

'DANZANDO EN EL UMBRAL': DEL SUJETO INTERSTICIAL Y SU (IM)POSIBILIDAD EN UN CAMPO *RACIALIZADO* DE ESTUDIOS 'AFRODESCENDIENTES' EN ARGENTINA.

Viviana Parody*

viviparody@yahoo.com.ar

Resumen

En este pequeño ensayo intento graficar un momento histórico del proceso de visibilización y corporalización pública 'afrodescendiente' dado en Argentina, caracterizado por el incremento de los criterios de *racialización* y su respectiva proyección en las relaciones sociales e institucionales, tal como es el caso contemporáneo. Estimo estar asistiendo a una primera etapa de resultados de situación correspondientes con un *multiculturalismo tardío*, instalado bajo el manto de una política nacional inclusiva que hoy ha entrado en retroceso. Aun así, las nuevas subjetividades y la diversificación de trayectorias académicas que durante este ciclo estuvieron dadas, parecieran poder sumar su caudal a una corriente genuina de cambios que en materia de producción y difusión del conocimiento se estarían produciendo, muy a pesar de resultar esto inédito -o inaceptable- a sectores pre existentes de este campo.

Categorías anteriormente aplicadas a 'agentes' y 'actores' -y los 'habitus' y 'estatus' que a ellas son consecuentes- se ven así desafiadas, generando procesos que, en nombre de conseguir avances, parecieran sofisticar la violencia colonial en vez de revertirla. Un endeble 'marco de oportunidades' facilita la inversión de roles, sin que los mecanismos propios de la *colonialidad* se vean afectados. En tal contexto, la construcción de una agenda de trabajo y

* Profesora de Arte (Orientación Música) por la UNA, Magister en Antropología Social y Política por FLACSO. Doctoranda en Antropología Social por IDAES/UNSAM. Miembro del Centro de Estudios Afrodescendientes de Pontificia Universidad Javeriana, Colombia.

la producción de insumos de conocimiento se ve obstaculizada gracias a la falta de un encuadre interdisciplinario y plural que sea capaz de instituir una labor colaborativa entre sectores. Es negado, en tal proceso, el *sujeto intersticial*, que es quien reviste la condición de subalternidad en este marco dado, en favor de criterios binarios crecientes de inscripción *racial*. Parto para exponer todo ello de mi propia experiencia dada entre el desarrollo de las *performances* afroamericanas y la investigación científica.

Palabras clave: estudios afrodescendientes- racialización- colonialidad- sujeto intersticial- subalternidad.

Abstract

In this essay, I attempt to illustrate a historic moment in 'Afro' Argentina (re)emergency, characterized by an incremental use of racialization criteria and its projection in social and institutional relations, as it is experiencing today. I believe we are attending the first stage of outcomes corresponding to a late Multiculturalism (Parody, 2016a), deployed under the umbrella of inclusive national policy that today it seems to go in reverse. Nevertheless, the new configurations of subjectivity and the diversification in the field of academic work seem to be able to join their flow to a genuine stream of changes which would be taking place in the field of production and dissemination of knowledge, in spite of being unprecedented - or being unacceptable to pre-existing sectors of this field. Categories previously applied to 'agents' and 'actors' - and the 'habitus' and 'status' that they are consistent with- are thus challenged, generating processes which, in the name of progress, seem to add sophistication to the implicit violence that derives from the colonial analogy appealed by the academy, as this turns to be performative in respect of activism, and vice versa. New masks provide a change of roles - and an extensive series of investments - without the mechanisms of the colonality being affected, but exacerbated. The new scenarios of construction and dissemination of knowledge are thus hampered thanks to the lack of an

interdisciplinary modality and, at the same time, plural conducive to collaborative work among sectors. In such a process, the interstitial subject, who is currently the condition of subalternity, is denied in favor of the growing racial enrollment criteria. I begin to expose all this, then, from my own experience between art and scientific research.

Keywords: Studies of African descent- racialization- coloniality interstitial subject-- subalternity.

Cuerpo y Nación.

En el marco de América Latina, el paradigma civilizatorio ha tenido en Argentina su mayor éxito. Campañas genocidas acompañaron junto a otros tantos modos simbólicos y materiales de exterminio la fundación misma del Estado Nación, dejando como herencia un tipo de etnocentrismo caracterizado por la *blanquedad*¹ y la europeización, aunque no exento de agencias *no blancas* ni exclusivamente europeizadas². Tales divergencias al sistema

¹ Para ubicar el concepto en el marco de los estudios afrolatinoamericanos, ver Reid Andrews, G (2007) *Afrolatinoamerica 1800-2000*, Madrid: Iberoamericana Editorial Vervuert. Para Frigerio (2006), quien dialoga con sus estudios y que es quien más ha trabajado localmente este tema, la *blanquedad* opera en Argentina a modo de ideología. La misma habría sido producida, fundamentalmente, por una narrativa historiográfica que tendió a invisibilizar la presencia y el aporte de los descendientes de esclavizados. Para mayor precisión ver : Frigerio, A. (2006). "Negros y Blancos en Buenos Aires, repensando nuestras categorías raciales", *Temas de Patrimonio Cultural*, N°16, Buenos Aires. Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires; y Frigerio, A. (2008). "De la 'desaparición' de los negros a la 'reaparición' de los afrodescendientes: Comprendiendo la política de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en la Argentina" en: Lenchini, Gladys (comp.) *Los estudios afroamericanos y africanos en America Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. CLACSO, Buenos Aires. Claudia Briones también utiliza la noción de *blanqueamiento* en "Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de la aboriginalidad y nación en Argentina", *Runa* N° 23, 2002, Buenos Aires, pp.61-88.

² Algunos de los autores que dan cuenta de estos procesos: Bayer, O. (coord) (2010) *Historia de la crueldad argentina. Julio A. Roca y el genocidio de los pueblos originarios*. Buenos Aires: El Tugurio. También Briones, C. (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo": una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, y de la misma autora (2005) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia. Consultar también: Segato, R. (2007) *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

civilizatorio, han sido sistemáticamente negadas en el discurso histórico³ quedando así eximidas de cierto canon de representación. Procesos de *homogeneización cultural, eugenesia y mestizaje* constituyeron a su vez el *leit motiv* de la biopolítica y de un tipo de tratamiento de la diferencia mediante el cual el Estado consigue finalmente extender su soberanía *sobre los cuerpos*⁴.

La última dictadura cívico militar no fue una excepción a ello, sino una forma de continuidad de esa Argentina *disciplinadora y correctiva* en la que se vio implicada la desaparición de personas, y sus senti-pensares, alineados con el deseo de una sociedad más justa. Es decir que, la emergencia de nuevos sujetos políticos y la renovación de los paradigmas de género y sexualidad que caracterizaban a la época pre dictatorial, finalmente tuvieron como destino la violencia estatal⁵ y la restauración de la identidad nacional canónica.

Si algo resulta claro en todos estos procesos que de la modernidad se desprenden es que la primacía de su sujeto ideal -masculino, "blanco", y epistémicamente situado al norte del mundo-, solo puede ser concebida

³ Mario Rufer y Alejandro de Oto son autores latinoamericanos que han trabajado sobre la idea de *archivo y/o archivo colonial*. Veo acertado recurrir a esta noción frente a la narrativa de la "desaparición" de los afroargentinos con la que es consecuente el relato histórico. Ver Rufer, M (2010) "La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales". *Memoria y Sociedad* 14, no. 28, pp. 11-31. También: Rufer, M (2016) "El Archivo, de La Metáfora Extractiva a La Ruptura Poscolonial", En Gorbach y Rufer (*In*)*disciplinar la investigación archivo, trabajo de campo y escritura*. México: Siglo XXI. En adhesión a las ideas de De Carvalho (2009), De Oto (2011) extiende esta noción a las expresiones artísticas y performáticas que De Carvalho define en términos de *cimarronaje y/o afrocentrismo (ó afroamericanismo)*, y por supuesto a los textos de poetas de la *negritud*. En cuyo caso, prefiero aquí las diferencias que Diana Taylor (2015) aplica entre *repertorios y archivos*, al resaltar la *memoria cultural performática*, entendiendo al cuerpo como un *sitio de memoria*. Ver: De Oto, A. (2011) "Aimé Césaire y Frantz Fanon. Variaciones sobre el archivo Colonial/descolonial", *Tabula Rasa*, no.15, Bogotá, pp 150-169. También: De Carvalho, J. J. (2009). "Cimarronaje y afrocentricidad. Los aportes de las culturas afroamericanas a la América Latina Contemporánea", *Pensamiento Iberoamericano*, 4: 25-48. Y: Taylor, D. (2015), *El archivo y el repertorio. La memoria cultural performática en las Américas*. Ed. Universidad Alberto Hurtado: Colección Antropología, Santiago.

⁴ Estoy siguiendo a Foucault, M. (1975[2003]). *Vigilar y castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI, y también en Foucault, M (1998) "V. Derecho de muerte y poder sobre la vida", en Foucault, M. *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, México: Siglo XXI, pp. 163-194. Para el caso local también a Barrancos, D. (2011) "Género y ciudadanía en la Argentina", en *Iberoamericana. Nordic Journal of Latin American and Caribbean Studies*, Vol. XLI: 1-2 pp. 23-39.

⁵ En materia de trabajos sobre cuerpo, territorio, violencia y memoria, me remito a Da Silva Catela, L. (2004) *No habrá más flores en la tumba del pasado*, La Plata, Ediciones Al Margen.

mediante su contrastación con un par antitético⁶. Me interesa resaltarlo en tanto no es posible comprender las interacciones sociales contemporáneas dadas entre individuos y grupos socialmente definidos como "negros" o "blancos" sin tener en cuenta la configuración de este ideario nacional y sus tecnologías. Tampoco es sencillo comprender el vacío que las *performances* afroamericanas cubrieron en la Buenos Aires los '80 sin remitirnos previamente a estos procesos.

En la posdictadura, Buenos Aires -y Argentina como su reflejo- era concebida como una ciudad "de pobres corazones", de sujetos dóciles, silenciosos, escrupulosos, y desexuados. Es decir, como una ciudad "sin cuerpo" o *descorporeizada*⁷. En esta circunstancia el sujeto "negro" y su representación aparecen en la escena a modo de *retorno de lo reprimido* –es decir, de lo deseado en tanto negado-.

En esta versión del racismo y la *racialización* de los cuerpos también hace emergencia un tipo de violencia específica. Esto es así en tanto el sujeto racional de cuerpo "controlado" necesita de la práctica del *ocultamiento* para dejar veladas las facetas de su propia corporalidad que "desencajan" con el modelo racionalista que sostiene. Rita Segato ha referido también a ello resaltando la escisión entre un *cuerpo público* y un *cuerpo doméstico*⁸. Así lo

⁶ Stuart Hall es muy insistente con esto. Ver diversos capítulos referidos a identidad y diferencia en: Hall, S (2010) *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán-Lima-Quito.

⁷ Los trabajos de antropología urbana de Mónica Lacarrieu son muy sugerentes al respecto: Lacarrieu, M. (2007) "La 'insoponible levedad' de lo urbano", *Revista eure*, Vol. XXXIII, N° 99, pp. 47-64. Santiago de Chile. Ella hace mención a los trabajos de Pillai, S. (1999). "La ciudad sin cuerpo y sin cuerpos: comentarios sobre el papel de las jergas académicas para estigmatizar lo urbano", ubicables en E Carrión & D. Wolrad (Comp.), *La ciudad, escenario de comunicación*. Quito: FLACSO Ecuador.

⁸ Rita Segato en su ensayo sobre *El Edipo Negro* refiere a un proceso de *forclusión* o rechazo de este significante fundamental –mujer negra o madre negra- que es expulsado del universo simbólico del sujeto a modo de opción por una identidad nacional blanqueada. Ver: Segato, R. (2016) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Buenos Aires, Prometeo. Quiero destacar además que ese vínculo que mediante la *forclusión* se establece no consiste tanto en el mero rechazo, sino en aquello que el psicoanálisis ha definido en términos de 'amor odio'. Esta *forclusión*, en Argentina, quedaría *aparentemente* destituida con el reconocimiento de la figura de María Remedios del Valle como 'madre de la Patria'.

demuestran las no pocas muertes que el racismo se ha cobrado en Buenos Aires, sobre todo en circuitos configurados a base de exotismo⁹.

Como argumenté en trabajos previos¹⁰, entre 1976 y 1983 el tipo de silenciamiento y cercenamiento propio de la dictadura, presentó algunas excepciones que beneficiaron el desempeño artístico profesional de los migrantes afrolatinoamericanos, aun en este período. Siguiendo los estudios sobre música nacional¹¹, y a la vez el trabajo etnográfico con músicos afrodescendientes hoy mayores que protagonizaron esta escena, en mi tesis de maestría ya he demostrado que espacios semi públicos como bares y *cabarets* siguieron funcionando en la dictadura, y que en ellos "las músicas sin letra" muchas veces fueron "pasadas por alto" a la hora de la censura, tal como le ocurriera a un pequeño sector -reducido para entonces- de músicas entendidas como "negras"¹². La reapertura democrática depararía entonces grandes éxitos a estas *performances* en las cuales *cuerpos* y *tambores* operaban como vehículos privilegiados del deseo: virtudes del cuerpo colonial, racialmente marcado, que al ser expulsado de la historia pasa a ser parte de ella de manera espectral o velada¹³.

Tener en claro estas inscripciones y mecanismos es importante para comprender la medida en la que en estas dinámicas *el cuerpo funciona como lugar*¹⁴. Las grandes batallas, en un sentido amplio, es allí donde se libran, teniendo al *cuerpo* como territorio de disputa. Tanto como en la guerra o en las

⁹ Las dinámicas de algunos de estos circuitos son descriptas en: - Domínguez, E y Frigerio, A. (2002). "Entre a brasilidade e a afrobrasilidade: Trabalhadores culturais em Buenos Aires". En Frigerio, A. y Ribeiro, G.L. *Argentinos e Brasileiros: Encontros, imagens, estereótipos*. Petrópolis: Vozes. Pp. 41-70.

¹⁰ Puede verse: Parody, V (2014) "Música, política y etnicidad: convergencias entre democracia y dictadura en el proceso de relocalización del candombe afrouruguayo en Buenos Aires (1973-2013)". *Resonancias*, 18(34): 127-153. También la tesis de maestría: Parody, V (2016) *Candombe "afrouruguayo" en Buenos Aires. Territorio, cultura y política (1974-2014)*. Tesis de maestría en Antropología Social y Política. FLACSO Argentina.

¹¹ Pujol, S. (2004). *Jazz al Sur. Historia de la música negra en Argentina*. Buenos Aires: Emecé.

¹² Sobre todo el jazz y la música brasileña.

¹³ De Oto, A. Y Quintana, M.M. (2012) "Políticas en el cuerpo, políticas de la subjetividad. Aguafuertes fanonianas", *Estudios de Asia y África*, Vol. 47, No. 2 (148) (MAYO-AGOSTO), pp. 269-291.

¹⁴ Entre otros, Ulf Hannerz (1998) desarrolla esta idea en *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid, Ediciones Cátedra.

prácticas de exterminio, en los procesos de redefinición identitaria, ya se trate de disidencias a la heteronormatividad o de *retnizaciones*¹⁵, el cuerpo se establece como soporte de enunciados, como un campo de fuerzas que es capaz de dar respuestas exactamente contrapuestas a aquella normatividad con la que fue producido. Es notoria entonces la insuficiencia de la noción de *habitus*¹⁶ a la hora de dar cuenta de estos procesos. Asimismo, no pareciera completarse la problematización de las "categorías raciales" si acaso no se analizan las políticas y tecnologías de la diferencia aplicadas también en el proceso "deconstructivo". Iré por todo ello presentando el caso en favor de la idea de *inadecuación* a partir de la relectura contemporánea de la obra de Franz Fanon¹⁷ que algunos autores locales proponen. Articulo a su vez las nociones de colonialidad, subalternidad y "entre lugar"¹⁸ para dar cuenta de las clausuras que se suscitan bajo la vigencia de la *racialización* y el binarismo.

El encuentro con lo negado.

Contrariamente a lo que la dictadura y el disciplinamiento civilizatorio hubieran propiciado, la reapertura democrática posibilitó el despliegue de los cuerpos y sus manifestaciones de vitalidad en la vía pública. Esto fue así al punto tal de crearse programas estatales, que aún hoy se encuentran vigentes, específicamente diseñados para estimular la participación social y cultural de

¹⁵ Op. Cit. Briones (1998) *La alteridad del "Cuarto Mundo": una deconstrucción antropológica de la diferencia*; Op. Cit. Segato (2007) *La Nación y sus Otros*, y Escolar, D (2005) "El 'estado de malestar'. Movimientos indígenas y procesos de desincorporación en Argentina: El caso huarpe", en: Briones, C (ed.) *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, Buenos Aires, Antropofagia, pp. 45-77.

¹⁶ Pierre Bourdieu refería con esta idea a estructuras sociales interiorizadas, incorporadas por los individuos en forma de esquemas de percepción, valoración, pensamiento y acción. En muchos casos esta noción igualmente ha sido reducida a la manifestación de aquello que la Escuela de Birmingham denominaba como *estilos*. En cambio, *esquema epidérmico e inadecuación*, ambos conceptos, son actualmente problematizados a la luz de las relecturas contemporáneas del pensamiento de Franz Fanon (Ver las obras ya citadas de Alejandro de Oto).

¹⁷ De Oto, A 2003 Frantz Fanon: política y poética del sujeto poscolonial. CEAA, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México.

¹⁸ En este caso recurro al pensamiento de Walter Dignolo y Anibal Quijano, y sobre todo a Gayatri Spivak y Homi Bhabha. Cito más adelante sus textos específicos.

“los vecinos” a un nuevo “despertar de la ciudad”¹⁹. En Buenos Aires, los “centros culturales barriales” tendieron a favorecer, bajo este tipo de política cultural, el uso del espacio público como vía privilegiada de restablecimiento del lazo social.

Ahora bien, el retorno democrático trajo aparejados sentimientos libertarios plurisémicos, y procesos de “re emergencia” que ampliaron el planteo por la justicia redistributiva que le era propia a los movimientos de la era socialista, lo que implicó -e implica²⁰-, respecto de las identificaciones de clase, una serie de repliegues en pos de las reivindicaciones identitarias²¹. No por ello debemos entender que las denominadas “políticas de identidad” sean acaso un paradigma “emergente”²² en la Argentina: como analizaba Fraser en su conferencia de 1995²³, las mismas resultan de un modelo de corte global que por diversas razones en América Latina tuvo su inicio en la post dictadura.

Es en este marco de situación que arriban al país no pocos grupos de migrantes afrolatinoamericanos que, habiendo padecido persecución política o represión a sus prácticas culturales en sus ciudades de origen, supieron

¹⁹ Me refiero al Programa Cultural en Barrios, de CABA.

²⁰Sobre todo a partir del Bicentenario como coyuntura que facilitó nuevas narrativas de la Nación, y cierta versión del multiculturalismo.

²¹Fraser reformula su trabajo de 1997 *Iustitia Interrupta: Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Santafé de Bogotá, posteriormente en *La justicia social en la era de la política de identidad: redistribución, reconocimiento y participación* (2008), pero no deja de afirmar –y he de coincidir aquí- que ‘la desaparición del comunismo, la fuerza de la ideología del mercado libre, el ascenso de la “política de la identidad”, tanto en su forma fundamentalista como en la progresista, han conspirado para descentrar, si no para extinguir, las reivindicaciones de la redistribución igualitaria’ (pp.83). Su enfoque evita la reificación de las identidades de grupo.

²² Veo más que convenientes las distinciones que Katzer (2011) realiza al referir a estos procesos en términos de *visibilización y corporalización pública*. Si bien no estoy problematizando aquí la idea de “emergencia étnica”, la estimo como desajustada para el caso en estudio. Ver: Katzer, Leticia (2011) *Praxis indígena y gubernamentalidad. Una etnografía de los procesos de producción territorial huarpe en la provincia de Mendoza*. Tesis doctoral, UNLP. Disponible en:

http://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/5339/Documento_completo.pdf?sequence=1

²³ Me refiero a su conferencia en la Universidad de Michigan, titulada ¿De la redistribución al reconocimiento? Dilemas de la justicia en la era postsocialista, que es antecedente de su libro publicado en 1997. Tales ideas iniciales, se encuentran disponibles en la versión revisada de su presentación de entonces en : file:///C:/Users/Vivi/Downloads/Nancy%20Fraser,%20De%20la%20redistributin%20al%20reconocimiento%20Dilemas%20de%20la%20justicia%20en%20la%20era%20postsocialista,%20NLR%201_212,%20July-August%201995.pdf

encontrar en los albores de la democracia argentina una posibilidad de "libertad". En dicha escena, en la que todo lo relacionado a las marcaciones de negritud era sinónimo de *afrobrasilidad*²⁴, estos migrantes afrolatinoamericanos pudieron desempeñarse en el dictado de clases de danza o percusión, y en actividades de recreación en la vía pública, "devolviéndole" a la ciudad la materialidad que *los cuerpos y los tambores* son capaces de brindar: "cuerpos negros en movimiento"²⁵ que por contraposición al sujeto normado son definidos como "privilegiados" para lo corporal, lo expresivo, lo militar, lo deportivo, lo sexual. Como contracara, este tipo de *racialización* de los cuerpos es asociado a un sistema de predisposición moral²⁶, por lo tanto este tipo de visibilización basado en la difusión de las *performances* afroamericanas –y en la difusión de "la cultura afro"- aunque erosiona el eurocentrismo poco contribuye a invertir este esquema de supuestas predisposiciones biológicas epidérmicamente determinadas.

Para quienes proviniendo del campo del arte nos formamos con profesores migrantes afrolatinoamericanos durante más de diez años en estas "nuevas" disciplinas artísticas o *performances* de origen "negro"²⁷, esta experiencia nos condujo a ciertos tránsitos inicialmente no esperados en materia de *diferencia cultural*, más allá de la danza, y más allá de la música. Nos implicó, en

²⁴ Op. Cit. Frigerio, A (2002) " 'A alegría é somente brasileira': A exotização dos migrantes brasileiros em Buenos Aires".

²⁵ Lacarrieu, Mónica. 2005a. "Fiestas, celebraciones, conmemoraciones y rituales de la ciudad de Buenos Aires". Ponencia presentada en *Jornadas de Imaginarios Urbanos*. Buenos Aires, mes de abril.

²⁶ Según Restrepo, cada momento histórico presenta cierto tipo de configuración de "raza" o racialización, y esto vuelve no asimilable uno a otro modelo. De la imaginación racial propia del racismo científico o la articulada al culturalismo, se desprenden configuraciones sumamente disímiles. De todos modos, las marcaciones raciales que emergieron en el pasado no desaparecen sino que sedimentan siendo la base de los nuevos sentidos que le suceden. La asociación entre moral y pureza de sangre, por ejemplo, ya ha sido estudiada por Stolcke (2009). Puede profundizarse su argumento en Stolcke, V. 2009. "Los mestizos no nacen sino que se hacen". Avá, n.14 <http://www.scielo.org.ar/pdf/ava/n14/n14a02.pdf> Para seguir las menciones de este artículo presente propongo revisar: Restrepo, E. (2010) *Cuerpos racializados*. Revista Javeriana 16. Disponible en: <http://www.ram-wan.net/restrepo/documentos/cuerpos%20racializados.pdf>. También : Restrepo. E. (2013) "Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia", En *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Buenos Aires : CLACSO.

²⁷ Para entonces, las danzas afro yorubas, el candombe, la capoeira, junto a las artes plásticas de artistas "negros", eran definidas en términos de "arte afroamericano".

principio, sostener dos o más formaciones artísticas con técnicas, metodologías y ontologías en contraposición, pues las instituciones de estudios superiores aún estaban ceñidas a las danzas y/o a las músicas académicas “clásicas” de origen europeo. Con lógicas de “el día y la noche”, alternábamos trabajo -en pocas oportunidades vinculado al arte-, dos horarios de estudio diario -uno a cada disciplina-, y paulatinamente dos (o más) circuitos de sociabilidad con *códices* culturales diferenciados. La extensión universitaria a veces daba lugar a nuestra formación “multifacética”, y en otras dejaba rienda suelta a lo que luego aprendimos a denominar como *racismo institucional*. No en pocas oportunidades éramos requisados o denunciados por “sospechas de umbandismo”. Todos avatares aún vigentes, muy a pesar de las políticas de “diversidad” dadas actualmente.

Es entonces, en el marco de la extensión universitaria y hacia fines de los años '80, donde los primeros académicos locales que se dedicaban a los estudios “afroamericanos”, comenzaron a gestar grupos de estudio también en una dinámica de doble voz: doctorandos en antropología, adeptos a estas *performances*, formados en EEUU, que entre las prácticas de *capoeira* y antropología y/o estudios de la religión (africanista), daban continuidad al impulso fundacional dejado por George Reid Andrews en *Los afroargentinos de Buenos Aires*²⁸ (1989[1980]). Las “políticas de identidad” extendían así sus redes, primero por medio de la formación de académicos locales en el seno del multiculturalismo -en la academia norteamericana-, y posteriormente con el arribo directo de redes transnacionales afrodescendientes -llegadas inicialmente diez años después, más específicamente en 1996-.

Así es creado, en 1989, por académicos que abrirían este camino de estudios y prácticas junto a migrantes afrolatinoamericanos y africanos y descendientes de migrantes caboverdeanos, el *Movimiento Afroamericano*²⁹. El mismo

²⁸ Andrews, George Reid (1989) *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Colección Aquí mismo y hace tiempo. Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

²⁹ Conformado por los afrobrasileros Isa Soares y Iogy Senna, los afrouuguayos Luis Díaz, Mario Silva y Miguel Ríos, y el afroargentino Juan Carlos Pineda -todos ellos de algún modo intelectuales orgánicos, al igual que Miriam Gomes por la Sociedad Caboverdeana y José 'Delfín'

realizaba sus reuniones de estudios, caracterizadas por una convergencia entre "activismo" y "academia", en el área de extensión universitaria de la Universidad de Buenos Aires³⁰.

Así, en tanto algunos iniciábamos nuestras formaciones en "danzas afro yorubas", o diversas *performances* afrolatinoamericanas, otros "luchaban" en pos de la liberación de Mandela, y otros concluían sus tesis doctorales -las primeras en Argentina dedicadas a temáticas afrodescendientes o afroamericanas-. Se debatía sobre el racismo sudafricano -no aún sobre el racismo argentino-, se comenzaba a hablar sobre la necesidad de reconocimiento del aporte de los descendientes de esclavizados argentinos a la Nación, y sobre "invisibilización"³¹. Pero sobre todo de "artes negras"³², que en realidad practicaban sujetos "negros" y "blancos", que juntos comenzaron a interpelar a los sectores poblacionales "afroargentinos".

Al decir de Restrepo³³, los cuerpos no existen al margen de la tecnología o el entramado de prácticas que los constituyen. De la misma manera, los cuerpos no resultan fácilmente disociados de sus marcadores, pues estos "literalmente constituyen los cuerpos". En la Argentina, sin embargo, así se inicia un proceso mediante el cual las "artes negras" pasarán a ser practicadas sobre todo por sujetos "blancos", universitarios en su mayoría, que al igual que los migrantes afrolatinoamericanos devendrán en no pocos casos en *trabajadores culturales*

Acosta por el *Grupo Cultural Afro*(uruguayo), y en permanencia de líderes locales como Enrique Nadal y académicos como Alejandro Frigerio-, el *Movimiento Afroamericano* llevó adelante reuniones, debates, y algunas presentaciones, y al igual que el *Comité Argentino Latinoamericano contra el Apartheid* -que publicaba Boletín *Soweto Informa*-, publicó algunas ediciones del periódico *El Mandinga*. Así definido, este movimiento tal pareciera tratarse de un grupo de activistas y trabajadores culturales -aunque conformado por miembros académicos también, en escasa medida-. Ver estos datos en: López, L (2005) *¿Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente? Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina*, Disertación de Maestría, PPGAS/UFRGS (Porto Alegre).

³⁰ Más específicamente en el Centro Cultural Ricardo Rojas de la Universidad de Buenos Aires, donde ya funcionaba un "Área Afro" de talleres y clases -de danza y música-, con una alta adhesión de la sociedad, hasta mediados de los '90 en que este centro cultural es *recualificado*.

³¹ Alejandro Frigerio, formado en la Universidad de California en su tránsito doctoral, es quien aporta este primer *background* de conceptos.

³² Dan cuenta de ello la compilación de artículos realizada en Frigerio, A. (2000) . *Cultura Negra en el Cono Sur. Representaciones en conflicto*. Buenos Aires, UCA.

³³ Op. Cit. Restrepo, E. *Cuerpos racializados*.

dedicados a espectáculos –de músicas y danzas afro- o al dictado de clases de estas disciplinas, o luthiers de instrumentos musicales percusivos de origen africano o afroamericano. Paralelamente, se gestaba así también un campo de activistas -(sud)africanos y afrolatinoamericanos-, que poco a poco irían incorporando a los grupos afroargentinos.

Sujetos de la analogía colonial³⁴.

Este tipo de corporalización pública afrodescendiente, poco usual en lo que refiere a Argentina -es decir, con características de *movimiento*-, se vio posibilitada aún en medio de una de las dos mayores crisis sociales y políticas de la Argentina reciente (como fue la dada en 1989). En gran parte, la perdurabilidad de esta crisis, la liberación de Mandela, y por qué no el cese de la Guerra Fría -que terminaría de augurar para América Latina toda una década neoliberal-, supieron ser las causas de la *desmovilización* de este tipo de *corporalización pública* afrodescendiente dada a fines de los '80. También, precisamente, el proceso de *recualificación* del Centro Cultural Ricardo Rojas de la UBA -donde varias de estas actividades funcionaban y de donde paulatinamente fueron erradicadas- propició esta *desmovilización*. La

³⁴ Siguiendo a Clifford Geertz, y su crítica a las analogías dadas en las ciencias sociales en relación al juego, el teatro y el texto (de la que se derivan “reglas”, “actores” sociales, “lecturas”), Alejandro de Oto plantea esta idea de *analogía colonial*, que aquí utilizo en relación a la *performatividad* de las teorías y los desempeños académicos. Resalto, en mi caso, con esta noción, la performatividad que acontece sobre los sectores académicos y de activistas también a partir de la retórica racializada fundada por los poetas de la *negritud*, y asimismo por Fanon en *Piel negra, máscaras blancas*, (editado en Buenos Aires, por Schapire editor, en 1974). El impacto de lo primero quizás sea claro pensarlo en relación a la reproducción y productividad contemporánea que aún tienen las literaturas negristas latinoamericanas entre el activismo afrodescendiente, hecho que quizás aún encuentre su mayor ejemplo quizás en poesías de Nicolás Guillén, Victoria Santa Cruz, que refuerzan estas lógicas con intención reivindicativa. En el caso de Fanon, si bien él critica la lógica colonial, a la vez dispone en la escritura su sistema racial de nombramiento de la diferencia. Localmente esta narrativa se reprodujo en un sinfín de publicaciones locales, decires, y escenificaciones, que decantan en un lenguaje racializado de la existencia. Para profundizar los planteos originales de De Oto en relación a esta *analogía*, de todos modos, ver próximamente: “El estado de la deuda. Notas sobre la analogía colonial en investigación”. En Mariana Ortecho y Georgina Remondino (2017) *¿Pueden los planteos descoloniales prescindir de las metodologías?: límites, procedimentales, en las epistemologías críticas latinoamericanas*, Villa María, EDUVIM, ISBN:978-987-699-397-5, en prensa.

recurrente dificultad de *localización* que los *trabajadores culturales afrolatinoamericanos* usualmente padecen, pudieron entonces resolverla individualmente: frente a la reacción de una sociedad civil que los denunciaba por "ruidos molestos" y comenzaba a ejercer su "vigilancia" sobre la negritud, cada quien buscó sus propias maneras de supervivencia. En este sentido, una vez pasado el "boom" de la democracia –y del "destape" y la *afrobrasilidad*³⁵-, el contexto en Buenos Aires parecía más bien poco propicio para la movilización en el espacio público, y mucho más si se trataba de sujetos "negros", para entonces ya vistos *nuevamente* como "mal entretenidos"³⁶. Es en estos virajes, como los dados en esta década -a base de un neoliberalismo recrudecido- donde se puede ubicar, respecto de la *ideología de la blanquedad* ya descrita, su vigencia.

De *exotismo* a *racismo*, en mitad de los '90, un líder afrouruguayo -un intelectual orgánico- es asesinado por la policía en una comisaría de Buenos Aires luego de ser apresado a la salida de un "bar brasilero" por intervenir "en defensa de dos negros" provenientes de dicho país que estaban siendo injustamente requisados. El asesinato de este partícipe del *Movimiento Afroamericano*, sin embargo, a pesar de los intentos de su hermano (socialmente blanco) por "convocar a una marcha" a los grupos afrodescendientes previamente activos, no consiguió gran adhesión, pues paralelamente se asistía a la entrada de las primeras redes transnacionales

³⁵ Op. Cit. Frigerio, A. y Domínguez, M.E. (2002).

³⁶ En los '90 las disciplinas artísticas sufrieron todas un tipo de repliegue histórico e inaudito, incluso en la educación formal, que privilegió asignaturas de corte instrumentalista en desmérito de los espacios de educación artística que pasaron a estar denegados inclusive en los primeros años de educación primaria. Los espectáculos "Cuando le robaron el río a Buenos Aires" y "Utópicos y mal entretenidos" –llevados adelante por los grupos de teatro comunitario de CABA y Zona Sur del gran Buenos Aires- reflejaban este tipo de criterio enraizado en el imaginario social o el sentido común. Temas musicales también de los '90 como *La guitarra* (Los Auténticos decadentes, 1995), dejan testimonio de este tipo de representaciones sociales propias de la década mediante las cuales el "artista" pasa a ser sinónimo de "vago". Un prejuicio similar se proyectaba en 2017 sobre la imagen de Santiago Maldonado, asesinado en situación de un corte de ruta organizado por un núcleo indigenista e intervenido por la gendarmería nacional: la opinión pública justificaba el hecho describiéndolo como un "hipie" – un no ciudadano, que además se encontraba "donde no tenía que estar", es decir en situación de *inadecuación*.

afrodescendientes al país. Las mismas buscaban grupos formalizados -con personería jurídica-, aptos para recibir apoyos económicos y sumarse a estas redes³⁷. Frente a la tendencia de los grupos y sociedades afrodescendientes al asociacionismo u "onegeísmo" en desmérito de la construcción de un movimiento, son los intelectuales orgánicos -devenidos en *familiares de víctimas*- los que consiguen interpelar hacia fines de los '90 a una parte importante de la sociedad argentina -como son los jóvenes porteños universitarios socialmente blancos-, movilizándolos *con tambores*, a cambio de clases (gratuitas), generando un campo de *activismo cultural*. Emergen entonces los liderazgos de nuevos sujetos que, no habiendo sido marcados como "negros", y perteneciendo *o no* a familias afrodescendientes, o bien retoman el rol del intelectual orgánico, o bien se convierten en trabajadores culturales o activistas políticos que militarán desde entonces el racismo como causa.

La ya no tan incipiente academia de entonces, acompañó esta década neoliberal profundizando los estudios sobre los migrantes afrobrasileros en Buenos Aires, y/o sobre los sentidos atribuidos en la escena porteña a la *afrobrasilidad*, es decir ahondando en el tipo de interacciones interraciales que era factible hallar en la Buenos Aires de los "bares brasileros". Afirmaban estos trabajos -y nos era claro a todos quienes frecuentábamos un *círculo "afro"* de bares, escuelas, talleres- diferencias entre la "brasilidad" y la "afrobrasilidad", consistentes en la inscripción nacional de lo que anteriormente hubiera sido atribuido al sujeto "negro" racializado³⁸. *Raza y nación*, en este tipo de

³⁷ Diversas organizaciones locales, las menos complejizadas, debían así ser centralizadas, por ejemplo, en la *Organizations for Africans in the Americas* en Washington -situación a la que finalmente muchos grupos, con el liderazgo de *Organizaciones Mundo Afro* de Uruguay (OMA), se opusieron-. Me estoy refiriendo a las dinámicas transitadas ya durante el año 2000, para la conferencia pre Durban 2001 de Chile, por líderes y lideresas de la *Casa Indoafroamericana de Santa Fé*, jóvenes de la *Sociedad caboverdiana de Socorros Mutuos* de Dock Sud, y el escritorio *SOS Racismo* -integrado tanto por quienes en los '80 hubieron dado visibilidad a los afrodescendientes en Argentina mediante el activismo cultural, como por líderes africanos recientes que luego conformaron *África y su Diáspora* en 2004 permeando con importantes aportes a la cultura política local-.

³⁸ Se comienza a atribuir a "los brasileros" los mismos supuestos atributos que a los sujetos negros *afrobrasileros*.

configuración, confluían nuevamente³⁹. Tal ocurría hacia fines de los '90, en la antesala de la crisis de 2001, con los distintos proyectos que comenzaron a plasmarse -como fue la "Casa del Negro", o los debates para la inclusión de la pregunta sobre la afrodescendencia en el censo 2010⁴⁰-: la *nacionalidad* era de peso a los afrodescendientes locales que, tras las movilizaciones de los '80, comenzaron a reclamar sus derechos aduciendo "antigüedad histórica" o pertenencia nacional respecto de los afrodescendientes "extranjeros". Como afirma Stuart Hall en un texto traducido recientemente, este tipo de tensiones reflejan "el grado en que el nacionalismo fue y es constituido como uno de los grandes polos o terrenos de articulación del sí mismo"⁴¹.

Todos estos trayectos, de los que dan cuenta algunas tesis y trabajos de investigadoras argentinas que hacia entonces fueron incrementando un campo local de estudios afrodescendientes⁴², fueron acompañados por procesos de redefinición identitaria y *reformulación de categorías* adscriptas mediante los cuales los sujetos se definen y a la vez son definidos - por el Estado, los organismos internacionales y/o los agentes multilaterales- con distintas acepciones.

Tras la *Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia* realizada en Durban (Sudáfrica) en 2001, las taxonomías racializadas dejarían de tener razón de ser en favor de la "afrodescendencia" como nombre de la diferencia inaugurada

³⁹ Es en este momento en que el presidente Menem afirma que "no hay negros en la Argentina", pues este era "un problema que tenía Brasil".

⁴⁰ López, L. (2006) "De transnacionalización y censos. Los afrodescendientes en Argentina". *Revista de Antropología Iberoamericana*, 1 (2), 265-286.

⁴¹ Hall, S (2015) "Los sí mismos al mínimo". *Intervenciones en Estudios Culturales*, 2, p.15. Disponible en: https://intervencioneseicc.files.wordpress.com/2016/03/art01_hallstuart_los-si-mismos.pdf

⁴² Op. Cit. López, L (2005) '¿Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente?' *Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina*'; López, L. (2009) *Que América Latina se sincere: Uma análise antropológica das políticas e poéticas do ativismo negro em face às ações afirmativas e às reparações no Cone Sul*. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Rio Grande do Sul. También: Domínguez, Eugenia 2004 *O afro entre os imigrantes em Buenos Aires: Reflexões sobre as diferentes*. Tesis de Maestría presentada en el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social de la Universidade Federal de Santa Catarina, Porto Alegre, Mimeo.

con la trata esclava⁴³. Sin embargo, la decantación de cierto *multiculturalismo tardío* dado gracias al marco de reformulación de las narrativas de Nación que posibilitó el Bicentenario, mas pareciera haber recrudescido –y no así desacelerado- los criterios de *racialización* utilizados por y para dar nombre a la “afrodescendencia” como nueva posibilidad de articulación de la diferencia.

Como afirma Restrepo⁴⁴, las políticas de la diferencia no se reducen a las decisiones del Estado, aunque este sea un ámbito crucial para la configuración de estas políticas: “los movimientos sociales, las organizaciones y las ONGs hacen parte de los escenarios en los cuales se troquelan las políticas de la diferencia”.

Para el despliegue de estas políticas, según venimos siguiendo a este último autor, resulta asimismo relevante el rol académico, y la receptividad que de las transformaciones que se pretenden se consiga (o no) en el imaginario social. Es en pos de la reivindicación y del reconocimiento que en el Bicentenario hacen su llegada nuevos migrantes afrolatinoamericanos, aunque a diferencia de los arribos dados en los '80, se trató ahora de individuos más que de grupos o familias. Maestrandos o doctorandos afrolatinoamericanos, hallaron en el Bicentenario un *marco de oportunidades*⁴⁵, y a posterioridad también.

Con trayectorias más adheridas a las teorías africanistas, y traducciones locales de sus materiales -forjados en sus propios contextos de origen-, estos nuevos migrantes consiguen retomar la *poiesis* negrista –más que las retóricas de la negritud-, a la vez que la academia comienza a desplegar la metáfora fanoniana⁴⁶. Una nueva construcción de valoración del *capital racial* tiene lugar

⁴³ Esta categoría dejaría deslindado al fenotipo de la ascendencia de cada persona, pudiéndose así presentar sujetos afrodescendientes que socialmente no funcionan como “negros”.

⁴⁴ Op. Cit. Restrepo, E. (2013) *Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia*, pp 158-159.

⁴⁵ Me refiero a que todas las antropólogas hasta aquí nombradas residen o residieron en el exterior gracias a la obtención de becas para la investigación en la temática que les eran denegadas en Argentina. Esta dinámica de extradición no se detiene –si “no hay negros en la Argentina” se sobreentiende que “no se necesita estudiar la dinámica racial”-.

⁴⁶ Algunos ejemplos son los títulos de los libros Geler, L (2010). *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación. Argentina a fines del siglo XIX*, Rosario, y también Corti, B. (2015). *Jazz argentino. La música “negra” del país “blanco”*. Buenos Aires: Gourmet Musical, entre muchísimos artículos de diversos autores dedicados a la temática. Iniciativas gubernamentales también siguieron en los 2000 este tipo de toponimia en las *Jornadas Buenos*

por el efecto de este tipo de traducción o analogía colonial, que es performativa respecto de los grupos y sus dinámicas de interacción social –en desmérito del indicativo “afrodescendiente”-. Los afroargentinos, aún dado pruebas de “cultura” y fenotipo, “perderán la delantera” en materia de carreras de ingreso al Estado que basa en ello sus criterios meritocráticos –más que en trayectorias o postulación de líneas de trabajo-.

Intersticios de una década ganada.

Junto a la aparición de un primer *paquete jurídico territorial*⁴⁷ referido a afrodescendientes -consistente en algunas leyes, planes o programas dedicados a esta población-, se produce entonces a partir del Bicentenario el ingreso o la reabsorción de los primeros afrodescendientes al Estado en calidad de funcionarios. Resultarán de peso, aquellos provenientes de contextos afrolatinoamericanos que ya arribaron al país con experiencias de formación. Paralelamente, se conforman grupos académicos dedicados a la temática en diversas universidades -en su mayoría, de Buenos Aires-. Los mismos resultaron impulsados por aquellos investigadores locales con trayectoria o, en su defecto, por investigadores provenientes de academias regionales que actualmente se encuentran en situación de residencia en Argentina. Sin embargo, diversos factores inciden en algunos fallidos y rupturas dados en estos trayectos.

Contrariamente a este proceso de “ingresos”, diversas generaciones de artistas argentinos dedicados a las expresiones afrolatinoamericanas, y asimismo una serie de investigadores (o investigadoras en realidad) dedicadas a la temática, emigran en 2001 a causa del estallido social y la crisis económica e institucional dadas, en su mayoría para no retornar y –en cambio- desarrollar

Aires Negra: Identidad y cultura de la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires (2006).

⁴⁷ Fernández Bravo, Nicolás. 2013. “¿Qué hacemos con los afrodescendientes? Aportes para una crítica de las políticas de la identidad”. En: F. Guzmán y L. Geler (Eds.). *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos. pp. 241-260.

sus vidas profesionales en las academias europeas o brasileñas⁴⁸, dejando en Buenos Aires cierto *vacío* también en lo que respecta a *la experiencia afrolatinoamericana*, y su esfuerzo por hallar una traducción georreferencializada en la Argentina. El tipo de política educativa dada en entre 2004 y 2015 en Argentina, de todos modos, comenzó a arrojar nuevos maestrandos y doctorandos argentinos: sectores de la población que “ahora sí” ingresaban y concluían sus estudios secundarios y/o universitarios, y asimismo formaciones de posgrado –maestría y doctorado- *en Argentina*. A la vez, en un recorrido inverso, quienes en sus jóvenes años se habían abocado a formaciones académicas, pasaron a encontrarse también en las filas de las nuevas camadas de jóvenes adeptos a la “cultura afro”, en tanto la tendencia nacional popular favoreció el despliegue de estas *performances* en el espacio público, y las mismas generaron nuevos circuitos de sociabilidad⁴⁹. Los mismos, ya podían ser alumnos -de danza, de percusión- de los primeros músicos argentinos formados con migrantes afrolatinoamericanos, primero en Buenos Aires, y luego en los países de origen de estas expresiones que cultivaron, dando cuenta de circuitos transnacionales de reciprocidad y/o de la transnacionalización de bienes culturales.

Quienes nos pos graduamos con este *otro* tipo de perfil, en principio supimos integrarnos a los circuitos académicos descriptos, no sin la dificultad de “no contar con la suficiente formación en teoría” y/o con la “suficiente distancia

⁴⁸ Me refiero por un lado al grupo de investigación conformado en el Instituto Ravignani bajo la dirección de Alejandro Frigerio, Florencia Guzmán y Lea Geler (el GEALA), y al Programa de Estudios UNIAFRO / UNSAM –definido en realidad también como círculo de estudios-. Este último toma o coincide en nombre con el Curso de Perfeccionamiento “ Política de Promoção da Igualdade Racial na Escola” que tuvo por objetivo cualificar la educación antirracista en las escuelas públicas del estado de Rio Grande do Sul, atendiendo la ley 10.639/2003. Por otro lado, me refiero a las trayectorias de antropólogas como María Eugenia Domínguez y Laura López, ambas residiendo en Brasil aun actualmente, resultando sus trabajos cada vez menos citados localmente. Asimismo se puede referir a músicos como Santiago Comín, Fernando Berengher, Quintín Quintana, entre tantos.

⁴⁹ Puede verse esto claramente en relación a las prácticas juveniles de candombe en Buenos Aires. Para ello ver: Lamborghini, E. (2015) *Candombe afro-uruguayo en Buenos Aires: Nuevas formas de sociabilidad, política y apropiación del espacio público*. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires.

respecto del campo"⁵⁰. Nuestra situacionalidad, sin embargo, contaba con una trayectoria previa que no era factible de ser obliterada en tanto implicaba inscripciones, posicionamientos y subjetivaciones de larga data, aunque aparentemente con estatus de inexistencia -para el común de "la academia" y de la sociedad que esperaba pudiéramos sostener el mismo *desdoblamiento* que ya habíamos atravesado en las pasadas décadas -. De la misma manera, quienes desarrollábamos tareas de acompañamiento a los movimientos sociales o un tipo de activismo centrado en lo cultural, con tránsitos caracterizados por un tipo de experiencia colectiva plural e interdisciplinaria que reunía tanto a "académicos" como a "activistas" y "trabajadores culturales" de amplio recorrido, comenzamos a ser convocados a "retirarnos del campo *por falta de color*". A la vez que se instalaba la temática afrodescendiente *como parte de un discurso multicultural de origen global*, se hiper racializaba la experiencia afrolatinoamericana, y se construían fronteras donde anteriormente no existían o eran exitosamente resueltas: fronteras raciales –sostenidas sobre la base creada por la propia analogía colonial-, de clase, de nacionalidad, de género.

Con un recambio de "actores" y "agentes" como el descripto, las experiencias de décadas pasadas difícilmente resultaron capitalizadas/capitalizables a los nuevos protagonistas y "herederos"⁵¹. Ciertamente es que, con posterioridad a experiencias como bien pudieron haber sido el juicio por desalojo ganado por el *Movimiento Afro-cultural* al Estado metropolitano, tales acciones, lejos de resultar factibles de ser reproducidas, comenzaron a resultar condenables. Este caso puede funcionar hoy como una posibilidad de *utopía* a alcanzar, y ya no como *heterotopía*. Aun así es interesante revisar sus aristas, precisamente por la imposibilidad de su reproductividad en este marco contemporáneo de acciones dado del Bicentenario y a la actualidad.

En pos de revisar tales circunstancias, es meritorio visualizar que un juicio al Estado no pudo ser llevado adelante sin la adhesión, en calidad de activistas, de

⁵⁰ Estas eran las demandas más recurrentes de nuestros directores.

⁵¹ Refiero al libro de Bourdieu y Passeron (2003 [1964]) *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*. Argentina: Siglo XXI Editores.

una serie de profesionales –en su mayoría mujeres-, entre ellas antropólogas y abogadas, y/o empleadas estatales, que elaboraron *junto a* esta organización afrodescendiente y *en su espacio habitacional* las estrategias a seguir. Estas estrategias implicaban una operacionalidad interna y externa, semejante a la de los *blocos*: conjuntos de carnaval que llegan a representar un verdadero “poder negro”.

El juicio se extendió entre 2006 y 2011, siendo la organización reubicada a fines de 2009 en un centro cultural perteneciente al Ministerio de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires. Con un ala de la organización adhiriendo al gobierno nacional popular -y a la vez a un tipo de desarrollo cultural articulado al Estado-, y otra ala de la misma sosteniendo *intransigentemente* la autonomía, la organización llega a ser sede en 2011 de la *Ier Asamblea Nacional de Jóvenes Afrodescendientes*. Dicha asamblea marcó “el antes y el después” de una tarea interracial y compartida, iniciada en los años '80 con el *Movimiento Afroamericano*, que drásticamente se convertiría en un área de despeje definida en base a taxonomías raciales que, si bien nunca estuvieron ausentes, siempre habían logrado sortearse en pos de la acción política. Estas pautas fueron traídas por nuevos agentes del activismo y la academia que pasaron a radicarse en Argentina en las inmediaciones del Bicentenario, sin grandes registros de este tipo de experiencias previas locales superadoras. Pero también fueron retroalimentadas localmente, a base de los efectos que las distintas analogías y marcaciones ya habían diseminado.

Este tipo de tarea, propia de los picos álgidos por los que en algunos momentos de urgencia transitan los movimientos sociales, hoy resultaría inaudita. El arribo de agentes regionales, de nuevos migrantes afrodescendientes con trayectoria política y capacidad de liderazgo, y de nuevas figuras académicas y organismos multilaterales, favoreció el aterrizaje de retóricas *racionalistas* entendidas en términos de “blancos” y “negros”, “activistas” vs “académicos”, “esclavistas” y “esclavizados” que fueron aplicadas pura y exclusivamente a este tipo de contexto plural de manera directa –y no así al Estado, muy a pesar de que seguidamente *brillara* por su nuevo aire de

neoliberalismo de derecha *recrudeciendo* nuevos ejemplos de asesinato por racismo⁵²-. Cabe interrogarnos así sobre la *performatividad* de las narrativas que producen o bien recrudecen fronteras allí donde las necesarias articulaciones determinan el paso muerte/vida. La implosión de las lógicas de la modernidad/colonialidad hacia el interior de los movimientos, traducido en conflictos dados en base a la nacionalidad o inscripción racial, dan cuenta de cuánto la metáfora puede devorar al sujeto⁵³.

Con la reabsorción por parte del Estado de algunos de los líderes recientes, la preocupación en materia de afrodescendientes –en una carrera de desmantelamiento del paquete jurídico anteriormente construido- oscilaría entonces entre los eventos referidos a derechos humanos, y –sobre todo- el reconocimiento cultural traducido en términos de “festival”, siendo extremadamente delgada la frontera que discierne al mero culturalismo -y/o industria del entretenimiento- del desarrollo de una política cultural y el fortalecimiento interno de la cultura política de estos movimientos originados con una lógica transnacional e interracial. El cuerpo colonial, bajo el neoliberalismo se reafirma, en tanto en los lapsos de gubernamentalidad “inclusiva” la metáfora colonial se hubo visto fortalecida –en vez de deconstruida-.

Con espacios puramente definidos para “académicos” o “activistas”, sectores anteriormente convocados a ser parte de los movimientos sociales y/o de su acompañamiento, son *expelidos del campo* al son del temor de que acaso puedan o bien “tomar la voz por los actores” o bien no responder al canon de una academia que presenta dificultades tanto para la interdisciplina como para la reabsorción de los nuevos perfiles y trayectorias creados por la “década

⁵² Un caso claro ha sido el del líder senegalés Massar Bá.

⁵³ Aimé Césaire ya había notado algunos de estos efectos, en cuyo caso en relación a las retóricas de la negritud.

ganada" y que comienzan a funcionar como verdaderas "antropologías disidentes"⁵⁴ :

De manera general, con antropologías disidentes quiero señalar aquellas formas de concebir y hacer antropología que escapan, en momentos determinados y para contextos específicos, a las concepciones y prácticas de la antropología que se han constituido como el sentido común disciplinario. [Desde este sentido común] las antropologías disidentes suelen aparecer en el lugar de la "desviación", de la "anomalía", de lo no todavía o no suficientemente antropológico. Son expresiones disímiles, irreductibles y en ocasiones irritantes al aparato disciplinante. Algunas de estas antropologías disidentes están predicadas en una relación con el conocimiento y la labor antropológica que no se agota en la formulación de registros etnográficos o elaboraciones teóricas consignadas en artículos, libros, disertaciones doctorales y ponencias cuya audiencia predominante es una comunidad antropológica en centros académicos.⁵⁵

Pensando todo esto desde la teoría *queer* -según venimos siguiendo a Restrepo que es quien la toma para argumentar sobre la *disidencia*-, con este tipo de antropologías *otras*, parecieran evidenciarse prácticas que son vistas como "desviadas" y que pueden "socavar las antropologías de manual"-es decir, las concepciones y actitudes normativas frente a la antropología-: "interrupción, irrupción y subversión de los sentidos comunes disciplinarios, de las definiciones sedimentadas, de las autoridades y los cánones"⁵⁶.

Bajo esta configuración dada, donde a su vez la emergencia de las diversas afroargentinidades en cuestión no ha sido sostenida en su pluralismo sino más bien restringida a ciertos perfiles dados capaces de entrar en consonancia con las retóricas de un multiculturalismo global, se reproducen entonces las distancias usualmente dadas entre *culturalistas* y *politizados*⁵⁷, y entre una *elite* que ejerce la representación y una densidad de población que aún dista de autoperibirse como afrodescendiente. Todo ello en un marco de conflicto dado

⁵⁴ RESTREPO, Eduardo. 2012 "Antropologías disidentes". *Cuadernos de Antropología Social* [online]. n.35, pp. 55-69.

⁵⁵ Op. Cit. Restrepo (2012) Antropologías disidentes. Allí, el sigue las ventajas que Concepción Ortega señala en la teoría *queer* en tanto su crítica, lejos de reducirse al tratamiento de temas de las disidencias a la heteronormatividad de la sexualidad, "se traduce en un rechazo a toda imposición normativa que implique esencialismo, censura o exclusión" (Ortega, 2008: 48). Estima Restrepo así una dimensión epistémica derivada de la teoría *queer*.

⁵⁶ (Op. Cit.). Restrepo. E (2012) *Antropologías disidentes*.

⁵⁷ Cunha, O.M Gómez da. 1998 'Black Movements and the "Politics of Identity" in Brazil'. In: Álvarez, S., Dagnino, E., Escobar, A., Cultures of Politics - Politics of Cultures. Boulder & Oxford: Westview.

que es producto de la no asunción de las etnicidades en cuestión por parte de un Estado que, si bien en el Bicentenario narró la diversidad de la matriz cultural de la Nación, lo hubo hecho en términos de "patria grande": a los diversos, la extranjería; a los internos, la argentinidad, concebida como mestiza bajo gobiernos populares o populistas, y como blanco europea en gobiernos derechistas, pero en ambos casos con una total ausencia de signo en materia de afrodescendencia y aboriginalidad locales⁵⁸. El caso de Santiago Maldonado⁵⁹ ocurrido recientemente –la imposibilidad de su existencia como ciudadano que acompaña con *compasión* a un movimiento originario, o la negación que sobre él se produce cuando se discute su imposibilidad como *indígena urbano*- es un claro ejemplo de las llamas que arden en materia de etnicidad en Argentina. El caso del asesinato del líder senegalés Massar Ba ocurrido en 2016 del mismo modo refleja no solo un retroceso en materia de gubernamentalidad, sino una continuidad de todo aquello que en las primeras páginas de este ensayo di en relatar y que entiendo encuentra su causa en la *inadecuación*⁶⁰.

Fanon nos hablaba de la idea de inadecuación del sujeto "negro" o socialmente "negro" en función de la ciudadanía francesa. Aquí he preferido atender el contexto local para dar cuenta de la doble inadecuación que implica, por un lado frente a la sociedad mayoritaria, ser un sujeto socialmente "blanco" que practica performances "negras" y/o que acompaña (y se empaña de) los movimientos sociales sin presentar "portación de color". Ese sujeto, y sobre todo si es mujer, es un sujeto no lo suficientemente *insípido e incoloro –y puro* para la sociedad, y para la academia que aún vela por la pureza de los roles y

⁵⁸ Esto es claro en los materiales producidos bajo cada uno de estos gobiernos para el sector infantil de la educación. Nótese que las animaciones de la serie infantil educativa protagonizada por un niño afroindígena como *Zamba*, ponderan esta identidad nacional que define su diversidad en términos de "Buenos Aires vs interior del país".

⁵⁹ Santiago Maldonado, joven asesinado en instancias de defensa de los derechos del pueblo mapuche en Argentina. Su caso, ha levantado este tipo de voces que aquí menciono entre la opinión pública, y es contemporáneo a este escrito.

⁶⁰ Para profundizar sobre este concepto ver: De Oto, A. (2013) "Lugares fanonianos de la política: de la lengua al cuerpo y del cuerpo a la cultura nacional", en Elena Oliva, Lucía Stecher y Claudia Zapata, eds. *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires: Corregidor.

las teorías. La violencia colonial se retraduce en dichos casos en *retóricas y prácticas* de exclusión que se naturalizan en la academia, o en el mejor de los casos, como menciona Restrepo, en antropologías de la disidencia. La violencia directa, en paralelo, producen muertes como las de Massar Ba. En ambos casos, trata la *colonialidad* de configuraciones *racializadas* de un mismo "campo afro" dado en Buenos Aires, que tiende a reproducir sus lógicas hacia el interior de la Argentina, y asimismo sus dos tipos de *acciones correctivas* frente a la *inadecuación*. Las acusaciones y disputas –y/o "denuncias"- entre sectores de activistas y académicos dedicados a la "temática" de la afrodescendencia, también revisten horizontes *correctivos*, pues buscan *poner el cuerpo del otro* –y su subjetividad implícita- *en el lugar correcto*. Nada novedoso en relación al disciplinamiento que es constitutivo de nuestra sociedad blanco-europea. A su vez, frente a "los disciplinamientos de las disciplinas", las propuestas de interdisciplinariedad no estarán lejos en breve de seguir arrastrando un estatus de "impureza" e imposibilidad, puesto que los organismos -y los expertos- de ciencia y técnica aún son los encargados de seleccionar quienes resultan *aptos* o *no aptos* según origen disciplinar, género, rango de edad.

Quienes habitan la *terceridad* –o la *hibridez*- de este campo afrodescendiente argentino, tal pareciera que han dado en estar sensibilizados en una "temática" que no les será *lícito* abordar –ni acompañar-, de la misma manera que no les será *lícito* ingresar al campo de desempeño disciplinar para el cual la "década ganada" los dio en formar. Avatares de la inclusión, de las "políticas de identidad", y/o de las nuevas sofisticaciones de un racismo local argumentado desde un multiculturalismo retraducido y tardío.

Siguiendo estos devenires desde las reflexiones de Gayatri Spivak, es decir partiendo de que la subalternidad no reviste al sujeto a manera de identidad sino de posición siendo ésta a la vez generada en un contexto de relación, las personas "negras" o "blancas" que, ocupan lugares *adecuados* serían aquellas que mantienen una relación de unívoca correspondencia entre raza y desempeño. Por ello es claro que tales sujetos de la adecuación tienden a dejar de ser subalternizados, pues son quienes resultan capaces de ser escuchados e

impulsados, por sus pares en un campo dado, por la academia frente al Estado. Esto es, que pueden pasar a tener voz. Según Spivak, sin embargo, "quien ascienden de clase, dentro de un supuesto grupo identitario, se (re)presenta a sí mismo sin ningún tipo de decisión estructural y dice hablar por todo el grupo... cuando existen claras diferencias de clase dentro de él", pierde su condición subalterna⁶¹.

La imposibilidad, en esta arena de disputas dadas *entre* "activismo" (negro) y "academia" (blanca), es la imposibilidad del que se yergue en el intersticio. La subalternidad de quienes lo habitan se encuentra garantida, tanto o más como su voz y su interdisciplinariedad se encuentran clausuradas.

Conclusiones

En base a un breve recorrido del proceso de visibilización y corporalización pública afrodescendiente dado en las últimas décadas, me interesé en este ensayo por la revisión de las tecnologías – "maneras de hacer y dejar de hacer sobre la diferencia"⁶²- en tanto prácticas explícitas o implícitas que ejercen en un "campo afro" una diversidad de "actores" y "agentes". Me interesé para ello, primeramente, en dar cuenta de la *colonialidad* tal como Quijano la entiende: como contracara de la modernidad. La misma, como ya nos refería Fanon, resulta inscrita en los cuerpos. La diferencia colonial, traducida en términos de racialismo, actúa en esta lógica aun actualmente como un dispositivo clasificatorio sobre el cual el multiculturalismo pareciera solo querer subvertir la direccionalidad del poder, sin deshabilitar la violencia que les es característica a este tipo de inscripción de la diferencia.

Tras haber dado cuenta de la configuración de un "campo afro" en el cual sobreabundan los binarismos, di en dejar abierta la pregunta por los procesos

⁶¹ Puede visualizarse este debate en : https://www.youtube.com/watch?v=L_OX2y4vuMs. También en: <https://www.youtube.com/watch?v=s745jTuU5MI>.

⁶² Op. Cit. Restrepo. E. (2013). *Articulaciones de negritud: políticas y tecnologías de la diferencia en Colombia*.

de *subalternización* que se producen hacia el interior de este campo, en tanto el mismo tiende además actualmente a expandirse a nivel nacional. El silenciamiento del sujeto intersticial nos posibilita recordar que la subalternidad no es una categoría ontológica sino una categoría relacional⁶³. Por lo tanto, en un campo definido por el binarismo racializado que es traducido en términos de "academia" o "activismo", la subalternidad obtiene su destino *en el entre lugar*.

Es a partir de asumir la *performatividad* de analogía colonial que podemos preguntarnos por la *subalternización* de una voz que emerge para ser dicha. Esto es, la *clausura* de las condiciones de posibilidad de ciertos enunciados, puesto la subalternidad nunca remite a un sujeto totalizable ("el pueblo", "los indígenas", "los afrodescendientes", "las mujeres") sino a una simultaneidad de relaciones en las que el sujeto está inscripto y que resultan de contextos singulares y particulares. Me remití por ello en este ensayo específicamente a las particularidades de un "campo afro" que inicialmente resulta configurado como tal en Buenos Aires a partir de la era "postsocialista", y que consigue cuestionar el imaginario de nación blanco europeo aunque no necesariamente logra *desandar los efectos de la racialización*, que finalmente termina siendo reproducida hacia el interior de los movimientos (locales y nacionales). La analogía colonial propia del discurso académico, también es investida con estos principios, aunque a contrapelo o bajo una lógica producida "desde arriba" que también impacta en este campo que así resulta sujetado a su propio binarismo.

Según seguí algunas apreciaciones de Restrepo, estas tecnologías están esbozadas y son expresión de las políticas de la diferencia pero no se derivan directamente de éstas, y no pocas veces su instrumentalización conduce a variaciones en el campo de la política. En América Latina, en este sentido, no son pocos los autores que estiman estar asistiendo a "una doble convergencia perversa"⁶⁴ entre subalternidad, etnicidad y racialismo, en tanto se venían

⁶³ Sigo algunos apuntes de Eduardo Restrepo, dados en el marco de mi seminario de lecturas doctoral bajo su dirección.

⁶⁴ Dagnigo mencionado por Grimson (2013:11-12) en la Introducción de Grimson, A y Bidaseca, K (Coords.) *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Colección Grupos de trabajo. CLACSO.

"procurando y multiplicando las búsquedas de una igualdad radical que contemplara en su centro la diferencia". Esto sedujo, como observa Grimson⁶⁵, a intelectuales que en la trampa de la cultura hallaron la vieja tradición. Desde su punto de vista, el enfrentamiento a las hegemonías "blancas" o "mestizas" autoras de la homogeneización de la nación, "constituye una etapa defensiva" de las luchas subalternas caracterizada tanto por lo corporativo como por lo fragmentario.

Adhiero por todo lo detallado, siguiendo al último autor, a la idea de que cuando "los otros de la nación" logren "que una parte de quienes no integran su colectivo comprenda que en esa lucha se encuentran en juego otras luchas", es que se ingresará al terreno del trabajo hegemónico y no estrictamente corporativo de la disputa. Dicho esto, es sencillo deducir que los objetivos difícilmente pueden alcanzarse trabajando exclusivamente con "los propios". El riesgo de ello siempre transita sobre la posibilidad de acabar haciendo "de los márgenes un nuevo centro"⁶⁶, dejando intacta la colonialidad que nos acuna. No se trataría entonces de amparar a los actores sociales "de la alienación de una subjetividad reprimida en las tramas del colonialismo sobre la que hay que realizar un esfuerzo crítico para que emerja de su sustancia" sino, por el contrario, de dar lugar –en el sentido de permitir su *localización*- "a una subjetividad que se forja en el espacio abierto por la crítica ...y la potencia de los cuerpos coloniales *de ser otra cosa de lo que son*"⁶⁷, como argumentan las relecturas locales del viejo trabajo de Fanon. No pareciera verse reflejado esto último en las peripecias de nuestro multiculturalismo tardío en tanto, en su seno, la violencia -y el racismo multidireccionado⁶⁸- recrudecen.

⁶⁵ Grimson, A 2013 "Introducción", en Grimson, A y Bidaseca, K (Coords.) (2013) *Hegemonía cultural y políticas de la diferencia*. Colección Grupos de trabajo. CLACSO.

⁶⁶ Op. Cit. De Oto, A (2003: 208).

⁶⁷ De Oto, A. 2006 "Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales. Algunas razones para seguir leyendo a Fanon", en *Worlds and Knowlegdes Othenvise*, p. 4.

⁶⁸ Ver análisis referido a adolescentes en Perú: María Soledad Vega Ganoza (2014) *Discriminación, racismo y violencia en la adolescencia en Ayacucho y Lima: Claves para la reflexión*. Lima: SER. Asociación Servicios Educativos Rurales.