

LO AFRO Y LO INDÍGENA EN ARGENTINA. APORTES DESDE LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL AL ANÁLISIS DE LAS FORMAS DE LA VISIBILIDAD EN EL NUEVO MILENIO

Liliana Tamagno
CONICET/UNLP

Marta Maffia
CONICET/UNLP

Resumen: Lo que se denomina «nuevas formas de la visibilidad» de afrodescendientes, inmigrantes africanos y pueblos indígenas son analizadas a partir de los avances de dos investigaciones sobre población indígena y afro en Argentina. La primera, centrada en el análisis de la inmigración caboverdeana iniciada a fines del siglo XIX y principios del XX, se proyecta hoy al análisis de las migraciones desde países del África subsahariana, articulando estos colectivos con el estudio de las organizaciones de afrodescendientes de la Argentina. La segunda, focalizada en el análisis de población indígena *qom* (toba) migrante a las grandes ciudades, se proyecta hoy a la comprensión de la cuestión indígena en general.

Palabras clave: Afrodescendientes, Inmigrantes africanos, Pueblos indígenas, Formas organizativas, Nuevas visibilidades, Argentina.

Abstract: What is known as «new forms of visibility» of Afro descendants, African immigrants and indigenous peoples are analyzed from the advances of two research works on indigenous and Afro population in Argentina. The first, centered on the analysis of Cape Verdean immigration started at the end of the 19th century and early 20th century, is nowadays being projected to the analysis of migrations from countries in sub-Saharan Africa, articulating these groups with the study of organizations of African descendants of Argentina. The second, focused on the analysis of *qom* (toba) indigenous population migrating to the big cities, is nowadays being projected to the understanding of the indigenous question in general.

Key words: Afro descendants, African immigrants, Indigenous Peoples, Organizational Forms, New Visibilities, Argentina.

1. Introducción

Las presencias de afrodescendientes, inmigrantes africanos y pueblos indígenas en el marco de lo que denominamos «nuevas formas de la visibilidad» son analizadas a partir de los avances de dos investigaciones de larga data sobre población indígena y afro en Argentina. La investigación sobre la cuestión afro comenzó con el análisis de la inmigración caboverdeana iniciada a fines del siglo xix y principios del xx y se proyecta hoy al análisis de las migraciones que, desde la última década del siglo xx y la primera del xxi, llegan desde Senegal, Nigeria, Camerún y Ghana, entre otros países del África subsahariana, articulando estos colectivos con el estudio de las organizaciones de afrodescendientes de la Argentina. La investigación sobre pueblos indígenas comenzó con el estudio de población *qom* (toba) migrante a las grandes ciudades y se proyecta hoy al análisis de la cuestión indígena en general, haciendo énfasis en la necesidad de recuperar la historicidad de las luchas indígenas tanto en el contexto de las distintas coyunturas históricas como en su relación con las demandas de los conjuntos que, como los afro, conforman otras diversidades. El interés de poner en diálogo ambas investigaciones ha tenido y tiene como objetivo la comprensión de la diversidad que estuvo «oculta», «ignorada» y «negada» en el imaginario de la nación argentina, y que en particular en la última década se ha hecho visible al punto de tornarse una cuestión de estado. La Argentina ya no puede pensarse a sí misma como blanca y casi europea, y el estado nacional ha debido responder a los conjuntos que acusan diversidad, con una legislación específica en el caso de la población indígena y con algunas acciones concretas en el caso de la población afro.

Al mismo tiempo las «nuevas formas organizativas» se analizan como respuesta a las políticas públicas actuales, que se interpretan más como un producto de la necesidad de satisfacer en forma inmediata las demandas de la actual coyuntura, que en definir modos de tratamiento que tengan en cuenta las trayectorias históricas de estas poblaciones, las complejas dinámicas migratorias y las transformaciones que dichas poblaciones han operado. En este marco nos detendremos en el análisis comparativo de la constitución de nucleamientos/organizaciones/asociaciones y en los modos en que a través de ellos se construyen y legitiman liderazgos. En este sentido, aspectos tales como la etnicidad, la identidad, los procesos migratorios, las relaciones parentales y familiares, las redes transnacionales y la construcción de liderazgos son insumos conceptuales necesarios e imprescindibles no sólo para la producción de conocimiento sino a tener en cuenta en el diseño y aplicación de políticas públicas que puedan encontrar modos de resolver las tensiones que el campo de la diversidad contiene y expresa. De este modo estamos contribuyendo desde el trabajo académico a develar las tensiones propias de un momento particular marcado por notorios procesos de visibilización que dan cuenta de las presencias activas del colectivo afro y del colectivo pueblos indígenas.

El tratamiento de la articulación entre ambos supone al mismo tiempo la profundización y enriquecimiento respecto del conocimiento y la comprensión de cada campo en particular, en una dialéctica que –sin solución de continuidad– nos conmina a pensar tanto en la caracterización de cada campo como en una reflexión teórica más general y abstracta sobre la diversidad y sus formas de visibilidad en el marco de las sociedades complejas, sobre la interculturalidad (Barabas, 2006; Tamagno, 2006) y sobre la colonialidad (Escobar, 2003) definida como la vigencia, en la actualidad, de un pensamiento colonial que subyace a la discriminación, al prejuicio y al racismo tantas veces denunciado pero tantas veces expresado en prácticas y representaciones.

2. Presencia de población *qom* en las grandes ciudades

En el período constitucional que siguió a la caída de la última Dictadura Militar (1976-1983), el proyecto de Ley de Protección a las Comunidades Aborígenes fue la expresión del reconocimiento de las presencias indígenas a nivel legislativo; dicho proyecto, presentado por el entonces senador Antonio de la Rúa, dio lugar a la Ley sobre política indígena y apoyo a las comunidades aborígenes de Argentina, que fue sancionada en 1985 y mediante la cual se concede personería jurídica a las comunidades indígenas y se crea el Instituto Nacional de Asuntos Indígenas INAI. La conmemoración de los 500 años de la conquista española y las tensiones entre el debate respecto de la «leyenda rosa» y la «leyenda negra» abonarían la necesidad de un mayor reconocimiento y un mayor grado de reflexión crítica, contándose al mismo tiempo con la participación activa de referentes indígenas en los debates.

A pesar de los avances legislativos, la reglamentación de la ley no fue inmediata, al mismo tiempo que el hecho de que la cuestión indígena fuera negada en nuestro país contribuyó a que la presencia de indígenas en las grandes ciudades no fuera objeto de un tratamiento particular desde la antropología social argentina hasta mediados de la década de 1980. Los estudios migratorios que daban cuenta de la migración interna y que fueron significativos en las décadas de 1960 y 1970 no acusaron población indígena en las grandes ciudades, dada la preponderancia en ese momento de la categoría «campesino», fundada en la primacía teórica de la cuestión de clase sobre la cuestión étnica. Sólo en la segunda mitad de la década de 1980 aparecen los primeros trabajos que se refieren particularmente a la presencia de población *qom* migrante en la periferia de la ciudad de Buenos Aires, capital de la República Argentina (Tamagno, 1986), y en la periferia de la ciudad de Rosario (Bigot, Rodríguez y Vázquez, 1992), en la provincia de Santa Fe. En ambas ciudades la población *qom* mostraba su visibilidad y generaba interrogantes en el contexto de los organismos del estado, que se vieron en la necesidad de responder a las demandas educativas y territoriales de esta población.

La población *qom* de Rosario¹ consiguió que la provincia de Santa Fe reconociera la Modalidad de Enseñanza Intercultural Bilingüe (Arias, 2010) y formalizara de algún modo la designación de maestros *qom* en el sistema educativo. Las demandas territoriales y habitacionales fueron respondidas parcialmente con un Plan de Relocalización (Arias, 2005) y en la actualidad se está desarrollando un plan de autoconstrucción de viviendas en el conocido como Barrio Toba, en la intersección de las calles Juan José Paso y Travesía de dicha ciudad, promovido y organizado por la Fundación Madres Plaza de Mayo.

Con trayectorias disímiles, pero guiada por los mismos objetivos de dar a conocer la presencia en la ciudad, la población *qom* de la periferia de la ciudad de Buenos Aires comenzó haciéndose visible al transformarse en desafío para los agentes de la Secretaría de Desarrollo Comunitario del Municipio de Quilmes en el Gran Buenos Aires (Tamagno, 1986). Un conjunto de aproximadamente 20 familias se concentraban en ese momento en un sector de Villa IAPI, una de las denominadas «villas miserias» que en el Censo Nacional de Villas de 1967 acusa un 80% de población proveniente de la provincia del Chaco. Estas familias no sólo se reconocían como indígenas *qom*, sino que mostraban rasgos llamativos si se los comparaba con el resto de la población migrante que conformaba la villa, muchos de ellos descendientes, seguramente, de población indígena que dejara de reconocerse como tal en el contexto de los procesos migratorios y de mestizaje. Este conjunto de familias hablaba la lengua *qom*, que aparecía con toda su significación en la comunicación entre ellos e incluso ante la presencia de no-tobas cuando debían resolver alguna cuestión que los comprometía emocionalmente, o cuando deseaban evitar que éstos comprendieran lo que deseaban resolver sólo entre ellos; algo que fue estudiado luego con detenimiento en Ibáñez Caselli y Tamagno (1999) e Ibáñez Caselli (2008, 2009). Se caracterizaban, además, por un accionar colectivo/comunitario que les permitía demandar a las autoridades –según sus propios términos– la posibilidad de «conseguir un pedazo de tierra para poder vivir todos juntos y no perder la lengua y la cultura»² y que se expresaba además en una relación fluida con la población *qom* de las localidades de origen en la provincia del Chaco. Al mismo tiempo, un templo de la Iglesia Evangélica Unida –a cargo de un pastor *qom* que desarrollaba las ceremonias de «cultos» en lengua *qom* cuando determinadas circunstancias así lo exigían– marcaba no sólo el vínculo establecido con los pastores protestantes en la región del Chaco (Miller, 1979) sino que aparecía como un espacio significativo en la reproducción de la dinámica sociocultural del pueblo *qom* (toba) (Tamagno, 2001, 2007, 2009a).

1. Los datos de la encuesta complementaria acusan una población toba de algo más de 47.000 habitantes en las provincias de Chaco, Formosa y Santa Fe, de la cual más del 50% viven en las ciudades. Si bien no hay datos referidos específicamente a la ciudad de Rosario, datos dados por los referentes y constatados en las investigaciones de campo acusan una población de más de 10.000 habitantes en la periferia del Gran Rosario.

2. Reivindicación que se vio acompañada por reclamos referidos al derecho a una educación intercultural bilingüe. Véase García y Solari Paz, 2009, y Cremonesi y Cappannini, 2009.

El énfasis puesto por nuestra línea de investigación en la necesidad de tener en cuenta la población *qom* migrante que no había reconocido el Censo de Población Indígena de 1968, se confirmó cuando los referentes indígenas participaron activamente para que el Censo Nacional de Población de 2001 implementara una pregunta para detectar autoadscripciones y se realizara luego específicamente la Encuesta Complementaria, que tuvo lugar en 2004-2005. La diagramación e implementación del censo, que implicó la convocatoria a referentes indígenas para participar como capacitadores y como encuestadores, no estuvo exenta de tensiones que implicaron desde desconfianza acerca de qué se haría con los resultados del mismo, hasta discusiones respecto de qué indagar y cómo preguntar. En Maidana y otros (2010) expusimos sobre los alcances y limitaciones del mismo, evaluando no sólo los meros datos censales que se obtuvieron sino la movilización de subjetividades, entendiendo que el censo opera en un campo social cargado de intereses y representaciones (Pacheco de Oliveira, 1999).

Así como el Censo movilizó fuertemente el campo indígena, otro momento significativo de movilización y visibilización tuvo lugar en el contexto de los festejos del Bicentenario. El día 12 de mayo comenzó la movilización de tres columnas desde diferentes puntos del país, y el 20 de mayo distintos conjuntos de referentes indígenas llegaron al centro de la ciudad de Buenos Aires y fueron recibidos por la presidenta Cristina Kirchner. Dos columnas expresaron algunas diferencias respecto a la relación con el gobierno; una de ellas, la más concurrida, tenía a la cabeza una dirigente de un movimiento social, y la otra referentes indígenas que se fundaban en liderazgos históricos. Ambas marchas no sólo fueron un estallido de colores y sonidos provenientes de diferentes puntos del interior del país, sino la confirmación rotunda de la existencia de los pueblos indígenas expresando la necesidad de que sus derechos sean reconocidos. La cuestión indígena estuvo al mismo tiempo representada en uno de los cuadros del espectáculo desarrollado por el Grupo Fuerza Bruta, que coronó la conmemoración. Si consideramos los festejos del Bicentenario como un ritual, y si aceptamos (Turner, 1974) que los rituales condensan y expresan los valores de una sociedad, el hecho de que la cuestión indígena haya estado tan presente en los mismos marca un punto de inflexión importante en la superación de la idea de país blanco y venido de los barcos.

Todas estas situaciones o acontecimientos han sido momentos de significativa visibilización. En la actualidad son 30 los nucleamientos³ de población *qom* existentes en el Gran Buenos Aires, destacándose por los logros alcanzados

3. Usamos el término «nucleamiento» para dar cuenta de la dinámica migratoria y de la capacidad de nuclearse –en geografías distantes a las de las localidades de origen– y en la medida en que las condiciones materiales lo hacen posible. El término pretende a su vez limitar todo uso culturalista del concepto de «comunidad» (Tamagno, 2001). Cabe agregar que esta capacidad de conformar conjuntos estables a lo largo del tiempo, más allá de las tensiones internas y las presiones individualistas del entorno, no la hemos observado en migrantes urbanos de otros pueblos indígenas de nuestro país y no hemos visto referencias en ese sentido en la bibliografía antropológica.

los de la Asociación *Ntaunaq Nam Qom* de La Plata (Tamagno, 2001) y los de la comunidad de Derqui (Hecht, 2010), en el sentido de haber logrado la realización de sendos planes de vivienda y presentar grados de visibilidad y formalización importantes. La dinámica de estos nucleamientos se ha visto considerablemente potenciada desde la promulgación de la Ley 26160 de 2006, debido a que han tenido que formalizar su existencia constituyendo «comunidades» según la Reglamentación 4811 de 1996, que atiende las normativas para la obtención de personería jurídica por parte de las comunidades indígenas, a los fines de atenerse al reconocimiento de derechos que la citada ley implica. De la reglamentación de dicha Ley se desprende el Programa Nacional de Relevamiento Territorial de Comunidades actualmente en marcha.

Cabe agregar que la Ley 26160 fue generada en respuesta a la existencia de demandas territoriales concretas por parte de los pueblos indígenas, que vieron amenazada su existencia por los mega-empendimientos (minería, agricultura, turismo) que, posibilitados por el avance tecnológico, los conminaban a desplazarse. El Chaco no es ajeno a ello, pues la expansión del cultivo de soja ha transformado abruptamente el paisaje, desmontando y disputando tierras a las poblaciones indígenas que ocupan dicha región (Equipo de Trabajo de la APN en Pizarro, 2010).

A pesar de la existencia de la citada legislación y su implementación, las tensiones por disputas territoriales y los desalojos de población indígena o campesino-indígena continúan manifestándose en algunos casos con altos grados de violencia. Un ejemplo actual de ello es la protesta por demanda territorial organizada por la población *qom* de La Primavera, Formosa, cortando la Ruta Nacional N.º 86 en julio de 2010 y que fuera ferozmente reprimida por la policía y la gendarmería el día 23 de noviembre, causando la muerte de uno de los integrantes de la comunidad y la quema intencional de las viviendas transitorias en las que se alojaban; hechos que condujeron a que trasladaran la protesta a la ciudad de Buenos Aires, capital de la República Argentina. Cabe agregar que cuando colocamos en el título de nuestro proyecto «formas de visibilidad» no imaginamos una forma de visibilidad de las características que mostró el llamado «acampe *qom*», situado en la intersección de las calles 9 de Julio y avenida de Mayo, en pleno centro de la ciudad de Buenos Aires. Colocado este acontecimiento en el contexto de la actual coyuntura, es imprescindible pensar en términos de los condicionamientos estructurales que en él están presentes. El «acampe *qom*» se nos aparece como un momento más que significativo para pensarlo en términos de Escobar (2003), cuando, reflexionando críticamente sobre las producciones del Programa de Investigación de Modernidad/Colonialidad Latinoamericano, convoca a analizar los «lugares» como espacios de la producción histórica de la diferencia. Si bien los acontecimientos son muy recientes y no negamos la sensibilidad y la emotividad que la situación ha despertado en nosotros, los años de seguimiento de la cuestión indígena y las reflexiones en torno a ella en su relación con la cuestión nacional y con la cuestión de clase

(Tamagno, 2009b) nos habilitan a afirmar que este acontecimiento marca un punto de inflexión en el modo de hacerse visibles las presencias indígenas y en el tipo de demanda por ellos planteadas. La población *qom* de La Primavera puso a prueba «el respeto a las competencias provinciales», reclamando la atención del gobierno nacional respecto al cumplimiento de las garantías constitucionales y la investigación de la violenta represión de que fueron objeto⁴.

3. Presencias afro

A pesar de que el imaginario colectivo afirmaba que en Argentina «no había negros», los caboverdeanos se hacían visibles entre los conjuntos de inmigrantes que caracterizaron a la población de Ensenada, Dock Sud y la Boca (Avellaneda) en la provincia de Buenos Aires. Tempranamente se crean las asociaciones en dos de las localidades ribereñas, en 1927 en Ensenada y en 1932 en Dock Sud, nucleando a un grupo de familias procedentes del archipiélago de Cabo Verde. El seguimiento, documentación y análisis de las particularidades de este conjunto de inmigrantes dio como resultado un estudio detallado de la migración, la constitución de asociaciones, los lazos de parentesco que vinculan a las familias entre sí y las redes de relaciones que establecen con la sociedad de la que forman parte y con las localidades de origen en Cabo Verde (Maffia, 1986, 2004, 2010a y 2010b).

Las asociaciones fueron el escenario donde se desplegaron las luchas por la hegemonía entre los distintos grupos y donde se ponen en juego las identidades étnicas que implican a su vez distintos posicionamientos políticos (Maffia y Ceirano, 2007).

La gran mayoría de los «viejos caboverdeanos» construyeron una imagen de sí mismos alejada de los «otros africanos» –como portugueses– siguiendo el modelo construido por varias generaciones en Cabo Verde. En realidad, podríamos hablar de una replicación del modelo, la invisibilidad de África en Cabo Verde es la invisibilidad de Cabo Verde en la Argentina. En el archipiélago se niega un origen africano y se mira todo el tiempo para Portugal; en Argentina se olvida África, Cabo Verde y se mantiene –por lo menos en la primera etapa– Portugal (Maffia, 2010a). Esta estrategia de «blanqueamiento-invisibilización» –en un país como la Argentina, que oculta y niega la diversidad– crece o sobrevive en contextos donde la invisibilidad se procesa por la producción de una cierta mirada, donde «no es que el negro no sea visto, sino que él es visto como no existente, mecanismo que se revela como una de las principales formas en que se manifiesta el racismo» (Ilka Boaventura, 1996: 41).

4. Cabe agregar que estos hechos no han sido esclarecidos y que otra muerte enluta y ensombrece el escenario de los pueblos indígenas del Chaco argentino. Mártires López, dirigente *qom* y campesino, con quien compartimos algunos espacios académicos y nuestro trabajo de campo, sufrió un accidente sumamente confuso por el cual también se está exigiendo investigación y justicia. Véase <http://argentina.indymedia.org/news/2011/06/784422.php>.

Es particularmente en la década de los noventa cuando miembros de la segunda y tercera generación de caboverdeanos despliegan nuevas estrategias que tienen como fines primarios: la visibilización, la diferenciación, la valorización y la filiación a una historia que implica, al mismo tiempo, el reconocimiento de su temporalidad. La mayor parte de los activistas son mujeres, algunas de las cuales adquirieron su «capital militante» (Matonti y Poupeau, 2004) de las competencias escolares que permitieron o incentivaron su adquisición.

En la Argentina, como parte del proceso de democratización iniciado en el año 1983 luego de la dictadura militar (1976-1983), se observan transformaciones sociopolíticas que generan posibilidades para un mayor activismo, por ejemplo la aparición de organizaciones como el Comité Argentino y Latinoamericano Contra el Apartheid (1986), fundado por Enrique Nadal –intelectual y activista afroargentino fallecido en 2008–, y el Comité Democrático Haitiano (1987), espacios donde comienzan a militar políticamente algunos afrodescendientes. Nadal y su lucha contra el racismo será el nexo que vincule a Miriam Gomes (segunda generación de caboverdeanos) y Lucía Molina (afroargentina), fundadora de la Casa de la Cultura Indoafroamericana de Santa Fe en 1988. Esta Casa tiene entre sus principales objetivos el rescate, la defensa, el desarrollo, la difusión y la valorización de las prácticas culturales provenientes de los pueblos originarios y de los africanos trasplantados a América por la esclavitud, y la lucha contra el racismo y todo tipo de discriminación.

A mediados de la década de los noventa, Miriam es contactada por dos consultores de un organismo multilateral regional, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), quienes le solicitaron colaboración para visitar las diferentes comunidades y organizaciones negras de Argentina en el marco del Programa de Alivio a la Pobreza en Comunidades Minoritarias de América Latina. Miriam le presenta a los consultores del BID a María Magdalena «Pocha» Lamadrid. A raíz del contacto establecido con la gente del BID, Miriam y Pocha viajan a Washington en 1996 a participar del Foro sobre la Pobreza y las Minorías en América Latina y el Caribe, donde se firma la Declaración que sustentó la formación de la Red Afroamérica XXI. A partir de la obtención de los recursos sociales y culturales que le ofrece la vinculación con esta Red, fundamentalmente la capacitación en la elaboración y gestión de proyectos, Pocha crea la Fundación África Vive en abril de 1997, la cual recibió apoyo financiero de la Fundación Kellogg's durante tres años. África Vive es la primera organización que reúne a afroargentinos en la provincia Buenos Aires en el siglo xx, fuera de las tradicionales asociaciones de inmigrantes como son las caboverdeanas.

La principal base constitutiva de África Vive es parental, lo que podríamos denominar una amplia familia extensa en términos antropológicos, en cuyo seno se establecen conexiones vinculadas a prácticas culturales que incluyen la comida, la música, la danza, transmitiéndose esquemas cognitivos y disposiciones que constituyen la dinámica de una identidad colectiva recreada por mucho tiempo sólo al interior de la familia.

También espacios como las reuniones del Shimmy Club en la Casa Suiza (Frigerio, 1993), señala Otero Correa, fueron hasta mediados de la década de 1970 el lugar de encuentro y de unión, de «reconocimiento del negro por el negro», la «gran familia». Este ámbito semisecreto y exclusivo es recordado como un espacio ritualizado donde se reconocían entre sí y se valoraban los «negros descendientes de africanos» [...] donde se permitían sentir y actuar la continuidad y comunidad grupal, como una colectividad diferenciada» (Otero Correa, 2000: 34-35).

El trabajo de África Vive, según Lamborghini y Frigerio, «... empieza a atraer algo de atención en Buenos Aires en 1999, luego de su participación en un Seminario sobre “Los Pueblos Originarios, Afro-Argentinos y Nuevos Inmigrantes”. La inclusión de los afroargentinos entre otras minorías con mucha mayor visibilidad social (“pueblos originarios”, “nuevos migrantes”) concita el interés de algunos políticos locales y le permite el acceso a las oficinas de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires, cuya Defensora Adjunta se transforma, durante un tiempo, en su principal aliada» (2010: 7). Con su asesoramiento, miembros de África Vive realizan un censo de los negros residentes en Buenos Aires. Si bien el número revelado es aproximadamente doscientos, «consigue detallar algunas características de la población negra de la ciudad y, sobre todo, se constituye en un importante elemento de reivindicación simbólica. Por ser realizado con la ayuda de una institución pública, brinda un primer reconocimiento oficial a la existencia de negros –no sólo migrantes, sino sobre todo *argentinos*– en la ciudad, asestando así un golpe a su invisibilización» (Lamborghini y Frigerio, 2010: 8).

Para la década de los noventa comienza a notarse principalmente en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires y el Conurbano Bonaerense, otra presencia africana, inmigrantes provenientes del África subsahariana, particularmente desde Senegal, Guinea, Mauritania, Liberia, Sierra Leona, Nigeria, Malí, Costa de Marfil, Ghana, entre otros (Zubrzycki y otros, 2010a y b). Algunos de ellos se organizan a través de la conformación de asociaciones como por ejemplo la de los nigerianos en 1996, los africanos del Cono Sur en 2002, los senegaleses en 2007, respondiendo en parte a necesidades similares a aquéllas que motorizaron la creación de otras asociaciones de inmigrantes como la de los primeros caboverdeanos (Maffia y Agnelli, 2008; Zubrzycki, 2010; Agnelli, 2010; Maffia, 2010b). Podríamos hablar de procesos de territorialización, más que material, simbólica, de recreación de microespacios de interacción social, que incluirían no solamente a las asociaciones sino también a los bares y restaurantes «étnicos» (africanos) que se establecieron en estos últimos años sobre todo en la ciudad Autónoma de Buenos Aires.

Volviendo a los caminos demarcados por las líderes locales (Miriam, Lucía y Pocha), nos encontramos que a partir del año 2000 tienen una participación más intensa y sostenida, vinculándose con miembros de otras comunidades negras de América Latina y el Caribe, a propósito de las reuniones preliminares a la III Conferencia Mundial Contra el Racismo que se realizaría en 2001 en Durban,

Sudáfrica. Esto marca un punto de inflexión en cuanto a salir de lo local para afianzar la etapa del establecimiento de relaciones, por un lado con organizaciones afroargentinas, con movimientos negros y con organizaciones de afrodescendientes en América, y por otro, con organismos internacionales.

En la década de 2000, surgen otras organizaciones de carácter mixto constituidas por afrodescendientes argentinos y de otros países de América (Brasil, Cuba, Perú, Colombia, Ecuador, Uruguay), africanos y algunos militantes no afrodescendientes, con distintos grados de formalización, coincidiendo en algunas ocasiones en luchas, objetivos y estrategias, y discrepando fuertemente en otras. Se trata de la Asociación África y su Diáspora, que se funda oficialmente en el año 2004 y la Asociación Misibamba. Comunidad Afroargentina de Buenos Aires, fundada en 2007. En ese mismo año también se constituye el Movimiento de la Diáspora Africana en Argentina, actualmente denominado Diáspora Africana en la Argentina (DIAFAR) y el Instituto Argentino para la Igualdad, Diversidad e Integración (IARPIDI). Excepto Misibamba, en el año 2010 las anteriormente mencionadas se reunieron en el Consejo Nacional de Organizaciones Afro (CONAFRO), que contó con la participación de otras organizaciones, entre ellas la Asociación Amigos de las Islas de Cabo Verde y el Movimiento Afrocultural⁵.

A partir de las múltiples acciones de los distintos nucleamientos, asociaciones, agrupamientos, individuos, en distintos campos (de la cultura, de la comunicación, académico, político) y sus interfases, se construye un mito fundante cuyos ejes son la esclavitud y la diáspora, base de este nuevo posicionamiento identitario y político que se inscribe y refuerza, como hemos dicho, en movimientos transnacionales más amplios que luchan por el reconocimiento y la redistribución (Fraser, 1995). Tras Durban (2001), y en base a las recomendaciones surgidas de la conferencia, estos movimientos se expresan en hechos como la inclusión del término «afrodescendientes» en todo documento que trate la diversidad cultural; la visibilización de los aportes «afro» a los respectivos países en el ámbito de la educación y de la política, y la inclusión de afrodescendientes en los Censos Nacionales. Por otra parte, a partir de la visibilización y la valoración, se denuncia la discriminación y el racismo de los que han sido y son objeto los afrodescendientes y los africanos, que los han llevado a una situación de desposesión que debe ser resarcida simbólica y materialmente.

Con respecto al Censo de afrodescendientes, particularmente a la inclusión de preguntas en el Censo Nacional de la República Argentina, en el año 2005 se realizó una prueba piloto en dos barrios, uno en Capital Federal (Barrio Monserrat) y otro en la ciudad de Santa Fe (Barrio Santa Rosa de Lima), con financiamiento del Banco Mundial (BM), apoyo técnico del Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC) y de la Universidad Nacional de Tres de Febrero (provincia de Buenos Aires); las asesoras afrodescendientes de dicha prueba

5. Para un análisis más detallado de algunas de estas organizaciones, véase Frigerio y Lamborghini, 2009, y Lamborghini y Frigerio, 2010.

fueron Miriam Gomes y Lucía Molina⁶. Recién en octubre de 2010, después de fuertes tensiones entre los distintos grupos y con algunos organismos del estado, entre ellos el INDEC y el INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), se realiza el Censo Nacional, que incluye la pregunta sobre afrodescendencia. El Censo aún está en etapa de procesamiento de sus resultados.

En apretada síntesis: demandas internas y externas hacen que el Estado comience a estar presente, aunque podríamos decir que por el momento con un bajo nivel de involucramiento en cuanto a concretar las demandas; acordamos con lo expresado por Lamborghini y Frigerio: «parece difícil que a corto plazo se vayan a implementar políticas de acción afirmativa» (2010: 30). Sin embargo, como fruto de sus luchas han logrado ser escuchados en algunos espacios como el INADI, que ha sido de los primeros en abrir sus puertas creando los foros de la sociedad civil, entre ellos el Foro de afrodescendientes; el INDEC para la implementación de la pregunta sobre afrodescendencia en el Censo Nacional; la Cancillería que constituyó el Consejo Consultivo de la Sociedad Civil, que reúne una serie de Comisiones entre las que se encuentra la de Afrodescendientes y Africanos/as, y prestó su apoyo para la organización de un Congreso de afrodescendientes por parte de la CONAFRO, del cual surge un documento llamado Plan Nacional de Acciones Afirmativas para la Comunidad Afrodescendientes y Africanos/as, dirigido a las máximas autoridades de la Nación, presentados al canciller y al secretario de Derechos humanos; el Ministerio de Trabajo, Empleo y Seguridad Social, que organizó junto a la CONAFRO la Asociación Misibamba y algunas cátedras de la UBA, la Jornada Trabajo y Cultura Afro en la Argentina y la Dirección Nacional de Migraciones, quien dialoga y es interpelada por organizaciones de la sociedad civil, entre otras, Cine Migrante, la Comisión de Apoyo al Refugiado (CAREF), el Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS), la DIAFAR, con relación al tema de regularización migratoria de los extra-MERCOSUR, entre ellos los senegaleses.

4. Convergencias entre lo afro y lo indígena

«Los indígenas tienen una referencia muy real, ellos tienen su abuela, su mamá, su papá y por lo general tienen su idioma, que es una forma de unión, pero nosotros no lo tenemos... la ancestralidad pesa mucho. Yo pienso que nosotros también con el tiempo vamos a tenerla» (Lucía Molina, presidenta de la Casa de la Cultura Indoafroamericana de la provincia de Santa Fe).

«Si bien las historias vienen de Centroamérica y del proceso europeo, fuimos esclavos también los indígenas, fuimos usados en el sentido de que el esclavo era rematado pero también el indígena, esclavo en los obrajes, en el proyecto mismo del estado, no hubo diferencias en discriminación, en racismo, en xenofobia, en etnofobia, en genocidio, en etnocidio. Afros e indígenas tenemos muchos puntos en común, unos más lejos, otros más cerca pero esos puntos en común están» (Clara Chilcano, líder Mocoví de la provincia de Santa Fe).

6. Para un amplio desarrollo de este tema, véase López, 2005 y 2006.

En el proceso de expansión colonial, la población afro y la indígena funcionaron como dos conjuntos subordinados brutalmente a los designios de lo que Worsley (1969) denomina la construcción del mundo como «uno solo», como un único sistema social bajo la hegemonía de los intereses que generaron la expansión colonial; lo que en términos de Chomsky (1993) derivaría luego y sin solución de continuidad en el «nuevo orden mundial» establecido en lo que hoy conocemos como el Consenso de Washington. La conquista y la colonización no sólo transformaron de una vez y para siempre la existencia de los pueblos preexistentes, sino que implicaron la llegada de población africana como mano de obra esclavizada necesaria e imprescindible para el «desarrollo» diseñado según los intereses de los conquistadores. Indios y negros se transformaron así en objeto de explotación, racismo y cosificación (Menéndez, 1972), siendo el principal sostén de los emprendimientos productivos como la mita, la encomienda, el yanaconazgo –fundamentalmente los indios– y el trabajo en las grandes plantaciones y en el servicio doméstico –los negros–. Pero más allá de esto y/o del exotismo con que con frecuencia se pretendía falsamente paliar la imagen descalificadora y racista que primaba sobre ellos, indios y negros alternaron entre sí y al mismo tiempo con los miembros de la sociedad que contribuyeron a construir.

Argentina parecía ser un país ajeno a estas cuestiones dado que se pensó como un «país venido de los barcos», y por lo tanto «más europeo» o «casi europeo», y así se mostró al mundo. El antropólogo brasileño Darcy Ribeiro (1980) nos definió como «pueblos trasplantados». La antropóloga mexicana Lourdes Arizpe (1989), al analizar la relación entre arte, estado e integración nacional, plantea que la población europea actuó en países como Argentina y Chile sobre una especie de *tabula rasa* y que estos países estarían por ello vacíos de población indígena. El mismo Eduardo Menéndez, en el artículo antes citado (Menéndez, 1972), al analizar el genocidio a través del cual se conformaron las sociedades latinoamericanas bajo la expansión del capitalismo, advierte: «no obstante el diagnóstico es casi fatal: la desaparición en los próximos años de los indios brasileiros». Sobre los indígenas de Argentina, su país, no hay referencias.

Años más tarde, en 1988, en el simposio «Las políticas culturales y la antropología argentina actual» realizado en Buenos Aires, Darcy Ribeiro revisaría su posición al señalar la necesidad de que los argentinos quiebren con la entelequia de país blanco venido de los barcos. Sin embargo, y a pesar de momentos de cuestionamiento, la negación ha continuado y es tal vez la causa de que la Argentina no se contemple como uno de los casos a analizar cuando se trata de la cuestión afro y/o de la cuestión indígena en América Latina (Hopenhayn y otros, 2006).

A lo largo del desarrollo de nuestras propias líneas de investigación –que por supuesto llevan implícita la revisión de dicho imaginario– fuimos documentando, analizando y proyectando al conocimiento de nuestra sociedad nacional las presencias indígenas que se hicieron visibles en la ciudad de La Plata y alrededores en la mitad de la década de 1980, y las presencias afro que comienzan a

visibilizarse a partir de la década de los noventa pero que hundieron profundamente sus raíces en décadas anteriores⁷.

El haber sido convocadas en el año 2000 para coordinar el simposio «Identidad y etnicidad»⁸ contribuyó a que nos uniéramos en un espacio académico concreto y que en la organización del mismo compartiéramos algunas cuestiones que aparecieron como significativas, más allá de que las conceptualizaciones que caracterizaban el abordaje del campo indígena diferían de aquellas con las que se trataba la problemática de la inmigración extranjera, y dentro de ella la población afro. En el primer caso, en el análisis de la presencia indígena, se destacaban los conceptos de identidad/eticidad, bilingüismo, etnicidad y estado, etnicidad y clase. En el segundo de los casos, en el análisis de las migraciones extranjeras primaban los conceptos de migración, identidad étnica, estrategias identitarias, asociacionismo, cadenas migratorias. De todos modos y a pesar de la división del trabajo intelectual presente en todo campo académico, logramos poner en diálogo la producción de conocimiento respecto de las temáticas citadas y proyectar lo allí sucedido, aunque más no fuera en diálogos discontinuos y otras actividades académicas.

Lo afro comenzó a visibilizarse por la acción de los grupos locales, fortalecidos al mismo tiempo en su relación con los reclamos de reconocimiento de los derechos de afrodescendientes y africanos expresados en los contextos políticos regionales e internacionales. La posibilidad de pensar conjuntamente ambas cuestiones no sólo era insoslayable sino que enriquecería nuestras líneas de investigación sin ninguna necesidad de que las mismas se desdibujaran o perdieran entidad en sí mismas; ello condujo a que en el año 2007 presentáramos un proyecto para articular lo afro y lo indígena⁹.

Una de las primeras observaciones fue cómo algunas de las consideraciones que habían merecido el análisis del Censo Nacional de Población de 2001 y la Encuesta complementaria de 2004 se actualizaban en torno a la posibilidad de incorporar una pregunta sobre afrodescendencia en el Censo Nacional¹⁰, procesos que implicaron fuertes discusiones y tensiones al interior de ambos campos, no sólo respecto al texto de la pregunta sino a cómo realizarla, planteando el derecho de participación de los referentes indígenas y afro en el proceso censal. Al mismo tiempo dicha movilización implicó aspectos referidos a prácticas,

7. Para una ampliación de esta temática, véase Geler, 2010.

8. Las coordinadoras fueron Marta Maffia y Liliana Tamagno, y se realizó en el contexto del VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Mar del Plata, provincia de Buenos Aires.

9. Proyecto «Nuevas visibilidades de la diversidad. Indígenas, afrodescendientes y africanos en el ámbito de la provincia de Buenos Aires», financiado por la Agencia de Promoción Científica y Tecnológica para el trienio 2009-2011.

10. En el trabajo (Maidana y otros, 2010), cuya primera versión fue presentada en 2006 en el Congreso Argentino de Antropología Social que tuvo lugar en la provincia de Salta, analizamos el grado de movilización que generó el diseño y la implementación del proceso censal no sólo a nivel de encuentros de coordinadores indígenas y no-indígenas sino a nivel de las subjetividades de todos aquellos que se reconocían como indígenas y/o que en algún momento se habían reconocido.

representaciones y subjetividades, ya que el proceso de participación generó la posibilidad de encontrarse, reflexionar, discutir, legitimar, justificar, argumentar y por lo tanto negociar en función de alcanzar los acuerdos necesarios para llegar a definir «la pregunta», apareciendo interrogantes comunes y tensiones semejantes entre lo afro y lo indígena referidas a: cómo contarse, cómo definirse respecto a la autoadscripción o adscripción por otros

Por otro lado, encontramos trabajos académicos que han vinculado ambas temáticas, lo que ha dado lugar a los planteos de Restrepo (2007) cuando se refiere a la aparición de un «modelo indígena» ante la necesidad de repensar lo afro.

A nivel de políticas públicas, el INADI incorpora dentro de los Foros de la Sociedad Civil a los Pueblos Indígenas y a los Afrodescendientes¹¹ entre otros grupos de interés, solapándose a nuestro entender incluso algunas de sus actividades o atribuciones con las del INAI¹².

La Cancillería argentina, en el contexto del Consejo Consultivo de la Sociedad Civil, ha creado entre sus comisiones la Comisión de Pueblos Originarios, que en el documento «Conclusiones de la Comisión de pueblos originarios de la cumbre del Mercosur», efectuada en Tucumán en junio de 2008, destaca como ejes el territorio, la multiculturalidad y la legislación, que se desarrollan en una serie de propuestas. La Comisión de Afrodescendientes y Africanos/as en su espacio da cuenta de su lanzamiento destacando los tópicos de políticas públicas y acciones afirmativas para mujeres, migrantes y refugiados, y al mismo tiempo la necesidad de abonar el proceso de visibilización, dar cuenta de la diversidad sociocultural y difundir las expresiones culturales afro como herramientas fundamentales para la resistencia y el empoderamiento¹³.

En referencia a las demandas de uno y otro campo, es de observar que la territorialidad marca sensiblemente las demandas indígenas, ya que el derecho a la tierra es uno de los tópicos que atiende el Art. 75, Inc. 17 de la Constitución Nacional, que reconoce estas poblaciones como preexistentes a la conformación del estado; lo que no implica que esta legislación así como la posterior Ley 26160 puedan aplicarse sin tensiones. No es así en el caso de los africanos debido a que fueron traídos como mano de obra esclavizada. Si bien no han apa-

11. Para una mayor información sobre los avances del Foro de Afrodescendientes, véase Lamborghini y Frigerio, 2010, y Ottenheimer, 2009 y 2010.

12. Sólo a modo de ejemplo, observamos que en la Primera Reunión de la Red de Investigadores organizada por el INADI en el año 2007, en la que participamos un buen número de antropólogos especializados en la cuestión indígena, se replicaron discusiones que ya habíamos tenido en el contexto de los congresos de la especialidad y en reuniones organizadas por el INAI. Al mismo tiempo el INADI fue el único ente gubernamental que públicamente se hizo presente luego de la represión en La Primavera, constatando el grado de violencia empleado y la quema de las viviendas transitorias. El INAI, órgano de mayor competencia en el asunto, no hizo pública su intervención tal cual lo expresó el líder de la protesta, Félix Díaz, quien durante los cinco meses que duró el «acampe» en el centro de la ciudad constantemente hizo saber de la ausencia de respuesta del gobierno nacional, salvo a través de la participación del INADI.

13. Véase la página de la Cancillería http://ccsc.mrecic.gov.ar/documentos_comisiones/38 y http://ccsc.mrecic.gov.ar/documentos_comisiones/38 (14 de junio de 2011).

recido hasta el momento demandas específicas respecto del territorio, como sí son significativas en el caso de los quilombolas en Brasil, cabe mencionar que en el Plan Nacional de Acciones Afirmativas, presentado por la CONAFRO, se demanda ante el gobierno nacional que se declare «el territorio que comprende las comunidades de San Félix, San Andrés, San Ramón, San Roque y San Gregorio de Santiago del Estero patrimonio histórico cultural nacional de los afrodescendientes en la República Argentina». Sin embargo, y más allá de las situaciones particulares de demanda, podría afirmarse que todo espacio ocupado y resignificado (nucleamientos, asociaciones, iglesias, bares y restaurantes donde se reúnen asiduamente, espacios ocupados para la venta callejera y otros) puede ser pensado en términos de procesos de territorialización, no sólo material sino también simbólica.

Respecto de las formas de organización, la presencia en los pueblos indígenas de lo colectivo comunitario y el ser parte de pueblos preexistentes generan, aunque no sin dificultades –debido a los atravesamientos de los clientelismos políticos y/o religiosos– formas de organización que se fundan en líneas de parentesco y reconocimiento de caciques que la memoria recupera para legitimar las formas organizativas del presente (Tamagno, 2010). Mientras que los afrodescendientes (no lo inmigrantes africanos), imposibilitados de recuperar lazos parentales ancestrales, conforman nucleamientos que sí se fortalecen en su accionar en lazos de parentesco y solidaridad.

Sin embargo, y a pesar de estas diferencias que hasta el momento parecieran ser las más visibles, las demandas de afros e indígenas, al estar sujetas a diversos clivajes en la arena política contemporánea e incluso estructurarse como respuestas a las políticas públicas a ellos dirigidas, presentan tensiones semejantes, confluyen en el mismo destinatario, el Estado, y se fortalecen en el mismo campo de tensiones.

Es para nosotros significativo –pues no lo habíamos detectado con anterioridad a la propuesta de aunar nuestras investigaciones– el historial de la Casa de la Cultura Indoafroamericana, la cual ha generado algunos espacios comunes que contribuyen al fortalecimiento de la cuestión indígena y la cuestión afro en la provincia de Santa Fe.

Entre los materiales publicados por Mario López (2003), esposo de Lucía Molina, cofundador de la Casa ya mencionada y activo partícipe en el acercamiento entre lo afro y lo indígena, encontramos un trabajo referido a valorar la figura del Negro Arigoz, creador de una de las primeras comparsas de negros de Santa Fe¹⁴. En el artículo se hace referencia a que la comparsa estaba también conformada por indios. Un dato sumamente interesante es el hecho de que sus integrantes aparecen, en las fotografías que ilustran el artículo, con una vestimenta semejante a la de los cangaceiros, campesinos del nordeste brasileño que se rebelaron frente al poder de los terratenientes, refugiándose muchos de ellos en la región del Ser-

14. Debemos destacar que es el antropólogo Pablo Cirio el que se ha ocupado de estudiar esta temática, acompañando las actividades de la Casa Indoafroamericana.

tao, en el nordeste de Brasil. Según López (2003): «La comparsa de Los Negros aparece en 1883 dirigida por Pedro San Martín e integrada por “hombres de la clase principal” juntamente con artesanos y obreros: criollos, negros e indios...». Uno de los temas de la comparsa titulado *Los Negros*, dice:

«Indios alerta
que los cristianos
quieren ufanos nuestra opresión
flechas al arco
blandir la lanza
que donde hay tardanza
no hay salvación» (López, 2003: s.f.).

Entrevistados Lucía Molina, referente afro y directora de la Casa de la Cultura Indoafroamericana, y Clara Chilcano y Pedro Coria, ambos referentes del pueblo mocoví de la provincia de Santa Fe, relataron los modos en que se fueron conectando y reflexionaron conjuntamente sobre las vivencias y las trayectorias, lo sufrido por ambas poblaciones, la discriminación y el racismo; encontraron convergencias entre lo indígena y lo afro fundamentalmente a partir del reconocimiento de la negación de sus derechos e incluso de sus propias existencias. Entre las actividades que realizan, Lucía hace mención al Programa Radial de LR 14 de Radio Nacional de Santa Fe *Indoafroamérica. Un programa por los derechos de las minorías* que dirige y que se transmite de forma ininterrumpida desde el 18 de enero de 2003; al mismo tiempo que destaca el hecho de que no conoce otra organización, en Argentina, que combine lo afro y lo indígena.

En dicha entrevista, Lucía resalta su participación y la de Miriam Gomes en reuniones internacionales llevando la voz de los afro de Argentina. Clara Chilcano nos relata su participación en la Reunión Preparatoria de la Conferencia de Durban, realizada en Chile en el año 2000, y el modo en que se impuso –sin dejar espacio para una efectiva discusión– el término «pueblos originarios», que pretende reemplazar el de «pueblos indígenas», con la intención –según Clara– de aislarlos en sus problemáticas y de evitar pensar en términos de los procesos de expropiación sufridos y de los lazos que los unen a otros sectores subordinados como los afro. Cabe señalar que en dicho espacio también se consensuó el término afrodescendientes, como una categoría de autoidentificación colectiva (Lamborghini y Frigerio, 2010: 12) que implica una pluralidad de actores y formas de acción, en un proceso de construcción de un «nosotros» colectivo.

En el trabajo de campo ha surgido otra expresión que si bien está aún en proceso de análisis, da cuenta de otra convergencia. Un conjunto de jóvenes indígenas *qom* urbanos está realizando temas de rap, con letras críticas, identificándose tal vez con el carácter impugnador de este ritmo afroamericano¹⁵.

15. La tarea de producción de conocimiento conjunto desde la antropología visual está siendo realizada por el Lic. Agustín Samprón en el marco de su trabajo de tesis doctoral en la Facultad de

Luego de las convergencias referidas no podemos menos que señalar que en las conmemoraciones y festejos del Bicentenario, lo indígena y lo afro ocuparon espacios diferenciales, tal vez producto de apoyos desiguales a la posibilidad material de participar y por lo tanto de hacerse visibles. En tanto lo indígena se expresó en dos marchas multitudinarias y estuvo representado en el espectáculo de cierre, la participación afro fue más acotada y por lo tanto de mucho menor impacto. La importancia simbólica de esto no puede ser soslayada, ya que dicho acto debía expresar lo que fuimos, lo que somos y lo que queremos ser, reconociéndonos en nuestra diversidad y pluralidad.

5. A modo de conclusión

Afros e indígenas ocuparon en la expansión colonial el lugar de la subordinación, y la violencia, la explotación, el racismo y la discriminación hicieron posible el establecimiento de grados de desigualdad que si bien hoy, procesos de descolonización mediante, son criticados y denunciados en el contexto de la lucha por los derechos humanos, aún continúan y a veces incluso se acrecientan; un pensamiento colonial que no ha sido erradicado permite dilatar las respuestas a las demandas concretas de estos colectivos. Por ello, entendemos que es imprescindible para abordar en toda su complejidad la cuestión afro y la cuestión indígena, ir en la búsqueda de las posibles convergencias y divergencias e historizar las trayectorias de ambos conjuntos en su relación con la gestación, consolidación y desarrollo del estado-nación. Y al mismo tiempo hay que analizar las nuevas formas de visibilidad, las demandas y las luchas de estos colectivos en la actualidad, en cada geografía y en cada una de sus expresiones locales.

Bibliografía citada

- AGNELLI, Silvina (2010). «Reflexiones en torno a la Unión Africana y la Diáspora Africana en el Gran Buenos Aires». Trabajo presentado en las *IV Jornadas Experiencias de la Diversidad y III Encuentro de Discusión de Avances de Investigación Sobre Diversidad Cultural*. Rosario, Argentina, MIMEO.
- ARIAS, Nora Julia (2005). *Vueltas y revueltas de los tobas de Rosario*. Tesis de Doctorado defendida en el Posgrado de Antropología Social. Río de Janeiro (Brasil): Universidad Federal (MIMEO).
- _____. (2010). «EIB en contextos urbanos: los Consejos de Idioma y Cultura como “puente” de las escuelas bilingües toba de Rosario». En: Hirsch, S. y Cerrudo, A. (comps.). *La Educación Intercultural Bilingüe en Ar-*

Ciencias Naturales y Museo, bajo la dirección de la Dra. Clarice Peixoto y de la Dra. Liliana Tamagno. El video puede verse en <http://youtube.com/watch?v=IGy8q2MFzf0>

- gentina. Identidades, lenguas y protagonistas*. Buenos Aires: Noveduc Ediciones, pp. 61-75.
- ARIZPE, Lourdes (1989). «Pluralismo Étnico, Arte e Integración en América Latina». En: Devalle, S. (comp.). *La Diversidad Prohibida*. México: El Colegio de México, pp. 171-189.
- BARABAS, Alicia (2006). «Notas sobre multiculturalismo e interculturalidad». *Diario de campo. Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*, México D.F., suplemento n.º 39, pp. 13-19.
- BIGOT, Margot; RODRÍGUEZ, Graciela, y VÁZQUEZ, Héctor (1992). «Los asentamientos tobas en la ciudad de Rosario». En: Radovich, J.C., y Balazote, A. *La problemática indígena. Estudios Antropológicos sobre pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires: CEAL, pp. 81-100.
- CHOMSKY, Noam (1993). *Año 501. La conquista continúa*. Madrid: Editorial Libertarias/Prodhufi.
- CREMONSESI, Mariel, y CAPPANNINI, Mariel (2009). «La interculturalidad desde la etnografía escolar». En: Tamagno, L. (org.). *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Biblos, pp. 147-163.
- EQUIPO DE TRABAJO DE LA APN EN PIZARRO (2010). *Desmontar Pizarro*. Asociación de Parques Nacionales APN, Secretaría de Derechos Humanos de la Nación, Universidad Nacional de Salta. Prólogo y Epílogo a cargo de Ana González.
- ESCOBAR, Arturo (2003). «Mundos y conocimientos de otro modo. El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano». *Tabula Rasa*, Bogotá, 1, pp. 51-86.
- FRASER, Nancy (1995). «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' Age». *New Left Review*, Londres, 1-212, pp. 68-93.
- FRIGERIO, Alejandro (1993). «El Candombe Argentino: Crónica de una Muerte Anunciada», *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Buenos Aires, 8, Mimeo.
- FRIGERIO, Alejandro, y LAMBORGHINI, Eva (2009). «Creando un movimiento negro en un país "blanco": activismo político y cultural afro en Argentina». *Revista Afro-Asia*, Salvador de Bahía, 39, pp. 15-27.
- GARCÍA, Stella Maris, y SOLARI PAZ, Verónica (2009). «Investigar la escuela. Desafíos desde la antropología». En: Tamagno, L. (org.). *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Biblos, pp. 165-189.
- GELER, Lea (2010). *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación. Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria Ediciones/TEIAA.
- HECHT, Ana Carolina (2010). «*Todavía no se hallaron hablar en idioma*». *Procesos de socialización lingüística de los niños en el barrio toba de Derqui, Argentina*. Lincom Studies in Sociolinguistics 09, Munich: Lincom Europa Academic Publications.

- HOPENHAYN, Martín; BELLO, Álvaro, y MIRANDA, Francisca (2006). «Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio». *CEPAL - Serie Políticas Sociales*, Santiago de Chile, 118, pp. 1-60.
- IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia (2008). *Lengua e identidad en el camino de la migración de indígenas toba: una perspectiva interdisciplinaria*. Tesis doctoral, Facultad de Ciencias Naturales y Museo Universidad Nacional de La Plata (MIMEO).
- (2009). «Políticas públicas y prácticas educativas». En: Tamagno, L. (org.). *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*. Buenos Aires: Biblos, pp. 129-146.
- IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia, y TAMAGNO, Liliana (1999). «Dinámica de la lengua. Diversidad/Homogeneidad, Diferencia/Desigualdad». En Herzfeld, A., y Lastra, Y. (comp.). *Causas sociales de desplazamiento y mantenimiento de las lenguas en América Latina*. México: Univ. de Sonora, pp. 257-276.
- ILKA BOAVENTURA, Leite (1996). «Descendientes de Africanos em Santa Catarina: Invisibilidade histórica e negação». En Ilka Boaventura, Leite (org.). *Negros no sul do Brasil. Invisibilidade e Territorialidade*. Santa Catarina: Letras Contemporâneas, pp. 33-53.
- LAMBORGHINI, Eva, y FRIGERIO, Alejandro (2010). «Quebrando la invisibilidad: Una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina». *El Otro Derecho*, Bogotá, 41, pp. 139-166.
- LÓPEZ, Laura (2005). *¿Hay alguna persona en este Hogar que sea Afrodescendiente? Negociações e disputas políticas em torno das classificações étnicas na Argentina*, Universidade do Rio Grande do Sul (MIMEO).
- (2006). «Los afrodescendientes como sujetos políticos en la Argentina. Articulaciones locales y transnacionales». En: Maffia, M., y Lechini, G. (comp.). *Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social*. La Plata: Ediciones IRI-UNLP, pp. 59-72.
- LÓPEZ, Mario (2003). «Los negros santafesinos». *Nosotros: Celebraciones Populares*. Santa Fe (copia sin datos de un suelto rescatado de la inundación en La Casa de la Cultura Indoafroamericana, Santa Fe).
- MAFFIA, Marta (1986). «La inmigración caboverdeana hacia la Argentina. Análisis de una alternativa». *Trabalhos de Antropología e Etnología*, Porto, 25, pp. 191-207.
- (2004). «La emergencia de una identidad diaspórica entre los caboverdeanos de Argentina». *Global Migration Perspectives (GCIM)*, Ginebra, 13, pp. 1-22.
- (2010a). *Desde Cabo Verde a la Argentina. Migración, parentesco y familia*. Buenos Aires: Biblos.
- (2010b). «Una contribución al estudio de la nueva inmigración africana subsahariana en la Argentina». *Cuadernos de Antropología Social*. Facultad de Filosofía y Letras, UBA, Buenos Aires, 31, pp. 7-32.

- MAFFIA, Marta, y AGNELLI, Silvina (2008). «Primeras aproximaciones al estudio de la nueva inmigración africana en la Argentina». *Anuario del Instituto de Relaciones Internacionales (IRI)*. IRI-Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (UNLP), La Plata, publicación electrónica (CD ROM), s.p.
- MAFFIA, Marta, y CEIRANO, Virginia (2007). «Estrategias políticas y de reconocimiento desplegadas por la comunidad caboverdeana de Argentina». *Revista Contra-relatos desde el sur*. Programa de Estudios Africanos de la Universidad Nacional de Córdoba y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Córdoba, pp. 81-107.
- MAIDANA, Carolina; ZUBRZYCKI, Bernarda; SAMPRÓN, Agustín; DI SOCIO, Juan Manuel; GARCIA, Stella; COLANGELO, Adelaida; GOMEZ, Julia, y TAMAGNO, Liliana (2010). «Censos y pueblos indígenas en Argentina». *Cuadernos de Antropología*, Luján, 5, pp. 33-52.
- MATONTI, Frédérique, y POUPEAU, Franck (2004), «Le capital militant. Essai de définition», *Actes de la recherche en sciences sociales*, 155, pp. 5-12.
- MENÉNDEZ, Eduardo (1972). *Transformaciones: Racismo, colonialismo y violencia científica* (47). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- MILLER, Elmer (1979). *Los tobas argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*. México: Siglo XXI.
- OTERO CORREA, Natalia (2000). *Afroargentinos y caboverdeanos. Las luchas identitarias contra la invisibilidad de la negritud en la Argentina*. Tesis de Maestría. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Universidad Nacional de Misiones.
- OTTENHEIMER, Ana Cristina (2009). «Afro descendientes y nuevos migrantes africanos como objeto de política pública». *XII Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia*. San Carlos de Bariloche (MIMEO).
- ____ (2010). «Afro descendientes y política pública: el INADI como caso de estudio». Trabajo presentado en las *IV Jornadas Experiencias de la Diversidad*, Rosario (MIMEO).
- PACHECO DE OLIVEIRA, João (comp.) (1999). «Entrando e saindo da 'mistura' os índios nos censos nacionais». En: *Ensaíos em Antropologia histórica*. Río de Janeiro: Editora de la Universidad Federal de Río de Janeiro, pp. 124-151.
- RESTREPO, Eduardo (2007). «El "giro al multiculturalismo" desde un encuadre afro-indígena». *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, vol.12, n.º 2, pp. 475-486.
- RIBEIRO, Darcy (1980). *Los brasileros*. España: Siglo XXI.
- TAMAGNO, Liliana (1986). «Una comunidad toba en el Gran Buenos Aires: su articulación social». En: *Actas del II Congreso Argentino de Antropología Social*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, pp. 125-136.
- ____ (2001). 'NAM QOM HUETA'A NA DOQSHI LMA'. *Los tobas en la casa del hombre blanco. Identidad, memoria y utopía*. La Plata: Editorial Al Margen.

- (2006). «Interculturalidad. Una revisión desde y con los pueblos indígenas (Argentina)». En: *Diario de campo. Diversidad y reconocimiento. Aproximaciones al multiculturalismo y la interculturalidad en América Latina*. México D.F., suplemento n.º 39, pp. 21-31.
- (2007). «Champ religieux et relations de pouvoir. Le pentecôtisme chez les Tobas urbains en Argentine». *Anthropologica*, Ontario, 49, 1, pp. 125-135.
- (2009a). «Religión y procesos de movilidad étnica. La Iglesia Evangélica Unida, expresión sociocultural del pueblo toba en Argentina». *Iztapalapa*, México, 28, 62-63, pp. 69-99.
- (2009b). «Introducción». En: Tamagno, L. (coord.). *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad política*. Buenos Aires: Editorial Biblos, pp. 17-22.
- TAMAGNO, Liliana (2010). «Pensando la nación. Cuestión indígena, cuestión de clase y cuestión nacional». En: Quintar, J., y Gabetta, C. (comp.). *Pensar la nación*. Buenos Aires: Conferencias del Bicentenario/Le Monde Diplomatique/Centro Cultural de la Cooperación, pp. 225-235.
- TURNER, Victor (1974 [1969]). *O proceso ritual. Estrutura e anti-estrutura*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda.
- WORSLEY, Peter (1969). *El tercer mundo*. Madrid: Siglo XXI.
- ZUBRZYCKI, Bernarda (2010). «Una mirada al asociacionismo africano en Argentina». Trabajo presentado en el *XI Corredor de las Ideas en el Cono Sur*. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento (MIMEO).
- ZUBRZYCKI, Bernarda; AGNELLI, Silvina, y OTTENHEIMER, Ana Cristina (2010a). «La migración ghanesa en Buenos Aires. Una contribución a la caracterización de la presencia africana en Argentina». En: *Actas del IV Congreso Nacional de la Asociación Latinoamericana de Asia y África (ALADAA)*. Buenos Aires, publicación electrónica (CD ROM), s.p.
- ZUBRZYCKI, Bernarda; AGNELLI, Silvina; OTTENHEIMER, Ana Cristina, y MAFFIA, Marta (2010b). «La diáspora africana en Buenos Aires, Argentina». Trabajo presentado en el *II Coloquio Afroamérica. Historia, cultura y procesos identitarios*. Organizado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Ciudad de México, Universidad Nacional Autónoma de México (MIMEO).

