuevan los ritos de su gentilidad [efectuando] ciertas ceremonias y declaraciones que hacen en su idioma” (Rosal, 2010: 257).

Aunque, como señala Rosal, hubo mayor tolerancia para las agrupaciones cofradiales (2010: 257), los límites entre lo prohibido y lo permitido se corrían o transgredían continuamente, quizás porque ninguno de los bandos en pugna tenía muy en claro –las autoridades aún menos– qué era lo que el otro entendía por práctica devocional adecuada.

Así, en 1791 la hermandad de San Baltasar se había beneficiado con “un superior decreto concediéndoles la danza honesta con música para que con ella se festejase la solemnidad del octavario de nuestro agosto Patrón”, permiso que duró sólo una semana, ya que al domingo siguiente, según relatan los cofrades, el sargento de dragones Elías Bayalá y el negro Pablo Agüero, encargado de cuidar los bailes, “nos hicieron pedazos los instrumentos y nos quitaron la superior licencia de V.E.” (Rosal, 2010: 257).

El propio Bentura Patrón, quien había elevado al virrey el pedido de creación de la cofradía de San Baltasar, fue apresado junto con un compañero por “salir con plumaje, sauble de palos y tambor [...] por toda la ciudad y plaza, [junto con] quantos negros que hay en esta ciudad para alborotar [...] y dicen que tienen licencia” (Cirio, 2000: 198).

Estos continuos conflictos entre las formas preferidas y adecuadas de manifestar devoción de los negros porteños muestran la “tensión fundamental” que atravesaba a las cofradías (Andrews, 1980: 141). Por un lado, tenían el propósito de satisfacer las necesidades espirituales de los cofrades negros y les brindaban un lugar socialmente permitido donde nuclearse, pero a la vez tenían un propósito educativo y disciplinador sobre la manera correcta en que esta devoción debía ejercerse. Los episodios rescatados por los historiadores muestran tanto los intentos de control por parte de las autoridades (civiles o eclesiásticas), como las tentativas de desvío por parte de los subalternos. Coincidimos con el historiador norteamericano George Reid Andrews en que “las cofradías fueron un vehículo para el desarrollo de una conciencia grupal, un sentimiento de orgullo corporativo e identitario al que difícilmente los afroargentinos pudieran acceder por otra vía, salvo el servicio en los batallones militares” (1980: 140).

También fueron una forma –entre otras, seguramente– en la cual al menos una parte de la población negra aprendía y ejercía la devoción por los santos católicos –evidente, como afirma Rosal (2009), en los testamentos–. Esto no desconoce la segura existencia de sincretismos, demostrada por la tozuda persistencia de bailes, cantos y tambores en ámbitos religiosos católicos. Por otro lado, la constante preocupación por las “ánimas”, su cuidado y su devoción es un concepto que, como argumentaremos nuevamente para el caso de las naciones, figura prominentemente tanto en la cosmovisión católica de la época, como en las cosmovisiones de los pueblos africanos que fueron traídos esclavizados hacia esta parte del continente.

Un estudio más reciente de Rosal (2010), que analiza los testamentos dejados por los afroporteños durante un período de tiempo mayor al abarcado por sus primeros trabajos, muestra que antes de 1810 casi el 74% de los individuos que manifestaban su última voluntad eran miembros de una cofradía; después de ese año, sólo el 15% lo era (considerando una muestra de 664 individuos). Esta importante disminución se debe sin dudas a la creciente popularidad de otra forma de agrupación, las naciones o “asociaciones africanas”, que trataremos más adelante.

Situación social (II): independencia y guerras civiles (1810-1852)

Aboliciones

Hacia fines del siglo XVIII, la población negra de Buenos Aires crecía a un ritmo aún mayor que el de la población total. Había pasado de representar un 16,9% de la población de la ciudad en 1744 a constituir un 28,4% en 1778, alcanzando luego casi un 30% en 1810. Goldberg, a quien debemos un detallado estudio cuantitativo al respecto, señala que la cantidad de población negra y mestiza en esa época probablemente fuera aún mayor, ya que los relatos de viajeros parecen coincidir en que aproximadamente sólo una quinta parte de la población de Buenos Aires era blanca (1995: 548). En años posteriores, aun cuando hubo un aumento en números absolutos, la proporción que esta población representaba dentro de la población total de la ciudad disminuyó. Representaban un 24,7% en 1822 (aunque en números absolutos habían aumentado de 9.600 a 13.000 personas) y un 26% en 1838 (en números absolutos, casi 15.000 personas, la cifra más grande censada) (Mallo, 2003: 116; Andrews, 1980: 66).

En 1810, sólo un 23% de la población negra de la ciudad era libre (Andrews, 1980: 44). De estos, la mayor parte (71%) eran pardos. La libertad, de todos modos, de ninguna manera otorgaba igualdad de derechos en la sociedad colonial. La población negra, mulata y afroindígena no podía concurrir a los colegios ni servir en dependencias gubernamentales. No podían votar o ser elegidos en los gremios. Sus músicas y bailes públicos eran, como vimos anteriormente, perseguidos (Andrews, 1980: 46).

Los aires emancipatorios de la Revolución de Mayo de 1810 trajeron, sin embargo, críticas al sistema de esclavitud. Se propusieron diversas medidas para limitarla –que provocaron una serie de marchas y contramarchas legales–, pero recién se pudo acabar con ella algunas décadas más tarde.

El 15 de mayo de 1812 el gobierno, “invocando los derechos de la humanidad y la conducta uniforme de las naciones cultas”, prohibió nuevas introducciones de esclavos y estableció la liberación de los cargamentos que arribaran a Buenos Aires. La Asamblea General Constituyente de 1813 aprobó la ley de libertad de vientres, por la cual “los niños que nacen en todo el territorio de las Provincias

Unidas del Río de la Plata [deben ser] considerados y tenidos por libres” (Goldberg, 1995: 545). Poco más tarde estableció que “Se declaren libres todos los esclavos que se introduzcan en el territorio de la Nación”. Estas medidas no tuvieron, sin embargo, efectos inmediatos. Ante quejas de la corona portuguesa, posteriores disposiciones limitaron sus alcances para impedir la fuga de esclavos desde Brasil y para que quienes llegaran con esclavos propios (para uso personal y no para la venta) no los perdieran. El “Reglamento del Liberto” que reguló la ley de libertad de vientres estableció que “todos los niños de castas que nacieran libres deberían permanecer en casa de sus patrones hasta la edad de veinte años” (Goldberg, 1995: 546). La edad de emancipación de los libertos se fijó en los 16 años –o antes, si se casaban–. Sin embargo, estos límites no siempre se respetaron, y en la práctica el liberto funcionaba como un esclavo más y podía ser objeto de diferentes operaciones mercantiles, pudiendo incluso ser separado de la madre después de los dos años si esta era vendida (Rosal, 1994: 167). El tráfico de esclavos volvió a prohibirse en la Constitución de 1819, en el tratado con Gran Bretaña de 1825, en la Constitución de 1836, “en fin, demasiadas veces, lo que podría sugerir que el decreto de 1812 no se cumplía estrictamente”, como señala Rosal (1994: 167). Recién en 1840 se firmó un tratado con Gran Bretaña que logró la absoluta abolición del tráfico de esclavos (Goldberg, 1995: 538). La abolición de la esclavitud como institución, sin embargo, no llegó sino en 1853, al promulgarse la Constitución Nacional, y en Buenos Aires recién se concretó en 1862, cuando esta provincia se integró al resto del país. De todas maneras, Andrews duda de que la abolición realmente se haya efectivizado. La Constitución de 1853 que liberaba a los esclavos también disponía la formación de comisiones para compensar económicamente a los dueños. Como estas comisiones no parecen haberse formado nunca, el autor suscribe a la posición de Leslie Rout Jr. (1976), quien afirma que “la esclavitud en Argentina nunca se abolió, simplemente falleció de edad avanzada” (Rout *apud* Andrews, 1980: 58).

Los soldados

Como señala la historiadora argentina Marta Goldberg –a quien seguiremos al tratar este tema– desde 1664 los negros y mulatos de Buenos Aires integraron, oficialmente, unidades de milicias segregadas (2010: 41). Por lo general, las unidades

eran de blancos, de indios y de negros y mulatos, aunque también existieron “batallones de castas” que integraban a todos los no-blancos. La oficialidad, sin embargo, muy frecuentemente era blanca. En 1801 las tropas de castas formaban el 10% de la milicia de Buenos Aires. Durante las invasiones inglesas de 1806 y 1807 los batallones segregados tuvieron una importante actuación –casi una quinta parte de los 5 mil hombres que derrotaron a los ingleses en 1807 eran negros y mulatos–. Como recompensa, el Cabildo dispuso la libertad de algunos esclavos, mientras que a otra cantidad se le concedió la libertad mediante sorteo (Goldberg, 1995: 561). A los pardos y negros que habían quedado inválidos se les otorgó la libertad y una pensión que era la mitad del monto dado a los blancos que habían quedado en la misma situación (Goldberg, 2010: 41).

En 1813 la Asamblea Constituyente emitió la primera de una serie de disposiciones (de alcances crecientes) que obligaba a los dueños de esclavos a vender al Estado una determinada cantidad de ellos. En un principio se estableció que los soldados adquirieran el carácter de libertos, debiendo servir por un período de cinco años, luego del cual alcanzarían su libertad. Disposiciones posteriores llevaron la cantidad a dos años después del cese de hostilidades, y una ley de 1825 estableció que debían servir “dos años después de satisfecho su rescate, es decir que se lleva a once años el tiempo de prestación de servicios” (Goldberg, 2003: 43). Pese a que eran compensados por la entrega, los dueños se quejaban de que no recuperaban el capital invertido y de que perdían la renta que les proporcionaban los jornales de los esclavos.

Goldberg cita algunos ejemplos muy ilustrativos: un dueño señala que “con los jornales de los esclavos que he debido entregar al Estado vivía yo y mi crecida familia”; otro intentaba rescatar al esclavo que había entregado y reemplazarlo con uno recién comprado para tal efecto, ya que el primero era un experto herrero, hojalatero “que ha sido instruido en este oficio al cabo de muchos años de enseñanza y hoy día es mi brazo derecho y el que contribuye en gran parte a nuestra subsistencia, y a facilitar el pago de la contribución” (1995: 555). De manera contraria, algunas donaciones de esclavos encubrían, a veces, conflictos de índole doméstica y algunos propietarios parecían usar la oportunidad para deshacerse de esclavos que les generaban problemas.

Los negros y mulatos fueron parte importante de los ejércitos de San Martín. Cuando a fines de 1813 se hizo cargo del Ejército del Norte, sus tropas se componían de 1.200 hombres, de los cuales 800 eran negros libertos (Goldberg, 2010: 54). El libertador, quien tenía un alto concepto de los soldados africanos, decía en una carta dirigida a Tomás Godoy Cruz en 1816:

“[...] No hay remedio mi buen amigo, sólo nos puede salvar el poner a todo esclavo sobre las armas; por otra parte así como los americanos son lo mejor para la caballería, así es una verdad que no son los más aptos para la infantería, mire usted que yo he procurado conocer a nuestro soldado y sólo los negros son los verdaderamente útiles para esta última arma [...]” (Goldberg, 2010: 51).

Las gestiones de San Martín llevaron al pueblo mendocino a ceder, en septiembre de 1816, las dos terceras partes de los esclavos de la provincia, ya que consideraba “que el esclavo tiene principios de disciplina que es más difícil inculcar en los blancos” (Goldberg, 2003: 41).

Ante el aumento de sus fuerzas y la falta de cabos y sargentos, San Martín le solicitó al secretario de Estado que se le permitiera nombrar a negros en estas funciones, algo prohibido hasta el momento, ya que “entre los esclavos [...] había muchos de más que regular educación para su esfera, que saben escribir y poseen un genio capaz de las mejores instrucciones. Abriéndose la puerta a sus ascensos, se empeñarán eficazmente a adquirirlos, cumpliendo mejor los deberes de su clase [...] no puedo concebir que la Nación se perjudique porque la esclavatura puede ascender más allá del destino de soldado” (Goldberg, 2010: 49).

Respecto de uno de los motivos principales por los cuales había resistencia a los oficiales negros –el temor a rebeliones similares a las que habían acontecido en lo que luego sería Haití–, señalaba: “creo no hay principio para temer un resultado semejante al de la isla de Santo Domingo”.

Su solicitud fue sólo parcialmente autorizada: podía habilitar negros como cabos y sargentos segundos, pero nunca de primera (Goldberg, 2010: 50). De todas maneras, como muestra Andrews, no es cierto que no hubiera oficiales negros. Su cantidad fluctuó en el tiempo: no hubo casi ninguno

en el período 1815-1830, pero sí existieron antes de ese período –principalmente, en batallones de negros libres– y después (1980: 134-135). Aunque ninguno llegó a general, al menos 11 consiguieron el grado de coronel o teniente coronel (Goldberg, 2003). El ejército se había convertido en uno de los pocos medios en que los varones afroargentinos podían encontrar algo de movilidad social y acceso a identidades socialmente valoradas.

Cuando San Martín condujo su ejército a través de los Andes en 1816, la mitad de su fuerza de ataque estaba compuesta por libertos reclutados en Buenos Aires y en las provincias de Cuyo. Al volver en 1823 de las batallas libradas en Chile, Perú y Ecuador, de los 2 mil soldados negros que habían cruzado los Andes, sólo quedaban 150 (Goldberg, 2010: 54; 2003: 45).

Sin embargo, contra la arraigada creencia de que buena parte de la población masculina negra falleció en las guerras, Andrews sostiene, sobre la base de las estadísticas disponibles, que gran parte de las bajas se debieron probablemente a la desertión –actividad que emprendían, con cautela pero con entusiasmo, soldados de toda clase y condición (1980: 124)–. De todas maneras, sin duda muchos fallecieron en el campo de batalla. Otros sucumbieron a las enfermedades que azotaban a todos los ejércitos decimonónicos, y otros tantos volvieron lisiados.

Aun cuando no adhiera a la teoría del “genocidio”, Andrews sí sugiere que el desequilibrio entre hombres y mujeres negras, evidente en el censo municipal de 1827 (40,5 hombres por cada 100 mujeres de entre 15 y 34 años de edad), se debe a las bajas y desertiones motivadas por la participación en las guerras (1980: 74).

Comunalización (II): las naciones africanas

Existen menciones sobre la existencia de algún(os) tipo(s) de asociaciones étnicas africanas, usualmente denominadas naciones, desde aproximadamente la década de 1770 (Andrews, 1980). Estas antecesoras de lo que luego serían las legalmente reconocidas “asociaciones africanas” coexistieron de manera aún poco comprendida con las cofradías. Andrews reproduce una queja de los cofrades de San Baltasar en 1785, solicitando que se les prohibiera a las naciones recolectar limosnas en

las danzas públicas dominicales realizadas por la comunidad negra, probablemente porque los miembros de la cofradía querían ser los únicos destinatarios de estas acciones caritativas (1980: 142). En 1787, un tal Pablo Agüero, natural de Guinea, conocido a través de los documentos examinados por Rosal por haber sido “comisionado por el Señor Gobernador Intendente para prender negros y negras fugitivos de sus amos y para tenerlos sosegados y quietos en sus diversiones y bailes”, debió intervenir ya que “los negros *se estaban vistiendo de Cambunda* el día de San Baltasar en la Capilla de Piedad” (Rosal, 2010: 257; las cursivas son nuestras). Esto indicaría, junto con otros ejemplos que mencionaremos más adelante, algún tipo de relación, todavía no bien entendida por los historiadores, entre las cofradías y las naciones. En distintas oportunidades, durante las décadas de 1780 y 1790, los cambundá y los congo le solicitaron al virrey permiso para llevar a cabo bailes públicos regularmente. En 1789, por ejemplo, los cambundá presentaron un memorial solicitando que no se les prohibieran sus bailes públicos los días de fiesta, en un sitio despoblado, junto a la iglesia de Montserrat, donde percibían limosnas con el “objeto de hacer bien por las almas de sus finados paisanos”. Sin embargo, el informe sobre la cuestión, efectuado por el cabildo y elevado al virrey, es negativo, “por lo obsceno del baile de los tambos” (Rosal, 2010: 257).

Las referencias a los bailes de los negros (esclavos y libres) –como vimos en el apartado anterior y ahora en este– son muy frecuentes en los documentos históricos que han sobrevivido. Evidente también es la inquietud que estos causaban, ya fueran practicados por miembros de las cofradías o por los de las nacientes naciones (más o menos organizadas). Hacia fines del siglo XVIII los *candombes*, *tambos* o *tangos* de los negros eran una realidad que se extendía por los suburbios de la ciudad –y de cuyo funcionamiento poco sabemos–. El historiador argentino Oscar Chamosa, quien más y mejor ha estudiado este tema, señala que en 1795 un oficial del Cabildo y un grupo de guardias de la ciudad irrumpieron en una barraca en la parroquia de la Concepción intentando hacer cumplir la prohibición de bailes de naciones que existía en el momento. Lejos de lograr su objetivo, fueron rechazados por un grupo armado. El oficial reportó al respecto que “Un grupo grande se juntaban a la noche en

número de trescientos para danzar indecentemente” (2003a: 357).

A medida que avanza el siglo XIX, se pueden apreciar mayores capacidades organizativas de las naciones. En 1809 los congo compraron una casa y se convirtieron en la primera nación en tener una sede (Andrews, 1980: 143). Según Chamosa, para comienzos de la década de 1820, el gobierno unitario y liberal de la época no se sentía muy cómodo con esta presencia africana en la ciudad y el entonces ministro de gobierno Bernardino intentó acotarla, reglamentándola. Siguiendo sus órdenes, el jefe de policía redactó un reglamento para el funcionamiento de la nación conga. Un año más tarde, el ministro decretó la prohibición de las naciones que funcionaran sin permiso, y en febrero de 1823, descontento con la proliferación de estas agrupaciones, ordenó cerrarlas a todas. La medida, repetida en junio de ese año, parece no haber tenido ningún efecto, y en agosto el gobierno decidió transformar las naciones existentes en sociedades de ayuda mutua al estilo europeo, bajo la denominación de *asociaciones africanas* (Chamosa, 2003a: 358).

Para ello, a través de un decreto formal, el gobierno estableció el procedimiento adecuado para establecer una *asociación africana*. Al igual que las cofradías unas décadas antes, las sociedades debían, desde ese momento, seguir una misma constitución que pautaba sus objetivos, así como el procedimiento para elecciones, para el ingreso de nuevos miembros y para la administración de las finanzas. Sólo que esta vez la policía reemplazaría a la iglesia como la institución encargada de supervisarlas y controlarlas. Los oficiales de policía debían estar presentes para supervisar las elecciones, contar los votos y proclamar a los vencedores. De todas maneras, estas nuevas agrupaciones afroporteñas tenían más autonomía que las cofradías, ya que, al contrario de estas, podían recolectar y gastar los fondos de la manera en que quisieran (Andrews, 1980: 143).

Las sociedades africanas debían prestar ayuda a sus integrantes (otorgar préstamos para la compra de la libertad de los todavía esclavizados y para la adquisición de herramientas para los que eran artesanos, y brindar atención a los enfermos y educación a los niños), servir como control de la conducta de los afiliados en bailes y reuniones, e informar a la policía sobre la presencia de posibles delincuentes en sus filas (Rosal, 2010: 253).

Goldberg (2000) transcribe el “Reglamento dado por el Superior Gobierno a las Naciones Africanas” en el año 1823. Reproducimos aquí los artículos relativos a sus objetivos específicos, omitiendo los que se refieren a su funcionamiento:

“Esta Sociedad, tiene por objeto

- 1.Libertar con sus fondos a todos aquellos Socios que se hagan dignos de ello por su moral y su industria los cuales quedarán obligados a reembolsar la cantidad de su rescate con el módico interés del cinco por ciento anual en la forma que se estipule.
 - 2.Cuidar de la educación primaria e industria de todos los jóvenes incorporados a ella.
 - 3.Auxiliar la industria de los Socios dándoles instrumentos para trabajar, con calidad de retribuir su importe con las condiciones que cada caso exija.
 - 4.Cuidar que cada Socio tenga una conducta moral y productiva.
 - 5.Hacer una vez al año sufragios por los Socios difuntos.
 - 6.Siendo esta Sociedad autorizada por el Superior Gobierno no se permitirá establecer otra que sea compuesta de individuos de la misma Nación a fin de precaver los males que de otro modo resultaren.
- [...]
- 18.El Presidente cuidará bajo su responsabilidad de que los jóvenes incorporados a la Sociedad de seis a diez años que estén en poder de sus padres asistan a las escuelas en que puedan aprehender gratuitamente las primeras letras, y cumplidos los diez años, amonestará a sus padres para que los dedique a algún arte bajo las contratas que establece la ley, en cuya operación lo dirigirá de acuerdo con el Secretario.
 - 19.Cuando algún Socio necesite instrumentos para ejercer su industria, el Presidente lo hará presente al Consejo el que hallándolo conveniente determinará se les den, fijando las condiciones al pago de su importe.
 - 20.Cuando algún Socio no cumpla con los deberes de tal o se entregue a algún vicio y no cuide de pasar su vida honestamente, el Presidente lo reconvenirá y en caso de no tener efecto, dará de ello parte al Jefe de Policía y en el caso de incorregibilidad,

lo hará precisamente al Consejo para que determine su expulsión de la Sociedad.

- 21.El Presidente cuidará de prestar auxilios a los Socios que se hallen enfermos, a los que necesiten de valimiento en cualquier negocio, o padezcan algún otro trabajo de esta naturaleza exigiendo compensación en los casos que sean necesarios y determine el Consejo” (Goldberg, 2000: 3).

En poco tiempo se estableció una decena de sociedades africanas. La zona preferida para la instalación de estas agrupaciones fue la comprendida por las calles Chile y México, desde Buen Orden (actual Bernardo de Irigoyen) hacia el oeste (Goldberg, 2000). A las cinco principales (Congo, Cambundá, Benguela, Lubolo y Angola) en breve se les añadieron otras: Mina, Quiasma, Tacuá y Mozambique. Hacia 1842 había más de 40 asociaciones, y durante la década de 1850, más de 50 (Andrews, 1980: 145).

Según Chamosa (2003a), las naciones nunca funcionaron como el gobierno esperaba, ya que hicieron un uso selectivo del reglamento. La reglamentación oficial, sin embargo, sí tuvo consecuencias importantes para su funcionamiento. El hecho de que los presidentes debieran elegirse cada tres años por voto masculino y bajo la supervisión policial, añadido a que cada nación sólo podía tener *una* asociación que la representara, no sólo incentivó las divisiones entre linajes internos, sino que, al hacer ilegales los intentos de secesión, promovió que cada grupo disidente debiera contar con protección policial para lograr sus objetivos de fundar un nuevo grupo. De esta manera, las naciones se vieron obligadas a entrar en relaciones de clientelismo con los jefes policiales locales, que en la época funcionaban más bien como jefes políticos locales. Los permisos para crear nuevas naciones florecían con los gobiernos federales y se congelaban durante los períodos de gobiernos unitarios (Chamosa, 2003a).

En la medida en que más miembros de las naciones ganaban su libertad por manumisión, podían retener la totalidad de sus ganancias y había más dinero disponible para comprar nuevos lotes y casas. Los grupos que conseguían juntar dinero precisaban un padrino gubernamental local para instalar sus nuevas asociaciones (Chamosa, 2003a: 360).

Cuando Juan Manuel de Rosas fue nombrado gobernador de Buenos Aires en 1829, varias naciones nuevas ganaron reconocimiento oficial. Sin embargo, la política oficial durante su gobierno no fue tan permisiva como se cree. Los protagonistas de disensiones internas o de episodios que no estaban de acuerdo con los reglamentos fueron castigados. Chamosa sugiere que esto sucedió porque, además de la política de gobierno, influían mucho, como vimos, los contactos a nivel local con la policía. La clausura de naciones que funcionaban sin permiso y el arresto de sus líderes eran frecuentes. En ocasiones esto sucedía dos o tres años después de que el juez lo dispusiera, lo cual demuestra, para Chamosa, que la nación infractora había estado funcionando bajo protección policial local (2003a: 362).

En 1834 se estableció una Comisión Examinadora de las Sociedades Africanas para evaluar las posibles medidas a tomar debido a las continuas divisiones de las naciones. La nación Congo, por ejemplo, había sufrido seis divisiones (Chamosa, 2003a: 362). El informe señala numerosas irregularidades y contravenciones a los reglamentos –líderes que permanecían más tiempo del debido, o que se quedaban con el dinero de la nación– y sugiere la responsabilidad de la permisividad policial. Sin embargo, los líderes de las naciones africanas no sólo utilizaban e intentaban aceitar sus contactos con la policía local, sino también con facciones internas de los partidos gobernantes que necesitaban su apoyo en las –hasta físicamente– reñidas contiendas electorales.

En 1843 varios líderes y miembros de naciones fueron enviados al sitio de la ciudad de Montevideo. En algunas naciones, debido a la escasez de hombres, las mujeres –que tenían prohibido participar en los procesos electorales– gradualmente tomaron el control, aprovechando que era gracias a sus aportes económicos que las organizaciones podían continuar funcionando (Chamosa, 2003a). Cuando los miembros sobrevivientes volvieron del ejército luego de la caída de Rosas en 1852 (habiendo combatido tanto en su ejército como en el de su enemigo y vencedor, Urquiza), las mujeres y los pocos miembros masculinos que habían permanecido allí se rehusaron a ceder el control –tenemos testimonios de que esto sucedió, al menos, en las naciones Mayombé, Carabará y Malavé (Andrews, 1980: 148)–.

En la década de 1860 parece haber comenzado el declive de estas instituciones. El cese de la trata de esclavos en 1840 había hecho que la cantidad de africanos en la ciudad comenzara a disminuir. Según Andrews, varios documentos de la época sugieren que la membresía de las naciones era más exigua que antes y estaba más avejentada. La primera y la segunda generación de afroargentinos preferían congregarse, como veremos más adelante, en otras organizaciones (Andrews, 1980: 147-149).

Al mismo tiempo en que se produjeron secesiones continuas dentro las naciones, los documentos históricos también muestran que durante años –frecuentemente dos o hasta tres décadas– persistieron facciones internas en pugna con los líderes, que no llegaban ni a tomar el poder ni tampoco a dividirse en otro grupo. Según Chamosa, aquello que mantenía a una nación unida pese a las fricciones internas era la práctica constante de los rituales del *candombe* que allí se desarrollaban (2003a: 370).

Para este autor, que es quien más llama la atención sobre los aspectos rituales-religiosos de las naciones, en la base de sus actividades estaba la devoción hacia los ancestros –ubicua entre los grupos africanos que fueron afectados por la trata y esclavizados–. Aun cuando las prácticas religiosas concretas pudieran variar, la devoción hacia los ancestros es uno de los elementos comunes a las religiones del oeste africano, desde Senegal hasta Angola. Es en esta popular práctica/creencia africana que se da un acercamiento y un casi seguro o posible sincretismo con las ideas católicas vigentes en la época respecto de la muerte y el destino del alma. El hombre común de la época dudaba de su capacidad de acceder directamente al paraíso y daba casi por sentado su paso previo por el purgatorio. A fin de poder trascender esta etapa, se creía que las misas y las oraciones en favor del difunto eran muy necesarias. Por ello, probablemente, es que en muchos de los testamentos de afroporteños analizados por Rosal los miembros de las cofradías dejaban dinero e instrucciones para que luego de su deceso se practicaran estos rituales. Rosal (2010) interpreta esta práctica como una prueba de la adhesión de los afroporteños al catolicismo imperante, y en su análisis les resta énfasis a las similitudes de estas prácticas y creencias con el culto africano a los ancestros. Sin embargo,

como señala Chamosa, la idea católica de una “buena muerte” se asemejaba mucho a las concepciones africanas (2003a: 372), y la popularidad de las cofradías y las prácticas testamentales solicitando servicios fúnebres, misas y oraciones también está en sintonía con aquellas. Ya fuera que estuvieran relacionados étnicamente o no, los fundadores y miembros de las naciones se convertían en figuras ancestrales para quienes permanecían en ellas (Chamosa, 2003a: 372). Al respecto, Chamosa cita el comunicado enviado en 1857 por un conocido secretario de la Nación Congo al jefe de policía:

“De este número (se refiere a una lista de fundadores) solo he quedado yo, Antonio Vega. Los demás han fallecido, mas sus descendientes como dueños reclaman sus derechos que les corresponde sostener como derechos de sus finados Padres, conservar esta casa con el nombre Sociedad Congo, para que con sus productos recordar cada año las cenizas de sus Padres” (2003a: 372).

La importancia del culto a los ancestros se evidencia en la centralidad de las obligaciones funerarias en la actividad de las naciones. Examinando el balance de gastos de la sociedad Musundi para el año 1857, Chamosa muestra que el 48% de su activo monetario fue empleado en funerales y misas, mientras que el 83% de sus ingresos provinieron de las limosnas recaudadas durante los funerales de sus socios (2003a: 373). Un testamento del fundador de la nación Burundi analizado por Rosal (2010: 254) señala que no le “quedan más bienes de la citada sociedad por haberlos invertido en las enfermedades y entierros de los socios que han fallecido”. En 1847, una facción disidente de la nación Munyola presentó un reclamo contra el presidente y tesorero de su agrupación por no haber utilizado los ingresos para las misas en memoria de los miembros difuntos (Chamosa, 2003a: 373).

No obstante, la centralidad de la devoción a los antepasados se evidencia principalmente, para Chamosa, en el hecho de que era muy común que las sedes tuvieran un cuarto especial reservado para el culto de sus antepasados fallecidos: el “cuarto de ánimas”. El autor conjetura que quizás en estos cuartos se llevaran a cabo funerales

como los descritos por Juana Manzo en una nota publicada en un periódico en 1865:

“Curioso espectáculo en un velorio de negros en su sitio [...]. Donde el devoto rosario siguen el canto monótono entonado en coro por los dolidos veladores, las danzas fúnebres, los llantos, y que es más cómico, escenas de beberage, peleas, celos y otra porción de incidentes” (La *Tribuna*, 1865)³.

Concordamos con Chamosa en que la centralidad de la devoción a los ancestros en las religiones africanas resulta fundamental para entender la ubicuidad de creencias, prácticas y recordatorios mortuorios en las cofradías y naciones –sin perjuicio de que sin duda existieron sincretismos con creencias católicas que, por otro lado, según Thornton, ya se habían producido en África (1988)–. La práctica, muy extendida en África Occidental y Central, de *sumar* religiones, creencias y prácticas –en vez de *sustituirlas* o *reemplazarlas*– también debe ser tomada en consideración al tratar de entender aquello que sucedía en Buenos Aires en las cofradías y las naciones.

Las transacciones de inmuebles realizadas por los afroporteños analizadas por Rosal (2010: 254) muestran, asimismo, la importancia de las “ánimas” en la vida de las naciones. Varias de las compraventas hacen referencia ya sea a la “Hermandad de ánimas” de distintas naciones –un fenómeno aún no analizado ni bien comprendido– o a las “ánimas” o “almas” de las naciones. No queda clara la relación entre práctica-agrupación-propiedad, pero sí resulta obvio que, como señala Chamosa (2003a), las ánimas de los miembros fallecidos fueron de fundamental importancia para la existencia de las naciones, ya sea que entendamos el término en un sentido estrecho, como las ánimas de los ex miembros de la asociación legalmente constituida, o en uno más amplio, como las de la nación étnica a la que pertenecían los miembros, lo cual podría remontarse a un culto ancestral más lejano.

Además de las funciones funerarias, y de algún tipo de relación con/devoción por las ánimas, las naciones también realizaban sus famosos bailes semanales, los *candombes*, “sin los cuales estas naciones habrían sido apenas

cofradías religiosas” (Chamosa, 2003a: 375). Las tres actividades básicas de las naciones eran entonces, para Chamosa, los entierros, las misas recordatorias y los bailes. Por medio de estas actividades creaban un sentido de cohesión y comunidad en una población compuesta por una variedad de individuos de procedencias, intereses y lenguas diferentes. Los rituales permitían forjar nuevas identidades basadas en la memoria de tradiciones africanas, así como en la memoria de los fundadores de esas comunidades. Algunos rituales permitían una conexión con los ancestros, y los bailes promovían el contacto entre los vivos (Chamosa, 2003a: 376). Finalmente, el autor sugiere –y estamos de acuerdo con él, ya que veremos testimonios más contemporáneos en esta dirección– que era bien probable que los bailes, o al menos algunos de ellos, también tuvieran funciones religiosas, quizás con episodios de transes de posesión, ya fuera por espíritus de ancestros o por deidades de origen africano.

En su reivindicación del rol comunalizador y de recreación y resistencia cultural de las naciones, Chamosa se opone al argumento algo más tradicional de Andrews (1980), quien sugiere que las continuas divisiones entre naciones –para él, fruto de la lógica de división étnica– llevaron al debilitamiento de la comunidad afroargentina como un todo. Para el historiador argentino, por el contrario, el sistema de naciones fue un mecanismo que ayudó a que personas de distintas proveniencias socializaran en comunidades viables, permitiendo la agregación de un heterogéneo conglomerado de individuos de origen africano⁴.

Estas interpretaciones están en sintonía con el argumento general de este trabajo, que sugiere que, efectivamente, las identidades colectivas no vienen dadas sino que se construyen mediante largos procesos. Al igual que en la actualidad, los negros de aquella época, más que una comunidad, eran parte de un conglomerado heterogéneo compuesto por individuos nacidos en África, esclavizados, negros libres, mulatos, pardos, con posiciones socioeconómicas ya divergentes. O sea, se trataba de una población ya atravesada por lógicas de pertenencia étnica y nacional, de estratificación social y de género, y por diferenciaciones fenotípicas, entre otras. Pretender que este colectivo diverso tuviera naturalmente una conciencia “comunitaria” “negra” probablemente implique juzgar el pasado desde el presente, es

decir, exigir una conciencia que ni siquiera se ha logrado en el presente norteamericano, luego de un prolongado desarrollo del movimiento de derechos civiles.

Desafortunadamente, no tenemos ninguna descripción fidedigna de los *candombes porteños* (Frigerio, 1993). Sólo sabemos, con certeza, que estos bailes despertaban la preocupación de la sociedad blanca –son numerosas las descripciones peyorativas realizadas por plumas de escritores unitarios, especialmente al asociárselos con la época de Rosas–.

Vicente Fidel López, a comienzos de la década de 1880, escribe:

“Los domingos y días de fiesta ejecutaban su baile salvaje hombres y mujeres, la ronda, cantando sus refranes en sus propias lenguas al compás de tamboriles y bombos grotescos. La salvaje algazara que se levantaba al aire, de aquella circunvalación exterior, la oíamos (hablo como testigo) como un rumor siniestro y ominoso desde las calles del centro, semejante al de una amenazante invasión de tribus africanas, negras y desnudas” (*apud* Lanuza, 1942: 50).

Víctor Gálvez, en 1888, describe de la siguiente manera un desfile de las “asociaciones” negras hacia Plaza de la Victoria:

“[...] los golpes [del tambor] eran acompasados y servían de acompañamiento a los coros que todos entonaban en su dialectos, cantares verdaderamente bárbaros; parecían aullidos de animales [...]. La plaza se llenó con aquella población y los tambores atronaban el aire. La muchedumbre afluyó de todas partes y en los balcones de la casa de don Miguel Riglos y en la policía estaban señoras y caballeros contemplando este espectáculo” (*apud* Lanuza, 1942: 51-52).

Sarmiento narra el mismo evento que Gálvez, con similar inquina e inquietud:

“Los *candombes* fueron el terror de Buenos Aires durante la tiranía de Rosas [...]. Un día se pasearon por las calles de Buenos Aires, ebrios de entusiasmo, precedidos por sus *candombes* y *marimbas*, aquellos africanos reunidos en Clubs patrióticos,

tras de banderas rojas [...]. Día de pavor para los blancos, para los hijos de los españoles, que prepararon, ejecutaron y llevaron a término la Independencia, proscritos ahora, y entregados a los dioses infernales, a los gritos de ¡Mueran los salvajes unitarios! ¡Viva el Ilustre Restaurador! que lanzaban por mil bocas de semblantes negros y brillantes" (1883: 40-41).

Estas descripciones revelan el estigma de la "barbarie" impuesto a los afroargentinos y a sus costumbres, que explica, como veremos más adelante, las dinámicas y estrategias de identificación grupal y cultural que se implementarían en las últimas décadas del siglo XIX, y que tendrían consecuencias hasta entrado el siglo XX.

Situación social (III): organización del Estado nación. La república conservadora (1852-1900)

La declinación demográfica

Si, como vimos anteriormente, durante buena parte de la primera mitad del siglo XIX la población negra de la ciudad osciló entre un 25-30% del total, durante la segunda mitad se produjo una disminución importante de la misma, tanto

en términos absolutos como, especialmente, en proporción al total poblacional. Los datos presentados por Andrews muestran que en el período 1838-1887 (casi cincuenta años) la población negra se redujo de casi 15 mil personas a 8 mil, y pasó de representar un 26% del total de la ciudad a constituir sólo un 2% a comienzos de la última década del siglo⁵.

Tradicionalmente se consideró que fue en esta segunda mitad del siglo XIX cuando se habría producido la "desaparición" de la población afroargentina. El declive de la población negra de Buenos Aires fue habitualmente explicado por cuatro factores: la abolición de la trata, los altos índices de mortalidad y los bajos índices de fertilidad de la población negra, la alta mortalidad de hombres durante las guerras del período 1810-1870, y la mezcla racial y el emblanquecimiento (Andrews, 1980: 68). A estos factores también se le suele añadir la epidemia de fiebre amarilla que asoló determinados barrios de Buenos Aires durante 1871. El análisis de Andrews (1980) relativiza varios de estos factores. Resulta claro que el fin de la trata esclavista –como vimos, más demorado de lo que se cree– impidió la entrada de nuevos contingentes africanos. Por otro lado, como también señalamos, ya desde el censo de 1827 se puede apreciar un fuerte desequilibrio en la proporción entre hombres y mujeres en la etapa de adultos jóvenes. Si en 1810 los hombres de 15 a 44 años constituían el 30% de la población afroporteña, en 1827 representaban sólo un 18% (Andrews, 1980: 52).

Sin embargo, para Andrews, tanto los efectos de la fiebre amarilla como de las muertes en combate fueron sobredimensionados. Las estadísticas que examina el autor no muestran una mayor mortandad de individuos negros por aquella enfermedad y, como fue apuntado anteriormente, considera que las bajas en los ejércitos respondieron más a desertiones que a mortandad⁶. Para el autor, la sorprendente vitalidad que muestran los periódicos negros y otras asociaciones comunitarias particularmente en el período 1873-1882 –de la que daremos cuenta más adelante– desmiente cualquier noción de "desaparición" para la época. Por otro lado, los propios afroporteños, que en sus diarios se ocupaban de diversos temas que afectaban a la "comunidad", se mostraban más preocupados por su pobreza que por su disminución demográfica (Andrews, 1980: 92).

Ciudad de Buenos Aires. Resultado de ocho censos de la ciudad 1778-1887

CUADRO 1

Año	Blancos	Indios Mestizos	Afro-Argentinos	Sin datos	Total	Porcentaje Afros
1778	16.023	1.104	7.236	0	24.363	29,7%
1806	15.078	347	6.650	3.329	25.404	30,10%
1810	22.793	150	9.615	0	32.558	29,5%
1822	40.616	1.115	13.685	0	55.416	24,7%
1827	34.067	152	8.321	0	42.540	19,5%
1836	42.445	-	14.906	5.684	63.035	26,0%
1838	42.312	-	14.928	5.717	62.957	26,1%
1887	425.370	-	8.005	0	433.375	1,8%

Fuente: Andrews (1980): 66.

Para dar cuenta de la discordancia entre esta información y la censal, Andrews sugiere que –aun teniendo en cuenta el creciente aumento de la población europea en la ciudad– los afroargentinos fueron subrepresentados en el censo de 1887. El historiador norteamericano sostiene que en esa época se hizo popular el empleo de la categoría “trigueño”, que denotaba a una persona de tez oscura, pero no necesariamente indicaba que tuviera ancestros africanos, como sí sucedía con las palabras “mulato” o “pardo” (1980: 84). Esta categoría permitía que los afrodescendientes de piel más clara fueran socialmente clasificados bajo este rótulo y que luego, en los censos, pudieran ser clasificados oficialmente como blancos, dado que los censos eran dicotómicos: blanco-pardo/moreno (censos municipales de 1836 y 1838) y blanco/de color (censo de 1887) (Andrews, 1980: 87). El hecho de que los individuos más claros de la población afroargentina fueran clasificados como blancos explicaría, entonces, el marcado descenso de la población negra de la ciudad, que cayó de 15 mil individuos en 1838 a 8 mil en 1887 (1980: 66). Aunque, como el propio Andrews reconoce, su hipótesis no puede ser documentada fehacientemente, consideramos que esta anticipa desarrollos posteriores en el sistema de clasificaciones raciales.

El proceso de mezcla racial y emblanqueamiento sin duda fue un factor importante en la disminución de la proporción de afroargentinos en la población. Sin embargo, dado que en el marco de una visión moderna, constructivista y no biologicista de la “raza” los procesos de mestizaje biológico no explican por sí solos las percepciones racializadas, habría que tomar en cuenta también la acelerada y contundente construcción de una narrativa dominante de la nación “blanca” que se efectuó a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Esta nueva narrativa no le dio cabida a esta población y ayudó a cambiar el sistema de clasificación racial en dirección a una mayor invisibilidad de los individuos con rasgos fenotípicos que pudieran indicar ascendencia africana, un proceso que se acentuó en las décadas siguientes (Frigerio, 2006). Resumiendo, los hechos demográficos se conjugan con el empleo de políticas censales “blanqueadoras” y con el trabajo ideológico de políticos e intelectuales influyentes, que construyeron la idea de una nación argentina moderna “europea” y “blanca”.

Los afroargentinos y su (no) lugar en la nueva narrativa dominante de la nación

Como señala González B. de Quiróz (2001), luego de la derrota de Rosas en 1852 comenzó la instauración de una estructura política moderna con prácticas culturales que definen la comunidad de pertenencia como sociedad civil y como nación. Las instituciones de sociabilidad pública se convirtieron en sustento del poder político y apareció una nueva noción de lo público que revela una ruptura con las solidaridades tradicionales. La sociabilidad familiar fue reemplazada por las reuniones públicas, y se hicieron populares los bailes, los teatros, las tertulias, las academias de baile y el carnaval. El principal órgano de opinión fue el periodismo. A partir de la década de 1880, aproximadamente, se consolidó la construcción del Estado nación moderno, se implementó un modelo económico (agroexportador) que se proyectaría a lo largo del tiempo y se construyó una narrativa dominante de la nación argentina como racialmente blanca y culturalmente europea.

En ese momento los afroporteños todavía eran socialmente “visibles”, pero, a la vez, comenzaban a “desaparecer” según los discursos hegemónicos (Geler, 2010: 19). Los acelerados cambios que se estaban produciendo en el país no sólo afectaron su demografía y sus formas de sociabilidad, sino también la(s) manera(s) en que los afroporteños comenzaron a visualizarse como grupo y a pensar distintas alternativas de integración a la nación moderna que se consolidaba. En lo que respecta a este crucial momento histórico, tanto para el país en general como para los afroporteños en particular, tenemos afortunadamente una inédita ventana de entrada a su vida social *a través de material producido por ellos mismos* –y no por la elite que los controlaba–. Aún existen, a disposición de los investigadores, varios periódicos afroporteños producidos mayormente en la década de 1870 –de los cuales daremos cuenta más adelante– que brindan una visión privilegiada de la “comunidad” que era creada e imaginada por quienes en ellos escribían.

Dentro de este contexto de construcción del aparato estatal argentino y de una narrativa dominante de la nación blanca y europea que llegará, robustecida y mejor desarrollada, hasta

nuestros días, la antropóloga argentina Lea Geler (2010) muestra, en su perceptivo análisis de los periódicos afroporteños, que la población que los producía detentaba varias formas de identificación que se superponían entre sí. Estas se referían, según el argumento de esta autora, a su condición de grupo “corporalmente marcado”, a su carácter de población nacional y de ciudadanía plena (ambas características los diferenciaban de los numerosos inmigrantes que arribaban al país) y a su situación de pobreza. El término *de color* implicaba una marcación racial impuesta y asumida, pero a la vez rechazada por su carácter estigmatizador –en los periódicos, esta identificación aparece generalmente mediatizada con las frases “como se nos dice” o “como se nos llama”–.

Si la marcación racial los particularizaba, la identificación como *argentinos*, de la mano de la reivindicación de su historia de lucha por el territorio ahora *nacional*, los unía al resto de la sociedad nacional. Esta identificación se ponía en práctica toda vez que hiciera falta hacer frente a situaciones de discriminación o en disputas frente a inmigrantes. Las variables socioeconómicas también intervenían en sus autodenominaciones. Su condición de *pobres/trabajadores/obreros* los distinguía de la aristocracia local, a la vez que los unía a otros colectivos que se hallaban en la misma situación. Las autodenominaciones de “obrero” y “trabajador” se registraban en una época en que la sociedad pasaba de ser entendida como organizada en “castas” a ser pensada como organizada en “clases sociales”. Según constaba en los periódicos, la situación de pobreza era uno de los aspectos sobre el cual había mayor acuerdo (Geler, 2010).

No debemos olvidar, sin embargo, que estas son identificaciones propuestas desde –o reflejadas en– los periódicos. No tenemos datos hasta el momento respecto de cuánto éxito tenían sus propulsores al intentar plantearlas *en la vida cotidiana*: ¿serían aceptadas estas diferentes identificaciones, o sería siempre la de *negro* –eufemísticamente, “de color”– la que prevalecería en las interacciones? ¿Serían bien recibidos en organizaciones “obreras” como miembros de ese colectivo? Las frecuentes alusiones en los periódicos *a que se los llama* “de color” parecen insinuar que esta continuaba siendo la más válida socialmente. Es cierto, sin embargo, que su carácter de “argentinos” también era claro

–con reconocimientos a su participación en las guerras, etcétera–.

Los periódicos muestran también, según el análisis de Geler, las quizás cada vez mayores diferencias socioeconómicas intracomunitarias, y sugieren –esto, mucho más veladamente– su relación –no siempre inmediata– con los matices en la coloración de la piel. Es probable que las jerarquías sociales internas tuvieran algún tipo de correspondencia fenotípica, aunque este es un aspecto aún poco comprendido.

En la medida en que la Ciudad de Buenos Aires crecía, se modernizaba y comenzaba a recibir una cantidad mayor de inmigrantes europeos (hacia 1895 la mitad de la población era extranjera), se producían cambios en las condiciones laborales y de vivienda de los afroporteños. Según Geler, el tipo de viviendas habitadas mayormente por los afroporteños eran los inquilinatos (viviendas colectivas para gente pobre) o “conventillos”, espacios donde mantenían vínculos estrechos con la población inmigrante, incluyendo uniones amorosas. Las áreas habitacionales donde se concentraba la población afroporteña continuaban siendo, como en la primera mitad del siglo XIX, los barrios sureños de San Telmo y Montserrat –habiendo sido llamado este último el Barrio del Tambor por su asociación con el candombe de los negros–. Sin embargo, hacia fines del siglo, los afroporteños estaban protagonizando un proceso de desplazamiento. Muchos miembros de la comunidad se estaban mudando hacia áreas más alejadas de la ciudad, como Flores y Barracas, y también se dirigían fuera de sus límites, hacia Morón y Quilmes. Este proceso se debió en cierta medida a la presión ejercida por la llegada de los inmigrantes, como parte del proyecto de repoblamiento del país (Andrews, 1980). Geler observa también la presencia de muchos afroporteños en la zona norte de la ciudad, que se estaba constituyendo como la zona más adinerada, aunque la mayor parte habitaba en conventillos o en casas particulares, como parte del servicio doméstico.

A lo largo del siglo XIX, el servicio doméstico continuó siendo uno de los nichos laborales más importantes para esta población –la continuidad entre esclavitud y servidumbre era clara: los patrones habitualmente realizaron intentos por conservar las relaciones paternalistas y no contractuales de antaño–. El servicio doméstico, como parte importante de la esfera laboral de

la comunidad, era objeto de debate entre los afroporteños; había quienes lo defendían como trabajo digno y quienes, en detrimento de este, favorecían el trabajo artesanal. Las afroporteñas trabajaban mayormente como empleadas domésticas y artesanas asalariadas. También lo hacían de forma autónoma en tareas de cocina, costura, lavandería, planchado o como partes autorizadas (Geler, 2010). Los afroporteños ocupaban puestos en diversas instituciones y organismos del Estado, y aunque se incluían en los escalafones más bajos en el rubro de servicios (personal de limpieza, maestranza, mayordomía e intendencia), estos trabajos aportaban estabilidad y prestigio a quienes los realizaban. Asimismo, caricaturas e ilustraciones gráficas de la época los muestran desempeñándose como policías. Además de estas formas de trabajo asalariado, los afroporteños también trabajaban en forma autónoma en actividades comerciales, o en emprendimientos docentes en el sector musical. Sin embargo, no todos eran pobres: un sector había logrado acomodarse dentro de una incipiente clase media, y poseía estudios y propiedades –eran familias de reconocidos militares o artistas, e incluso empresarios incipientes (Geler, 2005: 14)–.

La sociabilidad festiva

En su introducción a la compilación de textos aparecidos en periódicos afroargentinos, el antropólogo argentino Pablo Cirio (2009) detalla la rica vida social desarrollada por los afroargentinos en la década de 1870. Señala que poseían al menos 110 entidades asociativas propias de distinto tipo. Su variedad y desigual popularidad ratifica la preponderancia de un tipo de institución u otro, de acuerdo con el momento social. Ya los testamentos analizados por Rosal (2010) sugerían el declive de la popularidad de las cofradías después de 1810. Sesenta años después, las referencias de los periódicos afroporteños muestran que aún funcionaban dos de ellas en la iglesia de Santo Domingo. Seis naciones o sitios de nación también son mencionados, aunque aparentemente desarrollaban poca actividad –no sabemos si esto es cierto o si la poca apreciación de los intelectuales subalternos del candombe los llevaba a restarles importancia–. Las asociaciones más activas del período eran las sociedades carnavalescas, 62 de las cuales son

mencionadas en los periódicos. También aparecen 18 sociedades de recreación y unas 10 sociedades de ayuda mutua, culturales o laborales⁷.

Estas cifras evidencian por sí mismas lo anticipado sobre la “desaparición” de los afroargentinos y la variedad y vitalidad de sus formas asociativas. También, la necesidad de tomar más en serio la relevancia de agrupaciones “recreativas” que en mucho superaban a las asociativas de ayuda mutua (Frigerio, 1993). Sin embargo, la sociabilidad de los afroporteños no se agotaba en la creación de o en la participación en grupos más o menos formales.

En el contexto de novedosas formas de pensar el tiempo de ocio y de divertimento y la vida social, los bailes –de distinto tipo– eran de fundamental importancia para la comunidad afroporteña, como muestra la obra de Geler (2010). Una de las formas más comunes –y que mayor apoyo conseguía de los periódicos que las comentaban– eran las “tertulias”. Se trataba de reuniones que frecuentemente incluían danza, llevadas a cabo en casas particulares. Otras podían ser organizadas en salones públicos (los mismos elegidos por la elite) con fines pecuniarios. De modo general, aun en el caso de los encuentros festivos más aceptados, se enfatizaba el necesario disciplinamiento del baile y se evidenciaba una pugna debido a la coexistencia de nuevas y viejas formas musicales y danzas (como el candombe, pero también el pericón), así como de las diferentes formas de identificación que estas implicaban.

También eran importantes las “rifas” (bailes organizados como modo de sustento) y las academias de baile, estigmatizadas por los periódicos por su asociación con los malos comportamientos de los “compadritos” y con la prostitución –como señala Geler (2010), un “mundo popular” con el cual los intelectuales afroporteños no querían ver asociada a su “comunidad”–. Como muestra la misma autora, los afroporteños “jugaron de locales” en un nuevo espacio de interacción representado por las artes “populares” (circo, teatro, payada, literatura, artes plásticas y música) que tendrían un lugar en el imaginario criollista nacional-popular posterior. En ese contexto, fue también de fundamental importancia la relación entre la música afroporteña y el nacimiento del tango y de la milonga (Thompson, 2005).

Comunalización (III): los periódicos, las asociaciones de ayuda mutua y las asociaciones carnavalescas

Los periódicos afroargentinos

Comenzando con *La Raza Africana* y *El Proletario* en 1858, estos periódicos alcanzaron su pico de popularidad entre 1877 y 1880. Geler, a través de un registro de las menciones que aparecen en los siete periódicos que analizó en detalle –los cuales se pueden encontrar en la Biblioteca Nacional de la República Argentina– contabiliza un total de 27 publicaciones periódicas que aparecieron más de una vez. La mayoría tuvo corta duración –en períodos de casi un año o dos–, con excepciones como *La Juventud*, que apareció entre 1876 y 1880, o *La Broma*, que lo hizo entre 1876 y fines de 1882 (2008: 144).

Estos periódicos constaban de secciones fijas como las editoriales y las redacciones, pero también incluían cartas de lectores, relatos humorísticos, folletines, poesías y otros rubros. En ellos se notificaban diversos eventos que se desarrollaban en la comunidad. Se proponían como un “foro abierto de discusión y de participación pública [posicionándose] como elementos necesarios de la comunicación grupal y, por lo tanto, [constituyéndose] en potentes integradores comunitarios” (Geler, 2010: 36).

Estas publicaciones son, sobre todo, la manera más clara que tenemos de conocer, en perspectiva histórica, cómo los afroporteños –o un grupo importante de ellos, al menos– llegaron a imaginarse y a pensarse como “comunidad”. Representaron sin duda el intento más ambicioso de comunalización, empujados por un grupo de “intelectuales subalternos”, como los llama y analiza Geler (2010). Estos protagonizaron la dirección y la redacción de la prensa comunitaria, intentando llevar a cabo desde ese espacio funciones disciplinadoras, educadoras, civilizadoras y regeneradoras de una comunidad que debía diferenciarse de un pasado de “barbarie” y de las “cosas de negros” (esto es, cosas inapropiadas según el común decir de la época).

Las asociaciones de ayuda mutua

Sabato (2002) señala que en el período comprendido entre 1860 y 1890 existió un “fervor

asociativo”, y que el asociacionismo era entendido como una “propuesta civilizadora” impulsada por el Estado y aceptada entusiastamente por la sociedad civil (*apud* Geler, 2010: 304). Los datos que presentamos en esta sección muestran que los afroporteños no se quedaron al margen de esta tendencia. Aunque con fuertes debates al respecto, los periódicos favorecían el asociacionismo de ayuda mutua por sobre el recreativo (con excepción, quizás, de *La Broma*) y lo veían como una manera operativa y viable de salir de la situación de pobreza que agobiaba a la población afroporteña (Geler, 2010: 305). Ofrecían espacio a sus lectores para que publicaran todo lo relativo a las asociaciones: convocatorias, votaciones, manifestaciones, etc. Sin embargo, lejos estaban de tener una posición unívoca con respecto a si la raza o la clase debían ser el punto principal de unión, asociación y reivindicación.

A diferencia de las cofradías y naciones, en estas nuevas asociaciones los reglamentos fueron escritos por los mismos miembros y no por la iglesia o el gobierno. La primera de ellas, la Sociedad de la Unión y de Socorros Mutuos, fue fundada en 1855 e integrada por 134 miembros. Algo más tarde se crearon la Sociedad del Carmen de Socorros Mutuos y la Sociedad Protectora Brasileña, que tuvieron corta vida. Las más exitosas de las sociedades afroargentinas del período 1860-1890 fueron La Fraternal y La Protectora (Andrews, 1980: 151-153). Esta última aceptó desde un comienzo miembros blancos, por más que la mayoría de los mismos fueran afroporteños, y funcionó al menos hasta la década de 1940, aunque para esa época ya casi no tenía miembros afrodescendientes. La Protectora fue, quizá, la más exitosa de las asociaciones de ayuda mutua afroporteñas, la cual brindó asistencia a sus miembros en épocas de enfermedad. Inauguró una biblioteca en 1881 y un mausoleo propio en el cementerio de la Recoleta en 1883 (Andrews, 1980: 153). Aun así, no estaba exenta de recibir críticas en los periódicos afroporteños, que en ocasiones acusaban a sus directores de elitistas (Geler, 2010).

Las asociaciones carnavalescas

En su estudio sobre las asociaciones carnalescas de la segunda mitad del siglo XIX, Chamosa (2003b), distanciándose de perspectivas excesivamente foucaultianas, señala que, después de la caída de Rosas, el carnaval era visto por las

elites (blancas) como una manera de cimentar y hacer visible la participación ordenada de los distintos grupos étnicos en la nueva y naciente nación cívica. El asociacionismo étnico era considerado un pilar necesario del proceso civilizatorio, fomentando sentimientos de solidaridad, respeto mutuo y acatamiento de las instituciones republicanas. Su expresión más visible eran las fiestas patrias y el carnaval.

Por su lado, los intelectuales afroporteños que se expresaban a través de los periódicos tenían opiniones encontradas respecto de la conveniencia de las asociaciones carnavalescas. El periódico *La Broma* privilegiaba las sociedades carnavalescas como vehículo de ascensión para la población afroporteña, mientras que *La Juventud* prefería el mutualismo y las sociedades literarias y educativas (Chamosa, 2003b: 122). Más allá de este desacuerdo entre los intelectuales, las asociaciones carnavalescas eran las favorecidas por los afroporteños, dado que, como ya hemos visto al analizar las cifras aportadas por Cirio (2007), componían las dos terceras partes del total de sus agrupaciones.

En un trabajo reciente, Cirio señala que existían dos tipos de comparsas afroporteñas, *las candomberas* y *las musicales*, unas localizadas preferentemente en la parte sur de la ciudad y otras, algo más al norte, lo cual indicaba que la situación social de sus integrantes era algo mejor. Las *candomberas* privilegiaban la herencia cultural africana y las *musicales* promovían una estética más “eurocentrada” (Cirio, 2011a: 5). Eran estas últimas las preferidas por los intelectuales de los periódicos que apoyaban a las comparsas. Aprender a tocar instrumentos musicales de origen europeo era visto como emblema de modernidad y de progreso, que permitiría demostrarle a la sociedad “la diferencia que hay entre una sociedad candombera que causa la hilaridad de todos y una sociedad musical que recibe, siempre, el aplauso general” (*La Broma*, 1882).

Para entender este pasaje, hay que tener en cuenta también que a partir de 1870, aproximadamente, se habían puesto de moda en el carnaval porteño las comparsas de falsos negros, que imitaban, grotescamente, la música y los bailes de los afroporteños (Chamosa, 2003b: 124-125). Es muy citado un testimonio de una anciana afroporteña, quien, rememorando esa época, en 1902 se lamentaba:

“En 1870, antes de la peste grande, los mozos bien comenzaron a vestirse de morenos, imitando hasta nuestro modo de hablar [...] ya no tuvimos más remedio que encerrarnos en nuestras casas, porque éramos pobres y nos daba vergüenza. [...] No quedó gringo en la ciudad que no se disfrazara de Benguela, y haciendo unos bailes con morisquetas que eran una verdadera ridiculez” (Caras y Caretas, 1902).

Más allá de las discusiones evidentes en los periódicos afroporteños, ya fuera por su propio nombre, repertorio y *performance* festiva, por sustentar estéticas más “eurocentradas” o, quizás, afrocéntricas, está claro que la pertenencia a determinadas agrupaciones de carnaval era una forma de tomar partido, también, por alguna de las posiciones en pugna respecto del lugar que le correspondía a la población afroporteña en el naciente proyecto de nación. Es necesario, además, tomar en cuenta el fuerte efecto comunalizante que tenían estas agrupaciones. Ya fueran de hombres, de mujeres o mixtas, concentraban la atención de buena parte de la población afroporteña durante varios meses y proveían espacios de intensa sociabilidad, cuya falta recién podría ser adecuadamente valorada cuando desaparecieran o languidecieran, junto con el carnaval porteño.

La religión

Hemos sugerido la casi segura existencia de sincretismos afrocatólicos –no menores– en las cofradías. Al igual que Chamosa (2003a), creemos que la notable relevancia de la devoción a las “ánimas” en las naciones africanas sugiere la presencia del culto a los ancestros (centro)afriano, que coexiste de maneras aún no suficientemente bien comprendidas con nociones católicas de la época relativas a “la buena muerte”. La ausencia de descripciones fidedignas del candombe afroporteño nos impide saber si tenía una naturaleza religiosa o secular, o si bajo aquello que los blancos llamaban “candombe” existían bailes y rituales de ambas índoles. A medida que recabamos más datos sobre el pasado –aún cercano– afroargentino, más evidencias sugieren la continuidad de prácticas religiosas de ese origen aún durante el siglo XX (Cirio, 2011b).

Para la época que aquí nos ocupa, un interesante testimonio de José Ingenieros, en que relata un evento que habría ocurrido aproximadamente

en 1893, muestra la existencia de prácticas religiosas afroargentinas que no eran reflejadas, siquiera, en los periódicos afroporteños. En un libro publicado varios años después, rememora una ceremonia a la que habría sido llevado por una empleada doméstica afroargentina, y que logró entrever desde un cuarto vecino:

“Solían reunirse a ‘bailar el santo’ [...]. Al son de tamboriles y otros instrumentos africanos se hacían ofrendas en especies ante un altar afrocatólico, en que se mezclaban estampas, santos, útiles de cocina, sartas de cuentas de vidrio, caracoles, comestibles, bebidas, armas, patas de gallo, cuernos de animales, plumas, etc. El sacerdote o brujo hacía invocaciones en su lengua africana que, a veces, eran repetidas o coreadas por la concurrencia, hasta que alguna de las negras presentes se ponía a bailar, agitándose cada vez más, hasta caer presa de un ataque histero-epileptiforme, seguido de un sopor cataleptoideo, que, según la protagonista, duraba pocos minutos o varias horas. Ya el ‘santo’ (nombre colectivo del altar o de alguna imagen), estaba ‘bailado’; entonces el brujo operaba con palabras y con las manos sobre el enfermo, si estaba allí, o le enviaba algún talismán o amuleto, por medio de sus parientes, si su enfermedad impedía traerlo” (Ingenieros, 1920: 38).

Situación social (IV): el siglo XX

Con excepción de los ricos testimonios brindados por los periódicos editados por los afroargentinos, es poco lo que sabemos de ellos para el período 1890-1970. Si bien el estado de los estudios afroargentinos mejoró notablemente en los últimos 15 años –y la bibliografía aquí citada es prueba de ello–, aún existe un importante y por el momento inevitable bache en nuestros datos e interpretaciones, que afecta, principalmente, a la primera mitad del siglo XX.

Poseemos algunos indicios de que, durante el siglo XX, diversos grupos de afroargentinos continuaron realizando esfuerzos por constituir agrupaciones o periódicos que los nuclearan y reflejaran sus problemas. *La Protectora*, el órgano de difusión de la sociedad de ayuda mutua negra

más exitosa, se publicó intermitentemente hasta 1910 (Andrews, 1980: 154). En ese año existía también un periódico denominado *La Verdad*, dirigido por Benedicto Ferreira. Los datos sobre agrupaciones que nuclearan afroargentinos en la primera década del siglo son escasos, pero sabemos que continuaba funcionando *La Protectora* y probablemente existiera al menos otra, la *Agrupación Patriótica 25 de Mayo* (Estrada, 1979: 119). Un artículo periodístico de *Caras y Caretas* de 1910 sobre el traslado de la estatua de Falucho de su primera ubicación en la Plaza San Martín se refiere a los “numerosos negros de la República”.

Durante la segunda década del siglo pasado, a las asociaciones mencionadas se les agregaron el *Círculo Social Juvenca* (Estrada, 1979: 119), la *Asociación de Fomento Gral. San Martín* (Estrada, 1979: 119; Ortiz Oderigo, 1980: 34), el *Centro Centenario* y *La Fraternidad* (Ortiz Oderigo, 1980: 34). En la década del veinte se habría fundado, también, el *Shimmy Club*, la asociación afroargentina más relevante durante el siglo XX –en 1922, según Ortiz Oderigo (1980: 34), y en 1924, según Binayán Carmona (1980: 71)–. Según el testimonio de Puccia (1974: 92), al iniciarse la segunda década del siglo, en el teatro Marconi se organizaban bailes a los cuales concurrían casi exclusivamente afroporteños.

La escasa y aún dispersa información que poseemos para el resto del siglo XX proviene de la memoria oral de algunos/as afroargentinos/as y de revistas de época.

Entrevistas realizadas por Cirio (2007) muestran que para la década de 1930 y 1940 se realizaban reuniones familiares –y otras más públicas– en la casa de la familia Lamadrid, en el barrio de Flores (algunos miembros de esta familia y sus descendientes actualmente están en Merlo), donde se bailaba *candombe* (2007: 51-52). Una entrevistada recuerda que en la misma casa, en la década de 1930 aproximadamente, también se realizaban reuniones con propósitos religiosos y hasta de trance ritual, denominadas “baile del santo” (2007: 65-68).

Numerosos testimonios apuntan a la centralidad de los bailes del *Shimmy Club* en los procesos de comunalización durante el siglo XX. Los recuerdos de varios informantes –que se remontan, aproximadamente, a fines de la década de 1950– señalan que casi todos los afroargentinos que actualmente tienen más de 60 años

participaban de estos famosos bailes donde se congregaban las familias descendientes de esclavizados, y poseen recuerdos imborrables, aunque confusos, de esos momentos de reavivamiento de la identidad y la cultura comunitaria –que llegaron hasta comienzos de los años setenta–. Los escasos artículos publicados en revistas que conocemos hasta el momento, que tratan sobre los “porteños de color”, también los mencionan (Simpson, 1967; Grassino, 1971; Thompson, 1973).

Sobre la base de los testimonios recolectados –pero aún no suficientemente analizados, sistematizados ni publicados– entre afroargentinos de una cierta edad, podemos aventurar algunas hipótesis respecto de su situación. En primer lugar, la existencia de un estrato minoritario dentro de la población afroargentina, compuesto por algunos profesionales o empleados del Congreso de la Nación, con residencia en barrios céntricos de la ciudad. En segundo lugar, la presencia de un segmento mucho mayor, compuesto por sectores más populares, el cual, por lo que todo indica, sufrió un proceso de proletarización y de traslado hacia el Gran Buenos Aires desde barrios de la capital, aunque algo más pobres que los habitados por el primer grupo (probablemente, La Boca, Flores y Floresta). Quizá la gentrificación de algunos barrios o la eliminación de viejos conventillos donde vivían varias familias motivaron este proceso, que contribuyó sin duda al incremento de la invisibilización de la cual ya eran objeto. Relatos de varios adultos mayores respecto de su juventud –en la década del cincuenta, aproximadamente– revelan que vivían cerca del centro de la ciudad y, sobre todo, por allí trabajaban o participaban de la activa vida nocturna de entonces. En contraposición, actualmente una parte importante de la población afroargentina conocida –que es apenas una fracción del total– vive en Merlo, La Matanza o Lanús.

La presencia habitual de músicos y bailarines profesionales entre las familias afroargentinas –que data desde al menos el siglo XIX– hacía posible una rica vida social, que parecía nuclear a familias extensas en reuniones familiares en casas, y a varias familias en fiestas públicas en el club La Armonía, en el Shimmy Club o en el Centro de Cervecedores. Incluía también, según los relatos, la circulación por lugares céntricos de diversión y baile, principalmente por parte de los varones, o de hombres y mujeres en el

caso de las milongas de tango. La relación de los afroporteños con el tango es cercana, antigua y todavía debe ser mejor estudiada, más allá de que trabajos contemporáneos muestren la importante presencia de compositores, músicos y bailarines afrodescendientes en la evolución del género, desde sus comienzos –cuando tuvieron un rol crucial pero aún no suficientemente bien comprendido– hasta la actualidad. Varios de los (bailarines/as) milongueros más renombrados de esta última década y las anteriores son o fueron afrodescendientes (Thompson, 2005; Frigerio, 2006; Cirio, 2010).

Comunalización (IV): el Shimmy Club

El Shimmy Club, fundado a comienzos de la década de 1920 –aunque relatos orales brindarían una fecha anterior– fue el principal contexto de comunalización de los afroporteños durante buena parte del siglo XX. No fue el único, pero su rol se vuelve prominente entrados los años cincuenta y hasta comienzos de la década de 1970, cuando dejó de funcionar. Todavía resta realizar una adecuada historia de su desarrollo y funcionamiento –que incluya, entre otras cosas, sus objetivos, la periodicidad de sus bailes, las sedes en que funcionó, etcétera–, pero sabemos que el más vivo recuerdo de los muchos afroargentinos contemporáneos que concurrieron a sus bailes está asociado con su sede principal o más famosa, la Casa Suiza, sita en la calle Rodríguez Peña al 200.

Aunque probablemente también se realizaran bailes en otros momentos, los más recordados son los de carnaval, en que una cantidad considerable de familias afroporteñas de distinta condición socioeconómica se daba cita.

El testimonio brindado por Enrique Nadal, pionero del activismo político afroargentino, a Alejandro Frigerio a comienzos de la década de 1990 continúa constituyendo una buena descripción de lo que allí sucedía:

“Te estoy hablando del año 1973...74, 74, por ahí... Yo me acuerdo que iba a la Suiza... Como te cuento, estaban las mesas, se sentaban los grandes patriarcas y la Negra San Martín era una matriarca... Toda una tradición tenía esa negra... Yo me daba cuenta

que era una negra muy querida y respetada en la comunidad. Después estaban los Núñez, después estaban los Lamadrid, todos negros viejos... reconocidos por la comunidad, que la comunidad conoce la historia de ellos... ahora, por qué es, no lo sé [...]. Y la gente bailaba. Primero bailaba el público, y después salían a bailar los viejos negros, candombe. Y ahí ya no bailaba ningún blanco, no dejaban que ningún blanco baile [...]. Y además, cuando a las doce de la noche se empezaba a tocar esto, el grito que se escuchaba era: 'eh, eh, eh, Bariló'... que quiere decir que entren los tamboreros... Y después hay contrapuntos, una serie de cosas, tocando esto [...]. Después de las doce de la noche, ya ahí salían los negros capos a bailar, y si ahí se ponía un blanco (que en ese entonces, bueno, siempre se les dijo 'chongo') '¡Afuera los chongos! ¡Afuera los chongos!', gritaban, y entonces los echaban a los blancos. Y entonces bailaban todos los negros, negros viejos que bailaban [...]. 'Eh, eh, eh... Bariló... Eh, eh, eh... Bariló' [Hace la mímica de bailar mirando para un lado y otro, con una mano oficiando de visera encima de los ojos, el otro brazo en la cintura, en jarra. Mira a un lado y otro con cada estrofa. Además mueve lentamente los hombros y realiza un balanceo ondulante de la espalda]. Y todos se conocían y gritaban: '¡Hacé esto, hacé lo otro!!' (no me acuerdo ya lo que se decían que hicieran). Y después bailaban los negros jóvenes, que ya venían con un candombe más actualizado, con algunos toques ya de otra cosa... Pero, los dejaban porque eran 'hijos de', 'nietos de', y después paraba eso y ya entraban los blancos. Y ya podía tocar cualquiera el tambor (pero tocándolo bien)... Pero cuando llegaban las doce de la noche, los que tocaban el tambor eran negros, y los que bailaban eran negros" (Frigerio, 1993: 48).

El relato de Enrique brinda una clara idea de la *densidad* de la vida cultural y social de la población afroargentina del momento: la existencia de jerarquías –basadas en criterios sociales, etarios y quizás otros que desconocemos–, la persistencia del candombe argentino como el más importante emblema identitario, la existencia de formas más modernas y más tradicionales de bailar, y la

importancia de la ascendencia afroargentina –quizá por encima del fenotipo– para determinar quién podía participar de determinadas performances y quién no.

Su evocación soslaya, sin embargo, una separación espacial que sí aparece como importante en otros testimonios: era famoso el subsuelo de la Casa Suiza porque allí, entre los descansos de la orquesta, y a veces al mismo tiempo, era el lugar por excelencia donde afroporteños de ambos sexos se juntaban a bailar, al ritmo de tambores, candombe argentino, una forma local de la rumba cubana denominada "rumba abierta" y probablemente también otros géneros de percusión y de danza. Hasta el día de hoy, algunas afroargentinas pertenecientes a las familias más acaudaladas recuerdan, con pesar, que sus padres no las dejaban ir al sótano porque consideraban que no había allí un ambiente ni actividades adecuadas para jovencitas –lo que sugiere la subsistencia de una importante división por clase social respecto de las formas civilizadas de sociabilidad y de cultura, coherente con las posiciones que, como ya hemos visto, sostenían las elites afroporteñas que producían los periódicos en la segunda mitad del siglo XIX–.

Teté, un bailarín profesional, de los más renombrados protagonistas de aquel momento, recordaba de esta manera los bailes del sótano:

"Se hacían ocho grandes bailes; los bailes de carnaval, porque en ese tiempo los carnavales eran feriado acá. Entonces yo trabajaba y corría del Maipo, corría, desesperado por la calle Corrientes para llegar... Porque la ciudad era un tumulto de gente y comparsas en los carnavales, terrible. Entonces salía corriendo hasta Rodríguez Peña y Sarmiento para bailar candombe. Iba abajo y bailaba. Y aprendí. Aprendí por gusto, cuando llegaba abajo me esperaban para que baile candombe [...]. Era una rueda. Una rueda toda de tambores y toda la gente ahí y en el centro nosotros. Ahora, se armaban candombeadas de toda la gente. Toda la gente intervenía. Cuando llegábamos nosotros, la gente se juntaba para mirar. También había mujeres, pero los principales éramos los hombres [...]. Empezaban con candombe, candombe, cuando llegábamos nosotros, llegaba algún capo, la gente nos pedía, 'bailá, bailá'.

Entonces se abrían y empezábamos a bailar rumba abierta. Y después seguíamos con candombe. Candombe, candombe... Y después cambiaban, porque había gente extenuada... les quedaban las manos así de tanto tocar el cuero, porque eran horas y horas. Y *full time*. Cuando alguno, ¿viste?, se quedaba... cambiaban... porque había algunos de recambio que estaban esperando para seguir" (Entrevista realizada por Alejandro Frigerio y Robert Farris Thompson, 15 de marzo de 2004).

Hacia el final de la noche, el baile podía adquirir una dimensión más pública: cuando la casa Suiza cerraba, muchos seguían el festejo en los alrededores, y a veces iban por la calle Corrientes hasta la zona del Bajo de la Ciudad de Buenos Aires.

Enrique recordaba: "Todavía me acuerdo que se cerraba la Casa Suiza, creo que era a las dos o tres de la mañana, y salían los negros en un desfile por toda la avenida, todo Corrientes, todos tocando los tambores y eso...me acuerdo de eso..." (Frigerio, 1993: 49).

De modo similar, Teté señalaba:

"Seguían, iban al Quitapenas... Era un bar por Corrientes, a la vuelta, por Corrientes, el Quitapenas. Seguían bailando candombe. Salían con los tambores, se los colgaban y seguían. Porque sabés que para espantar a la gente del candombe de abajo, prendían y apagaban la luz. Esto es real. Y después apagaban la luz. Para que se vayan. Terminaba más o menos a las 4, 6, 7 de la mañana porque... ¿Sabés dónde íbamos? A la Costanera. Corrientes, arriba, arriba, Correo Central, ¿sí? ¿Te ubicás? Sarmiento, al fondo. Hasta las 12, 1 de la mañana, que en esa época había clásicos carritos donde se vendía chori-zo, coca cola y seguía, seguía. Caías extenuado, extenuado. Yo bailaba... Era pibe... Acompañaba todo. Varias veces los seguí y era infernal, 10:30 de la noche hasta las 12, 1 de la mañana bailando candombe sin parar..." (Entrevista realizada por Alejandro Frigerio y Robert Farris Thompson, 15 de marzo de 2004).

Como queda claro a partir de estos testimonios y del que sigue, el Shimmy no era un mero lugar

de diversión, aunque esta pudiera ser su intención aparente. En un momento histórico en que la población afroporteña aparecía espacialmente disgregada –probablemente, más que nunca antes– fue prácticamente el único espacio en que periódicamente grupos más grandes que las familias extensas podían reunirse, crear un sentimiento de "pertenencia conjunta" y reivindicar la identidad de "negro argentino" que para la sociedad se volvía más y más un oxímoron, a caballo de la casi completa –aunque aún no total– invisibilidad de esta población.

La remembranza de Carmen (Pelusa) Yanne, militante política y activista cultural integrante de África Vive, revela claramente cómo el Shimmy Club mantenía una sociabilidad y saberes culturales específicos afroargentinos. Cantante y bailarina del grupo La Familia, uno de los dos que actualmente (re)presentan un repertorio musical afroargentino, señaló en una de sus presentaciones:

"Les voy a contar algo, cuando yo era muy chiquita, mis padres me llevaban a un lugar que se llamaba la Casa Suiza, donde todos los afros tenían lugar para poder encontrarse y bailar lo que sentían, sobre todo el candombe argentino, que nos habían dejado nuestro ancestros. Entonces aprendimos, con Pocha. Mirábamos a nuestros padres, nuestros tíos, cómo bailaban el candombe, o sea, comenzaba el baile así, con el candombe, y todos empezaban, sentados todos, eh, cada cual en su mesa, cada familia en su mesa; 'oh, oh, oh, guariló, guariló, oh, oh'... Y así empezaba el baile, con ese, al toque del 'guariló' empezaba el baile, entonces comenzábamos a bailar y, claro, los chiquitos mirábamos lo que hacían los grandes. [...] Y nosotras [Pocha y Pelusa] sabíamos bailar no porque fuimos a aprender a algún lugar. Nos habían enseñado en la Casa Suiza, donde todos los negros viejos enseñaban a los chicos a tocar los tambores. No era una cuestión de: 'vení, sentate que te voy a enseñar', no. Era: 'mirá y aprendé'. Era así: 'mirá y aprendé'. Un buen día yo estaba en mi casa y me doy cuenta, yo siempre salía a bailar, pero me doy cuenta de que había aprendido a moverme. Claro, de tanto mirar, tantos años, tantos años, uno va aprendiendo" (Presentación del grupo afroargentino La

Familia en el Festival Argentina Negra realizado el 30 de mayo de 2009 en el Hotel Bauen de la Ciudad de Buenos Aires).

El plus de socialización cultural que el Shimmy brindaba (aun por encima de las casas familiares en las cuales se mantenía el candombe) queda claro en su siguiente comentario:

“Nosotros les vamos a mostrar un poco, no igual, porque, aunque ellos han vivido lo que es el candombe en la casa, no vivieron eso que vivimos nosotros en la Casa Suiza, donde realmente ahí se sabía bailar porque la gente estaba ahí [la interrumpen los aplausos del público]. Esos negros hermosos, que eran nuestra familia. Era tan lindo juntarse y ver todas esas familias negras, todos felices, que en medio de tambores y cantos pasaban ocho noches de carnaval en una plenitud de gozo total” (Presentación del grupo afroargentino La Familia en el Festival Argentina Negra realizado el 30 de mayo de 2009 en el Hotel Bauen de la Ciudad de Buenos Aires).

A comienzos de la década de 1970, el Shimmy dejó de funcionar. Las opiniones de los afroporteños difieren respecto del año exacto de su cierre y de los motivos que llevaron al mismo: algunos aducen peleas internas, otros afirman que ya era difícil la organización de un evento de esa magnitud, otros sostienen que había demasiados matrimonios y familias mixtas y que poco a poco el interés se fue perdiendo, algo que no condice con las entusiastas opiniones aquí presentadas. Aquello que es seguro es que el clima opresivo instalado por la dictadura militar el 24 de marzo de 1976 –y su prohibición del carnaval el 6 de junio de ese año– también atentó contra su continuidad, como sucedió con todas las manifestaciones culturales populares de la época.

Parte etnográfica

Desarrollo de un movimiento social afrodescendiente

En la segunda mitad de la década de 1990, los propios y supuestamente “desaparecidos” afroargentinos comenzaron a esforzarse por lograr su revisibilización. A partir de 1996, distintos grupos de activistas políticos afrodescendientes, con grados variables de organización formal, pusieron en práctica iniciativas en pos de subrayar la presencia de la población de ascendencia africana en el país y sus contribuciones a la cultura argentina, para lograr así su promoción social y la eliminación del racismo.

Para lograr estos objetivos han debido sobreponerse, con nulos recursos financieros y apoyo estatal (aunque esto ha variado en cierta medida en los últimos años, como veremos luego), a dos fuertes condicionantes estructurales que, como hemos visto, vienen de una construcción de larga data. En primer lugar, la narrativa dominante de la nación argentina que enfatiza la blanquedad de sus integrantes y minimiza la existencia y el rol histórico de los afroargentinos. En segundo lugar, un sistema de clasificación racial que invisibiliza la presencia en la sociedad actual de individuos considerados fenotípicamente negros, construyendo la categoría social de “negros” (entre comillas) que, disfrazándose de ser sólo estigma social y cultural, disimula una clara discriminación racial hacia sectores mestizos de bajos ingresos (Frigerio, 2006).

A partir de la segunda mitad de la década del noventa, sin embargo, los militantes pudieron aprovechar una “estructura de oportunidades

políticas” (McAdam, 1982) internacional, constituida por redes de movimientos negros latinoamericanos que cuentan con el apoyo de algunos organismos multilaterales de financiamiento y crédito como el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) y el Banco Mundial (BM), integrándose así a un movimiento transnacional de reclamos en el nivel continental. Paulatinamente, los militantes lograron también aprovechar una estructura de oportunidades local, brindada por el desarrollo de una nueva narrativa multicultural de la Ciudad de Buenos Aires, que favorece la reivindicación de identidades étnicas y la promoción de sus culturas, creando ámbitos de expresión para la presencia simbólica de minorías étnicas locales y migrantes (Frigerio y Lamborghini, 2009a).

A continuación describiremos este proceso de desarrollo como la formación de un incipiente movimiento social afro(argentino/descendiente) en el país. Distinguiremos cuatro etapas desde 1996 hasta el presente, caracterizadas por el predominio de determinadas categorías de identificación colectivas (*afroargentinos* o *negros*, *afrodescendientes*, *diáspora africana*), desplegadas estratégicamente por los militantes negros en sus intentos por interpelar a la sociedad y al Estado, y por el tipo de agentes internacionales u organismos estatales que los ayudan en cada caso.

La constitución de un campo de actividades culturales afrodescendientes

Durante la segunda mitad de la década de 1980, la llegada de inmigrantes negros de distintos países (principalmente, de Uruguay y Brasil, pero también de Cuba, Ecuador y Perú) dedicados a enseñar danza y percusión “afro” les devolvió algo de visibilidad, si no a los afroargentinos, al menos a los “afro-” en Argentina. Aunque su número en ese momento no era grande (hablamos de entre treinta y cincuenta individuos), su impacto en la cultura juvenil porteña sería importante. Su esforzada labor docente hizo que para la década de 1990 ya existiera un rico campo cultural *afro*, compuesto por argentinos de clase media blancos –y sus maestros afroamericanos de distintas nacionalidades– que tocan candombe (uruguayo), hacen capoeira y practican distintas variedades de “danza afro” (brasileña, cubana)

(Domínguez, 2004; Domínguez y Frigerio, 2002). En la última década se han agregado la percusión y la danza africanas, traídas por inmigrantes de ese origen y algunos argentinos que allí las aprendieron.

La justificación de estas prácticas artísticas “foráneas” se realiza frecuentemente mediante la reivindicación del rol jugado en la historia y la cultura local por los “negros” argentinos. Encontrando una “raíz negra” en el pasado de la sociedad y la cultura argentinas, se sienten más autorizados para adoptar prácticas culturales racializadas en el presente. De hecho, hasta la aparición o revisibilización de los militantes afroargentinos, prácticamente los únicos que reivindicaban públicamente la existencia y la importancia de una cultura negra en el pasado argentino fueron los trabajadores culturales, principalmente afroargentinos y afrobrasileños, y los practicantes argentinos de religiones afrobrasileñas (umbandistas/africanistas) (Frigerio, 2003).

De este modo, el incipiente movimiento social afroargentino que comenzó a formarse a fines de la década de 1990 surgiría dentro de, y se vería condicionado por, el desarrollo algo anterior de este campo de actividades de reivindicación de la cultura negra. Con estos trabajadores culturales “afro”, los militantes afroargentinos establecerían relaciones de cooperación para organizar eventos y mostrar su “cultura afro”, aunque no exentas de disputas acerca del alcance de las reivindicaciones que ambos sectores solicitan.

Nacimiento de un movimiento social afroargentino (1995-2001)

El grado casi total de invisibilidad alcanzado por los afroargentinos durante la segunda mitad del siglo XX comenzó a resquebrajarse en alguna medida hacia fines de la década del noventa con la formación de África Vive, una agrupación de militantes negros que adquirió visibilidad en distintos ámbitos.

En 1996 dos activistas negros residentes en Canadá, consultores del BID, visitaron Buenos Aires con la intención de contactar a grupos negros locales e integrarlos en un programa de ayuda económica para este tipo de agrupaciones. Invitaron a dos afroargentinas a exponer en un encuentro realizado en Washington. Una de ellas

fue María Magdalena Lamadrid, descendiente de esclavizados argentinos, con cinco generaciones de ancestros en el país. La otra invitada fue Miriam Gomes, perteneciente a la primera generación de afroargentinos nacidos en la comunidad de inmigrantes caboverdianos que llegó a Buenos Aires en la primera mitad del siglo XX. Entusiasmada por el movimiento internacional en torno a la negritud que encontró en su visita a Washington y por las promesas de ayuda financiera, María Lamadrid fundó en julio de 1997 la agrupación África Vive. Los propósitos declarados de esta organización no gubernamental (ONG) eran romper con la invisibilidad de los afrodescendientes en Argentina, contribuir con la promoción social de sus congéneres y, de manera más general, reivindicar el rol de los afroargentinos en la historia y la sociedad argentinas.

Para lograr estos objetivos, en los primeros tiempos contó principalmente con dos fuentes de apoyo. Una interna, compuesta mayormente por su familia extensa, por algunas afroargentinas de familias conocidas dentro de la comunidad, y por Miriam, cuya formación universitaria resultaba de utilidad a la hora de realizar proyectos o entrevistas con funcionarios. La segunda fuente de apoyo, en este caso externa, fue la red de organizaciones afrodescendientes Afroamérica XXI. Esta red, creada por los consultores del BID que las invitaran a Washington, tenía el propósito de continuar la integración entre los distintos grupos de afroamericanos asistentes a dicha reunión. A raíz de su pertenencia a esta red, María Lamadrid (apodada Pocha) recibió algo de ayuda financiera y asesoramiento sobre asistencia social a grupos vulnerables.

Las actividades de África Vive fueron realizadas sobre distintos terrenos a la vez: social, cultural y político, determinados principalmente por los apoyos sociales externos que iba consiguiendo. Durante los dos primeros años de existencia, el principal trabajo consistió en robustecer el apoyo externo, participando en reuniones internacionales organizadas por Afroamérica XXI. Al mismo tiempo, Pocha intentó ampliar su base de apoyo local reuniéndose con miembros de su familia y otros integrantes de familias notables de la comunidad afroargentina, intentando persuadirlos de unirse a la organización. Realizó, asimismo, presentaciones ante los delegados locales del BID, funcionarios públicos y de empresas privadas, y aun

ante embajadas a fin de obtener apoyo financiero para su organización, pero sin demasiado éxito.

Su trabajo comenzó a atraer algo de atención en Buenos Aires en 1999, luego de su participación en un Seminario sobre los Pueblos Originarios, Afroargentinos y Nuevos Inmigrantes. La inclusión de los afroargentinos entre otras minorías con mucha mayor visibilidad social (“pueblos originarios”, “nuevos migrantes”) concitó el interés de algunos políticos locales y le permitió el acceso a las oficinas de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, cuya defensora adjunta se transformó, durante un tiempo, en su principal aliada⁸. A través del seminario ganó también cierta visibilidad en los medios, especialmente en el diario *Clarín*, probablemente el de mayor circulación en el país, que le realizó tres importantes notas en los años subsiguientes, incluida una de tapa. Su aparición en los medios fue particularmente relevante porque otorgó algo de visibilidad a los afroargentinos, desaparecidos de diarios y revistas desde 1971, año en que la revista dominical del mismo diario publicara una nota sobre la comunidad negra de la ciudad⁹.

El año 2000 fue especialmente fructífero para África Vive. Con el apoyo económico de la Defensoría se organizó un baile en la Casa Suiza, donde se realizaban las famosas reuniones del Shimmy Club que, como vimos, congregaron a los afroargentinos hasta la década del setenta (Frigerio, 1993). Si bien el foco se situó en los parientes de la familia extensa de la presidenta de África Vive, el baile reunió a otros miembros de las familias conocidas de la comunidad afroargentina.

En abril y agosto miembros de la agrupación realizaron, con el asesoramiento logístico de la Defensoría, un censo de los afrodescendientes residentes en Buenos Aires. Si bien el número de individuos contabilizados por el método de *snowball sampling* no resultó muy grande (unos doscientos), el censo consiguió detallar algunas características de la población afrodescendiente de la ciudad y, sobre todo, se constituyó en un importante elemento de reivindicación simbólica. Por ser realizado con la ayuda de una institución pública, brindó un primer reconocimiento oficial a la existencia de afrodescendientes –no sólo migrantes, sino sobre todo *argentinos*– en la ciudad, asestando así un golpe a su invisibilización. También fue un logro significativo

que África Vive pudo mostrar ante los medios y agentes financiadores.

Ese mismo año, los integrantes de África Vive y principalmente su fundadora, Pocha, se enfrentaron con otros actores sociales que intentaban visibilizar a los afroargentinos y reclamaban políticas de lucha contra la discriminación y la pobreza de lo que denominaban “la comunidad afro”. En su gestión ante la defensora adjunta del Pueblo para lograr la creación de una Casa del Negro, los líderes de África Vive entraron en conflicto con otros activistas afrodescendientes. Mientras que África Vive quería que la casa fuera sólo para afroargentinos, la coalición adversaria proponía que fuera para todos los afrodescendientes de la ciudad. La imposibilidad de lograr un consenso hizo que la gestión por la casa fracasara¹⁰.

Durante 2001 se realizó otro baile para nuclear a la comunidad negra, al que nuevamente asistió una cantidad apreciable de miembros. Lograron incorporar al movimiento de la organización a algunos jóvenes afroargentinos a partir de la realización de un encuentro juvenil. Dos de ellos viajaron a la Conferencia Mundial contra el Racismo que se realizó en Durban, donde presentaron el informe del censo realizado con ayuda de la Defensoría.

Aunque el poder de convocatoria de afroargentinos de África Vive no llegó a ser muy masivo –en términos cuantitativos, tuvieron más éxito sus convocatorias a participar en bailes que las llamadas a sumarse a sus proyectos sociales–, la labor realizada por la agrupación tuvo consecuencias sumamente importantes. Principalmente, logró llamar la atención de algunos funcionarios y medios hacia la existencia de afroargentinos en el país, cuestionando la aseveración de sentido común de que “ya no quedan negros en Argentina”. Además, un logro no menos importante, creó entre otros afroargentinos la conciencia de que era necesario y posible luchar por sus derechos. Varios de los militantes afroargentinos que actuarían posteriormente salieron de sus filas; otros, que habían tenido un activismo cultural en el pasado, volvieron a la militancia como consecuencia del movimiento producido por este grupo¹¹. La activa labor de Pocha y Miriam también concitó el interés de varios académicos (principalmente, antropólogos), posibilitando un *revival* de los estudios sobre los afroargentinos.

Reclamando por los afrodescendientes (2002-2005)

Durante el primer período de existencia de África Vive, su acción se focalizó principalmente sobre los “negros argentinos” o los “afroargentinos”, enfatizando los intentos de crear una identidad colectiva entre quienes pertenecían a esta “comunidad” y la lucha por su promoción social, ya que estos eran, si no los más pobres entre los pobres, al menos un grupo en situación de vulnerabilidad extrema. Con esta agenda, continuaron localmente la política de Afroamérica XXI y contaron con el apoyo de las instituciones internacionales a las cuales esta red les facilitaba el acceso.

En esta segunda etapa de movilización de los militantes negros ocurrió un deslizamiento de la identificación colectiva propuesta hacia la de “afrodescendientes”, por las ventajas de distinto tipo que esta implicaba, así como por la mayor apertura que representaba hacia el accionar de otros activistas negros, principalmente los trabajadores culturales afroamericanos.

En gran parte de Iberoamérica, el término “afrodescendientes” se propuso como categoría de autoidentificación en la Conferencia Ciudadana contra el Racismo, la Xenofobia, la Intolerancia y la Discriminación realizada en Santiago de Chile en 2000, y comenzó a popularizarse después de la III Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia de Durban, Sudáfrica, en 2001.

Esta adopción tiene varias ventajas. Por un lado, como reconocen los propios militantes, está avalada por una importante conferencia internacional que pudo realizar recomendaciones hacia los Estados. Más importante aún, otorga a las agrupaciones negras iberoamericanas un arma importante para lograr la quiebra de la invisibilidad de sus poblaciones. En países como Argentina, donde la población negra es considerada no existente y por ende el número de personas de “raza negra” será siempre pequeño (Frigerio, 2006), permite incluir dentro de una misma identificación colectiva a una cantidad de individuos que pueden ser fenotípicamente bien diferentes. El principal criterio de adscripción pasa de la raza o el color a la descendencia reconocida o postulada –cualquier individuo con un ascendiente negro puede reivindicarlo–. De esta manera, los militantes pueden, desde entonces, afirmar que existen en el país 2

millones de afrodescendientes. Si es imposible afirmar que existen 2 millones de personas consideradas socialmente negras, tal cifra de afrodescendientes es mucho más plausible –aunque la veracidad de tal afirmación, de todas maneras, aún debe ser constatada¹².

Al menos en Argentina, la utilización del término afrodescendientes también diluye, en cierta medida, la proveniencia nacional de quienes así se identifican. Esto favoreció la identificación de militantes negros de distinta procedencia nacional (afroargentinos, afroecuatorianos, afrobrasileños) como parte de un mismo colectivo que presionaba por sus derechos. Aun cuando la creciente popularización de esta identificación no licuó las diferencias entre los distintos militantes, en esta etapa pareció afianzarse el convencimiento de que era necesario mostrar la mayor cantidad posible de agrupaciones “afrodescendientes” para poder presionar mejor por sus reclamos.

La primera instancia en que esta necesidad se hizo evidente fue una serie de encuentros que los militantes tuvieron con representantes del BM y del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC) con motivo de la inclusión de una pregunta sobre afrodescendencia en el siguiente censo, que sería en 2010¹³. En una de las muestras más significativas del valor agregado de esta nueva *identificación* (subrayamos identificación más que “identidad” para enfatizar su carácter situado, contingente y estratégico), el 6 de mayo de 2003 funcionarios del BM realizaron una Reunión con Representantes de Organizaciones de Afrodescendientes para interiorizarse acerca de su situación actual, sus actividades y sus necesidades. Según se desprende de la descripción de la reunión realizada por el propio BM, asistieron “Diecinueve organizaciones de la sociedad civil de afrodescendientes” (las cursivas son nuestras). En la reseña se nombran 16 “organizaciones”: 10 afroargentinas, 3 afroamericanas y 3 africanas¹⁴. Se propuso en esta reunión la necesidad de trabajar con y de presionar al INDEC para que incluyera a los afrodescendientes en los estudios censales, y el BM recomendó que las “organizaciones de la sociedad civil” fueran formalizadas legalmente para tener acceso a algunos de sus programas y que se presionara al gobierno para que incluyera organizaciones de afrodescendientes en planes de emergencia social.

La segunda reunión con el BM resultó importante porque los funcionarios del INDEC (quienes se sumaron en esta oportunidad) propusieron efectuar una prueba piloto para evaluar la posible inclusión de la pregunta sobre afrodescendencia en el próximo censo, formulando, asimismo, las características del proceso técnico para desarrollarla¹⁵. Por su parte, el BM ofreció financiamiento para la campaña de sensibilización previa, necesaria para que los individuos supieran qué significa ser “afrodescendiente”¹⁶.

La prueba piloto fue realizada en abril de 2005 en dos barrios, uno de la Capital Federal (Montserrat), con la coordinación de Miriam Gomes, y otro de la ciudad de Santa Fe (Santa Rosa de Lima), a cargo de Lucía Molina¹⁷. La prueba estableció un porcentaje del 3,8% de la población, correspondiente al 6,2% de los hogares relevados (Stubbs y Reyes, 2006: 19).

Un segundo emprendimiento aglutinante en esta etapa fue una nueva y más ambiciosa versión de la lucha por una Casa del Negro. La forma que tomó pone en evidencia los cambios en las relaciones de poder entre los militantes y los trabajadores culturales afroamericanos, el capital simbólico y el apoyo financiero del que disponían, junto con el nulo apoyo recibido del Estado nacional. En 2004 una activista cultural afroecuatoriana alquiló una antigua casona en el barrio de San Telmo para instalar su Escuela Integral de Arte Freda Montaña. Aquello que podría haber sido un “centro cultural” más, o un centro cultural “afroecuatoriano”, adquirió una gran relevancia simbólica cuando su directora comenzó a afirmar que en el subsuelo de la casa esclavos africanos habrían vivido como sirvientes, o habrían sido alojados temporalmente en camino hacia su subasta, o estarían enterrados (de acuerdo con las versiones que aparecieron en distintos escritos o entrevistas)¹⁸. Al poco tiempo, el dueño de la casa decidió discontinuar el trato con el centro cultural al recibir una oferta económicamente más conveniente que incluía su posible demolición. Peligraban, de esta manera, los planes de instalar ya fuera un centro cultural negro, un museo afroargentino o, en su versión más ambiciosa, un complejo cultural afrodescendiente que incluyera paseos turísticos por lugares de importancia en el pasado negro del histórico barrio de San Telmo. Casi todas las activistas afroargentinas más importantes y varios

trabajadores culturales afroamericanos se movilizaron tras los reclamos de Freda Montaña¹⁹. Bajo la denominación de Comité de Afrodescendientes Proconservación del Edificio de Defensa 1460, realizaron una presentación ante la defensora del Pueblo de la Ciudad para preservar el local²⁰. La Defensoría le dio curso legal, solicitando informes a diferentes instituciones del gobierno de la Ciudad para que atestiguaran sobre la situación del edificio y las medidas a adoptar para su conservación; sin embargo, esta iniciativa se diluyó y no llevó a ninguna acción positiva.

El INADI y los afrodescendientes. Convocando a la “diáspora africana” y delimitando a los “afroargentinos del tronco colonial” (2006-2008)

El “foro de afrodescendientes” del INADI

En la segunda mitad del año 2006, los militantes negros consiguieron un nuevo aliado entre los funcionarios de gobierno y, mejor aún, un lugar (pequeño) dentro de un organismo gubernamental. Un cambio en la dirección del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) hizo que este organismo, que hasta el momento poco se había ocupado de los afrodescendientes, los incluyera dentro de los foros que pretendían “abordar la temática de la discriminación de maneras específicas” (como rezaba la descripción de sus objetivos en la página web de la institución)²¹. El foro se denominó “de afrodescendientes” (o, en su versión inaugural, “de afrodescendientes y africanos”, de acuerdo con la invitación a su lanzamiento) y estaba compuesto en sus inicios por un afrouruguayo, una afroargentina (de la comunidad caboverdiana) y un afroperuano²².

El foro del INADI se inauguró el 10 de octubre de 2006 (para funcionar también como “contrafestejo” del Día de la Raza, el 12 de octubre) con una celebración pública en la tradicional Plaza Dorrego, epicentro de San Telmo. Desde allí se efectuó un desfile hasta la casa en conflicto de Freda Montaña, donde se realizaron los discursos del caso y continuaron los números culturales afroamericanos. Al evento asistieron casi todos los militantes negros afroargentinos, varios trabajadores culturales afroamericanos y la propia

directora del INADI. Pese a este respaldo oficial (que no incluyó, sin embargo, ningún pronunciamiento público del INADI respecto del conflicto que envolvía a la casa), Freda debió dejar el edificio unos meses después y llevar su centro cultural a otra ubicación. Perdida la dimensión simbólica de la (posible) antigua presencia esclava en el sótano, su centro devino nuevamente principalmente “afroecuatoriano”.

Durante 2007, el INADI incrementó su apuesta en favor de los afrodescendientes organizando en julio el Mes de la Cultura Afroargentina en Buenos Aires (a cargo de la militante afroargentina que integraba el Consejo Asesor), en el marco del cual se realizó el Primer Congreso Argentino de Afrodescendientes, con diversos talleres sobre discriminación y cultura afroargentina. Un mes más tarde, llevó a cabo el Seminario África y su Diáspora (a cargo, principalmente, del afrouruguayo que integraba el foro de afrodescendientes). También editó un libro en el cual el antropólogo Pablo Cirio (2007) recopiló literatura afroargentina antigua y contemporánea.

A partir de allí, el INADI reforzó las actividades destinadas a la visibilización *cultural* de la población afrodescendiente, promoviendo la exhibición de performances artísticas afroamericanas. En octubre de 2008, el organismo realizó las II Jornadas *Culturales* Argentina También es Afro (las cursivas son nuestras). Las jornadas se inauguraron con una clínica matutina de percusión a cargo de Ilê Aiyê, una famosa agrupación afrodescendiente del carnaval de Bahía (Brasil), a la cual asistieron numerosos jóvenes percusionistas porteños (blancos). La llamativa presencia del grupo brasileño fue pensada, en palabras de la titular del organismo, como una vía para “conocer África a través de Brasil” y “traer Brasil a la Argentina”, y evidenció el acercamiento entre el organismo y la embajada de ese país, de la cual recibieron apoyo. Sumándose a esta presentación, en el acto oficial hablaron representantes de las embajadas de Brasil y de Angola y, brevemente, la representante afrodescendiente del Consejo Asesor. El mismo día se realizó una presentación de bailes religiosos afroamericanos (a cargo de líderes religiosos porteños blancos) y luego, un desfile de tambores por las calles de San Telmo, para rememorar la antigua presencia africana en el barrio. Los dos días restantes se presentaron mesas de debate en las cuales afrodescendientes

argentinos, pertenecientes o allegados al INADI, expusieron sobre su historia y reivindicaron su cultura, el candombe argentino. También relataron sus experiencias como víctimas del racismo. Asimismo, se dedicó una mesa al debate sobre “religiosidades afrodescendientes” en la cual expusieron líderes (blancos) de los numerosos templos de religión afrobrasileña presentes en Argentina (Frigerio, 2003).

La “diáspora africana” en/de Argentina

Este tercer período se caracterizó también por la generación de un nuevo énfasis identitario por parte de los militantes afrodescendientes responsables de la mayoría de las acciones descritas hasta aquí. Este nuevo término identificatorio fue el de “diáspora africana en (o de) Argentina”²³, que no suprimía a los anteriores de “afroargentinos” o “afrodescendientes”, sino que fue (y es) activado en distintos contextos, principalmente públicos, como manera de aumentar los recursos económicos, sociales y simbólicos disponibles. Este nuevo término permitió integrar a algunos activistas africanos con varios años en el país y con buen dominio del idioma, y a otros recién llegados que intentan luchar contra la discriminación de que son objeto, principalmente por parte de la policía. Esta nueva inclusión hizo posible que algunas embajadas africanas (principalmente, en ese momento, la de Sudáfrica) secundaran sus actividades. En un contexto de movilización política signado por la falta absoluta de recursos, el apoyo financiero local adquiriría relevancia –doble, si era acompañado por un capital simbólico igualmente importante, como en el caso de las embajadas africanas–. Es necesario tener en cuenta, asimismo, que los contactos internacionales que respaldaron actividades durante la década del noventa (y que dieron un impulso invaluable al movimiento) disminuyeron o retiraron su auspicio financiero en este período.

La participación más activa de los africanos y su creciente relevancia quedaron evidenciadas luego de la organización en el año 2007 de la Semana de África. Este evento, que había sido realizado desde 2004 por inmigrantes africanos, ahora también incluyó, por primera vez, a afroargentinos entre sus organizadores y a trabajadores culturales afroamericanos en su programación

–por ello, el tema de dicha edición fue “La diáspora africana en Argentina”²⁴–. La nueva identificación colectiva de “diáspora africana” se construyó entonces como una manera de incluir a afroargentinos, afroamericanos y africanos. De las varias disputas surgidas entre los distintos grupos durante la organización del evento, derivó un entendimiento de que las diferencias debían ser minimizadas. Las conclusiones de la Semana de África 2007, circuladas ampliamente a posteriori, traslucen claramente el deslizamiento hacia la nueva identificación:

“El principal aporte de la Semana de África fue el de haber contribuido en la construcción colectiva de la idea de diáspora en tanto práctica cultural y política. [...] El resultado de estos objetivos ha sido el de ‘tomar prestada’ de la agenda política de la Unión Africana la oportuna idea de visibilizar a la diáspora africana, para construirla localmente a partir de las herramientas que sus miembros tienen y se encuentran en proceso de definir y redefinir” (Fragmento extraído del Informe Final; las cursivas son nuestras).

Bajo la bandera del nuevo término identificatorio se constituyeron dos nuevas agrupaciones, formadas mayormente por los mismos militantes responsables de los emprendimientos anteriores: el Movimiento de la Diáspora Africana en Argentina, muy vinculado con el proceso de organización de la Semana de África/de la Diáspora Africana, y África y su Diáspora, ligada en un principio al Foro de Afrodescendientes del INADI.

El colectivo heterogéneo denominado Movimiento de la Diáspora Africana en Argentina se constituyó en 2008, unificando las acciones de militantes y trabajadores culturales afroargentinos (incluidas Pocha Lamadrid y, en su momento, Miriam Gomes), afroamericanos y africanos. Realizó una serie de reuniones de trabajo y de eventos en pos de la realización de la que finalmente se anunció como “La diáspora africana en movimiento!” (una adaptación de la originalmente propuesta Semana de la Diáspora Africana 2008), actividad que se desarrolló en junio de 2008 en un centro cultural porteño y que constó de mesas de debate, talleres, performances artísticas africanas y afroamericanas, así como de una feria de “cultura, política, educación, memoria e intercambio”.

En 2009, sus integrantes participaron del proyecto “Apoyo a la población afroargentina y a sus organizaciones de base”, subvencionado por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) y dirigido por Miriam Gomes (presidenta de la Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana de Dock Sud). En este marco, y bajo el lema “Presencia, conciencia, orgullo y cultura”, se realizaron, a lo largo de un poco más de un año, dos grandes festivales: “Argentina Negra”, donde fue presentado formalmente el proyecto, y el “II Festival Argentina Negra”. En ambos se presentaron grupos musicales y de percusión de las distintas nacionalidades afroamericanas y de algunas africanas presentes en Buenos Aires. Además, se organizaron seminarios sobre cultura africana y afroamericana dictados por académicos reconocidos, así como talleres de salud, capacitación e inserción laboral (principalmente destinados a jóvenes) y jornadas de cultura afroargentina²⁵.

Reetnización afroargentina: la Asociación Misibamba

Al tiempo que varios militantes y activistas culturales afrodescendientes y africanos destinaban sus esfuerzos a la construcción de un espacio de acción y reflexión inclusivo, de tipo diaspórico, entre 2007 y 2008 se fundó y constituyó legalmente en Merlo, provincia de Buenos Aires, un nuevo grupo –compuesto íntegramente por afroargentinos residentes en el Gran Buenos Aires que hasta el momento se habían mantenido mayormente al margen de la militancia– deseoso de reivindicar su especificidad, quizás como reacción a la integración cada vez mayor de los primeros militantes afroargentinos con afroamericanos y africanos. Para diferenciarse, se denominan a sí mismos “afroargentinos del tronco colonial” y resaltan que sus miembros son quinta o sexta generación en el país. Aunque en los otros grupos también hay algunos individuos con la misma antigüedad familiar en Argentina –y que pertenecen a la misma familia extensa–, este énfasis genealógico público es propio de la nueva organización. Denominada Asociación Misibamba, la agrupación está destinada a fortalecer los vínculos *al interior* de la “comunidad afroargentina” y a promover públicamente su patrimonio cultural, fundamentalmente, el candombe argentino. En sus

discursos tradicionalizantes, los miembros de esta agrupación –varios pertenecientes a distintas generaciones de la tradicional familia Lamadrid²⁶– enfatizan la continuidad de la cultura afroargentina, que habría sido preservada en ámbitos privados, familiares, luego de su estigmatización pública a fines del siglo XIX. Promueven la denominación “afroargentinos del tronco colonial”, que marca la especificidad de los descendientes de africanos esclavizados respecto de los afroargentinos de la comunidad caboverdiana, los afro(latino)americanos y los africanos (y sus descendientes).

Con escasos puntos de contacto o convergencia con el resto de los actores del campo “afro” en Buenos Aires (y con un acercamiento, en cambio, con la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana de Santa Fe), esta asociación tiene un grupo de candombe de escenario (en un principio denominado “Bakongo”, ahora “Bum Ke Bum”) y ha formado una comparsa de candombe denominada “Los Negros Argentinos”. Ha realizado varias actividades, algunas destinadas principalmente a la integración entre las familias afroargentinas del Gran Buenos Aires, como reuniones sociales y fiestas en su sede de Merlo; otras se han orientado a la proyección hacia el resto de la sociedad, como las charlas en centros culturales, un desfile de la comparsa por la calle Corrientes (en el carnaval de 2009, organizado por el Centro Cultural Ricardo Rojas), la participación en el rodaje de una película histórica y un curso de enseñanza formal de candombe argentino.

Interpelando al Estado (2009-2010)

En esta sección nos proponemos focalizar en los intentos más recientes de los militantes afrodescendientes por interpelar a la sociedad y, fundamentalmente, al Estado. De los apartados anteriores puede desprenderse que un balance de sus actividades y de las respuestas estatales ante sus reclamos y formas de acción a lo largo de más de una década indica la indiferencia general del Estado respecto de los temas de la afrodescendencia y el racismo. En casi una década de esfuerzos, los militantes apenas lograron la atención de un par de instituciones encargadas de grupos desposeídos o discriminados –como la Defensoría

del Pueblo o el INADI, cuando no sólo de algunos de sus funcionarios-. Sin embargo, en los últimos dos años se amplió relativamente la cantidad de organismos del Estado que incorporaron la temática afrodescendiente en sus agendas y acciones, a la vez que más funcionarios demostraron interés en, y apoyaron, determinadas actividades organizadas por, o coorganizadas con, agrupaciones afrodescendientes. Desde ambos lados de esta vinculación (militantes/ Estado), se habla cada vez más de la necesidad de “políticas públicas/acciones afirmativas” para la población afrodescendiente y africana.

El INADI

Esta institución, y el respectivo foro de la sociedad civil, continuaron contemplando la temática afrodescendiente en la organización de sus actividades. A fines de 2008, los integrantes del foro de afrodescendientes prepararon un “programa de visibilidad afro” para el año siguiente, el cual debía ser, de acuerdo con lo planeado, el “Año de la Visibilidad Afro”. Sin embargo, la programación prevista no llegó a concretarse y las actividades se centraron principalmente en la realización de eventos culturales, acentuando una tendencia que venía de años anteriores.

A comienzos de 2009 el INADI organizó el “Primer Encuentro Artístico de Candombe Afroargentino”, en una de las sedes de un conocido grupo porteño de enseñanza de percusión afroamericana. El evento intentó revisibilizar y difundir el “candombe afroargentino”, y en él se presentaron el conjunto musical La Familia-Rumba Nuestra (compuesto por afroargentinos) y Rita Montero, una antigua cantante afroargentina. Además de estos intérpretes, se presentaron otros “músicos populares” con amplia trayectoria, pero más ligados en realidad con otros géneros populares como la murga o el folklore. A la actividad asistió una importante cantidad de público, la mayor parte conformado por jóvenes blancos porteños de clase media que gustan de participar del cada vez más amplio circuito de la movida “afro” local (Frigerio y Lamborghini, 2009b).

La gacetilla de prensa del INADI presentó al evento como de “rescate del candombe argentino” y lo justificó como una manera de lograr la “visibilización cultural” de los afroargentinos; según ellos, “un paso” previo necesario hacia el

reconocimiento pleno de los derechos humanos y la no discriminación:

“La visibilización de la comunidad y las expresiones artísticas afroargentinas son un paso necesario para el reconocimiento de los derechos humanos y la no discriminación. Este encuentro se trata de un evento de rescate del candombe afroargentino que se creía perdido, pero que permanece como memoria en la invisibilizada comunidad afroargentina” (INADI).

En esta misma línea, en noviembre de 2009 se llevaron a cabo las III Jornadas Culturales Argentina También es Afro. En ellas predominaron, aún más que en las dos ediciones previas, las actividades culturales (con un fuerte protagonismo del grupo brasileño Afro-Reggae, un desfile de varios grupos de percusión –integrados mayormente por porteños blancos– por la Avenida de Mayo hasta la histórica Plaza de Mayo y recitales al aire libre). En esta ocasión hubo menor énfasis en mesas de debate con y sobre afrodescendientes y también decreció el protagonismo de activistas culturales o militantes “afro”, tanto en las performances artísticas exhibidas, como en su concurrencia como público a la actividad.

El balance sobre lo realizado durante dicho año (y el anterior) muestra claramente el seguimiento por parte de la institución –y con ella, del foro– de una línea de acción más cercana a la promoción de espectáculos artísticos –en los cuales los afrodescendientes tienen un lugar cada vez menor– que a un trabajo tendiente a modificar las condiciones estructurales de la discriminación racial²⁷.

Una excepción respecto de las políticas de exhibición artístico-cultural corresponde al emprendimiento que desde 2005 vincula al INADI con la modificación de textos escolares para formar en valores de no-discriminación y diversidad, con énfasis en las áreas de “pueblos originarios” y “afrodescendientes”, así como también de “género”²⁸. En 2008, la institución firmó un convenio de compromiso con varias editoriales del sector privado, y a comienzos de 2010, cambio en la presidencia de la institución mediante, se anunció públicamente la edición de los manuales y libros escolares renovados, correspondientes al 70% de estos materiales en el mercado²⁹.

El Consejo Consultivo de la Cancillería argentina

En el curso de 2008, los integrantes del Foro de Afrodescendientes del INADI mostraron importantes diferencias internas que culminaron en la partida de varios de sus integrantes³⁰. Una vez autonomizados tras su retirada del “foro afro” del INADI, estos militantes consiguieron un espacio en el Consejo Consultivo de la Sociedad Civil (CCSC) de la Cancillería argentina³¹. Desde allí, organizaron la Comisión de Afrodescendientes y Africanos/as de dicho Consejo, cuyo lanzamiento se llevó a cabo el 8 de octubre de 2008, con dos mesas de trabajo sobre políticas de “acción afirmativa” para “mujeres afro” y “migrantes y refugiados/as”, con el objetivo de que “sus conclusiones permitan avanzar en la implementación de acciones concretas que promuevan la lucha contra el racismo, el sexismo, la xenofobia, y el desarrollo de los/as afrodescendientes y africanos/as” (extraído de un folleto circulado por la agrupación; las cursivas son nuestras).

En noviembre de 2009, la Comisión de Afrodescendientes y la agrupación afrodescendiente vinculada con la misma organizaron el Primer Encuentro de Derechos Humanos y Cultura Afro en la Argentina, que se realizó en las dependencias de distintos organismos gubernamentales, con el objetivo de “promover un espacio de debate y reflexión sobre la actual situación de los derechos humanos de afrodescendientes y africanos/as en Argentina e impulsar la reflexión y la enseñanza de las prácticas culturales de nuestra comunidad, a partir del encuentro e intercambio de experiencias, talleres y propuestas entre diversos colectivos sociales, culturales y políticos” (extraído de un folleto circulado por la agrupación).

A lo largo de los tres días que duró esta actividad, los militantes tuvieron como interlocutores a funcionarios del Estado y a algunos líderes de movimientos sociales ampliamente reconocidos en la escena política del país –aunque con ausencias notorias entre los convocados–.

A fines de 2010, el Consejo Consultivo de la Cancillería apoyó el lanzamiento del Consejo Nacional de Organizaciones Afro de la Argentina (Conafro). El encuentro fue realizado en una dependencia de la Cancillería. Asistieron algunos funcionarios del Estado, activistas políticos y culturales afrodescendientes, y referentes de movimientos sociales. La principal actividad

consistió en la firma de un convenio de trabajo conjunto entre las agrupaciones África y su Diáspora y Diáspora Africana de la Argentina (DIAFAR), bajo el lema “Por el reconocimiento histórico y la inclusión social, cultural y política de la Comunidad Afro” (consultado en documento elaborado por las organizaciones involucradas).

El INDEC y el Censo 2010

Entre los logros más importantes de los militantes de África y su Diáspora –vinculados, recordemos, con la Comisión de Afrodescendientes y Africanos de la Cancillería– se destacan las gestiones realizadas en 2009 ante el INDEC, que culminaron con la inclusión de una pregunta sobre afrodescendencia en el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas (el estudio estadístico más importante del país) de 2010.

Según la página web del INDEC, “La incorporación de temáticas en el Censo como la discapacidad, pueblos originarios y afrodescendientes ubican a la Argentina en el conjunto de países que se han comprometido y han dado respuesta en el plano de las operaciones estadísticas, no sólo a los convenios internacionales, sino a una deuda, de larga data, existente con ciertos sectores de la población de Argentina”³². Respecto de la inclusión de la pregunta sobre “afrodescendencia” en particular, se destacó la importancia de que fuera la primera vez que se incorporaba en el censo y se agregó: “resulta de utilidad para la elaboración de posteriores estudios o encuestas que deseen profundizarla, con vistas a la realización de políticas públicas focalizadas”.

Si bien casi todos los militantes afrodescendientes estuvieron ligados con las actividades organizadas en torno al censo –algunos convocados por el INDEC, otros por el INADI–, la campaña de sensibilización e información respecto de la pregunta sobre afrodescendencia no resultó adecuada. Por motivos económicos y de mala organización, comenzó tarde e hizo uso escaso de los medios de comunicación³³. Algunos militantes afrodescendientes de Buenos Aires viajaron con representantes del INDEC a algunas provincias del interior del país a fin de informar sobre la pregunta y sus implicancias, así como para contactarse con funcionarios provinciales, referentes de movimientos sociales y afrodescendientes. Estos mismos portavoces afrodescendientes participaron y hablaron en el acto oficial de lanzamiento

del censo en la provincia de Jujuy, aparecieron en algunas notas en periódicos locales y fueron entrevistados en la televisión en dos oportunidades, pero no hubo publicidad regular en canales de difusión masiva, por ejemplo.

El censo se realizó el 26 de octubre de 2010, con la participación de afrodescendientes como censistas. Al igual que la pregunta evaluada en la prueba piloto para la captación de población afrodescendiente de 2005, la pregunta del censo procuró abarcar dentro de las posibles respuestas positivas a los afroargentinos pertenecientes a las familias tradicionales que descienden de los africanos esclavizados durante la colonia; a los inmigrantes afroamericanos más recientes; a los inmigrantes africanos actuales y más antiguos (de origen principalmente caboverdiano), y a los hijos y nietos argentinos de ambos grupos³⁴.

Aún no estamos en condiciones de evaluar los resultados³⁵, pero lo cierto es que durante el transcurso de 2011 varios de los militantes afrodescendientes más activos destacaron la importancia de la incorporación de esta pregunta en cuanto “primer política pública” inclusiva de los afrodescendientes. Para los funcionarios estatales que han estado vinculados con el movimiento negro, la incorporación de este tipo de preguntas en la ficha censal marca la diferencia de un gobierno que plantea como uno de sus ejes la inclusión social (y cultural) de los sectores “diversos” y, principalmente, invisibilizados³⁶.

El año de los afrodescendientes (2011)

Tanto la Asamblea General de las Naciones Unidas como luego la Organización de los Estados Americanos (OEA) declararon al año 2011 como “Año Internacional de los Afrodescendientes”. Este marco internacional auspicioso –digamos, vinculante– motivó una serie de actividades locales y llevó a que importantes funcionarios del gobierno argentino se refirieran al tema.

El 2 de febrero, el INADI presentó el Programa “Afrodescendientes contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo” en una fiesta que esta institución le organizó a Iemanjá –uno de los principales *orixás* de las religiones afroamericanas, deidad del agua salada y la maternidad– en su fecha de conmemoración anual. La actividad se realizó en

la Costanera Norte de la Ciudad de Buenos Aires, e incluyó danzas y cantos religiosos afroamericanos, la ofrenda de una barca cargada con presentes llevada río adentro y varios discursos alusivos.

El entonces presidente del organismo mencionó la relación entre el Estado (INADI) y los afrodescendientes: “en algún punto es un acto de reparación porque es muy importante que la temática de los afrodescendientes, de los afroargentinos, tenga un programa, o sea, que haya recursos del Estado, mediante el INADI, para que toda la cultura afro se pueda exponer, que pueda salir a la luz”³⁷. Por su parte, la coordinadora del Programa de Afrodescendientes, también representante del Foro de Diversidad Religiosa, se refirió en su discurso público a los objetivos de “generar, participar y difundir actividades educativas, culturales y políticas que contribuyan a la visibilización de nuestra comunidad, históricamente negada y extranjerizada en la tierra que nos vio nacer”³⁸.

El 15 de marzo, miembros del Conafro y otra agrupación afroargentina participaron de las Jornadas Trabajo y Cultura Afro en la Argentina, organizadas por el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Estas jornadas intentaron unir temas diversos como el mercado de trabajo, la reflexión crítica sobre la categoría de “trabajo en negro” para referirse al trabajo no registrado, la discriminación en el mundo del trabajo, el trabajo esclavo y la historia (e invisibilización) de la población de ascendencia africana en el país. Fue una oportunidad inédita para la vinculación entre activistas afrodescendientes y representantes del Estado, ya que las jornadas contaron con la participación de los ministros de Educación y de Trabajo. Este último, al abrir las Jornadas, se refirió a la política de “ampliación de derechos”, a la puesta en cuestión sobre el trabajo en *negro* y el trabajo en *blanco*, y al problema de la discriminación en el campo del trabajo:

“Me parece que las conclusiones a las que hoy podemos arribar pueden ser un instrumento útil para profundizar acciones vinculadas, fundamentalmente, con la lucha contra la discriminación en todas sus expresiones. [...] El mercado de trabajo discrimina, y discrimina por el lado de los más vulnerables, de los que tienen menos posibilidades de acceso, pero también discrimina por otras razones”³⁹.

La Cancillería argentina fue sede de otra acción del movimiento afrodescendiente local en el Día Internacional de la Lucha contra el Racismo (21 de marzo): el Primer Congreso Nacional de Afrodescendientes y Africanos/as de la República Argentina⁴⁰. Esta vez, la apertura contó con la presencia y el discurso del canciller de la nación, quien dio la bienvenida a los presentes y se pronunció acerca del contexto estatal favorable para los reclamos de la población afrodescendiente:

“Es un honor que ustedes estén hoy en la Cancillería que es uno de los emblemas o símbolos del Estado nacional así que *es como que hemos abierto las puertas del Estado nacional* [...] y decirles que esto también les pertenece a ustedes [...]. Esta jornada demuestra el importante avance en materia de reconocimiento de los derechos humanos fundamentales que *nos llevan a considerar el tema de los afrodescendientes en la agenda del Estado y del gobierno argentino*”⁴¹.

Otra acción de reconocimiento del Estado de los aportes de los afroargentinos a la nación fue la promulgación, por parte del Senado y la Cámara

de Diputados de la Provincia de Buenos Aires, de una ley instituyendo el 11 de octubre como el “Día de la Cultura Africano-Argentina”⁴². La fecha fue elegida en homenaje a la labor y heroicidad de una mujer negra, María Remedios del Valle, en el ejército de Manuel Belgrano⁴³. La fundamentación de la ley explicita las intenciones de incluir a la cultura de ascendencia africana como parte de la identidad nacional argentina:

“Por hallarnos en el año del Bicentenario de nuestra patria, parece necesario y conveniente no dejar de lado balances históricos que exceden la coyuntura. Se impone, en este sentido, reconocer y rescatar del olvido el papel de la cultura africana en nuestro país en general y en nuestra provincia en particular, pues constituye un hito insoslayable de nuestra nacionalidad, no sólo desde sus orígenes, sino incluso desde varios siglos antes”⁴⁴.

Aunque los fundamentos de la ley están más enfocados hacia la presencia pasada que actual de los afrodescendientes, ayuda a quebrar la invisibilidad y quizás pueda servir como apoyo a nuevos reclamos.

CONCLUSIONES

El análisis hasta aquí realizado muestra cómo, pese al poco apoyo recibido por el Estado argentino, un grupo de militantes afrodescendientes (argentinos, pero también provenientes de distintos países de América Latina y África) han logrado formar un incipiente movimiento social negro en un país que siempre se enorgulleció de su “blanquedad”. Para ello han utilizado estratégicamente los escasos recursos materiales, simbólicos y culturales a su disposición. En primer lugar, aprovecharon una estructura de oportunidades políticas internacional compuesta por la existencia de redes internacionales de movimientos negros en busca de interlocutores locales; el apoyo (más simbólico que material) a los afrodescendientes brindado por el BM, y la realización de conferencias internacionales contra el racismo, como la de Durban, que obligan a los gobiernos locales o a algunas de sus instituciones a atender la cuestión de los afrodescendientes. En segundo lugar, aprovecharon una estructura de oportunidades local, conformada por el desarrollo relativamente reciente de una narrativa multicultural de la Ciudad de Buenos Aires que favorece la reivindicación de identidades étnicas y la promoción de sus culturas. Otra variable contextual favorable fue la existencia previa de trabajadores culturales afroamericanos que produjeron, a lo largo de la década de 1990, una “movida cultural afro” que los proveyó de un público afín a la temática y de *performers* a quienes recurrir cuando fuera necesario mostrar “cultura afro” para acompañar reclamos políticos y sociales.

El número relativamente pequeño de individuos que hasta el momento optan por identificarse como “afroargentinos”, “negros argentinos” o “afrodescendientes” y por comprometerse políticamente con el reclamo de sus derechos ciudadanos hace que las alianzas con otros militantes afroamericanos o africanos sean necesarias. De ahí la búsqueda de categorizaciones identitarias que resulten cada vez más inclusivas –si bien ya ha surgido una agrupación contraria a esta estrategia inclusiva, que prefiere una más excluyente–. En el deber de las actividades de los militantes queda, sin duda, el lograr que una proporción mayor de argentinos adopten una identidad personal, social y colectiva de afrodescendientes. Como señala Frigerio (2009), la preponderancia de identificaciones políticas o de clase en sectores populares conspira contra la posibilidad de que la porción de aquellos que podrían autoidentificarse como afrodescendientes lo hagan, si esto no les trae beneficios claros y concretos. El gran logro que fue la inclusión de la pregunta sobre afrodescendencia en el Censo Nacional de

2010 corre el peligro de verse empañado por esta poca voluntad de los argentinos de optar por identificaciones raciales –además de la insuficiente campaña de sensibilización realizada–.

En un comienzo, la mención de los afrodescendientes dentro del Plan Nacional de Lucha contra la Discriminación y su inclusión dentro de los “foros de la sociedad civil” del INADI despertaron algunas expectativas, pero el énfasis de este organismo en “visibilizarlos” a través de eventos culturales les trajo pocos beneficios concretos –ya sea en la visibilización o en la lucha contra el racismo–. Resta efectuar alguna evaluación de los recién publicados textos escolares con nuevos contenidos específicos respecto del tema. Dentro de un marco multiculturalista, el énfasis quizás algo desmedido en los “derechos culturales” de las minorías ha llevado a un desarrollo excesivo de eventos culturales afroamericanos que en nada ha mejorado las condiciones de vida de los afroargentinos. Por un lado, como la exhibición de manifestaciones culturales se realiza en ámbitos y se destina a públicos claramente receptivos, que de hecho ya valoran (y consumen) la “cultura afro” en la ciudad, queda la duda de cuál es el verdadero impacto en términos de “visibilización” hacia la sociedad mayor que desconoce la riqueza o la importancia de los aportes de la población de ascendencia africana a la cultura argentina. Por otro lado, y más importante aún, dado que la discriminación (y su combate) aparece enunciada desde *locus* culturales, se evidencia la ausencia de vinculación con las condiciones socioeconómicas de la población afrodescendiente en el país y con el racismo que opera en niveles estructurales.

Pese a su número todavía reducido, los esfuerzos de los militantes han logrado restituir un grado de visibilidad a la temática afroargentina, que, aun cuando puede distar del ideal, hasta hace unos años atrás era inconcebible. Principalmente, han logrado, en los últimos dos años y especialmente en este último, “Año de los Afrodescendientes”, interpelar al Estado argentino de manera inédita. Aunque todavía no se ha implementado ninguna medida concreta en su favor –con excepción de la sin duda relevante inclusión de la pregunta sobre afrodescendencia en el Censo 2010– es dable esperar que, luego de haber conseguido la atención de los tres principales ministros nacionales, finalmente se implementen políticas estatales al respecto.

NOTAS

-
- ¹ Un buen resumen de nuestro conocimiento actual sobre el tema se puede encontrar en Guzmán (2006).
- ² Hemos intentado mencionar la totalidad de las fuentes consultadas para la elaboración de este trabajo. Sin embargo, como no es posible citar continuamente la totalidad de las fuentes de datos, pedimos disculpas por anticipado en caso de haber cometido alguna omisión.
- ³ A juzgar por las prácticas llevadas a cabo actualmente en templos de religiones afroamericanas, es más probable que el “cuarto de ánimas” fuera el lugar donde se rendía culto regular a los antepasados (ya fuera en forma más africana o más católica, o en una mezcla de ambas) y que los velorios –para los cuales se necesita un espacio mayor– se realizaran en el salón.
- ⁴ Windus (2002-2003) también pone en duda que las nuevas organizaciones expresaran la existencia de naciones étnicas africanas previas; para ella, de hecho, es más probable que se basaran en relaciones sociales contingentes.
- ⁵ El censo municipal de 1855 y el censo nacional de 1869 no recabaron información sobre la raza (Andrews, 1980: 66).
- ⁶ De 23.748 muertos por la fiebre amarilla, se ha consignado la raza de 17.739, de los cuales sólo 268 eran afroporteños (Andrews, 1980: 92).
- ⁷ Esta estimación se basa en el relevamiento de cuatro periódicos afroporteños. En un trabajo muy reciente –aún no publicado– en que analiza tres periódicos más, Cirio (2011b: 5) eleva el total a 148 agrupaciones, 100 de las cuales son comparsas de carnaval.
- ⁸ En el apoyo de esta funcionaria puede notarse la importancia de la nueva narrativa multicultural de la ciudad, que mencionamos al comienzo del apartado. La relevancia del nuevo contexto ciudadano para la valoración de los movimientos identitarios es mencionada explícitamente por la defensora adjunta en un informe de actividades realizadas durante el año 2001.
- ⁹ Véase el artículo de Luis Grassino, “Buenos Aires de ébano”, publicado en la *Revista del Diario Clarín* el 5 de diciembre de 1971.

- ¹⁰ Véase López (2005) para un análisis detallado de la cuestión.
- ¹¹ También resulta necesario destacar aquí la labor pionera de la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana de la provincia de Santa Fe. Esta agrupación, dirigida por Lucía Molina y Mario López (su marido recientemente fallecido) y cuya existencia precede la de África Vive, organizó las Primeras y Segundas Jornadas sobre Cultura Negra en 1991 y 1993, y además participó activamente en la Red Continental de Organizaciones Afro, otra red transnacional de movimientos negros dirigida por la Organización Mundo Afro de Uruguay. Aunque sus representantes sin duda tuvieron y tienen un importante rol en el desarrollo de un incipiente movimiento negro en el país, su visibilidad en Buenos Aires es mucho menor que la de África Vive.
- ¹² Pese a que los militantes pasan a identificarse cada vez más como “afrodescendientes” en la arena pública, en el habla coloquial el término “negros” no desaparece. Al respecto, la observación de la militante afro-santafesina Lucía Molina resulta muy clara: “A nivel de las organizaciones adoptamos el término afrodescendientes. A nivel de la gente corriente, entre nosotros y en la Argentina, la costumbre es denominarnos negros. La cuestión es la siguiente: ¿quiénes de nosotros son negros y quiénes no? Bueno, también entendimos y acordamos que tener un antepasado negro es ser negro o ser afrodescendientes, y no necesariamente tiene que ver con el color de la piel, sino con la pertenencia étnica y cultural [...]. Tenemos el desafío de sensibilizar y de empezar a debatir sobre estos temas, ¿cómo denominarnos a nosotros? [...]. Para nosotros es un desafío, y sinceramente no sabemos a qué nos puede conducir el término afrodescendiente, todavía no lo sabemos, lo estamos estrenando” (Panel “Argentina como sociedad multi-étnica y multi-racial” del Quinto Coloquio LatCrit sobre Derecho Internacional y Derecho Comparado, Buenos Aires, 12 de agosto de 2003).
- ¹³ Después de la Conferencia de Durban se impuso con mayor fuerza la necesidad de incluir la pertenencia racial en los censos, como una forma de poder discriminar la incidencia de la raza en la situación económica (López, 2005).
- ¹⁴ En esta ocasión, varias de las asociaciones afroargentinas que pertenecían a la comunidad caboverdiana, en un giro novedoso de su identificación colectiva, declararon trabajar en pro de los *afrodescendientes*. Véase Maffia y Ceirano (2005) para un análisis de las distintas formas que asumen las identificaciones de los caboverdianos y sus descendientes en la Argentina.
- ¹⁵ En lo que respecta a esta segunda reunión y a las medidas adoptadas a partir de la misma, nos basamos en las informaciones contenidas en López (2005).
- ¹⁶ Bajo esta categoría se incluyó un espectro amplio de personas, lo cual resulta de un proceso negociado entre los activistas y los organismos involucrados. El diseño del instrumento de medición contemplaba cuatro preguntas relativas a esta categoría de autoidentificación; dos de ellas

apuntaban a captar a los argentinos descendientes de africanos esclavizados y otras dos incluían a los africanos (y sus descendientes) y a los afrolatinoamericanos (y sus descendientes) (Stubbs y Reyes, 2006: 14).

¹⁷ Dichos barrios fueron elegidos sobre la base del conocimiento de que allí residían personas con ascendencia africana, lo cual permitía comprobar si las preguntas propuestas “captaban” afrodescendencia.

¹⁸ En 2003, Daniel Schávelzon publicó *Buenos Aires negra*, un estudio arqueológico de los restos materiales de los negros de la ciudad. Este autor fue tomado como referencia de tal afirmación sobre la referida casa de San Telmo, aunque, al parecer, no se pronunció en público al respecto.

¹⁹ En la casa también pasaría a funcionar África Vive, cuyo financiamiento internacional había sido interrumpido en esa época.

²⁰ Según la publicación *En San Telmo y sus Alrededores* (Nº 83), dicho comité está integrado por las siguientes “organizaciones no gubernamentales”: África Vive, Asociación Cultural Brasileira A Turma da Bahiana y Comunidad Caboverdiana. Disponible en: <<http://www.ensantelmo.com.ar/Cultura/Lugares/freda1.htm>>.

²¹ Según el INADI, “el objetivo de los foros es abordar la temática de la discriminación de maneras específicas”. Tan sólo unos meses antes, en octubre de 2004, los militantes se quejaban de la no representación de los afrodescendientes en el INADI, y en un documento dirigido a ese organismo postulaban a María Lamadrid como su representante.

²² Una afrodescendiente de las familias negras tradicionales argentinas pasó a formar parte del Consejo Asesor de la sociedad civil del organismo.

²³ El uso diferencial de “en Argentina” o “de Argentina” no es menor, pero una discusión de estos matices está fuera del alcance de este trabajo.

²⁴ En las invitaciones preparadas para el evento de 2008, puede observarse un énfasis aún mayor en la identificación diaspórica, ya que la Semana de África pasó a ser la Semana de la Diáspora Africana.

²⁵ Tras algunos cambios, se reconstituyó en 2010 como la Diáspora Africana de la Argentina (DIAFAR), definiéndose de la siguiente manera: “La *diáspora africana de la Argentina* es un conjunto de personas que incluye a los afrodescendientes nacidos en Argentina, a los afro-americanos y a los inmigrantes africanos que son conscientes de ello y reivindican activamente un vínculo con África estando en Argentina, independientemente del Estado nacional en donde hayan nacido” (fragmento tomado del blog de DIAFAR. Disponible en: <<http://diafar.blogspot.com/p/quienes-somos.html>>).

²⁶ Su fundadora y principal referente, María Elena Lamadrid, es parienta de la fundadora de África Vive, María Magdalena Lamadrid (Pocha), y colaboró con ella en los primeros tiempos de África Vive.

²⁷ Como resultado de la evaluación de las actividades desarrolladas, se observa un notorio desajuste entre los objetivos proyectados en 2008, con grandes metas como la integración de los afrodescendientes a las esferas del Estado, y lo efectivamente realizado en 2009. Por otro lado, el lugar que tienen los representantes afrodescendientes en este organismo no implica su propulsión como agentes vinculados con instancias internacionales de discusión y planeamiento de políticas orientadas hacia los afrodescendientes. Eventos de importancia como el Seminario sobre Poblaciones Afrodescendientes en América Latina (Panamá, marzo de 2008) y la Conferencia de Examen de Durban (Ginebra, abril de 2009) contaron con la participación de funcionarios del INADI, pero no con la presencia de los afrodescendientes vinculados con la institución (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, 2009: 159).

²⁸ Los nuevos manuales de 2010 corresponden a las áreas de ciencias naturales, ciencias sociales y lengua, y están dirigidos a los estudiantes del último año del ciclo primario.

²⁹ Hasta el momento de cierre de este trabajo no fue posible analizar los manuales renovados. En el informe de gestión 2008-2009 del INADI se afirma que la capacitación en contenidos sobre los afroargentinos contó con la colaboración de una militante afroargentina (de la comunidad caboverdiana) (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, 2009: 242), y que se ha suministrado un banco de fotografías de familias afrodescendientes (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, 2009: 128). También se indica que se intentó revisar la imagen que restringe la presencia de la población negra a la época colonial.

³⁰ Los disidentes son miembros de la Asociación Civil África y su Diáspora, integrada por activistas negros (mayormente inmigrantes) con varios años de trayectoria militante en el país o en Uruguay.

³¹ Según se informa en la página web de la institución, el Consejo Consultivo de la Sociedad Civil “funciona en la Cancillería argentina con el objetivo de generar un fluido intercambio de información entre funcionarios y representantes de la sociedad civil, [con] vista[s] a fortalecer los procesos de integración regional en el marco del MERCOSUR y de América Latina en general. En este espacio se fomenta la participación de organizaciones comunitarias, empresas, sindicatos, organismos no gubernamentales, universidades, movimientos sociales, cooperativas y entidades intermedias con la intención de articular actividades y debates que permitan colaborar con el ejercicio de la política exterior de nuestro país” (Consejo Consultivo de la Sociedad Civil, “¿Qué es el CCSC?”. Disponible en: <<http://ccsc.mrecic.gov.ar/que-es-el-ccsc>>). Si bien la inserción de un grupo afrodescendiente en este contexto oficial tiene un interesante valor simbólico, al menos hasta el momento no debe ser sobrestimada en cuanto a su injerencia real en políticas concretas.

- ³² Instituto Nacional de Estadística y Censos, INDEC. “Argentina tiene mucho para contar. Afrodescendientes”. Disponible en: <http://www.censo2010.indec.gov.ar/index_afro.asp> (las cursivas son nuestras). Dada la presión que significa la adhesión de los Estados a la declaración final de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, que se celebró en Durban, Sudáfrica, en el año 2001, la incorporación de una pregunta sobre la población de origen africano fue un hecho común a todos o a buena parte de los censos latinoamericanos de ese año. Es interesante notar cómo desde el INDEC se hace referencia a la importancia local de este hecho, trascendiendo los compromisos internacionales.
- ³³ El INADI se ocupó del tema mediante una campaña titulada “Soy afroargentino/a”, de alcance modesto, que principalmente consistió en la difusión de folletos y videos en Internet.
- ³⁴ La pregunta sobre afrodescendencia fue la siguiente: “¿Ud. o alguna persona de este hogar es o tiene antepasados de origen afrodescendiente o africano (padre, madre, abuelos/as, bisabuelos/as)?”, siendo las respuestas posibles: “Sí (indique el N° de personas)”, “No” e “Ignorado”. Esta pregunta no se realizó a toda la población; al igual que las de pertenencia a pueblos originarios, las relativas a personas con discapacidad y otras, fue incluida en el “cuestionario ampliado” que se aplicó únicamente en localidades de menos de 50 mil habitantes y en áreas rurales. En el resto del país (localidades de más de 50 mil habitantes), se aplicó sólo a una muestra (10%) elegida de acuerdo con criterios estadísticos determinados.
- ³⁵ En el cierre del Primer Congreso Nacional Afro (21 de marzo de 2011), la directora del INDEC informó que los resultados de la encuesta ampliada (que incluye la pregunta sobre afrodescendencia) podrán conocerse en diciembre de 2011, momento en que serán publicados. Por todo lo señalado hasta el momento, es esperable que el resultado numérico sea muy exiguo.
- ³⁶ Por ejemplo, en las vísperas de la realización del censo, la titular del INDEC expresó a un medio periodístico: “Los afrodescendientes, las personas que descienden de pueblos originarios, e incluso aquellas personas con algún tipo de discapacidad *son sectores de la población normalmente invisibilizados*. [...] Por ejemplo, en la última prueba experimental del censo [la prueba piloto de 2005], sin ir más lejos, al preguntar en una vivienda si había alguna persona descendiente de afros, la respuesta fue ‘no, acá somos todos argentinos’. También sucedía esto cuando preguntábamos en relación con los pueblos originarios. Y en realidad ninguno de estos dos procesos puede ser ignorado. Es decir que existen grandes diferencias con otros censos anteriores. Desde el punto de vista conceptual, *el próximo censo está concebido con una impronta integradora de las minorías existentes en nuestro país*” (*Tiempo Argentino*, 2010; las cursivas son nuestras).
- ³⁷ Discurso del presidente del INADI en el lanzamiento del Programa “Afrodescendientes contra la discriminación, la xenofobia y el racismo” de este organismo (Centro Costa Salguero, Buenos Aires, 2 de febrero de 2011).

³⁸ Discurso de la coordinadora del Programa del INADI “Afrodescendientes contra la discriminación, la xenofobia y el racismo” en el día de su lanzamiento (Centro Costa Salguero, Buenos Aires, 2 de febrero de 2011).

³⁹ Discurso del ministro de Trabajo, Empleo y Seguridad Social en las Jornadas “Trabajo y Cultura Afro en la Argentina” (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 15 de marzo de 2011).

⁴⁰ La versión oficial lo presentó luego como las “jornadas preparatorias” del mismo, probablemente debido a conflictos internos entre los militantes afroargentinos ligados con los organizadores.

⁴¹ Discurso del canciller de la nación en el “Primer Congreso Nacional de Afrodescendientes y Africanos/as de la República Argentina” (Palacio San Martín de la Cancillería Argentina, Buenos Aires, 21 de marzo de 2011).

⁴² Se trata de la Ley 14276. Disponible en: <<http://www.hcdiputados-ba.gov.ar/refleg/l14276.htm>>.

⁴³ “Pues ese día del año 1827 se trató y aprobó la petición para otorgar sueldo de capitán de infantería a la ‘Madre de la Patria’”. Disponible en: <<http://www.hcdiputados-ba.gov.ar/refleg/f14276.htm>>.

⁴⁴ Disponible en: <<http://www.hcdiputados-ba.gov.ar/refleg/f14276.htm>>.

BIBLIOGRAFÍA

Amaral, Samuel. 1987. "Rural Production and Labour in Late Colonial Buenos Aires". *Journal of Latin American Studies*. Vol. 19, N° 2: 235-278.

Andrews, George Reid. 1980. *The Afro-Argentines of Buenos Aires 1800-1900*. Madison: University of Wisconsin Press.

Banco Mundial. 2003. "Minuta de la Reunión con Representantes de Organizaciones de Afro-descendientes". 6 de mayo. Disponible en: <<http://www.elortiba.org/doc/reunionafro.pdf>>.

Binayán Carmona, Narciso. 1980. "Pasado y permanencia de la negritud". *Todo es Historia*. N° 162: 66-72.

Borucki, Alex. 2009. "Las rutas brasileñas del tráfico de esclavos hacia el Río de la Plata, 1777-1812". Ponencia presentada en el IV Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional. Curitiba. 13 al 15 de mayo.

Brow, James. 1990. "Notes on Community, Hegemony and the Uses of the Past". *Anthropological Quarterly*. Vol. 63, N° 1: 1-6.

Caras y Caretas. 1902. "El carnaval antiguo: los candomberos". 15 de febrero.

Chamosa, Oscar. 2003a. "'To Honor the Ashes of their Forebears': The Rise and Crisis of African Nations in the Post-Independence State of Buenos Aires. 1820-1860". *The Americas*. Vol. 59, N° 3: 347-378.

Chamosa, Oscar. 2003b. "Lubolos, Tenorios y Moreiras: reforma liberal y cultura popular en el carnaval de Buenos Aires de la segunda mitad del siglo XIX". En: Hilda Sabato y Alberto Lettieri (Comps.). *La vida política en la Argentina del siglo XIX. Armas, votos y voces*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Cirio, Pablo. 2000. "Antecedentes históricos del culto a San Baltasar en la Argentina. La Cofradía de San Baltasar y Animas (1772-1856)". *Latin American Music Review*. Vol. 21, N° 2: 190-214.

Cirio, Pablo. 2007. *En la lucha curtida del camino. Antología de literatura oral y escrita afroargentina*. Buenos Aires: Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, INADI.

Cirio, Pablo. 2009. *Tinta negra en el gris del ayer. Los afroporteños a través de sus periódicos entre 1873 y 1882*. Buenos Aires: Teseo/Ediciones Biblioteca Nacional.

Cirio, Pablo. 2010. "La historia negra del tango. Todo tiene su 'historia negra', pero de esta estamos orgullosos". *Revista de Historia Bonaerense*. N° 36: 97-107.

Cirio, Pablo. 2011a. "Estética de la (in)diferencia: las canciones de las sociedades carnavalescas afroporteñas de la segunda mitad del siglo XIX de cara al proyecto nacional eurocentrado". Conferencia Plenaria del IV Seminario Internacional d'Estudis Transversals "Convergències Artístiques i Textuals Africanes entorn del Mediterrani". Departament de Filologia Catalana, Universitat d'Alacant. Alicante. 27 y 28 de mayo.

Cirio, Pablo. 2011b. "Los afroargentinitismos: estado de la cuestión y sus potenciales histórico y etnográfico". Manuscrito inédito.

Domínguez, María Eugenia. 2004. "O 'afro' entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexões sobre as diferenças". Tesis de Maestría. Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC.

Domínguez, Eugenia y Alejandro Frigerio. 2002. "Entre a brasilidade e a afro-brasilidade: Trabalhadores culturais em Buenos Aires". En: Alejandro Frigerio y Gustavo Lins Ribeiro (Orgs.). *Argentinos e brasileiros: encontros, imagens, estereótipos*. Petrópolis: Vozes.

Estrada, Marcos de. 1979. *Argentinos de origen africano*. Buenos Aires: EUDEBA.

Frigerio, Alejandro. 1993. "El candombe argentino: crónica de una muerte anunciada". *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, FFyL-UBA. N° 8.

Frigerio, Alejandro. 2000. *Cultura negra en el Cono Sur. Representaciones en conflicto*. Buenos Aires: Editorial EDUCA.

Frigerio, Alejandro. 2003. "¡Por nuestros derechos ahora o nunca!: Construyendo una identidad colectiva umbandista en Argentina". *Civitas. Revista de Ciências Sociais*. Vol.3, N° 1: 35-68.

Frigerio, Alejandro. 2006. "'Negros' y 'Blancos' en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales". En: Leticia Maronese (Comp.). *Temas de Patrimonio Cultural. Buenos Aires Negra*. Identidad y Cultura. N° 16: 77-98.

Frigerio, Alejandro. 2009. "Luis D'Elia y los negros: identificaciones raciales y de clase en sectores populares". *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural*. N° 8: 13-44.

Frigerio, Alejandro y Eva Lamborghini. 2009a. "Criando um movimento negro em um país 'branco': ativismo político e cultural afro na Argentina". *Afro-Ásia*. Salvador: Universidade Federal da Bahia. N° 39: 153-181.

Frigerio, Alejandro y Eva Lamborghini. 2009b. "El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (Proponiendo) Nuevos imaginarios urbanos en la ciudad 'blanca'". *Cuadernos de Antropología Social*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, FFyL-UBA. N° 30: 93-118.

Geler, Lea. 2005. "Negros, pobres y argentinos. Identificaciones de raza, de clase y de nacionalidad en la comunidad afroporteña, 1870-1880". *Nuevo Mundo. Mundos Nuevos. Debates/2004*. Disponible en: <<http://nuevomundo.revues.org/449>>.

Geler, Lea. 2008. "¿'Otros' argentinos? Afrodescendientes porteños y la construcción de la nación argentina entre 1873 y 1882". Tesis de Doctorado. Departament d'Antropologia Cultural i Història d'Amèrica i d'Àfrica, Universitat de Barcelona. Disponible en: <<http://www.tdx.cat/handle/10803/716>>.

Geler, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones.

Goldberg, Marta. 1995. "Los negros de Buenos Aires". En: Luz M. Montiel (Ed.). *Presencia africana en Sudamérica*. México DF: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, CONACULTA.

Goldberg, Marta. 2000. "Las sociedades afroargentinas de ayuda mutua en los siglos XVIII y XIX". En: Beluce Bellucci (Coord.). *X Congresso Internacional ALADAA. Cultura, poder e tecnologia: África e Ásia face à globalização*. Río de Janeiro: Educam. Disponible en: <www.cementeriochacarita.com.ar/SociedadAfroArgentinas.rtf>.

Goldberg, Marta. 2003. "Milicias y tropas negras de Buenos Aires". *Memoria y Sociedad*. N° 15: 37-51.

Goldberg, Marta. 2010. "Afrosoldados de Buenos Aires en armas para defender a sus amos". En: Silvia Mallo e Ignacio Telesca (Eds.). *Negros de la patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: SB.

González Bernaldo de Quiróz, Pilar. 2001. *Civilidad y política en los orígenes de la Nación Argentina*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Grassino, Luis. 1971. "Buenos Aires de ébano". *Revista del Diario Clarín*. 5 de diciembre.

Guzmán, Florencia. 2006. "Africanos en la Argentina. Una reflexión desprevénida". *Andes*. Salta: Universidad Nacional de Salta. N° 17: 197-238.

Ingenieros, José. 1920. *La locura en la Argentina*. Buenos Aires: Cooperativa Editorial.

Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo, INADI. 2009. *Hacia una Argentina sin discriminación*. Informe de gestión septiembre 2008-agosto 2009. Buenos Aires: INADI, Ministerio de Justicia, Seguridad y Derechos Humanos, Presidencia de la Nación.

Johnson, Lyman. 1978. "La manumisión en el Buenos Aires colonial: un análisis ampliado". *Desarrollo Económico*. Vol. 17, N° 68: 637-646.

Kiddy, Elizabeth. 2005. *Blacks of the Rosary. Memory and History in Minas Gerais, Brazil*. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

La Broma. 1882. "Sobre el mismo tema". 9 de marzo.

La Tribuna. 1865. "Los hombres de color". 16 de septiembre.

Lamborghini, Eva y Alejandro Frigerio. 2010. "Quebrando la invisibilidad: una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina". *El Otro Derecho*. N° 41: 139-166. Bogotá: Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativos, ILSA.

Lanuza, José Luis. 1942. *Los morenos*. Buenos Aires: Emecé Editores.

López, Laura Cecilia. 2005. "¿Hay alguna persona en este hogar que sea afrodescendiente? Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina". Tesis de Maestría. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS. Porto Alegre.

López, Vicente Fidel. 1949 (1883). *Historia de la República Argentina*. Buenos Aires: Sopena.

Maffia, Marta y Virginia Ceirano. 2005. "Estrategias políticas y de reconocimiento en la comunidad caboverdeana de Argentina". Ponencia presentada en la Sexta Reunión de Antropología del Mercosur, RAM. Montevideo. 16 al 18 de noviembre.

McAdam, Doug. 1982. *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*. Chicago: The University of Chicago Press.

Mallo, Silvia. 2003. "El color del delito en Buenos Aires, 1750-1830". *Memoria y Sociedad*. N° 15: 111-123. Noviembre.

Mallo, Silvia. 2010. "Libertad y esclavitud en el Río de la Plata: entre el discurso y la realidad". En: Silvia Mallo e Ignacio Telesca (Eds.). *Negros de la patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: SB.

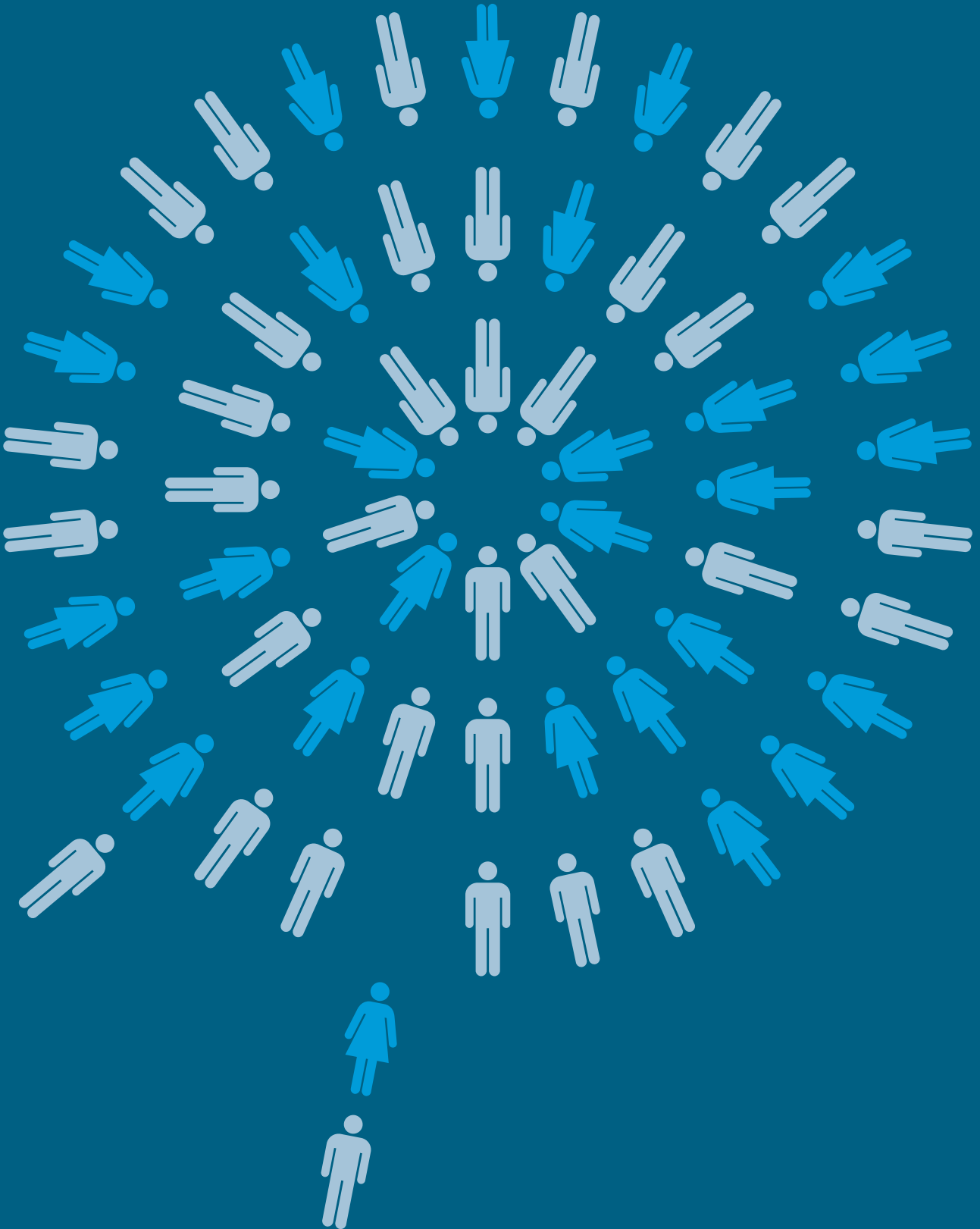
Ortiz Oderigo, Néstor. 1980. "Las naciones africanas". *Todo es Historia*. N° 162: 28-34.

- Puccia, Enrique. 1974. *Breve historia del carnaval porteño*. Buenos Aires: Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires. Cuadernos de Buenos Aires N° 46.
- Rosal, Miguel Ángel. 1981. "Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los porteños africanos (1750-1820)". *Investigaciones y Ensayos*. N° 31: 369-382.
- Rosal, Miguel Ángel. 1994. "Negros y pardos en Buenos Aires, 1811-1860". *Anuario de Estudios Americanos*. Vol. 51, N° 1: 165-184.
- Rosal, Miguel Ángel. 2009. *Africanos y afrodescendientes en el Río de la Plata, siglos XVIII-XIX*. Buenos Aires: Editorial Dunken.
- Rosal, Miguel Ángel. 2010. "Las asociaciones africanas porteñas y las formas de religiosidad durante el siglo XIX". En: Silvia Mallo e Ignacio Telesca (Eds.). *Negros de la patria. Los afrodescendientes en las luchas por la independencia en el antiguo Virreinato del Río de la Plata*. Buenos Aires: SB.
- Rout Jr., Leslie B. 1976. *The African Experience in Spanish America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sabato, Hilda. 2002. "El fervor asociativo". En: R. Di Stefano, H. Sabato, L.A. Romero y J.L. Moreno. *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina, 1776-1990*. Buenos Aires: Grupo de Análisis y Desarrollo Institucional y Social, Gadis.
- Sarmiento, Domingo Faustino. 1883. *Conflictos y armonías de las razas en América*. Buenos Aires: Imprenta de D. Tuñez. Disponible en: <<http://www.proyectosarmiento.com.ar/trabajos.pdf/conflicto.pdf>>.
- Schávelzon, Daniel. 2003. *Buenos Aires negra. Arqueología histórica de una ciudad silenciada*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Simpson, Máximo. 1967. "Porteños de color". *Panorama*. N° 49: 78-85. Junio.
- Stubbs, Josefina y Hiska N. Reyes (Eds.). 2006. *Más allá de los promedios: afrodescendientes en América Latina. Resultados de la prueba piloto de captación en la Argentina*. Buenos Aires, Universidad Nacional de Tres de Febrero, UNTREF/Banco Mundial, BM.
- Studer, Elena. 1958. *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVII*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, UBA.
- Thompson, Era Bell. 1973. "Argentina: Land of the Vanishing Blacks". *Ebony*. Vol. 28, N° 12. Octubre.
- Thompson, Robert Farris. 2005. *Tango. The Art History of Love*. Nueva York: Pantheon Books.
- Thornton, John. 1988. "On the Trail of Voodoo: African Christianity in Africa and the Americas". *The Americas*. Vol. 44, N° 3: 261-278.

Tiempo Argentino. 2010. "El censo 2010 incluirá las nuevas parejas. Entrevista a Ana María Edwin, titular del INDEC". Buenos Aires. 27 de julio. Disponible en: <<http://tiempo.elargentino.com/notas/censo-2010-incluire-las-nuevas-parejas>>.

Windus, Astrid. 2002-2003. "El afroporteño en la historiografía argentina. Algunas consideraciones críticas". *Trabajos y Comunicaciones*. La Plata: Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata, UNLP. N° 28-29.

II.



LA MIGRACIÓN SUBSAHARIANA HACIA ARGENTINA: DESDE LOS CABOVERDIANOS HASTA LOS NUEVOS MIGRANTES DEL SIGLO XXI*

Marta Maffia

* Agradecemos en primer término a los inmigrantes subsaharianos y afrodescendientes que nos han brindado su apoyo en nuestro trabajo de investigación. A los doctores Fernando Manzanares de la Dirección Nacional de Migraciones (DNM) y Marcos Filardi de la Defensoría de la Nación, por las entrevistas y las estadísticas proporcionadas. A los colegas Dra. Gladys Lechini, Dra. Bernarda Zubrzycki, Mg. Rodolfo Bertoncello, Lic. Sergio Bertini y a las licenciadas Silvana Agnelli, Inés Berisso, Gisele Kleidermacher y Luz Marina Mateo, por sus generosas respuestas a las diversas consultas y por las apoyaturas técnicas brindadas.

Introducción

Desde fines del siglo XIX y principios del XX hasta aproximadamente los años setenta, llegaron a nuestro país inmigrantes provenientes del archipiélago atlántico de Cabo Verde.

En este trabajo nos ocuparemos, en primer lugar, de caracterizar esta migración, comenzando por describir su lugar de origen y las principales corrientes migratorias que los condujeron hacia los más diversos destinos, entre los cuales figura Argentina. Nos detendremos en el análisis de algunos aspectos particulares, como la caracterización sociodemográfica, las asociaciones que los inmigrantes constituyeron, sus estrategias adaptativas a la sociedad de recepción y el proceso de “invisibilización” en relación con las políticas migratorias y el acceso a la ciudadanía. Posteriormente realizaremos un breve análisis de otro proceso en curso: el de deconstrucción de la “invisibilización”, que hoy están protagonizando las nuevas generaciones de descendientes.

En segundo término nos ocuparemos de la presencia en nuestro país de los llamados “nuevos inmigrantes africanos” –que se suman a los caboverdianos, aproximadamente, desde la década del noventa–: senegaleses, nigerianos, ghaneses, cameruneses, sierraleoneses y congoleños, entre otros también provenientes de África Subsahariana, y brindaremos sobre ellos algunos datos que permitirán conocer en qué situación se encuentran tras dos décadas de presencia en nuestro país¹.

Desde Cabo Verde hacia Argentina

Introducción

La migración desde Cabo Verde hacia Argentina se ubica en el contexto de la constante y amplia tradición migratoria de las islas y forma parte de un vasto y complejo sistema de migración transatlántica que atrajo no sólo a los caboverdianos, sino también a numerosos inmigrantes de distintas regiones y países durante las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del siglo XX.

Las islas de Cabo Verde, situadas en el extremo sur de la franja desértica subtropical del hemisferio norte, fueron assoladas durante cientos de años con frecuentes y cíclicas sequías, acompañadas de grandes hambrunas y numerosas muertes. Sus pobladores han vivido bajo la amenaza constante de esa naturaleza adversa y hostil.

Ubicación geográfica y poblamiento²

Entre los paralelos 13 y 18 de latitud norte y a 455 km de la costa africana, se sitúa el archipiélago de Cabo Verde, de origen volcánico como casi todas las islas atlánticas, constituido por diez islas y ocho islotes, con un área total aproximada de 4.043 km², distribuidos en el grupo de Barlovento, compuesto por Santo Antão, São Vicente, Santa Luzia, São Nicolau, Sal y Boavista, y Sotavento, integrado por Maio, Santiago (con la capital, Praia), Fogo y Brava (Maffia, 1993).

El archipiélago, que se encontraba deshabitado³, fue descubierto por los portugueses entre 1456 y 1460, y se mantuvo bajo su dominio hasta 1975, año de su independencia junto con Guinea-Bissau. Dado que se trataba de un territorio pobre en recursos naturales, que no poseía condiciones para el establecimiento de una agricultura de materias primas tropicales, Cabo Verde fue utilizado por los portugueses, por su excelente ubicación en las rutas que conectaban Portugal

con África y América (Central y del Sur), como un entrepuerto comercial de esclavos y mercaderías, punto de escala y de abastecimiento del tráfico marítimo. El historiador Antonio Carreira (1972) realizó un exhaustivo análisis de la documentación histórica que le permitió determinar con cierto grado de certeza la procedencia de las principales etnias africanas llevadas hacia Santiago (la isla más próxima al continente) durante el período correspondiente al tráfico de esclavos, y quedó ampliamente establecido que el más importante y voluminoso sustrato humano que pobló el archipiélago es negro. Carreira verificó que entraron a las islas 27 grupos étnicos y algunos subgrupos. Las principales etnias encontradas, con mayor o menor significación desde el punto de vista seroantropológico, fueron las siguientes en Barlovento: con carácter “significativo”, tucuror, fula y mandinga (de Senegal), y con carácter “muy significativo”, bambara y otras (de Senegal) y mandinga (de Guinea portuguesa). En el caso de Sotavento, con carácter “significativo” se identificaron las etnias jalofu, bambara, lebú y fula (de Senegal), y con carácter “muy significativo”, mandinga y otras (de Senegal) y mandinga, fula-forro y fula-preto (de Guinea). Sobre esas bases podríamos aseverar que los mandingas, jalofos y fulas-pretos fueron los grupos étnicos que dejaron mayores vestigios de su presencia en Sotavento (Lessa y Ruffié, 1960).

Respecto de la población blanca que más huellas dejó de su presencia en Cabo Verde, se trató de una etnia proveniente del sur de Portugal – fundamentalmente, de Alentejo y Algarves– y, en menor medida, de las islas de Madeira y las Canarias, además de españoles (continentales), franceses (normandos y bretones), ingleses, holandeses e italianos (Carreira, 1972).

Del impacto de la lengua portuguesa con las lenguas africanas surgió un pidgin que aparentemente siguió una evolución que es común a todos los procesos de formación de lenguas, hasta constituirse en la lengua materna del grupo, el criol, criollo que se estructura, según el antropólogo Mesquitela Lima, sobre la base de sistemas lingüísticos africanos (probablemente, del grupo niger-senegalés).

Estos procesos diferenciados de poblamiento influenciaron sin lugar a dudas las estructuras

sociales de cada isla, constituyendo las bases de una sociedad esencialmente criolla.

Principales corrientes emigratorias

Las primeras salidas de caboverdianos con el objetivo de establecerse en territorio extranjero, para resguardarse de las críticas situaciones ambientales, económicas y sociales experimentadas como condiciones de expulsión estructural y ambiental, se registran hacia el siglo XVI y corresponden a la experiencia de los *lançados* caboverdianos, que fijaron su residencia en las zonas costeras de Senegal, Gambia y Guinea Bissau con el fin de intermediar entre el continente africano y los navíos negreros (Andrade, 1998). Esta migración, aunque pequeña en términos numéricos, tuvo gran importancia estratégica para la época.

Las corrientes más significativas en la historia del archipiélago fueron hacia América del Norte, África y Europa, constituyendo un caso especial la migración hacia Santo Tomé, que se inició casi al mismo tiempo que aquella que se dirigió hacia Estados Unidos y acompañó a todas las corrientes migratorias hasta aproximadamente 1970.

Otros destinos pasaron a destacarse en la preferencia de los caboverdianos, entre ellos, Holanda, Francia, Luxemburgo, Italia, Alemania y Suiza, países que en las décadas del sesenta y el setenta aún tenían una política abierta a recibir africanos de las colonias portuguesas.

“Es de notar que la elección del país de destino siempre estuvo orientada según la isla de origen del emigrante. [...] Los naturales de las islas de Brava y Fogo, por ejemplo, siempre se encaminaban más para los Estados Unidos; los de Santiago, para Francia y Holanda, además de Estados Unidos; los de la isla de Boa Vista siguen tradicionalmente para Italia, Holanda y Alemania; y los de São Nicolau emigran principalmente para Holanda” (Braz Dias, 2006: 3).

Los de las islas de São Vicente y Santo Antão emigraron principalmente hacia América del Sur, particularmente, Brasil y Argentina.

Los caboverdianos en Argentina

Aunque no existe una fecha precisa, se cree que la migración caboverdiana hacia Argentina comenzó a fines del siglo XIX, en barcos balleneros que se dirigían a los mares del sur, en cuya tripulación había habitantes del archipiélago. Según narran los más viejos de la comunidad, algunos de ellos decidieron quedarse en el país. Como resultado de nuestra investigación etnográfica, pudimos establecer una serie de períodos de mayor afluencia: el primero tuvo lugar alrededor los años veinte, el segundo se desarrolló entre 1927 y 1933, y por último se registró el iniciado después de 1946, que decreció en intensidad alrededor de los años setenta (Maffia, 2010a).

Los “primeros” caboverdianos, como muchos otros inmigrantes, se asentaron en las zonas ribereñas del Río de la Plata, en Dock Sud, La Boca y Ensenada. Sin embargo, a diferencia de otras colectividades como los judíos o los alemanes del Volga, nunca se estructuraron como una colonia.

La mayoría de los arribados a estas tierras provenían de las islas del grupo de Barlovento, particularmente de Santo Antão, São Vicente y São Nicolau y minoritariamente de Sotavento. Las divergencias más significativas entre ellos tenían que ver con diferencias respecto de los capitales económico, social, cultural o educativo, que los dividían principalmente en dos camadas: la de los *mais abastados o brancos* (no por el color, sino por su ubicación en el espacio social) y los más pobres o *pretos*. Estas distinciones, en general, coincidían con la diferencia entre emigrantes que salían en forma legal o clandestina, distinciones que, sobre todo en los primeros tiempos, dejaron sus huellas en el tipo de relaciones que se establecieron en el seno de la comunidad, siendo fuente de conflicto en numerosas oportunidades.

Según testimonió la mayor parte de los informantes, los “primeros” (no en referencia a aquellos que vinieron en los barcos balleneros) provenían de la isla de Santo Antão. El grupo que emigró especialmente después de la Segunda Guerra Mundial era oriundo de la isla de São Vicente, y la mayor parte lo hizo en forma clandestina.

Al igual que otros inmigrantes, entre ellos, los de origen italiano y portugués, los inmigrantes provenientes de Cabo Verde eligieron establecerse en esos sitios debido, por un lado, a la cercanía

respecto de sus fuentes de trabajo, a bordo de los barcos de la marina mercante –no sólo argentina, sino de diversos países– y de la Armada Nacional, y, por otro lado, por la proximidad de las fábricas, industrias y astilleros establecidos en distintos momentos en la zona (Greenfield, 1976)⁴. También registramos su presencia en Mar del Plata en relación con la actividad marítima.

Los lugares donde se establecieron –no sólo en Argentina, sino también en Estados Unidos, Holanda y Portugal– podrían categorizarse, tomando el concepto de la psicóloga social norteamericana Mónica McGoldrick, como “barrios étnicos”, espacios donde se restituyen algunos aspectos de la sociabilidad original, los cuales constituyen un punto de partida para insertarse en las diversas redes del proceso migratorio (McGoldrick, 1982: 15).

Caracterización sociodemográfica de la población caboverdiana y sus descendientes

La consulta de dos fuentes de gran importancia como los censos nacionales y las memorias de la Dirección Nacional de Migraciones (DNM) no ofrece datos sobre la población caboverdiana. Por un lado, porque aquellos que entraron legalmente lo hicieron como portugueses y, por otro, porque un gran número (difícil de determinar) entró clandestinamente. Ambas razones contribuyeron a la invisibilidad de este grupo migratorio, en este caso, para el Estado.

Por lo tanto, pensamos en la posibilidad de realizar un censo, cuyo objetivo inmediato fue conocer el volumen, la localización y las características de la población caboverdiana residente en la Capital Federal y los partidos de la provincia de Buenos Aires.

El grado de dispersión hallado nos llevó a dividir la tarea censal en dos áreas geográficas. Por un lado, la denominada Zona I, compuesta por los partidos de La Plata, Berisso y Ensenada; por otro lado, la Zona II, integrada por la Capital Federal y los partidos del Gran Buenos Aires: Almirante Brown, Avellaneda, Berazategui, Esteban Echeverría, Florencio Varela, Lomas de Zamora, La Matanza, Merlo, Moreno, Quilmes, San Fernando, San Isidro, Tigre y Vicente López. Debido a la escasez de medios

humanos y materiales con que contábamos y a la amplitud geográfica, sólo pudimos realizar el empadronamiento de esta última zona, pero no fue posible censar la totalidad; en cambio, obtuvimos una muestra no probabilística de la misma. A pesar de que los resultados no son extrapolables al total de la Zona II, resultó valioso analizarlos y comentarlos.

En el resto de la provincia de Buenos Aires localizamos inmigrantes caboverdianos, en mucho menor número, en Bahía Blanca, Dolores, Bragado, General Alvarado, General Pueyrredón y Necochea, y también tuvimos referencias sobre la presencia de algunas familias fuera de esta provincia, en Santa Fe, Córdoba, Río Negro y Chubut.

A fin de actualizar y comparar datos, en el año 1997 efectuamos un muestreo sobre el universo trabajado en la primera etapa. Posteriormente, entre 1998 y 1999 aplicamos, junto con el equipo de investigación, una encuesta (individual y de asociaciones) correspondiente al mapeo sociocultural de la provincia de Buenos Aires, un proyecto realizado en aproximadamente 50 partidos de la provincia de Buenos Aires con el apoyo de un subsidio de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica.

Para dar una idea de la evolución temporal, comentaremos los cambios registrados en algunas variables seleccionadas de la Zona I (1979) y de la muestra de la Zona I (1997). Dado que el mapeo (1998) incluyó muchas de las localidades del Censo de 1979, la comparación se realizará sobre la base de la suma de las Zonas I y II de dicho censo.

El censo de la Zona I nos permitió sacar conclusiones para un universo de unas 255 unidades habitacionales, en cuyo caso se indagó a una población total de 914 individuos, de los cuales 719 resultaron ser caboverdianos (entre nativos y descendientes). Aquellos que migraron fueron mayoritariamente hombres. De un total de 98 nativos, 57 eran hombres y 41, mujeres. En cambio, entre los descendientes (619) hallamos un número mayor de mujeres (333) que de hombres (286).

El universo de la Zona II constó de 104 unidades habitacionales establecidas en Capital Federal, Almirante Brown, Avellaneda, Berazategui, Esteban Echeverría, Florencio Varela, Lomas de Zamora, La Matanza, Merlo, Moreno, Quilmes, San Fernando, San Isidro, Tigre y Vicente López. En este caso fueron censadas 346 personas, de

las cuales 268 eran de origen caboverdiano (nativos y descendientes): 74 nativos (39 hombres y 35 mujeres) y 194 descendientes nacidos en Argentina (104 hombres y 90 mujeres).

La muestra aleatoria fue realizada sólo sobre el universo de la Zona I, en cuyo caso relevamos 54 hogares en 52 unidades habitacionales, con un total de 141 personas, 114 de ellas de origen caboverdiano, clasificadas del siguiente modo: 12 nacidos en Cabo Verde (7 varones y 5 mujeres) y 102 caboverdianos nacidos en Argentina (61 mujeres y 41 hombres). Disminuyeron, como era de esperar, los caboverdianos nativos, ya que no ha habido inmigración en casi 40 años.

El mapeo comprendió 50 partidos de la provincia de Buenos Aires, dentro de los cuales encontramos a las localidades de La Plata, Berisso, Ensenada, Avellaneda, Dock Sud, Banfield, Wilde, Quilmes, Bernal y Sarandí, entre otras, como los principales lugares de residencia de los caboverdianos. El relevamiento se efectuó mediante una encuesta, que no se realizó en las viviendas sino en las asociaciones y los lugares de reunión, por lo cual no se puede establecer una idea aproximada del tamaño del hogar caboverdiano. Fueron encuestados un total de 188 caboverdianos entre nativos y descendientes, de los cuales 94 eran hombres y 94 eran mujeres.

El estado civil/conyugal

Contrariamente a la tendencia predominante en el conjunto del país, en el subconjunto de caboverdianos, incluso en el período 1997-1998, las uniones consensuales continuaron siendo muy escasas (3%). El matrimonio es la forma mayoritaria (35-50%) y esta modalidad parece ser más fuerte en la Zona II, que se corresponde con un área más metropolitana. Por su parte, si el matrimonio pierde preponderancia es debido al aumento del peso relativo de la viudez.

Para los años 1997 y 1998 no disponemos de suficientes datos (apenas tres casos) como para observar si entre los jóvenes es preferible la unión consensual.

Otro cambio importante es el aumento de las separaciones y divorcios, que se duplican en proporción: del 4,6% en la Zona I en 1979 al 10% en la muestra de 1997.

Estado civil/conyugal (ambos sexos) por relevamiento (%)

CUADRO 1

Relevamiento	Estado civil/conyugal					Total (en número de personas)
	Unido/a	Casado/a	Separado/a- Divorciado/a	Viudo/a	Soltero/a	
Zona I (1979)	3	48,5	4,6	8,7	35,2	497
Zona II (1979)	4,5	56,1	2	2,5	34,8	198
Total (1979)	3,5	50,6	3,9	6,9	35,1	695
Muestra Zona I (1997)	3	35,4	10,1	18,2	33,3	99
Mapeo (1998)	2,7	48,4	6,9	17,6	24,5	181

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos consultados en Censo de Caboverdianos 1979 (Zonas I y II), Muestra Zona I 1997 y Mapeo 1998.

Las parejas caboverdianas

En este caso, distinguimos, en el universo de los caboverdianos (nacidos en Cabo Verde y descendientes), a aquellas parejas caracterizadas por el hecho de que ambos cónyuges nacieron en las islas.

Origen de parejas caboverdianas por tipo de relevamiento (valores absolutos y porcentuales)

CUADRO 2

Relevamiento	Valores absolutos				Porcentajes
	Parejas	Ambos nacidos en Cabo Verde	Ambos caboverdianos (nacidos o descendientes)	Ambos nacidos en Cabo Verde	Ambos caboverdianos (nacidos o descendientes)
Zona I (1979)	206	14	41	6,8	19,9
Zona II (1979)	72	11	26	15,3	36,1
Sumatoria	278	25	67	9,0	24,1
Muestra Zona I (1997)	20	2	1	10,0	5,0
Mapeo (1998)	130	7	49	5,4	37,7

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos consultados en Censo de Caboverdianos 1979 (Zonas I y II), Muestra Zona I 1997 y Mapeo 1998.

En la Zona I, el 19,9% de las 206 parejas registradas estaba constituido por uniones integradas por dos cónyuges caboverdianos y sólo el 6,8% de ese porcentaje correspondía a caboverdianos nativos de Cabo Verde. En la Zona II, la proporción de parejas de caboverdianos de Cabo Verde y de caboverdianos en general era más alta (15% y 36%, respectivamente), pero se trataba de una muestra menor, compuesta por 72 parejas.

En el relevamiento de 1997, la cantidad de parejas fue sensiblemente más baja (20 parejas), y se registraron sólo 3 casos de caboverdianos (argentinos o no) unidos entre sí.

En el mapeo, el relevamiento se realizó de manera distinta: se preguntó el origen del cónyuge al encuestado. De los 130 caboverdianos que contestaron sobre su cónyuge (sin considerar el tipo de unión conyugal, actual o no), el 37% estaba constituido por caboverdianos unidos a caboverdianos y el 5,7% correspondía a nacidos en Cabo Verde que estaban unidos a parejas también nacidas en Cabo Verde.

El tamaño de la familia

Como indicador del tamaño de la familia, contamos con el tamaño de los hogares, el cual fue disminuyendo entre 1979 y 1997, pasando de 3,54 (Zona I) y 3,26 (Zona II) a 2,6 miembros (Zona II) 19 años después. Suponemos, siguiendo a Torrado (2003), que la disminución del tamaño del hogar se debe a una reducción de la cantidad de hijos, ya sea porque ya no conviven con sus padres o porque las familias tienen cada vez menos hijos, de acuerdo con pautas reproductivas propias de las áreas urbanas de baja fecundidad.

En el Cabo Verde de hoy está ocurriendo algo similar a partir de la difusión del uso de métodos anticonceptivos, práctica resistida por los hombres debido a que la masculinidad se construye sobre la base de engendrar una gran cantidad de hijos. Sin embargo, tampoco las mujeres aceptaron esa práctica fácilmente, en un principio, ya que la condición femenina también se constituye por la presencia de hijos (*habitus* de género).

Esta disminución del tamaño de los hogares no sólo se comprueba en el promedio, sino en la proporción de personas por hogar. La Zona

II, más cosmopolita que la Zona I, presentaba ya en 1979 mayor concentración de hogares con pocos miembros. La muestra de la Zona I, 19 años después, presenta el salto más significativo: más de la mitad de los hogares están compuestos por un máximo de dos personas.

Con relación a la dimensión de los hogares conyugales, Torrado (2003: 466) afirma:

“Pudo establecerse que en el lapso 1947-1991 el tamaño medio de los hogares conyugales tuvo escasa variación: entre 1947 y 1980 debió fluctuar entre 4,5 y 4,3, para disminuir a 4,0 en 1991. La disminución del tamaño de las familias se observa en todas las regiones, aunque con distinta intensidad. En el mismo lapso, con excepción de la ciudad de Buenos Aires, que pasa de 3,6 a 2,3 miembros en promedio, en todo el resto de las regiones la disminución es similar al total nacional: entre 0,3 y 0,5 personas menos”.

Tamaño del hogar por relevamiento (%)

CUADRO 3

Personas por hogar	Censo 1979		Muestra Zona I 1997
	Zona I	Zona II	
1	8,2	16,3	22,2
2	17,6	23,1	37,0
3	21,6	18,3	16,7
4	30,6	19,2	14,8
5	11,4	14,4	5,6
6	8,2	4,8	1,9
7	1,6	1,9	0,0
8	0,8	-	1,9
9	-	1,9	-
Total	100	100	100
Total hogares	255	104	54
Promedio/hogar	3,54	3,26	2,6

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos consultados en Censo de Caboverdianos 1979 (Zonas I y II) y Muestra Zona I 1997.

El nivel educativo

Se observa una alta escolarización en general (véase Cuadro 4). El porcentaje de analfabetismo desaparece en los dos últimos relevamientos, debido a que correspondía a personas de edad mayor nacidas en Cabo Verde. En la Zona I, en 1979 había una gran proporción de individuos que, teniendo educación formal, a su vez poseían algún tipo de instrucción no formal. El porcentaje de personas con educación superior es mucho más alto en los últimos relevamientos,

evidenciando una mayor proporción de cabo-verdianos nacidos en Argentina, con mayores oportunidades de continuar sus estudios.

Las mujeres eran el grupo más heterogéneo en cuanto a la educación, porque concentraban, en el primer relevamiento, la mayor proporción de analfabetismo y, a su vez, una mayor proporción de escolarización superior con respecto a los hombres. En los relevamientos de 1997 y 1998 las mujeres registraron un porcentaje de escolarización superior que prácticamente duplicó el alcanzado por los hombres.

Población cabo-verdiana de doce años de edad y más (ambos sexos), por instrucción alcanzada y tipo de relevamiento (%)

CUADRO 4

Relevamiento	Analfabetos	Con instrucción formal				Con instrucción no formal	Total población de 12 años de edad y más
		Total *	Primario	Secundario	Terciario/universitario		
Zona I (1979)	1,7	97,2	46,5	43,4	10,0	16,2	533
Zona II (1979)	1,4	93,5	49,0	41,6	9,4	0,0	216
Sumatoria	1,6	96,1	47,2	42,9	9,9	11,7	749
Muestra Zona I (1997)	0,0	99,0	43,6	36,6	19,8	1,0	102
Mapeo (1998)	0,0	100,0	44,3	40,4	15,3	0,0	183

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos consultados en Censo de Cabo-verdianos 1979 (Zonas I y II), Muestra Zona I 1997 y Mapeo 1998.

* La suma de las personas que tienen instrucción formal y los analfabetos no es igual a 100 debido a que hay casos sin especificar. El porcentaje de aquellos que cuentan con instrucción primaria, secundaria y terciaria/universitaria sumados al de analfabetos supera el 100% porque se calculó sobre un subconjunto con educación formal.

La ocupación

En cuanto a la inserción ocupacional, en 1979 era media-baja: la mayoría de los empleados se insertaba como obrero o empleado sin personal a cargo (63% y 53%, respectivamente, en las Zonas I y II). En el caso de la Zona II, la muestra era de menor tamaño y, además, contaba con un importante porcentaje de falta de respuesta. En ambas zonas, la inserción ocupacional de las mujeres era ampliamente menor.

Los cabo-verdianos trabajaban en actividades netamente urbanas, en los sectores de servicios comunales, sociales y personales, transporte y comunicaciones, comercio, restaurantes y hoteles.

Ninguno se desempeñaba en el sector agropecuario y son escasos los casos de cabo-verdianos incorporados en el sector de la industria, la construcción o los servicios, como electricidad, luz y agua.

Un grupo notable de hombres se insertó en tipos de ocupación relacionados con la marinería, mientras que las mujeres se desempeñaron principalmente como empleadas administrativas, en el servicio doméstico o en tareas relacionadas con la salud.

Es interesante destacar que, según los datos de los libros de desembarco, la ocupación más declarada por los inmigrantes hombres, sobre todo, aquellos provenientes de la isla de Santo

Antão, era la de agricultor, la cual no se mantuvo para nada en Argentina. En segundo término aparecen las ocupaciones vinculadas con los barcos, las cuales sí se reiteraron en el país de destino. Por su parte, las mujeres que en Cabo Verde trabajaban en el servicio doméstico o como amas de casa continuaron haciendo lo mismo en Argentina.

Veinte años después, el tipo de trabajo mayoritario fue el de empleado sin personal a cargo, tanto en el caso de los hombres como en el de las mujeres (en la Zona I), y una décima parte trabajaba por cuenta propia.

En lo que respecta al relevamiento de 1998, no tenemos datos sobre la inserción ocupacional, pero sí respecto del tipo de ocupación, y en este caso también resaltan las siguientes: obreros calificados y no calificados, empleados de comercio, docentes, domésticos y algunos trabajos dentro del rubro marinería. Aquí se evidencia el peso de una mayor escolarización superior, dado que figuran ocupaciones como profesor, médico o veterinario.

Se comprueba un proceso de cambio respecto de la situación observada en Cabo Verde, que incluye el establecimiento de casi la totalidad de la población en zonas urbanas. Asimismo, se registran nuevas ocupaciones, las cuales, en el caso de los hombres, ya no se relacionan con el mar ni con las actividades agrícolas; en cambio, estos se desempeñan mayoritariamente como obreros y empleados. Las mujeres, por su parte, salen del espacio doméstico o se desvinculan de labores ligadas con lo doméstico para incorporarse en el sector servicios con ocupaciones diversas.

La lengua

El idioma materno más hablado era el castellano. El criol es una lengua propia de los migrantes, al igual que el portugués, que se perdió como lengua materna entre los caboverdianos nacidos en Argentina. La Zona I, tanto en 1979 como en 1997, presentaba los valores más bajos de hablantes de criol como lengua materna. Como segunda lengua, el criol no ganó en importancia entre 1979 y 1997. El portugués también perdió importancia como segunda lengua, ya que era hablado por casi un 70% en

1979 y en 1997 lo hablaba tan sólo un 17%. En la Zona II se hablaba mucho más criol, como lengua materna y como segunda lengua, mientras que el portugués era la segunda lengua más importante.

En el caso del mapeo debemos señalar el sesgo de esta variable, ya que la mayor parte de las encuestas fueron realizadas fundamentalmente en las asociaciones, a las cuales concurren mayoritariamente caboverdianos nativos o los descendientes que más identificados se sienten con el lugar de origen de sus padres o de sus abuelos, donde tienen alta probabilidad y oportunidad de escuchar y hablar el criol.

Lengua materna (%)	CUADRO 5		
	Lengua materna		
	Criol	Portugués	Castellano
Zona I (1979)	15,4	1	83,4
Zona II (1979)	31,9	2,8	60,7
Total (1979)	20,2	1,5	76,8
Muestra Zona I (1997)	7,9	2,9	77,7
Mapeo (1998)	24,5	1,1	74,5

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos consultados en Censo de Caboverdianos 1979 (Zonas I y II), Muestra Zona I 1997 y Mapeo 1998.

Segunda lengua (%)	CUADRO 6		
	Segunda Lengua		
	Criol	Portugués	Castellano
Zona I (1979)	14,3	67,8	14,3
Zona II (1979)	29,7	45,8	24,4
Total (1979)	22,6	56	19,8
Muestra Zona I (1997)	21,7	17,4	32,6
Mapeo (1998)	16,5	19,1	10,1

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos consultados en Censo de Caboverdianos 1979 (Zonas I y II), Muestra Zona I 1997 y Mapeo 1998.

Hacia el final de esta investigación tuvimos acceso a una fuente secundaria, que resultó de gran utilidad: los libros de desembarco de la DNM, digitalizados por el Centro de Estudios Migratorios Latinoamericanos (CEMLA) en forma completa desde 1882 hasta 1932 y desde 1941 hasta 1945, cuyos datos nos permitieron contrastar información obtenida por medio de otros procedimientos.

En esa base de datos (que aún no está finalizada) se registra información acerca de 411 caboverdianos ingresados en Argentina en los años mencionados, de los cuales 294 eran hombres y 117, mujeres: 183 habían nacido en Santo Antão; 110, en São Vicente; 66 figuraban con lugar de nacimiento en Cabo Verde sin especificar la isla, y un número pequeño era proveniente de São Nicolau y Boa Vista.

Respecto de la nacionalidad, los inmigrantes aparecen como portugueses, brasileños y, lo que resulta más llamativo, un número importante fue registrado con nacionalidad caboverdiana, que en esos tiempos era inexistente. Suponemos que el agente que asentaba el dato lo consignó a partir del lugar de nacimiento del inmigrante que figuraba en su documentación, ignorando que ese país era una colonia portuguesa.

La mayor proporción de inmigrantes caboverdianos ingresados, tanto hombres como mujeres, se concentraba entre los 20 y los 30 o 35 años de edad. La migración en edades muy tempranas o ancianas era realmente escasa, y sólo se registraban mujeres entre los mayores de 60 años.

El período de entrada al país abarca desde 1908 hasta 1950. Las cantidades más importantes se registraron en 1927 (117 personas) y en 1930 (100), y en los años cercanos a estos. En el período comprendido entre 1926 y 1939, ingresó un total de 314 de los 411 inmigrantes (75,6%) registrados en total en la base de datos digitalizada por el CEMLA.

Cabe destacar nuevamente que aún no están cargados en la base todos los datos incluidos en los libros de desembarco y, por supuesto, no figuran allí datos sobre aquellos inmigrantes que ingresaron en el país clandestinamente.

Respecto del estado civil, 303 eran solteros, cifra que representa el 74% de los ingresados, y 105 eran casados, habiendo muy pocos viudos.

Sólo 26 personas de las 411 que arribaron al país parecen haber llegado con un grupo

familiar (de no más de 3 integrantes), y no todos los niños figuraban dentro de uno de estos grupos (es el caso de 8 de 14 niños).

Asimismo, se registraban 312 personas con instrucción (78%), sin especificar de qué nivel, y sin instrucción se consignaban 98 inmigrantes, la mayoría mujeres.

En cuanto a las ocupaciones declaradas, 396 afirmaron que poseían un oficio, mientras que el resto estaba compuesto por menores de edad. Los oficios más declarados por los hombres fueron los siguientes: peones agricultores o labradores (146), jornaleros (44) y marineros (23). Las mujeres declararon dedicarse a las siguientes actividades: servicio doméstico (52) o labores y tareas de ama de casa (30). Entre los hombres también había comerciantes, zapateros, carpinteros, panaderos, sastres, cocineros, obreros y tres de ellos contaban con ocupaciones más calificadas: un médico, un escribiente y un ingeniero. Entre las mujeres había menor diversidad: costureras, caseras y estudiantes. Si bien estos datos no son muy significativos numéricamente, nos permitieron corroborar la información obtenida básicamente por medio de las entrevistas, el censo y las encuestas. Así, pudimos comprobar que Santo Antão y São Vicente fueron las dos islas desde las cuales la mayoría de los caboverdianos emigraron hacia Argentina. También pudimos corroborar que migraron más hombres que mujeres, más solteros que casados (pocas familias), más jóvenes que ancianos y niños, y más personas con instrucción que sin instrucción (y entre estas últimas, más mujeres que hombres). La ocupación mayoritaria de los hombres fue la de agricultor, seguida por los empleos como jornaleros y marineros. Esto se explica porque la mayor parte de los registrados provenían de Santo Antão, que es una isla dedicada básicamente a la agricultura. Es muy posible que una vez que contemos con los registros posteriores a 1946, período en que entraron más caboverdianos de São Vicente, se inviertan las ocupaciones y aparezcan más personas dedicadas a la marinería que a la agricultura, por tratarse de la isla donde se encuentra el principal puerto del archipiélago. Finalmente, se observa que las ocupaciones más declaradas por las mujeres, tal como figura en nuestros propios registros, fueron aquellas vinculadas con las tareas domésticas fuera o dentro del hogar.

Las asociaciones de caboverdianos

Respecto de las asociaciones caboverdianas, el escritor Pedro Cardoso expresa:

“Han ejercido un papel importante en la defensa de los valores culturales caboverdianos y asumido la divulgación de nuestra cultura en el mundo. Esas asociaciones funcionan a nivel regional (originarios de una misma aldea o de la misma ribera), a nivel de la isla y aun a nivel nacional” (Cardoso, 1983: 23; traducción propia).

Sin embargo, este no es estrictamente el caso de las asociaciones de caboverdianos en Argentina, que convocaron a todos los isleños sin distinguirlos ni “por aldea o ribera” ni por isla de origen, como ocurrió en otros países como Estados Unidos, Portugal y Holanda, donde la presencia de caboverdianos fue mucho más numerosa⁵ y dio lugar a una amplia diversidad de asociaciones.

En Argentina, las dos principales asociaciones, consideradas de las más antiguas del mundo, son la Asociación Cultural y Deportiva Caboverdeana de Ensenada, fundada en 1927, y la Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana de Dock Sud, Avellaneda, de 1932, ambas radicadas en la provincia de Buenos Aires.

No debemos olvidar que estas instituciones fueron fundadas justamente entre 1927 y 1932, en plena crisis económica, en un contexto caracterizado por elevados índices de desocupación en el mundo y en Argentina, motivo por el cual las principales necesidades que cubrían estas asociaciones eran, en primer término, las referidas a ocupación, alojamiento y servicios médicos y fúnebres, y secundariamente se dedicaban a promover la recreación y las manifestaciones culturales de orden general. Se les otorgaban a los socios subsidios por casamiento, nacimiento, enfermedad o fallecimiento, y para ello las asociaciones no recibían ayuda ni del Estado argentino ni del portugués.

La Asociación Caboverdeana de Ensenada ya no cumple funciones “de ayuda mutua”, como la mayoría de las asociaciones de inmigrantes (salvo muy pocas excepciones), desde la época del gobierno peronista de la década del cuarenta, cuando los trabajadores podían contar con ayuda

social por parte del Estado; la asociación de Dock Sud, en cambio, aún desempeña esas funciones. Según manifestó un ex presidente de esta última, se tomó esa decisión en asamblea de socios no sólo por una cuestión económica, ya que la ayuda es poca (por defunción y nacimiento), sino fundamentalmente por “respeto al espíritu que movió a los fundadores”.

En la década del noventa se crearon dos nuevas asociaciones, Amigos de las Islas de Cabo Verde, con sede en Avellaneda, y el Círculo de Descendientes Caboverdeanos, en la ciudad de Mar del Plata.

El desplazamiento a los centros urbanos

Los caboverdianos en Argentina no se constituyeron en grupos cerrados ni conformaron guetos⁶, confirmando las apreciaciones de Míguez cuando afirma que “comparando la inmigración masiva en los Estados Unidos y en Argentina llama la atención que en esta última no existieron los ghettos (como el italiano, el judío, etc., en el primer país). Algunos investigadores pudieron comprobar que ciertas nacionalidades o regiones tendían a agruparse en el mismo barrio” (Míguez, 2002-2003: 57). Esto ocurrió sobre todo en los primeros tiempos con los caboverdianos que se instalaron en los barrios de Dock Sud, La Boca y Ensenada.

A partir del censo y el muestreo pudimos detectar que más del 50% de la población estudiada se había desplazado de los lugares originales de asentamiento, desde Ensenada hacia La Plata, y desde La Boca y Dock Sud hacia la Capital Federal y otros partidos del Gran Buenos Aires. Recordemos que los barrios de Dock Sud (partido de Avellaneda), La Boca y Ensenada generalmente estaban habitados por una población de clase media y de clase media-baja en términos socioeconómicos.

Entre las razones que explican su alejamiento, argumentaron cuestiones tales como el deseo de mejorar su situación socioeconómica y lograr una mejor educación para sus hijos. Asimismo, reconocieron que, como producto de un aumento de su capital económico en determinados períodos, se les abrió la posibilidad de mejorar sus otros capitales, como el social y el cultural.

Aunque algunos caboverdianos de la generación de los viejos inmigrantes siguieron viviendo

en el barrio étnico, sus hijos y nietos nacidos en Argentina, particularmente en la adolescencia, rechazaron los valores tradicionales caboverdianos y se “argentinizaron”, surgiendo en muchos casos conflictos intergeneracionales acompañados por profundos sentimientos de ambivalencia acerca de sus identificaciones étnicas.

Esta “argentinización” (no sólo de los descendientes sino de los propios caboverdianos) se relaciona con varias cuestiones. Por un lado, en palabras de Devoto (2003: 277), tiene que ver con el “imperativo” de “nacionalizar” y “civilizar” a los inmigrantes (y a sus hijos), esencialmente mediante la educación y el servicio militar obligatorio, es decir, por medio de las políticas de Estado que tenían por objetivo la asimilación de los inmigrantes, y a las cuales otras instituciones, como la Iglesia, adhirieron.

Prosigue Devoto: “La educación era, claro está, el arma principal para combatir el cosmopolitismo e imponer una cierta visión del mundo que sirviera para legitimar un orden social” (Devoto, 2003: 278).

Por otra parte, “civilizar” a los inmigrantes implicaba imponer, desde arriba hacia abajo, un conjunto de normas y valores de comportamiento social a fin de lograr la cohesión de la sociedad, aunque este era un “modelo ideal” que en la práctica resultaba difícil de alcanzar (Devoto, 2003: 286).

No obstante, el trabajo no fue la única razón que los motivó a solicitar la ciudadanía argentina; también influyeron los temores frente al cambio de gobierno que se avecinaba en Cabo Verde después de las luchas por la independencia.

Las estrategias adaptativas

Con fines comparativos, resulta pertinente referir al análisis que realiza Greenfield (1976) sobre las estrategias que los caboverdianos adoptaron en Estados Unidos, tendientes a lograr una mejor inserción en la sociedad de acogida. Las principales son cuatro: la denominada “caboverdiana-portuguesa”, la “caboverdiana-negra”, la “caboverdiana-africana” y, por último, la “caboverdiana-americana”.

Según las estrategias adaptativas identificadas por este autor, podríamos hablar, en los inicios, de una estrategia caboverdiana-portuguesa que resultó poco exitosa para la mayoría de los inmigrantes frente a la comunidad portuguesa local, la cual, al igual que en Estados Unidos, no los

aceptaba en su seno. También distinguimos una estrategia “caboverdiana-argentina”. Esta estrategia y las diversas prácticas que la constituyen llevaron a la invisibilidad del grupo, posiblemente con el objetivo consciente o inconsciente de lograr su inserción y reproducción social con el menor grado de conflicto posible. La misma es producto de su experiencia histórica y de la dinámica establecida por el grupo con la sociedad de acogida, que desde las prácticas y el discurso ha negado la presencia de negros en Argentina. Asimismo, es preciso tener en cuenta otro aspecto: que muchos de ellos entraron clandestinamente al país, quedando al margen (por un tiempo) de la estructura social y siendo, de ese modo, invisibles para el Estado. Aprovechamos para establecer una relación con la marcada negativa de las asociaciones a promover la participación política⁷, sobre todo aquella que pudiese estar vinculada con ideologías que eran consideradas (por determinados grupos) “subversivas” del orden y que podía llevarlos a “visibilizarse” negativamente ante el Estado y el resto de la sociedad.

Hemos observado –no sólo en la generación de los inmigrantes, sino en sus descendientes, ya sea que hablemos de una primera o segunda generación e, incluso, hasta de una tercera– una serie de prácticas (corporales, matrimoniales, de uso del espacio, rituales vinculadas con el ciclo vital) y de representaciones derivadas de esta estrategia, que Boaventura Leite llama de “blanqueamiento-invisibilización”⁸. Esta posee sus raíces, como hemos señalado, en el pasado caboverdiano, pero crece o sobrevive en contextos de invisibilidad: es decir, el negro es visto como no existente.

La comunicación con Cabo Verde

Los inmigrantes caboverdianos han tenido, desde su llegada a Argentina, sus vías de comunicación con el archipiélago mediante cartas y envíos de mercadería o dinero por intermedio de los navegantes coterráneos en los distintos puertos del mundo. Sin embargo, fue a partir de la década de 1990 –con la mayor penetración de los cambios tecnológicos en América Latina– cuando estos intercambios se acentuaron.

Según Deirdre Meintel, en Estados Unidos –al igual que en Argentina, agregaríamos nosotros–,

largas décadas (desde 1920, aproximadamente, hasta la independencia en 1975) de contacto reducido entre Cabo Verde y la comunidad inmigrante produjeron un vacío comunicacional que permitió que ciertos mitos de identidad “entraran a formar parte de la ideología dominante de la comunidad” (Meintel, 1984: 35). Hoy, los circuitos de contacto con la tierra natal de los emigrados se han modificado en relación con las condiciones cambiantes de la comunicación masiva, la globalización, el post y el neocolonialismo. Aviones, teléfonos, casetes con cintas grabadas, videos e Internet reducen las distancias y facilitan un tráfico de doble circulación entre los distintos lugares del mundo.

Esto requirió la puesta en práctica de estrategias tendientes a resguardar la memoria caboverdiana en el exterior, a partir del uso de soportes y otras formas de “materialización” (Zelizer, 1995) del pasado que posibilitaran la transmisión de una memoria común. La posesión de un pasado compartido afianza el sentimiento de pertenencia, a pesar de la distancia espacial y temporal que caracterizó a la relación del grupo con su país de procedencia. Asimismo, si bien la distancia genealógica con los ancestros caboverdianos es mayor, la tecnología permite un acercamiento y la construcción de nuevos lazos, impensados hace pocos años atrás.

El presente: “desinvisibilización” y movilización de las generaciones de descendientes a partir de la década del noventa

La etapa de invisibilidad, de aparente dilución de la comunidad caboverdiana en lo local, está siendo revertida actualmente por algunos grupos de jóvenes de segunda y tercera generación que exacerban la crítica de la exclusión y la invisibilidad, reivindicando sus orígenes y afiliaciones diaspóricas⁹. Su presencia se torna expresiva y nuevos espacios están siendo conquistados por los descendientes en términos de movilidad social, expresión cultural y participación política. Son numerosos los ejemplos de los resultados de ese proceso, desde su participación en eventos diversos (fiestas, ferias, exposiciones) de colectividades e instituciones que agrupan a inmigrantes de diferentes orígenes, espacios de sociabilidad dominados, en muchos

casos, por grupos que no permitían o no admitían otros ingresos y de los cuales antes no participaban, hasta su intervención en otros ámbitos que no tienen que ver con la cuestión migratoria, espacios más amplios vinculados con un mismo origen, el africano, así como con la problemática de la discriminación, la política, el comercio y la cultura en general.

Particularmente en la década del noventa, algunos miembros de estas generaciones comenzaron a asumir distintas posiciones respecto de su identidad y a proyectarlas a través de los medios de comunicación. Entre ellos, un sector, “el de los activistas caboverdeanos vinculados con organizaciones afroargentinas y sus intelectuales, mantienen lazos con movimientos negros en América y se asumen políticamente como negros caboverdeanos nacidos en Argentina y representan a la suya como cultura caboverdeana con influencia africana” (Otero Correa, 2000: 90-91). Esto marcaría, por lo menos en lo que respecta a un segmento del grupo, la pertenencia a o la identificación con otra diáspora, “la africana”, produciéndose, en relación con ella, fenómenos de afirmación, negación, conflicto y ambivalencia en el seno de la comunidad.

Está claro, como manifiesta Kim Butler (Butler, 2001), que el constructo diáspora es una identidad colectiva alternativa que resuelve negociaciones de poder social. Muchas de las activistas son mujeres, algunas de las cuales adquirieron su “capital militante”¹⁰ no en sus lugares tradicionales, sino a partir “de las competencias escolares” que permitieron o incentivaron su adquisición.

Miriam Gomes (segunda generación) es una de esas mujeres, profesora en Letras y presidenta de la Unión Caboverdeana de Dock Sud en el período 1993-1995 y en la actualidad. En el texto compilado por Dina Picotti (2001) como producto de un coloquio acerca de la presencia negroafricana en Argentina, realizado en 1999, ella señala críticamente: “la comunidad caboverdeana de Argentina no se ha integrado con el resto de la comunidad afroargentina, permaneciendo como un grupo aparte. Como minoría negra ha sufrido los mismos condicionantes que aquella”. George Reid Andrews (1989: 245) también considera que los africanos “que han entrado en la ciudad durante el curso de este siglo no se han integrado con el resto de la comunidad afroargentina”.

Sin embargo, es recién a partir de 2000 cuando observamos una participación más destacada y sostenida de una pequeña parte de la comunidad caboverdiana, siempre representada por la figura de Miriam Gomes, junto con otras comunidades negras de América Latina y el Caribe, a propósito de las reuniones preliminares de la III Conferencia Mundial contra el Racismo realizada en Durban, Sudáfrica, en septiembre de 2001. Entre esas actividades queremos señalar la conformación de la Mesa Coordinadora Afroargentina (octubre de 2000) en apoyo a la Conferencia, uno de cuyos objetivos fue articular los trabajos a ser presentados o discutidos con los representantes de los pueblos originarios, los inmigrantes, los refugiados y otros actores sociales perjudicados por la discriminación, el racismo y otras formas conexas de intolerancia, siendo los miembros fundadores de la mencionada mesa la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe, África Vive, Comedia Negra de Buenos Aires, el Instituto Palmares, el Instituto de Desarrollo Afro y la Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana. Estas asociaciones e instituciones también formaron parte de la reunión de Santiago de Chile –donde se propuso la categoría “afrodescendiente”– y del encuentro que se realizó en Paraguay. Ambas actividades se desarrollaron en el marco preparatorio de la Conferencia Mundial, a fin de reafirmar la Alianza Afrolatinoamericana y Caribeña creada en San José de Costa Rica en septiembre de 2000. En septiembre de 2001 se realizó la Conferencia en Sudáfrica, a la cual asistió Miriam Gomes junto con otros afroargentinos.

Como parte de las acciones de seguimiento post-Durban, es decir, del compromiso que asumió la delegación oficial de Argentina con las organizaciones no gubernamentales (ONG) que asistieron al encuentro, se planteó la posibilidad de incorporar preguntas ad hoc para el relevamiento de la población afrodescendiente en el siguiente censo nacional de población de la República Argentina.

En ese contexto, y como parte de las mencionadas acciones post-Durban, en los años 2003 y 2004 el Banco Mundial (BM), que estaba implementando una política similar en otros países de América Latina, convocó a las organizaciones de afrodescendientes y africanas a participar en reuniones junto con el Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC).

En 2005 se realizó la prueba piloto para testear la pregunta que se aplicaría en el censo, actividad en la cual tuvieron una participación relevante Miriam Gomes y Lucía Molina (presidenta de la Casa Indoafroamericana de Santa Fe), designadas por sus antecedentes como asesoras “nativas” del proceso. La prueba arrojó como resultado que un 3,8% de individuos se reconocían como afrodescendientes¹¹.

Continuando con el caso específico de los caboverdianos, diremos que el camino de la visibilización ha sido fortalecido, además, por la actividad que las asociaciones de caboverdianos llevaron y llevan a cabo en el área de la comunicación y la difusión de las manifestaciones socio-culturales y políticas y de la asistencia social, a través de sus propios programas de radio tanto en Avellaneda como en Ensenada, localidades a las que se sumó Berisso, en la provincia de Buenos Aires. Los protagonistas son Marcelino Santos (caboverdiano nativo), Mónica Cançado y Luz Marina Mateo (segunda y tercera generación), y sus objetivos son transmitir la cultura caboverdiana y la solidaridad social, así como promover el apoyo a Cabo Verde –por ejemplo, cuando ocurren catástrofes ambientales, como la erupción del volcán de la isla de Fogo– y la permanente conexión con las islas mediante la transmisión de noticias de familiares y amigos y del gobierno, reforzando los lazos entre la comunidad local y Cabo Verde.

Asimismo, las comunicaciones por medio de Internet han originado una fuerte intensificación de los contactos entre los caboverdianos y los descendientes, no sólo con aquellos situados en las islas sino también con sus coterráneos ubicados en distintas partes del mundo.

Deirdre Meintel (2002) denomina transnacionalismo a la presente era, caracterizada por lo que podría llamarse la dinámica diaspórica, es decir, el intenso contacto y el intercambio en aumento entre los individuos y las comunidades dispersas, que no son mediados a través de su tierra de origen.

Esa dinámica diaspórica se amplía aún más con el contacto con los afroargentinos, es decir, con los descendientes de los esclavos traídos al Río de la Plata, con otros afrodescendientes (de Ecuador, Brasil, Uruguay, Haití, Cuba, Colombia) y, finalmente, con algunos de los nuevos inmigrantes africanos llegados a Argentina justamente a partir de la década del noventa.

En esta nueva etapa, algunos descendientes de caboverdianos desarrollan un activismo político que encuentra sus raíces en las acciones llevadas a cabo en la década de 1950 por el cónsul honorario de Cabo Verde Joaquim José dos Santos y algunos otros miembros, acciones orientadas al apoyo de la lucha por la independencia de Cabo Verde. Ellos ponen en práctica una militancia que tiene como uno de sus objetivos fundamentales lograr la visibilización y el reconocimiento de la presencia afrodescendiente por parte de la sociedad.

Para lograrlo, consideran que es preciso, siguiendo los mandatos de varios líderes africanos, “reafricanizar los espíritus”, visibilizarse junto con otras minorías (africanos y descendientes) o como otras minorías (por ejemplo, los pueblos originarios), y unirse en la lucha por la reivindicación de sus derechos plenos como ciudadanos y contra toda forma de racismo, xenofobia o discriminación.

Los nuevos inmigrantes africanos

Introducción

Tal como afirmamos en la primera parte de este trabajo, fueron los caboverdianos los primeros africanos que llegaron a Argentina como inmigrantes desde África subsahariana, particularmente desde el “África Negra”, según la vieja terminología ya en desuso, a fines del siglo XIX y en la primera mitad del siglo XX. La nueva inmigración de la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI, que arriba desde Senegal, Nigeria, Guinea, Costa de Marfil, Camerún, Ghana y Congo, entre otros Estados subsaharianos, se produce en un contexto histórico y político diferente, en el marco de regímenes jurídicos y estatutos administrativos cada vez más restrictivos, así como de la creciente globalización de la economía, con consecuencias devastadoras para muchos de estos países.

Las migraciones en y desde el continente africano. El caso particular de las migraciones de África subsahariana

Sin excepción, los estudiosos de la movilidad de los pueblos africanos consideran que esta tiene una profundidad en el tiempo que va más allá del análisis histórico. Son múltiples los registros de la arqueología y la paleoantropología que nos hablan de una movilidad permanente de la población, en el interior y hacia afuera del continente, desde hace más de un millón de años (Maffia, 2010b).

Aderanti Adepoju (1979; 1984), economista y demógrafo nigeriano, distingue tres eras de las migraciones históricas en el continente africano: precolonial, colonial y poscolonial. Particularmente respecto de la última, señala que es de especial interés la cuestión de la demarcación de las fronteras vinculadas con la aparición de los Estados nacionales desde comienzos de la década del sesenta y su impacto (político-jurídico, cultural, etc.) sobre el movimiento de las poblaciones. Las presiones externas impuestas sobre las estrategias de desarrollo interno de los países africanos –“las irracionales políticas de desarrollo postcoloniales”, en palabras del especialista congoleño en ciencias políticas y relaciones internacionales, Mbuyi Kabunda (2000)– impactan sobre la organización política, sociocultural y económica de estos, lo que a su vez influye en ambos tipos de migraciones. Es decir, al modificarse la estructura de oportunidades de un país, en general se modifican también, directa o indirectamente, el ritmo y la dirección de las migraciones. El éxodo rural, por ejemplo, se produce como resultado del descuido de las zonas agrícolas, lo cual impulsa los desplazamientos hacia las ciudades más industrializadas.

Respecto de las causas de las migraciones, tanto internas como internacionales (voluntarias), Adepoju (1984) considera que en general responden a un mismo conjunto fundamental de razones. La migración interna sobreviene en gran parte en respuesta a desequilibrios entre las distintas regiones de un país, y su dirección dominante está determinada por la implantación de los proyectos generadores de empleo. La migración internacional se origina de modo semejante: desigualdades en el desarrollo, en las oportunidades de empleo y, especialmente, en las condiciones de vida y de ingresos impulsan estos movimientos de sujetos y grupos.

Sin embargo, las razones no son exclusivamente económicas. Los factores políticos son con frecuencia más importantes que los económicos. Por ejemplo, algunos Estados han intentado reajustar las fronteras arbitrarias trazadas por la administración colonial, que dividió grupos étnicos homogéneos, generando en consecuencia guerras entre los países que provocan, a su vez, la presencia de centenares de refugiados y personas desplazadas en búsqueda de seguridad individual y colectiva, como en los casos de Somalia y Etiopía, y de Nigeria y Camerún (Adepoju, 1984).

Kabunda (2006; 2007) destaca que “la inmigración africana es más intracontinental u horizontal que extracontinental”. Ghana, Nigeria y Senegal, seguidos por Cabo Verde y Malí, son los principales emisores de la emigración de África occidental hacia Europa; pero esos mismos países tienen importantes flujos migratorios internos, en función de los cambios políticos y económicos y de los factores étnicos.

También para la socióloga y demógrafa Alvear Trenor (2008: 1), “los flujos migratorios subsaharianos son más intrarregionales e intracontinentales que extracontinentales”. Por su parte, en el Foro Internacional realizado en Lisboa en 2007 sobre Migraciones y Derechos Humanos, se subraya que las migraciones en África a gran escala, con diversos perfiles, se dan sobre todo dentro del propio continente. “La cruda realidad es que el 75% de los migrantes africanos viven en los países del continente” (Adepoju, 2007: 8). Aunque reconoce que la emigración se orienta cada vez más hacia otros continentes por la creciente falta de alternativas de trabajo y educación, igualmente todo sigue indicando que los flujos intra e interregionales seguirán incrementándose en las décadas venideras.

Por su parte, expertos internacionales, en un informe de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) de 2000, pronosticaban un aumento sustancial de la emigración/inmigración de africanos, en particular de África subsahariana, hacia destinos situados fuera de África, debido a que las perspectivas y posibilidades de las migraciones internas están cada vez más limitadas, lo que conlleva a un situación de pobreza generalizada y de inseguridad económica.

Coincidimos con Adepoju en que asistimos a un aumento en la complejidad del fenómeno migratorio africano, configurándose nuevas

tendencias. Por ejemplo, hay más destinos, son más largas las trayectorias (que se componen de varias etapas), cada vez son más las mujeres que migran y en las migraciones por trabajo comienza a tener importancia el número de trabajadores altamente cualificados que salen de los estratos medios de las ciudades.

Con respecto a la migración desde África subsahariana en particular, Adepoju (2006; 2007) plantea un escenario regional caracterizado por profundas contradicciones: por un lado, se trata de una zona rica en recursos y, por otro, es la más pobre de todas las regiones. Las guerras civiles y la desestabilización política han cercenado severamente las posibilidades de desarrollo en las décadas posteriores a la independencia. En el presente la región se encuentra en desventaja frente a la globalización y la reestructuración de la economía. “En lugar de competir con el resto del mundo, debe tratar inmediatamente con los asuntos más básicos: pobreza, conflictos y la pandemia de HIV/SIDA –todos ellos impactan severamente en la dinámica de la migración–” (Adepoju, 2007: 10; traducción propia).

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

Las sucesivas crisis políticas y económicas han disparado corrientes migratorias hacia nuevos destinos, hacia países con los que no existían lazos previos (históricos, políticos o económicos), incrementándose su tamaño y sus efectos. Especialmente los jóvenes, tanto hombres como mujeres, no perciben un futuro a corto ni a mediano plazo. Las mujeres solas o casadas ahora migran independientemente a países ricos en busca de un trabajo seguro, como una estrategia de supervivencia para aumentar los ingresos del grupo familiar, redefiniendo de ese modo los

roles de género en el seno de la familia y en la sociedad (Adepoju, 2004; 2006; 2007).

Según Adepoju, de los estimados 4 millones de africanos subsaharianos residentes (pero no nacidos) en los países de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (OCDE)¹², Estados Unidos (929.723), el Reino Unido (812.371), Francia (565.590), Portugal (348.263), Canadá (271.095) y Australia (188.928) fueron los que recibieron el mayor número de migrantes en 2002. Otros países que cuentan con un poco más de 100 mil residentes africanos subsaharianos son los Países Bajos y Bélgica, seguidos por España, Suecia y Grecia. Es preciso tener en cuenta que estas cifras se refieren a migrantes en situación regular, y por lo tanto subestiman la cifra total, que incluye un número desconocido de inmigrantes indocumentados (Adepoju, 2007).

Algunas consideraciones respecto de las políticas migratorias de la Unión Europea

Además de lo explicitado anteriormente, a fin de poder entender estos flujos migratorios debemos vincularlos con aquello que acontece en el hemisferio norte, particularmente en Europa, en materia de políticas migratorias.

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

Es interesante el análisis que realiza Cyril Obi sobre la emergencia de un discurso acerca de la amenaza de la seguridad transglobal, discurso que se fue incrementado a partir del 11 de septiembre de 2001. Obi (2010) –tomando como referencia a Smith (2000), quien identifica como amenazas transnacionales a la seguridad de los países desarrollados al crimen, el terrorismo, los flujos migratorios, las enfermedades y pandemias, la degradación medioambiental y el cambio climático– señala que en el discurso de la seguridad global elaborado por los países hegemónicos, basado en la manipulación del miedo, la migración africana

“ilegal”, “irregular”, es vista como una “fuente de amenaza transnacional”. El continente africano es transformado en objeto de securitización.

El Espacio Schengen representa un territorio donde estaba garantizada la libre circulación de las personas, basado en un tratado firmado en 1985 entre los cinco países fundadores (Francia, Alemania, Bélgica, Luxemburgo y los Países Bajos), más tarde extendido a casi todos los Estados miembros de la Unión Europea y a otros países asociados. Hoy una gran mayoría de esos países, preocupados por la penetración de “inmigrantes irregulares” por algunas de las fronteras más porosas, apoyan la reintroducción de controles fronterizos internos, por lo menos temporalmente.

En España e Italia, dos de las principales puertas de ingreso a los países de la Unión Europea, las posibilidades de entrada se han visto cada vez más limitadas, con medidas como la Directiva para el Retorno, acuerdo firmado por los 27 países miembros y aprobado por el Parlamento Europeo el 18 de junio de 2008 (Jarochinski Silva, 2009; Pugliese y Vitiello, 2008). En el contexto de la reciente crisis económico-financiera europea, las medidas de control se han endurecido aún más, en algunos casos con el apoyo de países africanos que cooperan en el control de la salida de su población, en el marco de programas de “codesarrollo”.

Gil Arias, director adjunto de la Agencia Europea de Fronteras Exteriores (FRONTEX), manifestó en una entrevista realizada en 2009 que, en virtud de las medidas adoptadas, han disminuido las entradas irregulares de africanos y que a raíz de esta presión los inmigrantes cambian de estrategia y optan por otras vías de acceso y otros medios para llegar. También optan por nuevos destinos, agregamos nosotros. Uno de ellos, aunque por el momento no resulte numéricamente significativo, es América del Sur, en particular, Brasil y Argentina.

Cambios políticos, económicos y migratorios en Argentina a ser considerados para la comprensión del fenómeno

En la década del noventa, durante los dos períodos de gobierno de Carlos Menem, la ley migratoria seguía siendo la Ley Videla (Ley 22439) de marzo de 1981, y la política en esta materia era claramente restrictiva (Novick, 2000): se dictaron decretos que disponían

extremar los controles para el otorgamiento de las radicaciones, se autorizaron operativos conjuntos de la Secretaría del Interior y la Subsecretaría de Seguridad Interior para el control de la situación legal de los inmigrantes en todo el país, y se establecieron nuevos criterios de admisión. Sin embargo, las prácticas caóticas e ineficientes de los cuerpos administrativos, verificadas históricamente (Devoto, 2001), y la llamada porosidad de nuestras fronteras –es decir, la posibilidad de eludir por distintos medios los controles– permitieron la entrada al país de inmigrantes sin mayores dificultades (Maffia, 2010b).

En materia económica, como expresa Jelin (2006: 48), “en las últimas dos décadas, con reversiones coyunturales debidas a devaluaciones y situaciones de crisis económica, Argentina continuó siendo un polo de atracción en el Cono Sur, así como un destino de grupos de inmigrantes asiáticos, especialmente coreanos y chinos”, a lo cual podríamos agregar una incipiente inmigración desde África subsahariana.

Volviendo al tema de la norma migratoria, desde mediados de la década del noventa comenzaron las iniciativas que pretendían modificar la ley del gobierno militar y continuaron los debates en torno a los ejes y las orientaciones que deberían sustentar una nueva ley migratoria. Esta fue presentada por el diputado Rubén Giustiniani en 2001 y 2003, y fue finalmente promulgada en el año 2004, durante la presidencia de Néstor Kirchner (2003-2007), como Ley 25871. Esta ley, según palabras de Susana Novick (2004: 71), es ambiciosa: “Apunta a formular una

nueva política demográfica nacional, a fortalecer el tejido sociocultural del país y a promover la integración sociolaboral de los inmigrantes, manteniendo en alto la tradición humanitaria y abierta de Argentina con relación a los migrantes y sus familias”.

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

Los inmigrantes subsaharianos en Argentina

En Argentina, comenzamos a percibir la presencia de personas provenientes de distintos países de África subsahariana aproximadamente desde la década del noventa, acentuándose este proceso a partir del año 2000: senegaleses, nigerianos, ghaneses, guineanos, cameruneses, congoleños, malíes y marfileños, entre otros, comenzaron a ser visibles no sólo en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, sino también en diversos lugares de la provincia de Buenos Aires, como La Plata, Morón, Avellaneda y Florencio Varela, así como en Mar del Plata, Villa Gesell, Pinamar y otros centros turísticos durante el verano. También registramos su presencia en otras provincias argentinas como Córdoba, Mendoza, Entre Ríos, Santa Fe, Salta, Catamarca, Neuquén y Chubut, fundamentalmente en ocasión de la celebración de fiestas y ferias regionales.

Las fuentes estadísticas

Los datos estadísticos oficiales, como el Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas del año 2001, refieren que de las 1.883 personas

Argentina. Localización de los inmigrantes africanos (en número de personas)

CUADRO 7

Región	Individuos
Total país	1.883
Ciudad Autónoma de Buenos Aires	722
Buenos Aires	679
Córdoba	139
Mendoza	53
Salta	43
Resto del país	247

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos consultados en Instituto Nacional de Estadística y Censos (2001).

censadas en Argentina nacidas en África, 328 nacieron en Egipto (17,42%), 287 en Marruecos (15,24%) y 213 en Sudáfrica (11,31%).

Entre los africanos que se encuentran en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, 167 nacieron en Egipto (23,13%), 123 en Marruecos (17,04%), 62 en Sudáfrica (8,59%) y 44 en Senegal (6,09%). También hay presencia de argelinos (42), libios (28), tunecinos (25), congoleños (22), sierraleoneses (20) y nigerianos (19).

De los censados en la provincia de Buenos Aires, 103 nacieron en Egipto (15,17%), 93 en Marruecos (13,7%), 77 en Sudáfrica (11,34%) y 50 en Cabo Verde (7,36%), seguidos por los originarios de Túnez (38), Argelia (36), Libia (29), Etiopía (23), Nigeria (23) y Senegal (17). En el resto del país, la población de origen africano en su mayoría nació en Argelia (17,01%), Sudáfrica (15,35%), Marruecos (14,73%) y Egipto (12,03%).

En síntesis, los países que se destacan son tres: Egipto, Marruecos y Sudáfrica, existiendo una diferencia entre la Capital, donde el cuarto lugar lo ocupa Senegal, y la provincia de Buenos Aires, donde dicho lugar es ocupado por los caboverdianos. Si sólo analizamos los migrantes de África subsahariana, los países más representados tanto en la provincia de Buenos Aires como en la Ciudad Autónoma son Sudáfrica, con 139 censados, y Senegal, con 61.

A fines del mes de agosto, mientras cerrábamos este trabajo, pudimos consultar algunos datos del Censo 2010, que todavía no están completos. Contamos con los totales de la población extranjera, dividida por continentes. De un total de 1.805.957 personas, sólo 2.738 provienen de África. Al no estar aún el dato desagregado por países, no podemos saber cuántos corresponden a África subsahariana.

El Cuadro 8 fue organizado teniendo en cuenta la distribución de la población extranjera nacida en África, de mayor a menor, en las provincias y en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, que es la que mayor número de individuos africanos registra, tal como ocurrió en el Censo de 2001.

Consideramos que el aumento observado con respecto al censo anterior no es significativo, aunque no podemos dejar de tener en cuenta que posiblemente muchos de ellos no hayan sido registrados en el mismo, por distintas causas.

Los números que manejan las asociaciones y algunos de los inmigrantes entrevistados son muy variables, pero en general nos hablan de cifras que oscilan entre 4 mil a 5 mil nuevos inmigrantes subsaharianos, desagregados del siguiente modo:

unos 3 mil senegaleses (indudablemente, el grupo mayoritario), seguidos por aproximadamente mil nigerianos, estando el resto compuesto por guineanos, ghaneses, cameruneses, congoleños y marfileños. Algunos llegaron directamente desde sus países de origen y otros hicieron escala, por ejemplo, en Cabo Verde, Brasil. Algunos de ellos arribaron con visa de turistas, otros llegaron en forma irregular a través de las fronteras más porosas, un número significativo pidió refugio y algunos jóvenes arribaron a bordo de barcos, también en forma irregular.

De acuerdo con la información suministrada por el Comité de Elegibilidad para los Refugiados (CEPARE; actualmente, Comisión Nacional de Refugiados,

Argentina. Población extranjera nacida en África por provincia y Ciudad Autónoma de Buenos Aires (en número de personas)

CUADRO 8

Región	Individuos
Total país	2.738
Ciudad Autónoma de Buenos Aires	1.176
Buenos Aires	839
Córdoba	143
Entre Ríos	82
Mendoza	77
Santa Fe	70
Salta	50
Río Negro	42
Neuquén	38
Chubut	26
Corrientes	23
San Juan	21
La Pampa	18
Tucumán	18
Catamarca	17
Misiones	16
Santa Cruz	14
Chaco	12
Tierra del Fuego	10
La Rioja	9
San Luis	9
Formosa	6
Jujuy	6

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

CONARE), en el período 1991-2010, de un total (en valores absolutos) de 3.221 refugiados reconocidos, los subsaharianos totalizaron 430 personas; entre ellos, como se observa en el Cuadro 9, los senegaleses y sierraleoneses fueron los más reconocidos, figurando en tercer lugar los nigerianos. Las denegatorias para el caso subsahariano alcanzaron para ese mismo período un total de 1.117, y la mayor parte de estas correspondió a los senegaleses (840). Entre los años 2006 y 2008 se iniciaron 645 trámites de refugio, de los cuales sólo 2 fueron aceptados.

La negativa oficial a la recepción se fundó en argumentos como razones manifiestamente infundadas, falta de credibilidad y protección disponible del país de origen, entre otros.

Sobre la base de las entrevistas realizadas, consideramos que el inicio del trámite de pedido de refugio, en ciertos casos, es una estrategia de los inmigrantes para obtener algún tipo de documentación que les permita asegurarse la residencia en los primeros meses de estadía en nuestro país (“la precaria”, como ellos la denominan), considerando

Argentina. Africanos según nacionalidad de origen y año (en número de personas)

CUADRO 9

Nacionalidad	Año																				Total
	1991	1992	1993	1994	1995	1996	1997	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	
Angoleña		2	1				4	3	1		1	3									15
Burundesa												2						1	3		6
Camerunesa																3	1		1	1	6
Centroafricana															2						2
Congoleña							1	1			1	1	1		3	2					10
Eritreana																		2			2
Etiope							1				4							1			6
Ghanesa							2		1				2		3	5		8	4	1	26
Guineana Bissau				2					2	1	1	3	2	6	2	4				1	24
Guineana Conakry																		2	3		5
Keniata																		1			1
Liberiana		3	24	2	8	1	1	1	1			1	1	8	5	4	2	2	1	2	67
Maliense		3	1	1	1	8		1						1							16
Marfileña															1	1	8	1	11		22
Mauritana							1													1	2
Nigeriana	1		2	8	9	1	2	2				1	5	4	1	4	4	1	9		54
Ruandesa							1														1
Senegalesa		1	1	1	1	5	7	5		10	2	1	17	13	5	1	1				71
Sierraleonesa							1		15	1	2	9	28	10	3	1				1	71
Somalí		5																			5
Sudafricana								1			1							1			3
Sudanesa								1								1	1		1		4
Chadiense													1								1
Togolesa																		1			1
Zaireña		5	1		1																7
Zimbabwense													2								2
Total	1	6	16	38	13	16	22	18	22	15	7	21	61	45	25	26	20	18	35	5	430

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos consultados en la Comisión Nacional de Refugiados (CONARE) al 30 de junio de 2010. Disponible en: <<http://www.migraciones.gov.ar/conare/index.html>>.

la dificultad que representa cumplir con los requisitos de la ley migratoria y la vulnerabilidad que entraña la situación irregular para un inmigrante. Asimismo, varios inmigrantes africanos nos han manifestado que fueron objeto de arbitrariedades y actos de violencia de diverso tipo, fundamentalmente, por parte de la policía.

Otros datos con los que contamos refieren a las radicaciones permanentes y temporarias de los subsaharianos, iniciadas y resueltas en el período 2004-2010 por la DNM. Tanto en lo que respecta a los trámites iniciados, como a las radicaciones otorgadas (de los dos tipos), los senegaleses ocupan el primer lugar y los nigerianos, el segundo (véanse cuadros 10 y 11).

Argentina. Radicaciones permanentes otorgadas por año. 2004-2010

CUADRO 10

Radicaciones permanentes	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	Total
Senegalesa	9	1	5	10	6	15	23	69
Nigeriana	2	2	5	11	2	8	7	37
Sudafricana	3		7	5	2	5	6	28
Camerunesa	1	3	2	5	1	5	4	21
Ghanesa	2		1	7	1	4	2	17
Sierraleonesa	2		5	6	1	1		15
Angoleña	1	1	1	2	1	2	3	11
Burkinesa	3		1	1	4			9
Kenia	2	2			2		1	7
Marfileña	2	2		2		1		7
Maliense	3	1				1	1	6
Congoleña						1	3	4
Total	30	12	27	49	20	43	50	231

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos consultados en la Dirección Nacional de Migraciones (DNM), Ministerio del Interior, Presidencia de la Nación Argentina. Disponible en: <<http://www.migraciones.gov.ar/accesible/>>.

Argentina. Radicaciones temporarias otorgadas por año. 2004-2010

CUADRO 11

Radicaciones temporarias	2004	2005	2006	2007	2008	2009	2010	Total
Senegalesa	17	47	3	5	5	2	2	81
Nigeriana	6	14	9	7	2	4	11	53
Ghanesa	2	17	4	4		12	1	40
Sierraleonesa	18	7	5		1	2		33
Sudafricana		8		1	6	6	9	30
Angoleña	2		2	5	9	6	4	28
Camerunesa	3	7	3	3	2	5	4	27
Total	48	100	26	25	25	37	31	292

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos consultados en la Dirección Nacional de Migraciones (DNM), Ministerio del Interior, Presidencia de la Nación Argentina. Disponible en: <<http://www.migraciones.gov.ar/accesible/>>.

Los datos que presentamos a continuación refieren a los tránsitos (entradas y salidas) por todos los puestos fronterizos del país, registrados por la DNM.

principalmente a dos razones: por un lado, turismo y, por otro, negocios, actividad que se ha incrementado en estos últimos años entre los dos países.

A las entradas y salidas de los sudafricanos les siguen las de senegaleses, nigerianos, ghaneses y cameruneses, que se registran en mucho menor número con respecto a las de los primeros.

Argentina. Tránsitos de inmigrantes africanos en el país. 2010		CUADRO	12
Nacionalidad	Entradas	Salidas	
Caboverdiana	70	189	
Camerunesa	122	99	
Congoleña	51	63	
Gambiana	5	7	
Ghanesa	211	176	
Guineana	0	0	
Liberiana	27	29	
Maliense	22	10	
Nigeriana	331	338	
Senegalesa	458	557	
Sierraleonesa	11	12	
Sudafricana	16.597	16.500	

Fuente: Elaboración propia sobre la base de datos consultados en la Dirección Nacional de Migraciones (DNM), Ministerio del Interior, Presidencia de la Nación Argentina. Disponible en: <<http://www.migraciones.gov.ar/accesible/>>.

Caracterización de la población inmigrante a partir del trabajo de campo etnográfico

Caracterizar esta migración es una tarea que reviste suma complejidad. No podemos hablar de inmigración subsahariana en Argentina como si se tratase de un fenómeno homogéneo. Esta posee una gran diversidad en función de múltiples factores, tales como el país de origen, la religión, la normativa migratoria, las redes sociales y el acceso a la información y a los medios de comunicación y de transporte, entre otros. Es por ello que en este punto advertimos al lector que esta caracterización está sujeta a modificaciones y ampliaciones posteriores.

Las razones aducidas por los migrantes africanos en Argentina para desplazarse fuera del continente, según la bibliografía consultada (Gomes, 2006; Traoré, 2009), son de carácter económico y político, coincidiendo con los planteos de Adepoju (1984; 2004; 2006; 2007) y de Kabunda (2000, 2006; 2007). Sobre la base de nuestro trabajo de campo (Zubrzycki y Agnelli, 2009; Maffia, 2010b), podemos señalar que uno de los principales motivos, que aparece reiteradamente en los relatos de los informantes, es la escasez de posibilidades en el mercado laboral de sus lugares de origen, ya se trate de emigrantes/inmigrantes de baja, mediana o alta cualificación educativa. Algunos tuvieron como propósito inicial emigrar hacia Estados Unidos y dado que les negaron la correspondiente visa escogieron otro país en el que pudieran entrar con relativa facilidad y que les ofreciera la posibilidad de obtener trabajo o de mejorar su situación económica. Especialmente para aquellos que emigraron en la década del noventa, la paridad del peso con el dólar estadounidense constituyó de algún modo un “factor de atracción”.

Para el caso de la migración senegalesa, que es mayoritaria en Argentina, y de acuerdo con los análisis de autores como Riccio (2001), Rodríguez

Respecto de los datos presentados en el Cuadro 12, debemos aclarar que, por tratarse de información resguardada, no es posible saber si son las mismas personas las que entran y salen varias veces, razón por la cual puede haber sobrerrepresentación. Sabemos que algunos inmigrantes viajan con cierta frecuencia a Brasil para comprar mercadería, o se dirigen a su país de origen por el mismo motivo, o por razones religiosas, o bien para visitar a su familia, salir de vacaciones o realizar trámites. Debido a que los registros aún no están totalmente informatizados, también se dificulta conocer si entran en calidad de turistas, por comercio, estudio o trabajo, para visitar parientes y amigos, etc. Tampoco es posible saber el sexo, la ocupación u otra información imprescindible para la investigación.

Resultó llamativo el alto número de sudafricanos que entran y salen del territorio argentino. Según las respuestas obtenidas en consultas realizadas en distintos ámbitos, las entradas responden

García (2002), Goldberg (2003; 2007), Pugliese (2004), Moreno Maestro (2006) y Wabgou (2006), que han estudiado esta migración en Europa, fundamentalmente en España e Italia, la misma es considerada una estrategia familiar, una empresa colectiva en que la familia ve al hijo emigrante como su salvador, y que le da prestigio a quien la acomete más allá de los riesgos que conlleva. Asimismo, es preciso tener en cuenta otras alternativas, como la planteada por Jabardo (2006-2007: 54), quien considera, a diferencia de los análisis antes mencionados, que “la inmigración senegalesa se ha convertido en una salida individual y en signo de prestigio social, más que en una estrategia familiar”.

En lo que respecta al sexo de estos nuevos migrantes, al igual que en casi todos los grupos migratorios transoceánicos de vieja data que se desplazaron hacia Argentina (entre ellos, los caboverdianos), han migrado mayormente los hombres. Hemos observado que, de las mujeres entrevistadas, la mayoría de ellas emigró junto con sus cónyuges u otros parientes, o buscando la reunificación familiar una vez que estos ya estaban asentados en el lugar de destino, integrando las clásicas “cadenas migratorias” y “redes sociales” estudiadas por los historiadores, los sociólogos y algunos antropólogos de las migraciones. Así se manifestó una inmigrante africana (senegalesa) entrevistada en el marco de la realización de nuestra investigación: “a diferencia de ellos [los hombres] yo no vine por mi propia voluntad, sino que me trajeron”.

Sin embargo, un inmigrante nigeriano que posee varios años de estadía en el país nos informó, respecto de su colectivo, que las mujeres que emigraron desde Nigeria, si bien son pocas, lo hicieron solas y que ellas contaban con un muy buen nivel de escolarización (secundario y universitario), observación que coincide con el análisis que Adepoju realiza de los cambios migratorios que están aconteciendo.

Respecto de los senegaleses en particular, Traoré (2009) señala que los inmigrantes que se encuentran en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y la provincia de Buenos Aires son en su mayoría hombres, y aclara que en general las mujeres emigran para unirse a su grupo familiar, mientras que muy pocas lo hacen solas, con el fin de mejorar su situación económica, como ocurre en el caso de los hombres.

El antropólogo Rodríguez García (2002), en su estudio sobre la población inmigrante de Senegal y Gambia en Cataluña, considera que la marcada presencia de hombres entre los africanos obedece al modelo tradicional de emigración-trabajo masculino, asociado en algunos casos con la religión islámica, que les impide a las mujeres vivir solas. Sin embargo, el autor destaca una tendencia (actual) hacia la heterogeneización de los inmigrantes en cuanto al sexo y la edad. Se evidencia un crecimiento del número de mujeres y niños inmigrantes, que se vincula con la posibilidad de reagrupación familiar que brindaba la ley española, otorgando permisos de residencia a los cónyuges, hijos y descendientes de los inmigrantes legalizados. También es notable el aumento del número de mujeres que viajan solas, que estaría asociado con los cambios y los procesos de urbanización en los países de origen, y que se encuentra en sintonía con la tendencia mundial de la feminización de las migraciones, situación que ya se percibe claramente en África subsahariana, según lo investigado por Adepoju:

“El patrón tradicional de migración en África Subsahariana –predominantemente masculina, a largo plazo, larga distancia y autónoma– está tornándose cada vez más feminizada ya que las mujeres migran independientemente, dentro y a través de las fronteras nacionales” (Adepoju, 2007: 22; traducción propia).

Con respecto al grado de escolaridad que poseen estos nuevos inmigrantes en el momento de su arribo, los datos del Censo de 2001 de Argentina, que están relevados para los africanos en general, indican la presencia de una elevada proporción de individuos con estudios secundarios y superiores (terciarios y universitarios), para ambos sexos. Sin embargo, para el caso de los senegaleses, Traoré (2009) señala que la mayoría no ha terminado la escuela primaria. Esto se ha evidenciado hasta el momento en nuestro trabajo de campo: la mayoría no habla francés, idioma en que se escolarizan los niños senegaleses.

En relación con la actividad laboral o las ocupaciones desempeñadas en el país, un número significativo manifiesta tener dificultades para encontrar trabajo. Pudimos observar que la venta de *bijouterie* en la vía pública o en ferias es una actividad recurrente (y la más visible), dato

también indicado por Domínguez (2004). Susana Moreno Maestro (2006), quien estudia la inmigración senegalesa en Sevilla, destaca que entre ellos la principal ocupación es la venta ambulante. Sin embargo, a partir de las entrevistas realizadas pudimos ampliar la mencionada información y registrar otras ocupaciones (cada vez más diversificadas), fundamentalmente de los hombres, como la enseñanza de danzas africanas, la elaboración y venta de artesanías, y la ejecución de instrumentos musicales. También se registran empleos en restaurantes y hoteles, empresas, comercios y en la universidad, así como inmigrantes que se desempeñan como obreros de la construcción, empleados en fábricas, jugadores de fútbol y estudiantes. Cabe aclarar que también existe un pequeño grupo dedicado a la actividad diplomática, que se encuentra por un período determinado trabajando en las embajadas africanas en el país (de Angola, Sudáfrica, Congo y Nigeria) y en los consulados. Por ejemplo, para el caso de los congoleños, según datos de un informante calificado de ese origen, habría aproximadamente cuarenta hombres y mujeres de esa nacionalidad viviendo en Argentina, la mayoría de los cuales trabaja en la embajada de su país.

El sociólogo Sergio Bertini, de la Fundación Migrantes y Refugiados en Argentina (MyRAR)¹³, nos brindó la siguiente información, que es producto del trabajo realizado por la institución con trabajadores migrantes, en particular con refugiados africanos, principalmente ligados con la actividad comercial y artesanal en ferias de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y de la provincia de Buenos Aires.

- De 294 créditos activos (el registro abarca desde 2002 hasta agosto de 2011), el 52%, es decir, 154 créditos otorgados, corresponde a solicitantes de refugio y refugiados africanos. El 34% de ellos son originarios de Senegal, el 18% proviene de Sierra Leona y el porcentaje restante procede de Liberia, Nigeria, Ghana, Guinea, Argelia, Angola, República del Congo, Costa de Marfil, Etiopía, Camerún y Zimbawe.
- Del Programa Iniciando Emprendedores (PIE) (el registro abarca desde 2005 hasta agosto de 2011), de 104 entregas (que consisten en insumos para la venta y elementos para trabajar como valijas de herramientas, artículos para gastronomía, maquillaje, etc.), el 86,54% corresponde a jóvenes

africanos de entre 17 y 24 años. El 72,12% de ellos son de Costa de Marfil y en menor medida de Liberia, Nigeria, Ghana y Sierra Leona. El porcentaje restante, o sea, el 27,88%, procede de Camerún, Cabo Verde, Eritrea, Etiopía, Senegal, Togo, Gambia, Guinea, Sudán y Kenia.

- En el programa de búsqueda de empleo (el registro abarca desde 2007 hasta agosto de 2011), se registra un 32% de entrevistas a africanos. De ellos, el 31% son senegaleses y los demás provienen de Costa de Marfil, Ghana, Nigeria, Sierra Leona, Liberia, Guinea, Camerún y otros países.
- Del total descripto anteriormente, las mujeres representan sólo el 7%¹⁴.

Los nuevos inmigrantes africanos se organizan

Con el objeto de aliviar los efectos más negativos del desarraigo resultante del cambio de país, tanto en el plano psicológico como material, los inmigrantes generalmente se agrupan espontáneamente, formalizando posteriormente su unión en asociaciones, sociedades de socorros mutuos, clubes, etc., es decir, en las denominadas organizaciones de la sociedad civil (Maffia, Ballina y Monkevicius, 2005).

Los primeros intentos de crear una asociación que aglutinara a los entonces escasos migrantes de África subsahariana en Argentina se registraron a principios de los años noventa, a partir de un “hecho desgraciado”, que fue la muerte de un compatriota (como será explicitado más adelante por un informante). Esta expresión nos recuerda las razones invocadas por los inmigrantes, sobre todo españoles e italianos, de fines del siglo XIX y principios del siglo XX en Argentina para la creación de las primeras Sociedades de Socorros Mutuos, así como de aquellas que agruparon a los caboverdianos en Ensenada y Dock Sud (provincia de Buenos Aires), fundadas en los años 1927 y 1932, respectivamente.

Al respecto, un senegalés (de escolaridad universitaria) emigrado en la década del noventa, que participó en la constitución de esta incipiente asociación de africanos que finalmente no se formalizó, expresa:

“Un amigo, un compatriota si así podemos llamarlo (pero era de Malí) falleció y para

nosotros recién llegados al país fue algo tan impactante que de manera muy repentina todos tomamos consciencia de la importancia de crear una asociación [...]. La asociación fue creada en realidad, digamos, para resolver estos problemas, o sea, fallecimiento, enfermedades, alguien que tiene un problema, en fin... Apoyarnos a través de esta asociación, este fue digamos el objetivo principal. Por supuesto, había otros objetivos, poder encontrarnos para poder, digamos, generar un espacio de sociabilidad, etc., etcétera”.

Algunos de estos migrantes ya habían creado un espacio de encuentro donde se reunían tanto africanos como argentinos a partir de la organización de fiestas en el barrio de San Telmo (de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires), lugar donde se pasaba música africana y se bailaba. Estos encuentros no sólo les permitieron a los inmigrantes conocer y establecer amistad con argentinos, sino también entre los propios africanos:

“Fue un espacio, digamos, de encuentro y de comunicación, y que permitió realmente no sólo a los africanos poder conocernos, o sea, poder hacer actividades porque venimos de distintos lugares... No es porque somos africanos que, bueno, de repente vamos a... Sino había que construir, digamos, esta sociabilidad, y este espacio sirvió justamente para eso. De modo que cuando se presentó esta desgracia no fue difícil lanzar la idea de una asociación para que luego todos la aceptaran” (Inmigrante senegalés).

La asociación estaba integrada por personas provenientes de Senegal, Malí, Guinea, Guinea Bissau, Costa de Marfil y Congo, es decir que, si bien representaba a los africanos, sólo había migrantes provenientes de países que habían estado bajo el dominio francés. Duró un poco más de un año, pero nunca se formalizó:

“El [idioma] francés, digamos, era un factor de unificación, de manera que a partir del francés, por más que la gente de África central es tan distante y también diferente de nosotros [los de África occidental], pero la lengua era el factor que, digamos, podía unir [...]. Pero no se produjo, no se produjo

quizás también porque el proceso era lento, era lento porque acabábamos de llegar, algunos quizás tenían una experiencia de inmigrantes, otros no, había disparidades pero muchísimas. Yo diría que el factor cultural fue decisivo y además teníamos pocas herramientas para poder resistir a los embates de ciertos compañeros que de ninguna manera querían justamente [...] o sea, no veían la importancia de una asociación [...] creo que también por eso no prosperó la idea. Y había tanto desgaste que al final, bueno, llegamos a tomar la decisión de dejar la asociación” (Inmigrante senegalés).

Un segundo intento de aglutinar a los migrantes africanos se produjo en 1999 a partir de la iniciativa de un grupo compuesto por personas de diversas nacionalidades (congoleses, cameruneses, senegaleses), que decidió hacer frente a lo que ellos identificaban como los problemas generados a raíz del desconocimiento sobre el continente africano en Argentina, así como a las necesidades que planteaba la integración de los nuevos inmigrantes. Su presidente señala que si bien existían en esa época organizaciones de afrodescendientes –como la Casa de África– que intentaban resolver los problemas de los nuevos inmigrantes africanos, estas no contaban con el conocimiento suficiente para lograrlo.

En ese mismo año se creó como asociación civil la Unión de Africanos del Cono Sur en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, que cuenta con personería jurídica desde el año 2002. Es una organización de carácter continental abierta a todos los africanos, aunque entre sus miembros se destaca la presencia de africanos subsaharianos: senegaleses, congoleses, cameruneses y ghaneses, aunque algunos de ellos, como los senegaleses y los ghaneses, han formalizado o se encuentran en proceso de formalizar sus propias asociaciones. La asociación no cuenta con subsidios ni aportes de ninguna embajada y la financiación se realiza por medio de la colaboración de sus miembros, principalmente de su presidente, quien paga el alquiler de la sede y aportó las computadoras con acceso a Internet. Para contribuir con la integración de los inmigrantes, ofrece su sede como un lugar de encuentro donde se brinda asesoramiento. A su vez, a fin de cumplir el objetivo de promover un

mayor conocimiento sobre la cultura africana y sobre las posibilidades de inversión económica en el continente, se realizan charlas informativas con empresarios –principalmente llevadas a cabo por el presidente– y actividades como la Semana de África, evento que comenzaron a desarrollar desde 2004, una vez por año. En la actualidad, la institución atraviesa un período de inactividad.

Entre las iniciativas no ya de tipo continental sino nacional, se destaca la Asociación de Nigerianos en el Río de la Plata, fundada en febrero de 1996 en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, a partir de la iniciativa de una veintena de nigerianos que para ese momento estaban en el país y venían realizando reuniones informales en las casas de algunos de ellos desde 1995. Estos migrantes angloparlantes no participaron de los primeros intentos de asociación por parte de los africanos ni de la formalización de la Unión de Africanos del Cono Sur.

La formalización de estas reuniones de nigerianos consistió en redactar una constitución y establecer un nombre para la organización. Entre los objetivos establecidos en la constitución se señalan los siguientes: proporcionar bienestar a sus miembros, promover la coexistencia pacífica entre estos y sus vecinos, fomentar la unidad y el entendimiento en la diversidad y promover las relaciones culturales entre los nigerianos y los habitantes de la región del Río de la Plata. La asociación fue inaugurada formalmente en 1997, aunque siguió funcionando en una casa particular, tal como continúa sucediendo en la actualidad, debido a la falta de un espacio físico propio para la sede. En el año 2002 se tramitó la personería jurídica.

Además de organizar las reuniones entre los miembros, la asociación conmemora algunas fechas en particular mediante la realización de eventos públicos, a los que se invita a académicos, embajadores, miembros de otras comunidades y público en general. Por ejemplo, conmemoran el Día de la Democracia Nigeriana (29 de mayo) y el Día de la Independencia de Nigeria (1 de octubre).

La Asociación de Residentes Senegaleses se originó a mediados de 2007, estando aún a la espera de la resolución definitiva respecto de la personería jurídica. Su creación como asociación civil tiene como principal objetivo legitimar la presencia de los senegaleses y obtener un reconocimiento formal por parte de las autoridades argentinas.

Un ex presidente de la asociación senegalesa señalaba en una entrevista:

“Los senegaleses, en estos últimos años, están llegando constantemente y en pequeños grupos, [por] lo cual evidentemente llega un momento en que nos encontramos con bastantes compatriotas senegaleses aquí en la Argentina. En el pasado nunca se planteó la posibilidad de crear una estructura para aunar a todos. No había muchos, éramos pocos y siempre se habló de crear una estructura a nivel continental. Y en este marco ya en el pasado se creó una asociación que nucleaba a todos los africanos que querían participar [la Unión de Africanos del Cono Sur], pero nos dimos cuenta, los otros senegaleses, [de] que si bien hay [riqueza] en este vínculo [y] todos pertenecemos al mismo continente, a veces los problemas no son los mismos. Desde el punto de vista cultural, ciertos factores necesitaban de una estructura más específica y lo hemos hecho a través de esta asociación”.

Uno de los factores culturales al que refiere el entrevistado tiene que ver con que la mayoría de los inmigrantes senegaleses en Argentina son musulmanes, pertenecen a la etnia wolof y a la cofradía mouride, aunque también hay miembros del grupo étnico diola (los primeros que llegaron a mediados de los años noventa) y de otra cofradía como la tijan (Zubrzycki, 2009; 2011).

Son los propios senegaleses de estas cofradías quienes proponen crear una asociación civil que sirva como intermediaria entre sus agrupaciones y el Estado argentino, y entre los inmigrantes y el propio Estado senegalés. Una de las cuestiones fundamentales que atiende la asociación tiene que ver con la ausencia de una embajada o un consulado senegalés en Argentina, así como con la ausencia de representación diplomática argentina en Senegal. Mucho más reciente es la creación de la Asociación Casa Senegalesa en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires (que data de mediados de 2009), a partir de la iniciativa de un senegalés y su esposa argentina, quienes tienen algunas diferencias con la comisión directiva de la mencionada asociación de residentes senegaleses en cuanto al rol que deben cumplir como instituciones que representan a estos migrantes. Uno de los objetivos de esta nueva asociación es promover el establecimiento de un consulado senegalés en Argentina.

Además de estas entidades cuyos miembros son sólo africanos, algunos migrantes se insertaron en otras asociaciones de carácter mixto, integradas mayoritariamente por afrodescendientes (argentinos, cubanos, brasileños, uruguayos, colombianos, haitianos, peruanos y ecuatorianos, entre otros) y por argentinos no afrodescendientes, como el Movimiento de la Diáspora Africana en Argentina (actualmente Diáspora Africana de la Argentina, DIAFAR) y la Asociación África y su Diáspora, que en el mes de noviembre de 2010 constituyeron el Consejo Nacional de Organizaciones Afro de Argentina (CONAFRO), junto con el Instituto Argentino para la Igualdad, Diversidad e Integración (IARPIDI) y la Asociación de Amigos de las Islas de Cabo Verde, dirigidos estos dos últimos por un congoleño y un caboverdiano, respectivamente. Recientemente surgió otra agrupación denominada Afro Xangô.

El 11 de septiembre de 2011 se inauguró el Espacio Afro en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, lugar cedido en comodato para ser usado como sede de cuatro organizaciones: la Asociación de Senegaleses en Argentina, DIAFAR, IARPIDI y la Asociación de Residentes Haitianos en Argentina.

Antes de finalizar, no podemos dejar de mencionar en la descripción y el análisis de estas trayectorias las actividades llevadas a cabo desde el año 2007 por iniciativa de la Embajada de Sudáfrica, las cuales fueron vehiculizadas particularmente mediante la figura del consejero político Victor Rambaud. La iniciativa, que surgió en el marco de la estructura política de la Unión Africana, consistía en organizar a la diáspora africana residente en Argentina para que formase parte de lo que en el futuro sería la Sexta Región, conformada por los africanos y descendientes residentes fuera del continente africano (Agnelli, 2010; 2011). La propuesta fue aceptada por algunos y rechazada por otros. Entre aquellos que aceptaron el desafío estaban los miembros de la Unión Africana del Cono Sur, la Sociedad de Socorros Mutuos Unión Caboverdeana, África Vive y algunos afrodescendientes y africanos que participaron de manera independiente. Identificándose como integrantes de la diáspora africana, decidieron organizar la Semana de África 2007, que se realizó en el mes de mayo de ese año. Luego de este evento

constituyeron una agrupación denominada Movimiento de la Diáspora Africana en Argentina, y organizaron reuniones periódicas y actividades destinadas a fortalecer el espacio, como el taller “Conversaciones con la diáspora” (Agnelli, 2010; 2011). Desde fines de 2008 comenzó el proceso de formalización del movimiento, con elecciones realizadas en dos oportunidades, resultando elegidos como presidentes dos afroargentinos. Luego se puso en marcha la tramitación de la personería jurídica, con el apoyo de la Embajada de Sudáfrica¹⁵, que finalmente fue obtenida. En la actualidad, la entidad se denomina Diáspora Africana de la Argentina (DIAFAR). Desde su constitución, fuertes tensiones al interior de esta organización –fundamentalmente por diferencias en la concepción de los objetivos y de las estrategias para alcanzarlos– hicieron que una parte de los africanos y los afrodescendientes se alejasen, conformando otros espacios o retornando a los de su pertenencia original. La DIAFAR continúa con sus actividades, estableciendo alianzas con otras organizaciones de afrodescendientes y africanos, y poniendo un fuerte énfasis en la interpelación al Estado argentino con el objetivo de lograr una mayor visibilidad, el reconocimiento pleno de sus derechos ciudadanos y apoyo en la lucha contra la discriminación y el racismo.

Así, en julio de 2010, como producto de esas diferencias anteriormente mencionadas, se constituyó en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires el denominado Espacio de Promoción de Integración e Intercambios con África (EPIIA), liderado por un africano de origen camerunés, el cual está compuesto por un conjunto de organizaciones de la sociedad civil e integrado fundamentalmente por inmigrantes africanos, afroamericanos, intelectuales y artistas. Este espacio tiene los siguientes objetivos:

“Organizar grupos de profesionales y de investigación de temas puntuales de interés para el desarrollo de la relación África-Argentina. Desarrollar seminarios, foros, charlas y entrevistas públicas sobre temas vinculados a distintos aspectos de África invitando a especialistas de diferentes áreas, lo que incluye a académicos, empresarios, funcionarios, pero también artistas y personalidades destacadas por su profesión o conocimientos.

Incentivar acciones de intercambio entre las organizaciones e instituciones gubernamentales y no gubernamentales africanas y argentinas. Incentivar acciones de asociaciones entre las organizaciones e instituciones no gubernamentales del resto del mundo trabajando en la temática de desarrollo de África" (Fragmento extraído de la Carta de Presentación Institucional elaborada por los integrantes de EPIIA).

Durante la organización del Espacio se señaló el principio de "exclusividad" en cuanto a los objetivos y la visión de centrar las actividades y los proyectos sobre la promoción de los valores africanos, fomentando la búsqueda de vías de intercambio

entre Argentina y África, sin descuidar la problemática de promover una mayor integración de los africanos en el país. También se habló de la importancia de consolidar un espacio de promoción de África en Argentina y de entablar y desarrollar relaciones con las entidades panafricanas que funcionan dentro y fuera de África. Una mujer senegalesa fue designada como coordinadora general de EPIIA. Entre las actividades que se están organizando, se destaca el Primer Seminario sobre los Procesos de Independencia de los Países Africanos: Casos de Cabo Verde y Camerún, así como la colaboración en las Primeras Jornadas de Senegal en Argentina (estas últimas organizadas por la Asociación de Residentes Senegaleses en Argentina) (Maffia, 2010b).

CONCLUSIONES

Este trabajo, como expresamos al comienzo, es fruto de dos proyectos de investigación: uno más avanzado y de larga data sobre la migración desde el archipiélago de Cabo Verde y otro más reciente, que estamos realizando junto con un equipo de trabajo, sobre los nuevos inmigrantes africanos provenientes de otros países de África subsahariana como Senegal, Nigeria, Congo, Camerún, Sierra Leona y Ghana, entre otros.

En estos proyectos intentamos responder algunas preguntas acerca del porqué de la inmigración, desde dónde se produjo, de qué manera, y cuáles han sido sus trayectorias migratorias, y procuramos conocer si inmigraron solos o con sus familias.

Además, se plantea la necesidad de saber dónde se instalaron, con quién o quiénes viven y dónde trabajan. En cuanto a aquellos que se han organizado de algún modo, nos interesa conocer cómo, por qué y para qué se organizaron. También nos proponemos indagar qué tipo de relación establecen con otros africanos del mismo grupo étnico, del mismo país o de otros países de África, como los caboverdianos, así como con los afroargentinos y afrodescendientes, y con otros argentinos no africanos o afrodescendientes. Buscamos conocer si han experimentado episodios de discriminación, por parte de quién y cuáles han sido las respuestas de los organismos del Estado frente a esos hechos, entre otras tantas preguntas. Algunos de estos interrogantes aún están en camino de ser respondidos, o sus respuestas han de ser profundizadas.

Coincidimos con Eduardo Restrepo y Axel Rojas (2004) en que es urgente la necesidad, por parte de los estudiosos, de “revisar las miradas teóricas, sociales y políticas acerca de las poblaciones negras, de tal forma que permitan una mayor y mejor comprensión de los fenómenos sociales que las afectan”. También debemos repensar la problemática migratoria –cuya importancia va en aumento en las agendas de los organismos nacionales, regionales e internacionales– desde nuevas aproximaciones teórico-metodológicas que respondan al hecho de que el fenómeno migratorio está cambiando profundamente de naturaleza, resituándolo en el contexto global de las mutaciones societales (Domenach, 2006).

En otro plano, consideramos que sería deseable que los resultados de estas investigaciones fueran requeridos y utilizados por los organismos del Estado, con el objetivo de contribuir, por un lado, con la fundamentación de los planes de acción y, por otro, con las prácticas concretas de quienes tengan responsabilidades en materia de defensa de los derechos humanos y de diseño de las políticas sociales, económicas, educativas y migratorias –responsables que, en general, poco conocen acerca de estas minorías muchas veces discriminadas y excluidas–, las cuales deben ser tenidas en cuenta en un proyecto de nación que pretenda ser inclusivo, respetuoso de las diferencias y defensor de los derechos humanos.

NOTAS

-
- ¹ Cabe aclarar que las investigaciones fueron realizadas en el marco de proyectos financiados por la Universidad Nacional de la Plata (UNLP, Programa de Incentivos del Ministerio de Educación de la Nación), el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva de la Nación.
- ² Si en primer lugar la inmigración es, por cierto, el desplazamiento de personas en el espacio, “antes que nada en el espacio físico” (Sayad, 2000: 15), acudimos a la geografía para caracterizar Cabo Verde y a la demografía para conocer su población. No obstante, el espacio no será pensado sólo en cuanto espacio físico, sino también en términos sociales, económicos, políticos y culturales.
- ³ “En cualquier caso, aunque la documentación antigua presente a las islas como desiertas a la llegada de los descubridores, no se debe excluir del todo la hipótesis de que Santiago haya sido el refugio de un pequeño grupo de naufragos *jalofo*s u otros habitantes de Cabo Verde (Lebús o Sereres, etc.), antes de la llegada de los portugueses” (Carreira, 1972: 301).
- ⁴ Una situación similar se comprueba en Estados Unidos, particularmente en New England, donde la mayoría de ellos estuvieron ocupados en actividades marítimas.
- ⁵ Para el año 1991, la revista *Emigrason* (págs. 30 y 31), una publicación del Instituto de Apoyo al Emigrante de Cabo Verde, lista –aclarando que no se trata del total– cuatro asociaciones en Portugal, nueve en Francia, seis en Holanda, una en Luxemburgo, dos en Suiza, una en Noruega, una en Suecia, dos en Brasil y dos en Argentina.
- ⁶ Wacquant (2005) construye un concepto relacional del gueto como instrumento bifronte de encerramiento y control etnorracial, considerándolo un mecanismo socio-organizacional compuesto por cuatro elementos: estigma, coacción, confinamiento espacial y compartimentación institucional. Constituye una forma especial de violencia colectiva materializada en el espacio urbano.
- ⁷ Cabe recordar que en 1910 se sancionó la Ley de Defensa Social, que reglamentó la admisión de extranjeros en el territorio argentino,

legitimando la expulsión y la restricción de su ingreso e identificando explícitamente aquellas ideologías, como el anarquismo y el socialismo, que pudiesen atentar contra la seguridad nacional. Ello motivó el envío de más de 2 mil personas a Ushuaia y la deportación de un buen número de extranjeros, que en su mayor parte recalaron en Uruguay. La xenofobia constituiría, en adelante, una especie de contrapunto con el cosmopolitismo inherente a la sociedad culta y liberal, abierta a la proveniencia europea (Clementi, 1984: 74-75).

- ⁸ “La invisibilidad del negro es uno de los soportes de la ideología del blanqueamiento, pudiendo ser identificada en diferentes tipos de prácticas y representaciones” (Boaventura Leite, 1996: 41).
- ⁹ Para los descendientes de inmigrantes y los pueblos en diáspora, el territorio de origen constituye un recurso siempre disponible, incluso cuando las semejanzas culturales y lingüísticas ya se han apagado (Poutignat y Streiff-Fenart, 1997).
- ¹⁰ A este término acuñado en forma provisoria por Matonti y Poupeau (2004), de gran utilidad analítica, lo definen como “capital nacido de la autoridad reconocida por el grupo y en ese sentido ‘inestable’ [...]. El capital militante adquirido y la posición conquistada constituyen una oportunidad de reconocimiento para individuos que viven un desclasamiento producto del desfasaje entre las aspiraciones ligadas a una escolarización prolongada y la realidad de la posición (social y profesional) ocupada”.
- ¹¹ La prueba piloto se realizó en dos barrios seleccionados por la relevancia de la población afrodescendiente. Uno de ellos se sitúa en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el otro, en la Ciudad de Santa Fe. Para más detalles, véase López (2005).
- ¹² La OCDE, creada en el año 1960, es una organización que se dedica a la cooperación y el desarrollo económico global. Está conformada por 34 países miembros, pertenecientes a Europa, América y la región de Asia Pacífico (Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, 2011).
- ¹³ Se trata de una fundación sin fines de lucro que desde mediados de 2002 acompaña a los refugiados y migrantes en su proceso de integración en la sociedad local, por medio de actividades socioeconómicas, actividades de inserción laboral y de generación de ingresos, cursos de capacitación, visitas de asistencia técnica y organización de exposiciones y ferias de economía social y solidaria (información extraída de la página de la fundación. Disponible en: <<http://myrar.org.ar>>).
- ¹⁴ Elaboración (no publicada) realizada en 2011 por el sociólogo Sergio Bertini de la Fundación MyRAR.
- ¹⁵ En la Embajada se produjo un recambio de diplomáticos hace un tiempo atrás, y la nueva gestión no parece estar interesada, por el momento, en apoyar las iniciativas y las actividades de la diáspora tan intensamente como lo hizo la gestión anterior.

BIBLIOGRAFÍA

Adepoju, A. 1979. "Las migraciones y los cambios socioeconómicos en África". *Revista Internacional de Ciencias Sociales*. Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, UNESCO. Vol. 31, N° 2.

Adepoju, A. 2004. "Changing Configurations of Migration in Africa". *Migration Information Source*. Septiembre. Disponible en: <<http://www.migrationinformation.org/Feature/display.cfm?ID=251>> [Fecha de consulta: 15 de octubre de 2009].

Adepoju, A. 2006. "Perspectives on International Migration and National Development in Sub-Saharan Africa". Ponencia presentada en el Encuentro International Migration and National Development: Viewpoints and Policy Initiatives in the Countries of Origin. Radboud University Nijmegen. Huize Heyendael. 23 y 24 de agosto.

Adepoju, A. 2007. "Migration in Sub-Saharan Africa. A Background Paper Commissioned by the Nordic Africa Institute for the Swedish Government White Paper on Africa". Human Resources Development Centre. Lagos. 28 de julio.

Agnelli, S. 2010. "Reflexiones en torno a la Unión Africana y la Diáspora Africana en el Gran Buenos Aires". Ponencia presentada en el III Encuentro de Discusión de Avances de Investigación sobre Diversidad Cultural, IV Jornadas de Experiencias de la Diversidad. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, UNR. Rosario. 9 al 11 de junio.

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, ACNUR. 2009. "2008 Global Trends: Refugees, Asylum-seekers, Returnees, Internally Displaced and Stateless Persons". ACNUR. 16 de junio. Disponible en: <<http://www.unhcr.org/4a375c426.html>> [Fecha de consulta: 15 de noviembre de 2009].

Alvear Trenor, B. 2008. "Los flujos migratorios actuales en África subsahariana: el predominio de la migración intra-africana sobre la extra-africana". Documento de Trabajo N° 50. Real Instituto Elcano.

Andrade, J. 1998. "Migrações cabo-verdianas". En: J.M. Almeida (Dir.). *Descoberta das Ilhas de Cabo Verde*. Praia: Arquivo Histórico Nacional/París: Sépia.

Bertini, S. 2008. "Redes solidarias de los trabajadores migrantes. Un estudio de caso en medio de la crisis". En: R. Castronovo y S. Cavalleri (Coords.). *Compartiendo notas. El trabajo social en la contemporaneidad*. Buenos Aires: Ediciones de la UNLa.

Boaventura Leite, I. (Org.). 1996. *Negros no sul do Brasil. Invisibilidade e territorialidade*. Ilha de Santa Catarina: Letras Contemporâneas.

Braz Dias, J. 2006. "Projetos migratórios e relações familiares em Cabo Verde". En: REMHU. *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*. Vol. XIV, N° 26-27: 23-54.

Butler, K. 2001. "Defining Diaspora, Refining a Discourse". *Diaspora*. Vol. X, N° 2. Toronto: University of Toronto Press.

Cardoso, P. Monteiro. 1983. *Folclore caboverdiano*. París: Solidariedade Caboverdiana.

Carreira, A. 1972. *Cabo Verde. Formação e extinção de uma sociedade escravocrata (1460-1878)*. Lisboa: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa.

Ceriani Cernadas, P. y D. Morales. 2011. *Argentina. Avances y asignaturas pendientes en la consolidación de una política migratoria basada en los derechos humanos*. Buenos Aires: Federación Internacional de Derechos Humanos, FIDH/ Centro de Estudios Legales y Sociales, CELS.

Clementi, H. 1984. *El miedo a la inmigración*. Buenos Aires: Leviatán.

Devoto, F. 2001. "El revés de la trama: políticas migratorias y prácticas administrativas en la Argentina (1919-1949)". *Desarrollo Económico*. Revista de Ciencias Sociales. Vol. 41, N° 162: 281-304. Julio-septiembre.

Devoto, F. 2003. *Historia de la inmigración en la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

Domenach, H. 2006. "¿Hay una teoría de las migraciones?". Documento presentado en la Conferencia Plenaria del Congreso Argentino de Estudios sobre Migraciones Internacionales y Políticas Migratorias y de Asilo. Buenos Aires. 25 al 27 de abril.

Domínguez, M. E. 2004 "O 'Afro' entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexões sobre as diferenças". Disertación de Maestría. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina.

Goldberg, A. 2003. "Ser inmigrante no es una enfermedad. Inmigración, condiciones de vida y de trabajo. El proceso de salud/enfermedad/atención de los migrantes senegaleses en Barcelona". Tesis Doctoral en Antropología Social y Cultural. Facultad de Letras, Universitat Rovira i Virgili. Tarragona. Noviembre.

Goldberg, A. 2007. "Dinámicas y estrategias socioculturales de inserción económica de los migrantes senegaleses: una indagación etnográfica". En: J. Beltrán, L. Oso y N. Ribas (Coords.). *Empresariado étnico en España*. Madrid: Observatorio Permanente de la Inmigración-Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales/Fundació CIDOB.

Gomes, M. 2006. "El escamoteo de la entidad y de la identidad afro-negra". *Cuadernos del Instituto de Pensamiento Latinoamericano*. Universidad Nacional de Tres de Febrero. Año 1, N° 1: 159-174.

Greenfield, S. 1976. "In Search of the Social Identity: Strategies of Ethnic Identity. Management among Capeverdeans in Southeastern Massachusetts". *Luzo-Brazilian Review*. Vol. XIII, N° 1.

Instituto Nacional de Estadística y Censos, INDEC. 2001. "Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001". INDEC. Buenos Aires. Disponible en: <<http://www.indec.gov.ar/webcenso/index.asp>>.

Instituto Nacional de Estadística y Censos, INDEC. 2010. "Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010". INDEC. Buenos Aires. Disponible en: <<http://www.censo2010.indec.gov.ar/index.asp>>.

Jabardo, M. 2006-2007. "Nuevas perspectivas para pensar la inmigración senegalesa". *Afkar/Ideas. Revista Trimestral para el Diálogo entre el Magreb, España y Europa*. N° 12: 54-56. Invierno.

Jarochinski Silva, J.C. 2009. "Diretiva europeia de retorno". *Revista Travessia*. Año XXII, N° 64: 63-80.

Jelin, E. 2006. "Migraciones y derechos: instituciones y prácticas sociales en la construcción de la igualdad y la diferencia". En: A. Grimson y E. Jelin (Comps.). *Migraciones regionales hacia la Argentina. Diferencia, desigualdad y derechos*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Kabunda, M. 2000. "La inmigración africana. Verdades y contraverdades". *Letra Internacional*. N° 68. Disponible en: <<http://www.webislam.com/?idt=4819>> [Última consulta: 15 de octubre de 2011].

Kabunda, M. 2006. "África: migraciones horizontales". 8 de mayo. Disponible en: <<http://www.rebellion.org/noticia.php?id=31147>> [Fecha de consulta: 20 de noviembre de 2009].

Kabunda, M. 2007. "Las migraciones africanas: más horizontales que verticales". *Revista Pueblos*. N° 28. Septiembre. Disponible en: <<http://www.revistapueblos.org/spip.php?article671>>.

Lessa, A. y J. Ruffié. 1960. "Seroantropologia das ilhas de Cabo Verde. Mesa redonda sobre o homem cabo-verdiano". *Estudos, Ensaios e Documentos*. N° 23. Lisboa: Junta de Investigações do Ultramar.

López, L. 2005. "¿Hay alguna persona en este hogar que sea afrodescendiente? Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina". Tesis de Maestría. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, UFRGS. Porto Alegre.

López, L. 2006. "De transnacionalización y censos. Los 'afrodescendientes' en Argentina". *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. Madrid. Vol.1, N° 2: 265-286. Marzo-julio.

McGoldrick, M. 1982. "Ethnicity and Family. An Overview". En: M. McGoldrick, J. Giordano y N. Garcia-Prieto (Eds.). *Ethnicity and Family Therapy*. Nueva York: The Guilford Press.

Maffia, M. 1993. "Campana a Cabo Verde-África 1992". Documento de Trabajo. Programa de Investigaciones sobre Antropología Cognitiva del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, PINACO-CONICET. Buenos Aires.

Maffia, M. 2010a. *Desde Cabo Verde a la Argentina. Migración, parentesco y familia*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Maffia, M. 2010b. "Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina". *Cuadernos de Antropología Social*. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, FFyL-UBA. N° 31: 7-32. Enero-julio.

Maffia, M., S. Ballina y P. Monkevicius. 2005. "Las asociaciones de inmigrantes extranjeros y sus descendientes en la provincia de Buenos Aires. Espacios y tiempos de identidad desde una perspectiva antropológica". *Studi Emigrazione*. Roma. Vol. XLII, N° 159: 625-642. Septiembre.

Matonti, F. y F. Poupeau. 2004. "Le capital militant. Essai de définition". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales. Le Capital Militant (1). Engagements Improbables, Apprentissages et Techniques de Lutte*. París: Éditions du Seuil. N° 155. Diciembre.

Meintel, D. 1984. "Emigração em Cabo Verde: solução ou problema?". *Revista Internacional de Estudos Africanos*. N° 2: 93-120. Junio-diciembre.

Meintel, D. 2002. "Cape Verdean Transnationalism, Old and New". *Anthropologica*. Vol. XLIV: 25-42.

Mesquitela Lima, A. 1985. "O crioulo de Cabo Verde, o bilinguismo e a escrita". *Colóquio Internacional A Língua Portuguesa em África*. Porto: Centro UNESCO do Porto.

Míguez, E. 2002-2003. "Entrevista". *Ciencia Hoy*. Vol.12, N° 72: 46-60.

Minvielle, R. 2010. "Migrations africaines et mondialisation par le bas à Buenos Aires". Ponencia presentada en el Coloquio The Contribution of African Research to Migration Theory. International Migration Institute, IMI. Dakar, Senegal. 16 al 19 de noviembre.

Moreno Maestro, S. 2006. *Aquí y allí, viviendo en los dos lados. Los senegaleses de Sevilla, una comunidad transnacional*. Sevilla: Junta de Andalucía, Consejería de Gobernación. Estudios y Monografías [1].

Novick, S. 2000. "Políticas migratorias en la Argentina". En: E. Oteiza, S. Novick y R. Aruj (Comps.). *Inmigración y discriminación. Políticas y discursos*. Buenos Aires: Trama Editorial/Prometeo Libros.

Novick, S. 2004. "Una nueva ley para un nuevo modelo de desarrollo en un contexto de crisis y consenso". En: R. Giustiniani (Comp.). *Migración: un derecho humano. Ley de Migraciones N° 25.871*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Obi, C. 2010. "African Migration as the Search for a Wonderful World. An Emerging Trans-Global Security Threat?". *African and Asian Studies*. N° 9: 128-148.

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico, OCDE. 2011. "Members and Partners". Disponible en: <http://www.oecd.org/document/25/0,3746,en_36734052_36761800_36999961_1_1_1_1,00.html> [Fecha de consulta: 20 de agosto].

Otero Correa, N. 2000. "Afroargentinos y caboverdeanos. Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en la Argentina". Tesis de Maestría en Antropología Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, UNaM. Posadas, Misiones.

Picas Contreras, J. 2006. "El papel de las organizaciones no gubernamentales y la crisis del desarrollo. Una crítica antropológica a las formas de cooperación". Tesis Doctoral. Universitat de Barcelona. Barcelona. Disponible en: <<http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=3726>>; <<http://www.tdx.cat/TDX-0630106-140250>>.

Picotti, D. 2001. *El negro en la Argentina. Presencia y negación*. Buenos Aires: Editores de América Latina.

Poutignat, P. y J. Streiff-Fenart. 1997. *Teorías da etnicidade*. San Pablo: Universidade Estadual Paulista, UNESP.

Pugliese, E. 2004. "L'immigration africaine en Italie et en Europe". *Migrations Société. Migrations et Mondialisation*. Vol. 16, N° 91: 195-212.

Pugliese, E. y M. Vitiello. 2008. "De la ley Bossi-Fini a la Directiva de Retorno". *Afkar/Ideas. Revista Trimestral para el Diálogo entre el Magreb, España y Europa*. N° 19: 35-37. Otoño.

Reid Andrews, G. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de La Flor.

Restrepo, E. y A. Rojas. 2004. *Conflicto e (in)-visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia*. Cauca: Editorial Universidad de Cauca.

Riccio, B. 2001. "Disaggregating the Transnational Community Senegalese Migrants on the Coast of Emilia-Romagna". Documento de Trabajo WPTC-01-11. Transnational Communities Programme, University of Oxford. Oxford. Disponible en: <<http://www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/Riccio.pdf>>.

Rodríguez García, D. 2002. "Endogamia, exogamia y relaciones interétnicas. Un estudio sobre la formación y dinámica de la pareja y la familia centrado en inmigrantes de Senegal y Gambia entre Cataluña y África". Tesis de Doctorado en Antropología Social y Cultural. Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona.

Sayad, A. 2000. "O retorno: elemento constitutivo da condição do imigrante". *Travessia*. San Pablo: Centro de Estudos Migratórios. Número Especial.

Torrado, S. 2003. *Historia de la familia en la Argentina moderna (1870-2000)*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Traoré, B. 2009. "Los inmigrantes senegaleses en la Argentina: ¿integración, supervivencia o participación? Un primer esbozo". En: M. Maffia y G. Lechini (Comps.). *Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social*. La Plata: Instituto de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de La Plata, IRI-UNLP.

Wabgou, M. 2006. "The Transnational Senegalese Community. Migrant's Contributions to Development". Ponencia presentada en el Encuentro International Migration and National Development: Viewpoints and Policy Initiatives in the Countries of Origin. Radboud University Nijmegen. Huize Heyendael. 23 y 24 de agosto.

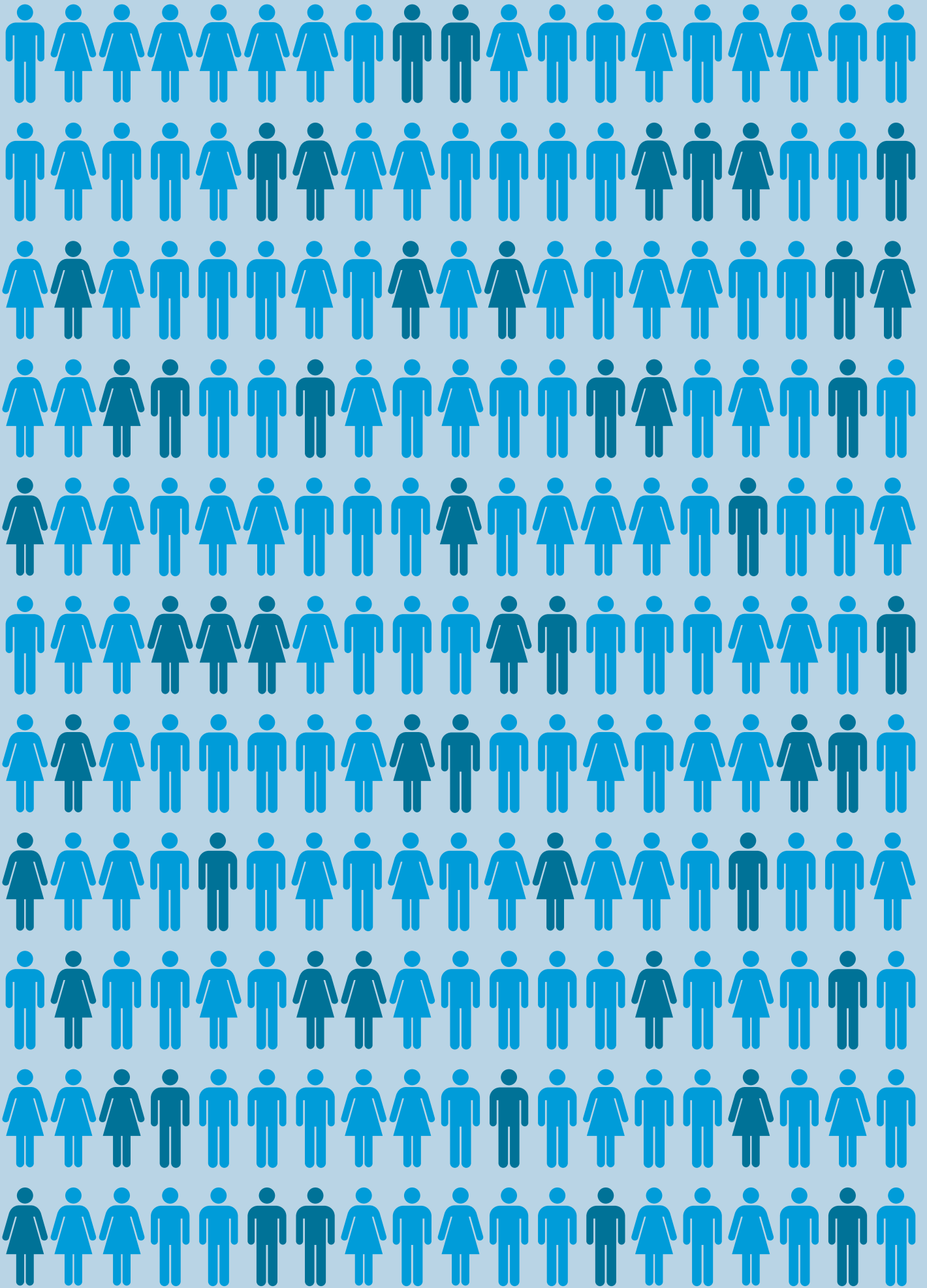
Wacquant, L. 2005. "Les deux visages du ghetto. Construire un concept sociologique". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. N° 160: 4-21.

Zelizer, B. 1995. "Reading the Past against the Grain: The Shape of Memory Studies". *Critical Studies in Mass Communication*. Vol. 12, N° 2: 215-239.

Zubrzycki, B. 2009. "La migración senegalesa y la diáspora mouride en Argentina". Actas de la VIII Reunión de Antropología del MERCOSUR. Buenos Aires. Disponible en: <[http://www.ram2009.unsam.edu.ar/GT/GT%2028%20-%20Diásporas,%20Prácticas%20Transnacionales%20y%20Formaciones%20Identitarias/GT28%20-%20Ponencia%20%20\[Zubrzycki\].pdf](http://www.ram2009.unsam.edu.ar/GT/GT%2028%20-%20Diásporas,%20Prácticas%20Transnacionales%20y%20Formaciones%20Identitarias/GT28%20-%20Ponencia%20%20[Zubrzycki].pdf)>.

Zubrzycki, B. 2011. "La migración senegalesa en Buenos Aires: el papel de las dahiras mourides en el proceso de anclaje local". En: C. Pizarro (Coord.). *Migraciones internacionales contemporáneas. Estudios para el debate*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS.

Zubrzycki, B. y S. Agnelli. 2009. "Allá en África, en cada barrio por lo menos hay un senegalés que sale de viaje. La migración senegalesa en Buenos Aires". *Cuadernos de Antropología Social*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires. N° 29: 135-152.



El enfoque del desarrollo humano tiene como preocupación primordial la expansión de las capacidades de las personas: coloca en el centro de la reflexión la calidad de vida y concibe la ampliación de las posibilidades humanas y de sus libertades reales como el objetivo clave del desarrollo.

El PNUD de Argentina ha llevado a cabo una fecunda tarea de difusión de este enfoque. En este marco, la serie *Aportes para el desarrollo humano en Argentina* contempla la publicación de documentos que apuntan a contribuir con el debate en el país de cara a los desafíos del presente y el futuro.

Esta quinta publicación de *Aportes*, “Afrodescendientes y africanos en Argentina”, consta de dos trabajos que abordan aspectos fundamentales de la presencia de los afrodescendientes y africanos en el país, entre ellos, sus formas de comunalización y trayectorias migratorias. La primera parte presenta un panorama de las distintas maneras en que, a lo largo de la historia, los africanos esclavizados y luego sus descendientes crearon y mantuvieron identidades colectivas y formas de ayuda mutua y de movilización política y social. La segunda parte caracteriza la migración caboverdiana; describe su lugar de origen, sus características sociodemográficas, las asociaciones que constituyeron, sus estrategias adaptativas y el proceso de deconstrucción de la invisibilización que hoy protagonizan las nuevas generaciones de descendientes.

“Esta publicación se origina en la necesidad de revisar las aproximaciones teóricas, sociales y políticas acerca de las poblaciones afrodescendientes, de tal forma que permitan una mayor y mejor comprensión de los fenómenos que las afectan. También, en la necesidad de repensar la migración desde nuevas aproximaciones teórico-metodológicas que respondan a los cambios recientes del fenómeno migratorio en el nivel tanto internacional como nacional. Asimismo, se basa en la intención de contribuir con el diseño y la implementación de políticas públicas que afectan directa o indirectamente a minorías muchas veces discriminadas y excluidas”

Martín Santiago Herrero

Representante Residente del PNUD
y Coordinador Residente del Sistema
de Naciones Unidas en Argentina



Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
Esmeralda 130, piso 13
C1035ABB, Ciudad Autónoma de Buenos Aires
Argentina
www.pnud.org.ar/desarrollohumano