

La política del color: (des)andando los caminos de la afrodescendencia en/de la Argentina

The Politics of Colour: (Un)doing the Paths of Afro-descendants from Argentina

Norberto Pablo Cirio¹

Cátedra Libre de Estudios Afroargentinos y Afroamericanos (UNLP)



Para citaciones: Ciirio, Norberto Pablo. "La política del color: (des)andando los caminos de la afrodescendencia en/de la Argentina". *PerspectivasAfro* 2/1 (2022): 194-216. Doi: <https://doi.org/10.32997/pa-2022-4122>

Recibido: 15 de mayo de 2022

Aprobado: 18 de septiembre de 2022

Editora: Silvia Valero. Universidad de Cartagena-Colombia.

Copyright: © 2022. Ciirio, Norberto Pablo. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/> la cual permite el uso sin restricciones, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre y cuando que el original, el autor y la fuente sean acreditados.



RESUMEN

A más de dos décadas del avance que significó, en Durban, para los hasta entonces llamados negros autodenominarse afrodescendientes, parte de este colectivo de/en la Argentina continúa empleando el color que dio sentido primigenio para interpelar al Estado y visibilizarse, lo que llamo *política del color*. Vehiculizan sus demandas mostrándose del modo en que históricamente vienen siendo representados. El Estado también abunda en esta lógica pero para neutralizar o minimizar sus demandas. Mi hipótesis es que esto es contraproducente porque reduce todo a un colorismo anodino, lo que limita el Estado atenderlos satisfactoriamente.

Palabras clave: Afroargentinos; etnicidad; política cultural; visibilización.

ABSTRACT

More than two decades after the advancement that meant, in Durban, the formerly referred to as blacks, to self-identify with the term Afro-descendants, part of this group of/in Argentina continues to use the color that provided the original meaning in order to address the State and make itself visible (which I designate the politics of color). This collective voices their demands through by portraying themselves in the way they had been represented historically. The State also delves into this logic abundantly but only to neutralize or minimize said demands. Our hypothesis is that this is counterproductive, as it reduces everything to a nonde-script picturesque which restricts the State from successfully addressing their issues.

Keywords: Afro-Argentines; ethnicity; cultural policy; visibility.

¹ Licenciado en Ciencias Antropológicas, orientación sociocultural (UBA), investigador del Instituto Nacional de Musicología "Carlos Vega", director de la Cátedra Libre de Estudios Afroargentinos y Afroamericanos (UNLP), e-mail: pcirio@fibertel.com.ar

1. Introducción

A más de dos décadas del avance que significó para muchos de los hasta entonces negros americanos autodefinirse afrodescendientes, parte de ellos de/en la Argentina sigue valiéndose del color con que las metrópolis cosificaron a sus ancestros para interpelar al Estado de cara al ejercicio del derecho a la identidad, denunciar el racismo que padecen y visibilizarse como grupo. Vehiculizan sus demandas reificando su estereotipo al tomar la parte (el color negro) por el todo (su humanidad), y ciertos diacríticos fermentados en la frivolidad de su espectacularización por la sociedad esclavista, primero, y republicana, después, al racializar su *diferencia* (Hall, *Sin garantías*). El Estado abunda en esta lógica pero para neutralizar o minimizar sus demandas, sobre todo las que implican cambios estructurales pues, al presente, la “comunidad afro” o “diáspora africana” -posición política macro de africanos sursaharianos² y afrodescendientes y su “cultura afro o negra”- no es prioridad en su agenda (Monkevicius, “Contra la sentencia”, “No tenía que haber negros”; Parody). Como en esta dinámica unos y otros privilegian a quienes tienen fenotipo negro, así como diacríticos y prácticas fácilmente decodificables, la llamo *política del color*. Al Estado le permite mostrar que los atiende en un contexto internacional de multiculturalismo tardío -al atravesar la etapa poscolonial- para implementar políticas de diversidad y derechos (Anecchiarico, “Afrodescendientes”; Monkevicius, “Contra la sentencia”). A esos afrodescendientes les permite una visibilización fácil, aunque terminan fortaleciendo el *statu quo*. Esta política es cuestionada por otros afrodescendientes al entender que no es operativa y, por tener menor fenotipo negro, suelen ser marginados en tales negociaciones y prefieren instrumentar otra. Muchos de estos se autodenominan afroargentinos del tronco colonial -categoría específica de los argentinos descendientes de esclavizados en lo que hoy es la Argentina (Cirio, “Construyendo”)- y trabajan en lo que llamo *política de la cotidianidad*. Desde ella invitan al Estado y la ciudadanía a debatir temas poco frecuentados por estos, como el mestizaje en sus dimensiones biológica y cultural. Con ello se reposicionan en el contexto americano poscolombino porque, siendo éste su común denominador, generó un nuevo sujeto social, el criollo, con un pensamiento y accionar sui géneris (Gruzinski 2007). Con todo, optar por el mestizaje es una salida no exenta de críticas, pues esconde jerarquías racializadas que van más allá del color de piel e inciden en la desigualdad, pues unos grupos ocupan posiciones marginadas frente a otros que se asumen no racializados. Conuerdo con Anecchiarico en que “la afrodescendencia es un concepto *en-acción* polisémico y polifuncional apropiado y consumido de manera diferencial en relación a saberes, necesidades y condiciones sociohistóricas de los sujetos históricamente situados” (“Los afroargentinos” 1). Por ello debemos descentrarnos de las dicotomías por insuficientes y atender a la multacentralidad del concepto de mestizaje, en tanto campo de posibilidades, en tanto espacios heterotópicos de representación, para comprender cómo se autoperiben los afrodescendientes. Siguiendo a Gupta y Ferguson (247), debemos comprender al mundo como un conjunto de relaciones que producen diferencias pues el poder es un parteaguas en tal escenario.

Mi hipótesis es que la *política del color* resulta más bien contraproducente para el conjunto de los afrodescendientes porque minimiza el drama de la esclavitud y sus consecuencias -el racismo en sus múltiples dimensiones-, lo que fortalece el sentido cosificante, base de la invención de los conceptos de raza y negro

² Aunque es usual llamarlos subsaharianos, elijo sursaharianos pues provienen de países al sur del Sahara, no debajo suyo. Además, esta especificación deja fuera países no implicados en la trata, aunque sus habitantes también son africanos y emigraron al país (canarios, egipcios, etc.).

(Segato 107). De esta política me centro aquí en cómo la piel negra, el traje típico y la “música afro” son la moneda de cambio entre el Estado y quienes la instrumentan. Siguiendo a Wade (“Afro-Latin Studies”), una pregunta guiona mi pesquisa: cómo emergieron los nuevos movimientos étnicos y qué hallan respecto a las ideas hegemónicas sobre la mezcla como base de la identidad nacional pues, como la ideología del *establishment* es de base eurocentrada, tiende a ver al afrodescendiente de modo simple. Mi contribución desea seguir la línea de colegas (Annechiarico “Afrodescendientes”; Frigerio y Lamborghini; Monkevicius, “Contra la sentencia”, “No tenía que haber negros”), ampliando, matizando y cuestionando algunas aseveraciones, en tanto el pensamiento científico produce verdades provisorias, máxime en este campo, de suma volatilidad en la formación de la “comunidad afro” y lo cambiante de la política estatal (Parody). Pongo en cuestión la blancura como identidad predatoria por su rechazo sintomático a los grupos minorizados en vista a la constitución, inefablemente imaginaria, de una soberanía construida sobre una suerte de genio étnico que propone un nosotros exclusivo antes que uno inclusivo:

El mayoritarismo se afirma allí donde las mayorías se convierten en presa de la fantasía de pureza nacional, en esa zona donde la cantidad se iguala con la calidad [...]. Esta cuestión nos abre otra dimensión del problema de los números pequeños como es la relación entre número, cantidad y voz política (Appadurai 79).

Mi perspectiva sobre esta dicotomía entre afrodescendientes y Estado se basa en mi investigación sobre la cultura afroargentina, iniciada en 1991, siendo este texto continuación del estudio sobre la construcción de las categorías identificatorias afroargentinas (Cirio, “Construyendo”).

Luego de estas palabras el artículo se divide en cinco partes. En la primera doy un panorama del país en perspectiva racial para entender el drama que implica autoperibirse afrodescendiente, en tanto la identidad nacional está anclada en la blanquedad. En la segunda, tomando de parteaguas la Preconferencia Chile 2000, doy cuenta de cómo fueron cambiando los términos para llamar a los afrodescendientes de/en la Argentina, cómo se perciben en el contexto afroamericano que trasvasa a la cuestión. Seguidamente desarrollo lo que entiendo por *política del color*, deconstruyendo el concepto de negro, la identificación social a través de una indumentaria -el “traje típico”- y la música que reconocen propia que, en el marco de la *word music* y las técnicas de mercadeo, es usualmente conceptuada “música afro” (Carvalho). Luego siguen dos partes donde pongo en contrapunto las *políticas del color* y *de la cotidianidad*, canales divergentes por los que transita su política del reconocimiento (Bhabha, *El lugar de la cultura*). En las conclusiones señalo los pro y contra de ambas estrategias y de lo cambiante del curso de las identidades afroargentinas dada la creciente demanda contrahegemónica por un país inclusivo y la arena internacional que dinamiza procesos similares en otros³.

2. El drama (afro)argentino: panorama de un país signado por la blanquedad

Haciendo honor a la etimología de Argentina, es creciente en su población el uso del término argento como gentilicio coloquial y amistoso. Así, su plateada génesis se transformó en destino providencial en una biopolítica ideada por la Generación del 80. Por entonces Buenos Aires transitaba un proceso para dejar su

³ Conciente de la complejidad del tema y atento al espacio que permite esta revista, aquí solo pongo en cuestión la *política del color*, dejando para otro texto la otra y que, para darle continuidad, podría titular “La política de la cotidianidad: retomando un camino de los afrodescendientes argentinos”.

estatus de “pequeña aldea” y convertirse en una ciudad de obsesiva imitación europea. Si bien era el centro del poder nacional, el campo generaba la mayor ganancia y, al provenir muchos dirigentes de allí, se transformó en un centro de decisiones, debiendo la ciudad aceptar esa bipolaridad (Romero 196, 204). Alentados por la economía e interesados en las metrópolis, surgieron proyectos para consolidar la nación. Entre ellos hubo dos, el de Alberdi y el de Sarmiento que, si bien tenían ideologías de apariencia disímil, confluían en el procedimiento: favorecer la inmigración del norte europeo para crear un país a imagen y semejanza del Viejo Mundo, el primero, y de Estados Unidos de América, el segundo. Los miembros de esta Generación eran progresistas y estaban influidos por las corrientes liberales y positivistas con el lema de Comte “Orden y progreso”. El problema de cuáles eran los grupos a los que les correspondía la *misión* de dotar de personalidad al país se dio en un marco ideológico que, al estar en formación, oscilaba entre urbano y rural, entre iluminista y romántico, entre progresista y conservador, aunque nunca perdió el norte -valga la metáfora- (Romero 196). El objetivo era “construir un Estado-nación según la experiencia europea, con homogenización ‘étnica’ o cultural de una población encerrada en las fronteras de un estado” (Quijano 94) porque,

Los países americanos fueron los primeros en forjarse a imagen y semejanza del estado-nación europeo, al hacerlo no solo olvidaron el sueño de la patria grande en el sur del continente sino que se lanzaron a extinguir las formas indígenas de organización política que habían sobrevivido a la colonización ibérica. Más adelante, en el ocaso de los grandes imperios de ultramar, Europa impuso el estado-nación como única forma reconocida para la organización político-territorial. En ese sentido, el estado-nación fue un dispositivo indispensable para la expansión capitalista y fundamental para sostener el (des)orden internacional, ése que desde hace un par de siglos se administra en las cancillerías de un puñado de países (Carballo y Mignolo 122).

Siguiendo con Romero, se entiende por qué el proyecto de la Generación del 80 abjuró de los grupos que puso debajo de la línea de color trazada para ser reconocido argentino, los pueblos originarios y los afroargentinos, a diferencia de otros países que celebran el mestizaje como valor constitutivo, como Brasil y Colombia, aunque oscilaron entre el éxito de la democracia racial y la tacha moral inevitable (Wade “Repensando...”, *Afro-Latin Studies*”; Restrepo, “Negro o afrodescendiente”). Campañas militares para aniquilar o confinar a los primeros (Valko), y borrar de la Historia, pronosticar su desaparición inminente y el blanqueamiento de su descendencia para los segundos (Andrews, *Los afroargentinos*; Frigerio, “De la desaparición”) fueron estrategias para que la plateada argentinidad se encarne en una sociedad regenerada vía la “transfusión de sangre”, como en la mayor parte del continente (Andrews, *Afro-Latinoamérica*). Los resultados fueron inmediatos, pero no los previstos: los anhelados obreros norteamericanos fueron minoría respecto a los campesinos del sur, mayormente analfabetos, judíos, ateos y comunistas. Con todo, el país entró al siglo XX con fe en la eugenesia, que auguraba progreso moral, cultural, higiénico y económico. Gente conceptuada decente, culta, limpia y trabajadora hallaba su mejor lectura social en su piel blanca. Si las minorías no nacen sino que se hacen pues no vienen predeterminadas al ser generadas en circunstancias específicas en cada nación, diferenciándose entre las proscritas y marcadas, por un lado, y las arquetípicas y naturalizadas, por el otro (Appadurai 60, 64; Restrepo, “Identidades” 29), problematizar la implicancia del país en la trata negrera permite explicar que parte de nuestra riqueza se originó en ella, piedra de toque de la desigualdad del afroargentino pues

“Las identidades no sólo refieren a la diferencia, sino también a la desigualdad y a la dominación” (Restrepo, “Identidades” 27).

Respecto de la población de origen sursahariano, el país tiene una configuración pasible de dividir en cuatro grupos: 1. Los descendientes de los esclavizados en la época colonial y hasta la abolición de la esclavitud⁴; 2. Los inmigrantes de Cabo Verde arribados desde 1920 hasta 1960 en el marco de la inmigración ultramarina (Maffia); 3. Los afrodescendientes de países americanos (sobre todo Uruguay pero también Perú, Ecuador, Brasil, Haití, etc.) arribados desde los 60; y 4. Los inmigrantes del África sursahariana llegados desde los 90, mayormente de Senegal (Traoré, “Los inmigrantes senegaleses”). Este mapeo encuadra al país en una dinámica especial de identidades afrodiaspóricas, compleja de cara a su visibilización, demandas y alianzas (Monkevicius, “Contra la sentencia”). Por sobre esto no es menor que su articulación sea reciente y desigual si atendemos a todo el país⁵. Lo embrionario del proceso y su posicionamiento en la diáspora ralentiza la preparación y participación en eventos internacionales que requieren de afroargentinos.

La organización afroargentina contemporánea comenzó en Santa Fe en 1988 con la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana. Nueve años después surgió en Buenos Aires la Asociación África Vive, que funcionó hasta 2005. En 2003 se funda la Cofradía de San Baltazar del Barrio Cambá Cuá (Corrientes) y en 2008 en Merlo (Buenos Aires) la Asociación Misibamba. Otras, más recientes, son la Agrupación EntreAfros (Paraná, Entre Ríos) y A.Afro.Ch. (Resistencia, Chaco), del 21 de marzo y 21 de abril de 2017, respectivamente. Entre los caboverdianos el asociacionismo es tan antiguo como su arribo, funcionando aún sus dos entidades primeras: la Asociación Cultural y Deportiva Caboverdiana de Ensenada (1927) y la Unión Caboverdiana de Socorros Mutuos de Dock Sud (1932) y en los 90 crean en Avellaneda la Asociación Amigos de las Islas de Cabo Verde. Los afroamericanos se nuclean en asociaciones porteñas como el Movimiento Afrocultural (afrouuguayaya), la Asociación Cultural Argentino-Brasileira A Turma da Bahiana (afrobrasileña) y la Escuela Freda Montaña (afroecuatoriana). La más antigua es la primera, del 2000, aunque algunos miembros venían trabajando desde 1985 en el Grupo Cultural Afro. De africanos hay tres entes: la Asociación de Nigerianos en el Río de la Plata (c. 1996), la Asociación Unión Africana del Cono Sur (c. 2001) y la Asociación de Congoleños en Argentina (2012). También hay ONG en la Red Federal de Afroargentinos del Tronco Colonial “Tambor Abuelo” (2013) y entes transversales como la Diáspora Africana de la Argentina (2008), la Agrupación Afro Xangó (2011) y la Asamblea Permanente de Organizaciones Afro de la Argentina (2012). En el Estado el INADI creó el Foro de Afrodescendientes (2006-2010), el Ministerio de Cultura la Mesa de Diálogo Afro, luego el Programa Afrodescendientes (2012-2016) y la Comisión del 8 de Noviembre (2015), cuyo objetivo fue celebrar esa fecha, instituida en 2013 como Día de la/os Afroargentinos/as y la Cultura Afro (Ley 26.852)⁶, aunque hay otras fechas evocativas en algunas provincias y ciudades instituidas antes y después, su resonancia social no suele ir más allá de la ONG implicada, como el 27 de abril, Día de la Cultura Afrocordobesa, impulsada por la Mesa Afro Córdoba (Municipalidad de Córdoba, Ordenanza 12.735, 2018). Completa el panorama entes privados y estatales no necesariamente creados, dirigidos y/o integrados por afrodescendientes pero que dinamizan el campo: la Casa de África en la Argentina (1995), el Instituto de Investigación y Difusión de las Culturas Negras Ilé Àṣe Oṣun Doyo (1986), el Instituto Argentino para la Igualdad,

⁴ Ello fue en 1853 en la Confederación Argentina excepto en el Estados Buenos Aires (art. 15 de la Constitución de la Confederación Argentina, promulgada el 1 de marzo de 1853) y 1860 en éste, al unirse como provincia (primera reforma de la Constitución, promulgada el 23 de septiembre de 1860).

⁵ No es que en otras épocas no haya habido construcciones de sentido de identidad afro, luchas y demandas al Estado. Para la segunda mitad del siglo XIX en Buenos Aires (ver Cirio, “De Eurindia”).

⁶ Para detalle sobre estas entidades en contexto (inter)nacional ver Annechiarico “Afrodescendientes”; Occoró Loango; Parody, “Políticas culturales”.

Diversidad e Integración (2007) y la Cátedra Libre de Estudios Afroargentinos y Afroamericanos de la Universidad Nacional de La Plata (2011).

Si bien este mapeo es representativo de su organización, los cuatro grupos señalados tienen entre sí diferencias, por ejemplo, para elegir interlocutores -“referentes”- ante el Estado. Por eso las abordo desde la *política del color* puesta en cuestión, la que contrasta con la *política de la cotidianidad*. Para ello problematizo cómo vienen siendo nombrados y autoperciben desde el evento que marcó la emergencia del concepto afrodescendiente.

3. Ser y llamarse. Las (auto)denominaciones pre y post Precon Chile 2000

El 3 y 4 de diciembre del 2000 se realizó en Santiago (Chile) la Pre-conferencia contra el Racismo, la Xenofobia, la Discriminación y la Intolerancia, preparatoria para la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia, desarrollada en Durban (Sudáfrica) del 31 agosto al 8 de septiembre de 2001. En ambas reuniones hubo presencia de afroargentinos⁷. Los encuentros fueron de importancia mundial y en la primera gestaron la autodenominación afrodescendiente, siendo afro su abreviatura. Aunque en su documento no está definido, designa al descendiente -no importa en qué grado ni con cuánta mixtura- de africanos esclavizados en América, en sentido estricto, y al descendiente de africano sursahariano fuera de su continente, en sentido general. El neologismo implicó el empoderamiento de un grupo en procura de una autodenominación porque consideraron que todos los términos que los señalaban fueron fraguados en el contexto asimétrico colonial (negro, moreno, mulato, pardo, etc.). Si bien tuvo pretensión global, no se consumó, aunque tiene relevancia en entes internacionales y algunos países (Wade, “Afro-Latin Studies”). Aunque el término afrodescendiente fue autogestado, cabe recordar que el prefijo afro para designar en América a este grupo lo creó Fernando Ortiz en *El hampa afro-cubana: Los negros brujos (apuntes para un estudio de la etnología criminal)*, de 1906. Si bien este antropólogo cubano trató el tema desde una teoría que ya no tiene estatus científico, la craneometría, pronto tal prefijo pasó a identificar a los negros en casi toda Latinoamérica⁸ y sus prácticas distintivas, detectándose en Colombia, por ejemplo, su uso académico ya en 1952 (Restrepo, “Negro o afrodescendiente” 10). En la Argentina el término afrodescendiente tuvo rápida aceptación institucional, académica y entre lo/as hasta entonces negros/as y, como nuestra diversidad afro se remonta a principios del siglo XX, consigno que hay autodenominaciones preexistentes y posteriores de los descendientes de esclavizados locales para diferenciarse de los afroinmigrantes, algunas de las cuales siguen vigentes (Cirio, “Construyendo”).

Ser y llamarse no implica causa y consecuencia. Es una cuestión dialéctica en la cual los descendientes de las víctimas de la esclavitud, en desigualdad de derechos, representatividad, relevancia y atención por los gobiernos nacionales respecto a los eurodescendientes, se implican en la arena social con sentido histórico. Ser implica llamarse pero, también, llamarse implica ser aunque últimamente el término afrodescendiente devino más como un lenguaje correcto cuya evitación genera molestia a la derecha e izquierda de las ideologías, prensa incluida (Restrepo, “Negro o afrodescendiente” 16). Así ligados, los grupos necesitan de denominaciones para

⁷ Cuatro en la primera y tres en la segunda, asistiendo uno a las dos.

⁸ Una sugerente excepción es Brasil (Restrepo “Negro o afrodescendiente”), lo que indica que el término, si bien es pertinente para un enfoque internacional, los afro de cada país pueden aceptarlo, rechazarlo o adecuarlo a su propia dinámica.

ser reconocidos y pensarse. A nivel continental el empoderamiento fraguó con el concepto afrodescendiente y, en la Argentina, con éste y otros, como afroargentino del tronco colonial, que no lo niega ni se escinde de él, lo enriquece priorizando lo local en el marco de las *formaciones nacionales de alteridad* o *alteridades históricas* al interior de la nación (Segato 139). Esto es más profundo que la coyuntura entre llamarse afrodescendiente en público y negro en privado (Frigerio y Lamborghini 41). Estos autores se fundamentan en una declaración de Lucía Molina en un panel de 2003, más la casuística puede proporcionar muchos casos iguales y también contrarios, por lo que prefiero superar lo empírico avanzando en la teorización. La dicotomía es obvia por economía coloquial, pero como estrategia reivindicadora de derechos y en pos de una visibilidad negada, las acciones del Estado para con los afrodescendientes, y viceversa, se enmarcan mayormente en la *política del color*: a la hora de las certezas, la piel negra como rasgo fenotípico parece incuestionable y de comprensión inmediata. Sobre el mestizaje como categoría de matriz biológica para entender la diversidad de la sociedad local, aplico la dicotomía de Wade respecto a que, si bien,

Toda mezcla híbrida, de la diáspora, rizomatosa, que parece desechar los orígenes, deshacer los esencialismos y retar a las jerarquías tiene como doble la forma de mezcla que reitera y recrea los orígenes y que juega con elementos primordiales relativamente fijos. Ahora, reiterar los orígenes no es algo que conduce, necesariamente, a los esencialismos ni a las jerarquías. La mezcla como mosaico también puede deshacer las identidades esenciales (Wade, “Repensando...” 291).

El mestizaje es intrínseco al afroargentino pero sigue poco entendido en sus dimensiones biológica y cultural. Sin embargo, la primera -observable en el fenotipo- no surgió *deus ex machina*. Como citó Monkevicius a un afrodescendiente: “No es que hemos nacido de un repollo [los militantes afro], sino que hay varios compañeros y compañeras atrás que han puesto el cuerpo y la sangre como también lo han hecho los luchadores africanos que le han dado sentido a esta nación argentina” (“No tenía que haber negros” 102). La cita se nutre de otra, en la que un hombre que se reconoce afroargentino del tronco colonial, redimensiona el drama de la esclavitud pues de allí partió “el primer mestizaje” y sienta posición respecto a la disímil importancia que le da (y otros asignan) a “pasarla bien” tocando el tambor y “entrar en la Historia”:

Yo considero que el primer mestizaje fue el abuso de un patrón hacia su esclava, ya sea africana o de pueblos originarios, es el primer mestizaje. Una... charla que yo escuché entre el tío Oscar Jordán y el abuelo Tomás es que en Tucumán había un criadero de negros, tenían un negro semental al cual le metían en su covacha, de... su ranchito, una negra, una niña que estaba en edad de procrear, se la arrojaban, la tenía él, la servía, como padrillo para que siguiera teniendo esclavos. Esa es nuestra historia. Esa es la historia de todos los africanos del continente americano y esa es la historia de los afroargentinos. Eso lo tenemos que tener muy en cuenta, lo que han hecho con nuestras mujeres [...] con la venia de la Iglesia y de los distintos hacendados o funcionarios de esa época. Esa es la realidad, por eso es que nosotros tratamos de ser incluidos en la Historia por lo que ellos y ellas sufrieron, por eso esto va más allá de... juntarnos, tocar el tambor, pasarla bien, queremos la inclusión en la Historia (Carlos César Lamadrid)⁹.

⁹ Entrevista propia realizada el 8 de octubre de 2016 en Ciudad Evita (Buenos Aires).

Esto fundamenta la idea de que “La afrodescendencia es un criterio unívoco de adscripción identitaria, que se presenta como la otra cara del mestizaje blanqueador que operó en la Argentina” (Anecchiarico, “Los afroargentinos” 22). En otras palabras, los afroargentinos con menor fenotipo negro se empoderan desde el mestizaje problematizando su genealogía que, al *entroncarse* con la historia nacional, los re-liga a la raíz africana, madre de la diáspora transnacional a la que pertenecen.

4. La política del color

La Preconferencia Chile 2000 implicó un avance en el reconocimiento de la comunidad afro, vital para su visibilización y demandas al Estado. Como sugiere Restrepo para el caso colombiano,

[...] es relevante examinar más detenidamente este relato que esgrime a rajatabla su sustitución [del término negro] por afrodescendiente, afrocolombiano o afro, como si estos últimos estuviesen simplemente embebidos de una dignificación tal que esquivarían el racismo y los legados coloniales [... pues] no se encuentran por fuera de la historia ni de la política (“Negro o afrodescendiente” 7).

Siguiendo al autor, la visibilidad de los cuerpos “negros” no remiten solo a “su” cultura sino a distinciones desde la lógica racial, y lo mismo es válido para el término afroargentino del tronco colonial, o afroargentino a secas, no exento de racismo o de procura de una autenticidad legitimante. Por ello advierto en el país retrocesos conceptuales, como el de negro como común denominador y al que el de afrodescendiente creyó en tanto marca de la modernidad metropolitana, junto al de raza (Segato; Mbembe). La *política del color* recurre a una vieja idea hegemónica, el exotismo, o sea la representación del afro reificando un fenotipo “puro” y un folclore que, en términos de Hall (*Sin garantías* 429-439) lo posiciona como espectáculo para que tal *diferencia* construya otredad y exclusión, estereotipación para vaciarlo de poder, dé rienda a la fantasía donde lo sexual cobra protagonismo y reduzca su corporalidad al fetichismo. Se trató de un acto de discriminación primigenio en sociedades que iban aboliendo la esclavitud y de las cuales solo el esclavista fue resarcido, dejando a su desgracia al afro, lo que fue la piedra de toque de su pobreza material, discriminación, menosprecio y, en el caso argentino, negación de pertenencia nacional.

Advierto la *política del color* desde la emergencia del movimiento afro contemporáneo de cara a su visibilización y relación con el Estado. Los primeros activistas, deseosos de expresar su diferencialidad y recuperar derechos, trabajaron en una estrategia unificante. Bajo el común denominador *afro* privilegiaron su unión allende orígenes y tradiciones para crear un sentido de unidad evocando la esclavitud como origen (Monkevicius, “Contra la sentencia”). En esta línea vienen haciendo degustaciones de comidas, desfiles con trajes típicos, participan en debates académicos -o creando los suyos-, dan espectáculos, asesoran a novelistas y documentalistas, etc. El objetivo es visibilizar al afro y ciertas prácticas distintivas ante la ciudadanía y el Estado que, en general, las desconoce, desestima o niega. En esos eventos ofrecen *otra* versión de la Historia y del presente a una sociedad europeizada y a un Estado en el que los términos pluriétnicidad y multiculturalidad son de uso retórico. Sin embargo, lo ganado parece ser menos: desaprovechan tales eventos al apostar a la comprensión espontánea por el público, con un mínimo de presentación, en la idea de que los significados son inmanentes y unívocos. De recitales de afrouruguayos, afrobrasileños y afroargentinos -entre otros-, el público

sale con la idea de haber presenciado algo interesante, pintoresco, *pero de otros países*, dada la centralidad en el imaginario de la expresión “No hay negros argentinos” (Frigerio, “Negros y blancos”, entre otros). Ello debilita la definición de cultura afroargentina o la “diferencia afroargentina” (Anecchiarico, “Afrodescendientes” 142). Como ejemplo, fue sintomático que en la segunda edición del evento del INADI “Argentina también es Afro”, en 2008, el desfile inaugural lo hiciera un grupo afrobrasileño traído especialmente. Ello demuestra que la apuesta a lo local -como auguraba el nombre del evento-, fue relevada por la espectacularización apostando a lo seguro: color, alegría y “negros de verdad”, trilogía que puede proporcionar cualquier colectivo afro. En el mismo evento del año anterior, la entonces directora del ente, accedió a la petición de algunas familias afroargentinas acerca de que se les facilitara el traslado pues vivían en el Gran Buenos Aires. Puso a su servicio el transporte con la condición de que se seleccionaran “negros negros”, expresión coloquial de la sociedad para el afrodescendiente cuyo fenotipo coincide con el cosificado (Frigerio, “Negros y blancos”). Ante la negativa por cuestiones éticas, el evento se desarrolló casi sin presencia de afrodescendientes.

4.1. La política del color por los afrodescendientes

De los diacríticos que los afrodescendientes en/de la Argentina se valen para expresar su diferencialidad e interpelar al Estado analizo aquí la piel negra y dos prácticas culturales, la vestimenta y la música. Desde mi perspectiva, es la terna básica de su *política del color* al entenderlas expresiones irreductibles comprensibles vía lo sensorial apelando a lo emotivo.

4.1.1. La tentación de la imagen

El monocromatismo fue una meta de la Generación del '80 para aquilatar al país, por lo que abjuró de los grupos que marcó como otredad. Por ende, la emergencia afrodescendiente actual tiene una complejidad tal que, sumada a la diversidad geohistórica de su composición, requiere de análisis cuidadosos si se desea producir un saber no solo veraz sino útil, que ayude a revertir desigualdades. Siguiendo a Wade (“Afro-Latin Studies” 118), el dogmatismo académico debe ceder paso para entender las categorías raciales a la luz de los cambios de las clases y los gobiernos. Para Gupta y Ferguson se trata de atender cómo viene construido un sentido de afroargentinidad por un grupo históricamente desplazado de su lugar de origen -África-, en un Estado-nación en el que se siente hermanado, totalmente para algunos, parcialmente para otros, con grupos que cifran el mismo origen pero cuyo desplazamiento hacia Argentina no fue por la esclavitud sino por la migración, dos procesos diferentes, incluso de cara a su relación con el Estado Argentino pues este ha hecho de la blanquedad su blasón. Por lo dicho, si bien es comprensible por qué buena parte de la “comunidad afro” apela a un sentido de unidad que asume como mandato exento de cuestionamiento -una comunidad imaginada en términos de Anderson (2000)-, no logra cuajar. Mejor es preguntar por qué (Monkevicius, “Contra la sentencia” 355).

Si los conceptos de raza y color son intrínsecos a la modernidad al ser inventados por las metrópolis para posicionarse rectoras del mundo desde su aventura colonial, se entiende por qué los afrodescendientes hicieron carne -valga la metáfora- el color de su piel como nombre, sinécdoque inaugural del racismo en perspectiva contrahegemónica. Fueron siglos de experiencia consuetudinaria en la cual sus ancestros fueron llamados así. En otras palabras, el europeo, interesado en desnivelar la humanidad a su favor, conceptuó al esclavizado tomando la parte por el todo. El racismo y la violencia física y moral respaldada por instituciones de primera línea como la

Iglesia hicieron el resto, poderosa dupla para entender el proceso decolonial que emprenden los grupos que quedaron del lado equivocado de la Historia (Carballo y Mignolo 96) y de la línea de color trazada por el *establishment* argentino para reconocer a sus ciudadanos.

En el país la piel negra viene siendo empleada por la hegemonía y el sentido común como diacrítico de una diferencialidad naturalizada, mas no exenta de contradicciones al ser un constructo ideológico, a su vez, atravesado por variables como la de clase (Frigerio “Negros y blancos”, “De la desaparición”). Su sentido totalizante de otredad remite a siglos de certeza racista en los que se conceptuó al esclavizado y su descendencia de modo unívoco: ser negro era ser Otro (Hall, *Sin garantías*), lo que implicaba ser de baja estofa, pobre, intelectualmente embrionario, políticamente adicto al caudillismo, amigo del barullo, de superchería añiñada y aficionado a socializarse entre pares, alcohol, cuchillo y sexo mediante. Así, “[E]l negro fue inventado para significar exclusión, embrutecimiento y degradación [... E]n el contexto de la modernidad fue el único ser humano cuya carne fue transformada en cosa y su espíritu, la cripta viviente del capital, en mercancía (Mbembe 33). El proceso de negación del afroargentino por los grupos hegemónicos en el poder que idearon la moderna Argentina y escribieron una historia a la carta (la Historia), sigue en programa al punto que parece inaceptable que existan y se expresen con prácticas distintivas y, menos aún, que sus cuerpos no coincidan con su estereotipo. Consecuencia de ello es su extranjerización, síntoma de la inaplicabilidad del concepto de mestizaje: si son fenotípicamente negros no pueden ser argentinos, caso contrario son clasificados de muchos modos pero rara vez como tales (Frigerio, “Negros y blancos”). En esta línea es sintomático el nacionalismo estratégico de algunas ONGs, como el Movimiento Afro-cultural que, constituido por afro-uruguayos, presentaron su documental homónimo como el de un “Grupo de afro-argentinos que viven na periferia de Buenos Aires, narran suas vivências e o uso do tambor como meio para resgatar suas origens”, según el programa de las Sextas Cine-Oficina no Espaço Cultura Tocando em Você, Río de Janeiro, agosto de 2006. Para Restrepo, tal reduccionismo tiene que ver con prácticas de estereotipia: “las identidades existentes son al mismo tiempo asignadas y asumidas, aunque varíen en sus proporciones en un momento determinado” (“Identidades” 28). Al tener el país una dinámica especial de identidades afrodiaspóricas, el prejuicio de la extranjerización es parcial, por ende falso, al ser refutado por argentinos que afirman descender de esclavizados *en este territorio*. Con todo, no es un acto liberador sino una suerte de examen ante personas no marcadas que los importunan inquiriendo sobre su origen. Como la respuesta “de la Argentina” es invariable, la repregunta busca impugnar su pertenencia nacional indagando en sus padres, abuelos y demás. Este nudo gordiano algunos lo solucionan explicando que se reconocen “del tronco colonial”, término que, desde el presente, implica al pasado esclavista local que signó a sus ancestros. Para Stallybrass y White es lo que ocurre en otros países con los mulatos, “que no son ni ‘blancos’ ni ‘negros’ sino que flotan ambivalentemente en alguna zona híbrida inestable no determinada” (cit. en Hall, *Sin garantías* 421). Siguiendo con Hall, la racialización del Otro opera a nivel discursivo por oposiciones binarias, como civilización (blanca) versus salvajismo (negro), siendo cada dupla significadora de una diferencia irreductible (Hall, *Sin garantías* 426). Un modo en que se instrumenta es en la creación de “tipos sociales” en el imaginario que deben ser distinguibles, por ejemplo vistiendo lo que, desde el romanticismo folclorista, se entiende por “traje típico”.

4.1.2. El traje típico

Otro marcador de autenticidad que el sentido común busca en los grupos que cree tradicionales o

folclóricos es un vestir distintivo, epítome de contra-modernidad o supervivencia que, al no cumplir función práctica, es mera ostentación de *diferencia* (Hall, *Sin garantías*). Cuando se aplica a grupos que la colonialidad del poder cree menos evolucionados, como los sursaharianos, donde se los vincula más a la naturaleza para reafirmar su desigualdad, parte de tal vestir puede relevarse por la desnudez, la pintura corporal y el adorno de huesos y colmillos como fue y es reiterado en el espectáculo y la publicidad, cuestión que en el caso local ha trabajado Frigerio (“Negros y blancos”, “Imágenes del negro”).

Para atender su visibilidad en muchos eventos afrodescendientes de/en la Argentina visten trajes que van desde los usuales del África contemporánea al presuntamente colonial, como ocurre en Bahía, donde África fue reconstruida por las elites y clases populares, incluyendo la reafricanización de la cultura afrobahiana y una cierta negrofilia que valora una forma estetizada de la negritud (Sansone 59-93). Lo importante no solo es ser diferente sino que mostrarse diferente permite ser entendido como tal, pues la folclorística brinda un aura de autenticidad que espectaculariza la cultura (Hall, *Sin garantías*). Esta perspectiva no sería nociva si no estuviera acompañada de un vacío conceptual, cimentando la idea de que el único ámbito donde los grupos étnicos pueden mostrarse como tales es el escenario, pues el resto del tiempo son entendidos como ciudadanos encorsetados en la generalidad de Occidente. De otro modo no se entendería cómo Buenos Aires celebra la colectividad africana en sus festivales pero sus miembros son apaleados -cuando no muertos- por la policía porque viven de la venta ambulante, como le ocurrió al líder senegalés Massar Ba en 2016. Segato reflexionó acerca de si es posible,

[...] la existencia de una diversidad radical de culturas en un régimen totalizado por el mercado o [...] que pueda haber “África” en una América regida integralmente por las reglas económicas del mercado [...]. El impulso no debería consistir en infundir nuevos significados a los emblemas, “politizándolos”, sino en buscar lo que está codificado en ellos y donde se podría encontrar en ellos una estrategia política plausible. Los símbolos no constituyen una emisión ornamental epifenoménica; ellos transmiten valores, elecciones y una filosofía expresada metafóricamente que casi siempre contradice, en sus propios términos, la hegemonía del Estado (Segato 101, 105).

Reducir a los afrodescendientes y sus prácticas culturales a rasgos ornamentales empobrece la historia a favor del *statu quo*. Asimismo, naturaliza y simplifica procesos que hicieron en la sociedad las desnivelaciones necesarias para la reproducción de la vida colonial en la época republicana para que los grupos hegemónicos sigan en el poder:

El estado-nación moderno europeo es una etno-clase: la emergente burguesía blanco-europea, cristiana, en sus variadas ramas [...]. En consecuencia, el estado se corresponde con una nación y esa nación es la etno-clase blanca, cristiana, europea y burguesa. De tal modo que el estado le pertenece a una nación y deja fuera y en silencio otras naciones [...]. Hay una identificación entre El estado y Una nación de tal manera que todavía hoy es común hablar de nación para referirse al estado (Carballo y Mignolo 123).

Los afroamericanos debieron sobrevivir en una sociedad esclavócrata a la sombra del capitalismo, alimentándose de sus sobras, incluso para (re)crear prácticas culturales. La pobreza material a la que estaban sumidos los llevó a ser creativos, siendo la música una actividad basal para reconstruir un mundo coherente y

comunicar su indecible pretensión de verdad (Gilroy 58). Gilroy entiende al Atlántico negro como la génesis cultural diaspórica afroamericana porque el barco negrero fue un cronotopo:

El compromiso obstinado y sistemático de la música negra con la idea de un futuro mejor es un enigma para el que la separación del alfabetismo impuesta a los esclavos y su refinamiento compensatorio del arte musical no proporciona ni media respuesta. El poder de la música en el desarrollo de las luchas negras, comunicando información, organizando la conciencia y poniendo a prueba o desplegando las formas de subjetividad, individuales o colectivas, defensivas o de transformación, que requiere la capacidad de acción política, exige prestar atención tanto a los atributos formales de la cultura expresiva como a su base *moral* específica (Gilroy 56).

Igual suerte corrió el traje típico, básicamente hecho con harapos y prendas de sus amos que desdeñaban por rotas, sucias o demodés. Olvidándose de su traumático origen, hoy es tradición y pintoresco, en línea de la *política del color*. Esto explica la desilusión de un grupo documentalista japonés que, en 2015, buscaba testimoniar la vida de los afroargentinos del tronco colonial en Ciudad Evita. En la reunión protocolar en un bar porteño con Carlos Lamadrid, secretario de la agrupación Misibamba, les dijo que no podrían saciar sus ansias de exotismo porque, al menos desde que tenía memoria, nunca vistieron ningún traje típico. La desilusión aludida cobró sustancia en que, de inmediato, los documentalistas desistieron.

4.1.3. La “música afro”

La generalidad del concepto “música afro” no debe confundirse con el proceso etnogénico del Atlántico negro señalado por Gilroy sino con el afrocentrismo omnicomprensivo,

[...] que inventa sus propias concepciones totalizadoras de la cultura negra. Esta nueva etnicidad es aún más poderosa porque no se corresponde con ninguna comunidad negra realmente existente [...] a] favor de una africanidad profundamente mitologizada que, a su vez, no está troquelada por orígenes africanos, sino por una variedad de ideologías panafricanas producida en fecha muy reciente por el Estados Unidos negro (Gilroy 117).

Como África no es un país, no hallo otro fundamento para este rótulo indiviso que el racismo. Hijo de los conceptos de raza y color, implica subsumir siglos de historia de ese continente -en la cual la vinculada al tráfico esclavista es una pequeña parte- a una interpretación colonial consecuente, deviniendo en un mapa mudo. Como con la piel negra y el traje típico, en la Argentina muchos afrodescendientes asimilaron la idea y la aplican desde la estrategia unificante, trabajada por Monkevicius (“Contra la sentencia”) y Parody. Al parecer poco importan los contextos de producción, simbolismo, implicancias y alcances con que hacen música cada uno de los cuatro grupos afro de/en la Argentina. Alcanza con sentirla y verla ya que, unida a una inconfundible piel negra en cuerpos convenientemente exotizados con trajes típicos, reviste de inequívocos signos de mismidad al estar intervenida por parámetros de espectacularidad occidentales como coreografía, hiperkinetismo en tanto índice de virtuosismo, etc. (Carvalho; Ferreira Makl).

La idea de una “música afro” licua la historicidad de la diáspora que, cronológicamente, abarca el tráfico

esclavista, la migración de afroamericanos entre los países del continente y la de africanos al mismo, estas dos en curso. Si los afrodescendientes se sienten unificados por el color y por un rótulo ucrónico y ubicuo para su música, entonces el deseo colonial al que fueron encadenados sus ancestros se consumió. Aprendieron a reificarse en los términos y condiciones de esclavistas y gobernantes jugando su juego cosificador, no el suyo liberador. Nada más opuesto al cuerpo que interroga (Fanon 2015) que uno que exhibe su color como fin en sí mismo. Tampoco es casual que las reglas impuestas implicaran primitivismo como característica. Siglos de educación musical metropolitana han dividido la creatividad en estadios convenientemente evolutivos, ocupando el europeo la cúspide. Así como este impuso un orden cromático mundial para situar a los no-blancos por debajo de la línea de color con que signaban a la humanidad, impuso otro sonoro: percusión, melodía y armonía. Es ocioso abundar en cómo viene siendo política y racialmente interpretado -parafraseando a Appadurai, “el molesto ruido de los perdedores” (59)- y cómo el tambor es *el* instrumento de los afrodescendientes (Quintero Rivera 79-81).

Para los afroargentinos del tronco colonial la música es un cohesionador identitario al punto que son reticentes a realizarla por fuera de su sociabilidad intracomunitaria si no está garantizado trascender el sentido de entretenimiento, dominante en la sociedad de consumo. Dada la importancia de la genealogía en su discurso particularista, es sugerente que el nombre de su red hilvane ambas cuestiones con la expresión “Tambor Abuelo”. Entendido o no en perspectiva hegemónica, ¿qué esperan la sociedad y los gobernantes de tales conjuntos? Que toquen tambores, canten, bailen, que “hagan lo suyo” sonrientes, jadeantes, extáticos. Así ocurrió en el acto del bicentenario de la Asamblea del Año XIII en Plaza de Mayo, donde actuó el grupo Bum Ke Bum, de Misibamba pero el ente organizador, el Ministerio de Cultura de la Nación, se negó a sumar a un afroargentino a la mesa redonda, pues además de “hacer lo suyo” los afroargentinos deseaban debatir en un evento que, precisamente, inició su emancipación. Esta desigualdad cosifica, pues espectaculariza la otredad, licuando sus demandas. “No somos tu entretenimiento. Lo que queremos es contar la Historia, después vemos si bailamos”, suele responder Bum Ke Bum al ser invitado a actuar, encarnando el título de un capítulo del Hall (*Sin garantías*, “El espectáculo del ‘Otro’”). Para Hall la estereotipación es parte del mantenimiento del orden social y clave para el ejercicio de la violencia simbólica pues la fantasía es carta poderosa en las prácticas y estrategias de representación racializada. Lo dicho sobre la instrumentación de la cotidianidad es lo que me llevó a llamar a esta política de ese modo, inspirado en el análisis que realizó De Certeau (2010) sobre las artes de hacer de los sectores populares, como el afroargentino, lo cual no implica que su música sea popular, no al menos si se reservan cómo hacerla, desmarcándose de las reglas; o para Carvalho, qué es (in)negociable para evitar que su cultura sea vaciada de contenido en el mercado del espectáculo.

4.2. La política del color por el Estado

Con múltiples dependencias no siempre interconectadas y gobiernos al interior de la república que responden a diversos partidos y alianzas no siempre en sintonía con el nacional, el Estado aprovecha la *política del color* para desmontar las demandas afros al conceptuarlas de bajo impacto y minimizar el dinero destinado, pues su agenda casi siempre se ve sobrepasada por contingencias. Así, el presidente de la nación, Mauricio Macri, en 2016 eliminó el programa Afrodescendientes en el Ministerio de Cultura por creerlo irrelevante, siendo hasta entonces casi el único ámbito estatal dedicado al tema. Poco después lo rehabilitó como Mesa de Diálogo Afro,

con otra dinámica y dirigencia, pero su actividad es escasa y, sugestivamente, su difusión en los sitios web del Ministerio fueron contraproducentes con lo que se entiende por cultura afroargentina (Cirio, “Hacia una definición”). Doy un caso que implica también a la UNESCO, al editar en 2017 un folleto con tarjeta USB *Música, canto y danza afrodescendiente en América Latina. Compilatorio de videos*. Como dice el título, reúne videos de ese tipo de expresiones de Argentina, Bolivia, Brasil, Costa Rica, Cuba, Ecuador, México, Perú, Uruguay y Venezuela. Con todo, tal diversidad involucra solo a nueve ya que el argentino está representado con el mismo candombe que representa a Uruguay. El documental “argentino” se titula *Sonidos de fuego* y da cuenta del *Templado, técnica de afinación de los tambores clavados* -según el subtítulo-, por Duendes del Parque, cuerda de candombe de argentinos no afrodescendientes. El mismo fue replicado en el muro de la red social Facebook del Ministerio, y recibió tanto críticas de afroargentinos que practican sus candombes como de uruguayos, entendiéndolo ambos una falta de respeto, además de quejas por la deficiente *performance* para los estándares de sus cultores uruguayos¹⁰.

El Estado firmó compromisos con entes internacionales como Naciones Unidas¹¹, que instan a que los países otrora esclavistas promuevan acciones para la mejora de los afrodescendientes, pero rara vez los instrumentan. Generalmente no pasan de actos protocolares y difusión para audiencias que oscilan entre el siempre pequeño núcleo de militantes y activistas afrodescendientes y allegados (o sea de nula difusión ya que solo llega a los convencidos) y el general, de índole pasajera, al no incluir información proba, como ocurrió en los Carnavales Afrodescendientes promovidos por el citado Ministerio de 2012 a 2015, donde, además, no hubo expresiones afroargentinas (Anecchiarico, “Afrodescendientes”). Como adelanté en la sección anterior, ejemplo de este accionar es el programa Buenos Aires Celebra, del gobierno porteño, en curso desde 2009. Consiste en que una colectividad se muestre en la Avenida de Mayo con su comida, música, baile y traje típico en puestos, recitales y desfiles. La colectividad de turno la elige el gobierno por su relevancia¹². En línea con la estrategia unificante por parte del colectivo afro se realiza Celebra la Comunidad Afro, único evento de alcance bicontinental, síntoma de la irrelevancia asignada a la diversidad que engloba el concepto que, además, a veces los medios difunden como Buenos Aires Celebra África, según Crónica TV en 2015. En sus ediciones participan agrupaciones de inmigrantes sursaharianos, de otros países de América y, si bien fue invitada Misibamba, nunca participó por impropio ya que no nuclea a inmigrantes¹³. La confusión no es fortuita, abunda en el desinterés estatal y en el desentenderse del pasado esclavista evitando responsabilidades ante los descendientes de sus víctimas. En esta línea se comprende por qué otro programa del Gobierno de la Ciudad, el Observatorio de Colectividades, da cuenta de la música afro con un relato que atrasa décadas. Por ejemplo, describe el baile del candombe porteño copiando el del montevideano por Ayestarán (*La música*) -sin citarlo-, como era usual en la academia local hasta fines del siglo XX en su entusiasmo por dilucidar orígenes únicos, formas puras legitimantes y algo llamado cultura rioplatense (Frigerio, “El candombe” 55).

¹⁰ Al redactar este artículo el posteo fue eliminado, por eso no doy el link. Con todo, el debate puede seguirse en <https://www.youtube.com/watch?v=iMtYZ6pouYU> (consultado el 18 de febrero de 2022). Aunque soy investigador del Ministerio, no estaba al tanto de esta producción, por lo que pedí audiencia y expuse mi postura, para lo cual procuraron remediar el daño con una entrevista, la que publicaron en su web. El texto me dejó conforme, pero las fotografías, elegidas por el ente, me contradecían al ser de músicas afro de otros países. Ante mi nueva queja la respuesta fue que las eligieron por ser bonitas, lo que abunda en la *política del color*.

¹¹ <https://www.culturaargentina.org.ar/archivos/COLECTIVIDADES/Afro.pdf> (consultado el 3 de noviembre de 2020).

¹² <https://www.buenosaires.gob.ar/derechoshumanos/ba-celebra> (consultado el 15 de febrero de 2022).

¹³ Respuesta contrahegemónica aleccionadora a la Historia. Así procedió la colectividad vasca al ser convocada a Buenos Aires Celebra España, por no pertenecer a ese país.

5. Debate. La *política del color* y la *política de la cotidianidad*

Como toda identidad es construida relacionamente, su sentido no es unívoco ni fijo, sino resultante inacabada de cómo-las-personas-se-piensen-en-sociedad. De formación caleidoscópica según los contextos interrelacionales micro y macro puede pensarse con la metáfora de la nube: siempre está pero nunca permanece igual (Gruzinski 2007). En esta línea, Hall propone que

[...] las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir y no de ser, no “quiénes somos” o “de dónde venimos” sino en qué podríamos convertirnos, cómo nos han representado y cómo atañe ello al modo como podríamos representarnos. Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella (Hall, “Introducción” 17-18).

Lejos de ser expresión de libertad la identidad también se modela desde la desigualdad y la dominación (Restrepo, “Identidades” 27). En el caso afroargentino fue a veces motivo de orgullo para exhibirla y a veces motivo de estigma por su vínculo con la esclavitud, agravado por el desconocimiento y desprecio y todo cuanto le atribuyen la clase dirigente, los medios masivos de comunicación y la sociedad al cortarse los lazos de la memoria sobre el pasado de sus ancestros (Halbwachs), como ocurre entre los devotos de San Baltazar en el Litoral (Cirio, “Construcción de una tradición negra”). Por esto la identidad es un devenir, no un ser. En relación con la memoria es seminal la cita de John Gillis: “Las identidades y las memorias no son cosas sobre las que pensamos, sino cosas con las que pensamos. Como tales, no tienen existencia fuera de nuestra política, nuestras relaciones sociales y nuestras historias” (cit. en Jelin, 25).

Dicho esto, ¿qué comparten en el país, por ejemplo, un caboverdiano, un senegalés, un afrouruguayo y un afroargentino del tronco colonial? A primera vista una hermandad de piel: todos son “negros” aunque, como dije sobre el último, la paleta cromática es amplia y la signa la blanquedad. La unión política entre los cuatro grupos afrodiaspóricos para luchar contra la discriminación y el racismo es su argumento para reconocerse una unidad de sentido, los “afros”. Esto lo fundamentan al suscribir a la categoría afrodescendiente que, obedeciendo a la lógica estadounidense de poner a cuantos tengan “al menos una gota de sangre negra”, subsume toda diversidad de la herencia cultural de la diáspora (Wade, “Afro-Latin Studies” 107-108). Así, el criterio elegido -por ende opcional- cedió a su naturalización. La tentación de aplicar solo el concepto afrodescendiente puede ser eufemismo de lo políticamente correcto cuando no atiende cuestiones de fondo (Restrepo, “Negro o afrodescendiente” 29). Es cierto que estos grupos comparten esos y otros problemas. Entonces, con igual criterio, nada impediría que se abroquelan con otros grupos con problemas iguales o similares, como inmigrantes de países limítrofes no afrodescendientes, pueblos originarios, el movimiento obrero, etc., lo que Restrepo (“Identidades” 28) entiende por abroquelamiento coyuntural y estratégico. Por ejemplo, el interés de los inmigrantes caboverdianos en reconocerse parte de la diáspora africana es reciente porque, al haber sido Cabo Verde de Portugal, ello primero les generó sentimiento de pertenencia que los distanciaba de entenderse africanos (Maffia 274-276). Más allá de lo sentimental, aspiraban a beneficios del Primer Mundo, como integrar la CEE, aunque se les negó por ser un país independiente.

Paralelamente algunos afroargentinos del tronco colonial esgrimen otra estrategia para visibilizarse y

ejercer el derecho a la identidad, la *política de la cotidianidad*. Si aquella apela a lo emotivo vía el color negro - problemático en la escala de valores social por su relevancia como rasgo local y continental (Frigerio, “Negros y blancos”; Wade, “Afro-Latin Studies”; Andrews, *Los afroargentinos*)-, el traje típico y la “música afro”, en la *política de la cotidianidad* esta terna pasa a un segundo plano e, incluso, en ocasiones es prescindible pues su fin no es la espectacularización sino problematizar lo cotidiano, por ejemplo incluyendo en sus conjuntos a no afrodescendientes que son amigos o parientes, para desenzimar el estereotipo de cómo practican esta música, para espejar como la hacen en sus hogares. En efecto, como en muchos aspectos no difieren del resto de la sociedad, el meollo no es exhibir una alteridad radical sino problematizar el proceso que llevó a que pasen desapercibidos si su piel es tan clara que no deviene en un rasgo marcado o, al contrario, sean negados de ciudadanía si es tan oscura que deviene en índice de extranjería pues “En la Argentina se cree que no hay más negros descendientes directos de africanos esclavizados y se vincula la presencia africana en la actualidad con extranjeros de ese origen que se radicaron en el país en los últimos tiempos” (Traoré, “Lo afro visible” 151). Es por ello que, en perspectiva hegemónica, las minorías “Son una vergüenza para toda imagen de pureza nacional y de justicia pública patrocinada por el Estado. Son, por tanto, chivos expiatorios en el sentido clásico” (Appadurai 60).

A mi entender las proposiciones hacen la diferencia: no da igual ser afro *de* la Argentina que *en* la Argentina, de ahí la inclusión de ambas en el título del artículo, aunque en la academia su uso a veces es aleatorio (Anecchiarico, “Afrodescendientes”). Si la primera da cuenta de un signo de pertenencia al ser un grupo preexistente a la nación y formador de la misma, en tanto descendientes de esclavizados en este territorio, la segunda da cuenta de la riqueza que dio al país la migración masiva, no la idealizada sino la consumada. El proceso de miscigenación en el que están implicados fue, como en Latinoamérica, intrínseco a la violencia colonial y su resultante, el mestizaje, les permitió ascender en un país intervenido por la blanquedad al creer que beneficiaba a su descendencia (Wade, “Afro-Latin Studies”; Andrews, *Afro-Latinoamérica*). Los afroargentinos que trabajan identitariamente desde la *política de la cotidianidad* suelen enfatizar en su genealogía. Doy un caso para comprender cómo se construye tal subjetividad desde el término re-identificación. Este es un fragmento del discurso de una integrante de la Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana “Mario Luis López” en el Día del afroargentino del tronco colonial:

Mi historia muchos preguntan, nos piden a los afrodescendientes justificar el lugar de donde vinimos, nos preguntan ‘¿Y cuál es tu... tu árbol genealógico?’. Cómo poder contar un árbol genealógico que siempre nos ocultaron, cómo poder contar una historia que no se conoce y que nosotros mismos tuvimos que poner manos en los libros y entrar a investigar porque ni nosotros mismos sabíamos cuál era nuestra historia, cómo poder investigar un árbol genealógico de un apellido que nos ponían los propios esclavizadores. Yo soy Alzugaray, Alzugaray es un apellido español, lo más probable es que mis ancestros no hayan sido Alzugaray sino hayan sido comprados por un Alzugaray, hayan sido esclavizados por un Alzugaray. Entonces es muy difícil contar nuestra historia porque la tuvimos que investigar nosotros mismos (Mirta Alzugaray)¹⁴.

La clave para arribar al concepto de *reidentificación* surgió de una conversación contemporánea con Lucía

¹⁴ Discurso pronunciado en Santa Fe (Santa Fe), el 11 de mayo de 2013. Registro del autor.

Molina, presidente de la ONG citada. Hablando de su reciente creación de la bandera de los afroargentinos del tronco colonial (Molina), al referirle lo original de su propuesta, pues no hay antecedente de un ícono que los identifique como grupo, exclamó, “¡Y si nosotros siempre nos estamos inventando!”. Esta capacidad de reinención, de recreación, de renacer culturalmente es lo que los afros vienen operando desde su arribo forzoso a América con una formidable capacidad de agencia, generalmente en contexto de gran adversidad. Este proceso no se ha detenido pues, como cité a Anecchiarico respecto a que la afrodescendencia es un concepto *en-acción*, estos casos demuestran cómo instrumentan la diferencia. Esa misma capacidad de redefinirse de los afroargentinos del tronco colonial podría ser descrita para aquellos afroargentinos de migraciones más recientes al país y que igual buscan redefinirse, abriéndose por el camino de la política de la identidad en Argentina.

Siendo el eje el mestizaje, los afroargentinos del tronco colonial hallan beneficiosa su piel blanqueada que, si bien parece satisfacer lo normativo, al mostrarse sutilmente diferentes en una sociedad que se autoimagina blanca, invita al oyente a matizarlo en una escala de grises. Cabe investigar si los afroargentinos “blancos” son vistos en escala de grises en la Argentina; quizá hacen parte y conforman un grueso de la sociedad argentina que se percibe como “blanca” o al menos, claramente no “negra”. Esto puede entenderse desde la teoría del mimetismo de Bhabha, siendo la llave su frase *parecido no es lo mismo*, pues conduce a una relectura sutil de los hechos porque diferencias inadvertidas o descartadas por nimias pueden iluminar aquella zona de amenaza en tanto instancia de una irreducible *presencia parcial* en ese mundo no-exactamente-no-blanco. Si el sentido común naturaliza la realidad en dicotomías -siendo los relevantes aquí lo nuestro/lo extranjero y lo blanco/lo negro- (Hall, *Sin garantías*), desde la *política de la cotidianidad* los afroargentinos problematizan su mestizaje. Si, como dijo Stolcke, “Los mestizos no nacen, se hacen” (19), se comprende que naturaleza y cultura no se correlacionan y la piel negra como síntoma de falta o baja presencia de mestizaje no garantiza una cultura diferente, y lo mismo a la inversa. Aplicando su análisis a la Argentina, en tanto heredera ideológica metropolitana cifró al Otro como problema a extirpar. Lejos de celebrar la diferencia como parte de su riqueza, tal conciudadanía fue síntoma de la complicidad en el tráfico esclavista. Ello perturbaba la Historia que, al ser narrada por los grupos hegemónicos en el poder, debían dar cuenta de ese pasado. Por ello expulsaron de toda memoria al afroargentino. La empresa tuvo éxito y pronto caló en el sentido común y la academia ortodoxa abandonó el método científico a favor de la complicidad hasta tiempos recientes. Ello pareció completarse con el proceso eugenésico de la inmigración ultramarina pues “sangre y nacionalismo parecen abrazarse de una manera mucho más estrecha y completa en todo el mundo. Toda nación, bajo ciertas condiciones, demanda transfusiones totales de sangre y suele exigir que una parte de su sangre sea expulsada” (Appadurai 17).

Para cuando surgió el movimiento afroargentino estudiado, la extrañeza social y estatal fue grande al respecto y hoy apenas mejoró. El Estado desconoce esta trama del pasado para atender las demandas afro de manera satisfactoria. Reconocer la preexistencia a la nación de quienes provienen de la colonia implica incriminar a parte de los próceres, el patriciado, la alta burguesía y el clero porque fueron esclavistas, y abrir así las puertas a demandas de impredecible desenlace, como el resarcimiento en tanto descendientes de víctimas de crímenes de lesa humanidad. La cuestión es delicada, por lo que abundar en la *política del color* distrae la causa. Un modo de mantener alejado al Otro es reificarlo, siendo la piel negra, el traje típico y la música su terna principal. De ello puede derivar lo que la academia entiende por la consolidación de identidades “hiperreales”, como en otros países con indígenas, afronorteamericanos y mujeres de sociedades no occidentales (Segato 106). Los afroargentinos que trabajan desde la *política de la cotidianidad* interpelan al ciudadano y al Estado

problematizando lo obvio, con un discurso anclado en la pertenencia nacional desnaturalizando muchos de sus apellidos pues “coinciden” con los de los esclavistas de sus ancestros. El disparador de este razonamiento es el concepto de mestizaje, estatus social e histórico antes que biológico.

Al principio la descendencia habida entre españoles e indios no fue distinguida como una nueva categoría sociolegal. [...] El poder performativo de esta nueva categoría de identificación sociopolítica ratificó no sólo la distancia sino también la desigualdad entre los progenitores de *mestizos* en la lucha simbólica por la posición política y derechos sociales en la colonia. La parte india que solía ser la madre, era progresivamente considerada socialmente inferior excepto si era de origen noble [...]. Por todas estas razones sociosexuales y morales los *mestizos* adquirieron una identificación sociopolítica excepcionalmente ambivalente que a la larga se tradujo en unas relaciones con las élites españolas y criollas cargadas de tensión y desconfianza (Stolcke 27-29).

Con matices, la relación indígena-español es extrapolable a la del afro-español y la del afroargentino-criollo/inmigrante, por lo que el mestizaje también es ámbito de resistencia y empoderamiento para cuestionar la lógica binaria, tan cara a Occidente, deviniendo en un ámbito intersticial, *in-between* (Bhabha *El lugar de la cultura* 30; Restrepo “Identidades” 27). En la América colonial la esquizofrenia burocrática por etiquetar al mestizo en castas naufragó ante la realidad ya que “Ni las etiquetas ni las identidades dependían *solamente de los cuerpos*. Sin información adicional [...] la visión era insuficiente para clasificar a los individuos” (De la Cadena 59. Cursivas en el original). Esos mestizos no podían apelar a la plena identificación con su africanía porque la vivían parcialmente y, en un país donde ser blanco en piel y cultura garantizaba ser reconocido argentino, no deseaban que tal ascendencia sea conocida, renegando de cuanto los vincule a ello, al menos en la arena pública, como en el resto de Latinoamérica (Cirio, “Negro que no toca”; Andrews, *Afro-Latinoamérica*; Monkevicius, “Contra la sentencia” 358). Si, desde lo estatal, el mestizaje se presenta inclusivo (la metáfora del crisol de razas), en lo fáctico fue un proceso de eliminación gradual de la población no blanca a favor de ésta (Wade, “Repensando...”; Appadurai). Por su lado la sociedad envolvente, intervenida para entender las diferencias en términos de raza -es decir de totalidades cosificadas biológicamente-, vio en la diversidad un problema, fijando como sentido de pertenencia una delgada línea de color signada por lo blanco, dividiéndola entre nosotros y los Otros, proceso constructivo entre identidad y diferencia (Restrepo, “Identidades” 25; Hall, *Sin garantías*). ¿De qué lado quedan los mestizos, son semejanza o amenaza? Su heterogeneidad e inestabilidad constitutiva, además de que siempre debe pensárselos en plural (Wade, “Repensando...” 274), viene siendo consecuente con sus elecciones. Mayormente entendieron imaginarse tan blancos como fuera posible para mimetizarse, pero una parte se implicó socialmente como afroargentinos, proponiendo una narrativa alternativa e, incluso, contrahegemónica. Sutil juego de ausencias en un país que se caracteriza por construir su identidad más por lo que excluye que por lo que incluye, incluso en lo musical respecto a canon (Plesch 101).

6. Conclusiones

Procurando entender la sociedad argentina como un todo orgánico, nutriente, cambiante, efervescente que se piensa y es pensada por el Estado para fijar las coordenadas de un orden lo más satisfactorio posible a los

intereses democráticos, no todos los actores sociales e instituciones tienen igual representatividad, peso e incidencia. En este modelaje hay centro y periferia, mejor dicho, sin centro no hay periferia. Esto se inspira en Wade (“Repensando...”), quien propone que tanto la idea de lo blanco como la del mestizo dependen de la idea de lo negro y lo indígena. Dada la historia oficial del país, se entiende por qué la blancura alcanzó ribete identitario monopólico. Fue construida desconsiderando a los afrodescendientes -y los pueblos originarios-, quedando lo mestizo casi obliterado al punto que el uso coloquial de término es mínimo respecto al resto de América. Para Gupta y Ferguson implica la reformulación incesante del concepto de “nosotros” y, en el caso analizado, advierto dos que se expresan políticamente apelando al color y a lo cotidiano, respectivamente, de ahí los nombres que les doy a fines analíticos. Si hay un Nosotros, entonces hay Otro y aquí recorrí ambas categorías que por momentos se solapan y por momentos designan grupos distintos. Por eso la academia necesita,

[...] una voluntad de cuestionar, política e históricamente, la aparente “obviedad” de un mundo dividido entre “nosotros” y los “otros” [...] más allá de las concepciones naturalizadas de las culturas espacializadas y explorar, en cambio, la producción de la diferencia en el interior de espacios comunes, compartidos y conectados (Gupta y Ferguson 247).

La piel negra incomoda pero la no-exactamente-no-blanca desconcierta. Desde la *política del color* -dominante en el campo afro- devino en estrategia para representar “lo afro”, siendo la desidia estatal para atender sus demandas indicativo de que, quizá, no es la más operativa. De momento la *política de la cotidianidad*, que abunda en la retórica del mestizaje y la inscripción en la Historia revisitando sus genealogías al enmarcarlas en las de los esclavistas, es minoritaria. El tiempo dará cuenta de si fue operativa para un cambio que beneficie a la sociedad, sobre todo a la alienada en la invisibilidad y negación de derechos, como tener un pasado inclusivo, reescribiendo la Historia. Tal interpretación del mestizaje problematiza cómo los afroargentinos del tronco colonial cuyo fenotipo no es marcadamente negro se presentan socialmente como tales. Asimismo, las prácticas culturales que eligen como distintivas dinamizan tal proceso, legitimando su ancestralidad al reconstruir rutas hacia sus orígenes de modo no esencialista.

Retomando la idea tomada de Anecchiarico expresada al comienzo del artículo, respecto a que la afrodescendencia es un concepto *en-acción*, esta acción puede ser hacia adelante o hacia atrás, por lo que me pregunto si no sería conveniente desandar el camino de los emprendedores de la política del color porque su tránsito no es el más adecuado.

Si el pasado puede ser incesantemente reescrito según las preguntas y necesidades que se formulen en el presente, el futuro podrá ser mejor al valorar la diversidad y al aceptar que la disidencia a seguir un solo camino no implica división ni mengua de fuerzas. Así es como entienden los afroargentinos del tronco colonial entrar en la Historia, una lección filosófica de matriz afro que expresa el símbolo de la *sankofa*: un pájaro toma con su pico el huevo que sale de su cuerpo, formando un círculo: presente, pasado y futuro -en ese orden- se unen en acto creador. “Ve hacia atrás y tráelo”, reza un proverbio *akan*. Ir hacia atrás para aprender, tomar impulso, cambiar y renacer. La historia, entonces, se desentiende de su linealidad y se aprende del pasado para construir un futuro mejor.

7. Bibliografía

- Agudelo, Carlos. "Movilidades y resistencias de los caribes negros. Pasado y presente de los garífuna". *CS 12* (2013): 189-225.
- Anderson, Benedict *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Andrews, George Reid. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 1989.
- _____. *Afro-Latinoamérica 1800-2000*. Madrid: Iberoamericana, 2007.
- Anecchiarico, Milena. "Los afroargentinos entre la invisibilización y autoafirmación. Narrativas y representaciones en disputa". Ponencia presentada en las *XXIII Jornadas Lascasianas Internacionales*. Xalapa: Universidad Veracruzana, 2012.
- _____. "Afrodescendientes y Estado Argentino: Estrategias de visibilización, disputas y ambivalencias en el campo de las políticas culturales". *Revista de Políticas Públicas e Segurança Social 2* (2018): 137-157.
- Appadurai, Arjun. *El rechazo de las minorías. Ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets, 2007.
- Ayestarán, Lauro. *La música en el Uruguay*. Montevideo: Servicio Oficial de Difusión Radio Eléctrica, 1953.
- Bhabha, Homi. *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Manantial, 2004.
- _____. *Nuevas minorías, nuevos derechos. Notas sobre cosmopolitismos vernáculos*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2013.
- Carvalho, José Jorge de. *Las tradiciones musicales afroamericanas: de bienes comunitarios a fetiches transnacionales*. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.
- Cirio, Norberto Pablo. "La música afroargentina a través de la documentación iconográfica". *Ensayos 13* (2007): 126-155.
- _____. "De Eurindia a Bakongo: El viraje identitario argentino tras la asunción de nuestra raíz afro". *Silabario 12* (2009): 65-78.
- _____. "Hacia una definición de la cultura afroargentina". *Afrodescendencia. Aproximaciones contemporáneas de América Latina y el Caribe*. México: ONU, 2011. 23-32.
- _____. "Construcción de una tradición negra. Estigmas y emblemas entre los devotos de San Baltazar". *La Ruta del Esclavo en el Río de la Plata: Aportes para el diálogo intercultural*. Buenos Aires: EDUNTREF, 2011. 323-342.
- _____. "Construyendo una identificación desde la historia local: la categoría *afroargentino del tronco colonial* como experiencia etnogénica". *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos*. Silvia Valero y Alejandro Campos García, eds. Buenos Aires: Corregidor, 2015. 333-372.
- _____. "Negro que no toca 'cuero' no es negro. La construcción de la identidad social afroporteña a través del tambor". *Vestígios 10/1* (2016): 51-70.

- De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano*. México: Universidad Iberoamericana, 2010.
- De la Cadena, Marisol. “¿Son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas”. *Universitas Humanística* 61 (2006): 51-84.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal, 2015.
- Ferreira Makl, Luis. “Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina”. *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro*. Gladys Lechini, comp. Buenos Aires: Clacso, 2008. 225-250.
- Frigerio, Alejandro. “El candombe argentino: crónica de una muerte anunciada”. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 8 (1993): 50-60.
- _____. “‘Negros’ y ‘blancos’ en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales”. *Buenos Aires negra. Identidad y cultura*. Leticia Maronese, comp. Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, 2006. 77-98.
- _____. “De la ‘desaparición’ de los *negros* a la ‘reaparición’ de los *afrodescendientes*: comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina”. *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: Herencia, presencia y visiones del otro*. Gladys Lechini, comp. Buenos Aires: Clacso, 2008. 117-144.
- _____. “Imágenes del ‘negro’ en la revista *Caras y Caretas* (1900-1910)”. *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Florencia Guzmán y Lea Geler, Eds. Buenos Aires: Biblos, 2013. 151-172.
- Frigerio, Alejandro y Eva Lamborghini. “Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política”. *Aportes para el desarrollo humano en Argentina / 2011. Afrodescendientes y africanos en Argentina*. Buenos Aires: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2011. 1-51.
- Gilroy, Paul. *Atlántico negro. Modernidad y doble conciencia*. Madrid: Akal, 2014.
- Gruzinski, Serge. *El pensamiento mestizo: Cultura amerindia y civilización del Renacimiento*. Barcelona: Paidós, 2007.
- Gupta, Akhil y James Ferguson. “Más allá de la ‘cultura’: espacio, identidad y las políticas de la diferencia”. *Antípoda* 7 (2008). 233-256.
- Halbwachs, Maurice. *La memoria colectiva*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2005.
- Hall, Stuart. “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?”. *Cuestiones de identidad cultural*. Stuart Hall y Paul du Gay, eds. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. 13-39.
- _____. *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán: Envió, 2010.
- Jelin, Elizabeth. *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- Maffia, Marta. *Desde Cabo Verde a la Argentina. Migración, parentesco y familia*. Buenos Aires: Biblos, 2010.
- Mbembe, Achille. *Crítica de la razón negra*. Buenos Aires: Futuro Anterior, 2016.

- Mignolo, Walter y Francisco Carballo. *Una concepción descolonial del mundo: Conversaciones de Francisco Carballo y Walter Mignolo*. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- Molina, Lucía Dominga. "Por qué afroargentin@s del tronco colonial y por qué nuestra bandera". *Carta Informativa de la Junta de Estudios Históricos de La Matanza XXXIV* (2013): 64-71.
- Monkevicius, Paola. "'No tenía que haber negros': Memorias subalternas y visibilización entre afrodescendientes e inmigrantes africanos en Argentina". *Publicar XII* (2012): 87-105.
- _____. "Contra la 'sentencia de la Historia': Las memorias afro y las construcciones coloniales de la presencia negra en la Argentina". *Question 37* (2013): 351-358.
- Occoró Loango, Anny. "Del kirchnerismo al macrismo: Afrodescendientes, política y Estado en la Argentina". *Afrodescendencias. Voces en resistencia*. Rosa Campoalegre Septien, Ed. Buenos Aires: CLACSO, 2018. 267-288.
- Ortiz, Fernando. *El hampa afro-cubana: Los negros brujos (apuntes para un estudio de la etnología criminal)*. Madrid: Librería de Fernando Fe, 1906.
- Parody, Viviana. "Políticas culturales y afrodescendencia en Argentina: un análisis posible de sus configuraciones estatales en la etapa post-bicentenario". *Revista de la Escuela de Antropología XXV* (2019): 1-23.
- Plesch, Melanie. "La lógica sonora de la Generación del 80: una aproximación a la retórica del nacionalismo musical argentino". *Los caminos de la música. Europa y Argentina*. Pablo Bardin, ed. San Salvador de Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy, 2008. 55-108.
- Quijano, Aníbal. *Aníbal Quijano. Textos de fundación*. Zulma Palermo y Pablo Quintero, comps. Buenos Aires: Ediciones del Signo, 2014.
- Quintero Rivera, Ángel. *Cuerpo y cultura. Las músicas "mulatas" y la subversión del baile*. Madrid: Iberoamericana, 2009.
- Restrepo, Eduardo. "Identidades: planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio". *Jangwa Pana 5* (2007): 24-35.
- _____. "¿Negro o afrodescendiente? Debates en torno a nombrar las políticas en Colombia". *Perspectivas Afro 1/1* (2021): 5-32.
- Romero, José Luis. *Latinoamérica: Las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2008.
- Sansone, Livio. *Blackness Without Ethnicity. Constructing Race in Brazil*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2003.
- Segato, Rita. *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- Stolcke, Verena. "Los mestizos no nacen, se hacen". *Identidades ambivalentes en América Latina*. Verena Stolcke y Alexandre Coello, eds. Barcelona: Bellaterra, 2008. 19-58.
- Traoré, Boubacar. "Los inmigrantes senegaleses en la Argentina: ¿Integración, supervivencia o participación? Un primer esbozo". *Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social*. Marta Maffia y Gladys Lechini, comps. La Plata: Instituto de Relaciones Internacionales, UNLP, 2009. 151-158.

_____ “Lo afro visibilizado. Elementos para una crítica del concepto de visibilidad”. *Psicoanálisis* 1-2 (2018): 151-176.

UNESCO. *Música, canto y danza afrodescendiente en América Latina. Compilatorio de videos*. Cusco: Unesco, 2017.

Valko, Marcelo. *Pedagogía de la desmemoria. Crónicas y estrategias del genocidio invisible*. Buenos Aires: Madres de Plaza de Mayo, 2010.

Wade, Peter. “Repensando el mestizaje”. *Revista Colombiana de Antropología* 39 (2003): 273-296.

_____ “Afro-Latin Studies. Reflections on the Field”. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 1 (2006): 105-124.