

Más allá de lo «protocolar»: mujeres afroargentinas y la producción pública de memorias¹

<https://doi.org/10.25058/20112742.n39.12>

PAOLA C. MONKEVICIUS²

[HTTPS://ORCID.ORG/0000-0003-1234-9747](https://orcid.org/0000-0003-1234-9747)

Conicet/Universidad Nacional de La Plata, Argentina

pmonkev@gmail.com

Cómo citar este artículo: Monkevicius, P. C. (2021). Más allá de lo «protocolar»: mujeres afroargentinas y la producción pública de memorias. *Tabula Rasa*, 39, 261-280.
<https://doi.org/10.25058/20112742.n39.12>

Recibido: 23 de abril de 2020

Aceptado: 10 de mayo de 2021

Resumen:

El presente artículo se propone explorar la producción afroargentina de memorias y olvidos cuando se constituye como herramienta de lucha por obtener reconocimiento por parte de mujeres líderes y activistas en la escena pública. Consideramos que las narrativas que articulan el pasado son formas de autorepresentación discursiva a través de las cuales las mujeres disputan sentidos hegemónicos que impregnan los modos de memorización, tanto desde fuera como desde dentro del heterogéneo colectivo afroargentino. A partir del trabajo etnográfico realizado en diversos encuentros, la mayoría de carácter conmemorativo, observamos distintas «capas» superpuestas de significaciones del pasado, donde las memorias afrofemeninas, construidas en torno al mundo privado y subalternizadas a la hora de establecer marcos legitimados de verdad, encuentran nuevos espacios de interlocución que las habilitan y autorizan frente a las versiones «oficiales».

Palabras clave: memorias; mujeres; afroargentinos/as; subalternización.

Beyond the “Protocol”: Afro-Argentinian Women and the Public Production of Memories

Abstract:

This article intends to explore the Afro-Argentinean production of memories and oblivions, when it is constituted as a tool in the struggle to be acknowledged by leader

¹ En este artículo se presentan resultados de la investigación desarrollada como investigadora adjunta en Conicet, y como integrante/co-titular de proyectos financiados por el Ministerio de Educación (11/N827), la ANPCYT (PICT 2017-1543) y el Conicet (PIP 0259).

² Doctora en Ciencias Naturales por la Universidad de La Plata.

and activist women at the public scene. We consider narratives articulating the past as ways of discursive self-representation through which women fight over hegemonic senses permeating their modes of remembering, from both outside and inside the heterogeneous Afro-Argentinean collective. Based on the ethnographic work carried out in various meetings —commemorative for the most part—, we observe distinct overlapping ‘layers’ of meanings of the past. Those layers contain Afro-female memories, built around a private subalternized world. When the time is come to establish frameworks legitimated by truth, those memories find new spaces for interlocution, enabling and empowering them to confront ‘official’ versions.

Keywords: memories; Afro-Argentinean people; women; subalternization.

Além do “protocolar”: mulheres afroargentinas e a produção pública de memórias

Resumo:

Esse artigo se propõe pesquisar a produção afroargentina de memórias e esquecimentos, quando se constitui como ferramenta de luta para obter o reconhecimento das mulheres líderes e ativistas na cena pública. Consideramos que as narrativas que articulam o passado são formas de auto-representação discursiva, através das quais as mulheres disputam sentidos hegemônicos que atravessam os modos de memorização, tanto desde fora quanto desde dentro do heterogêneo coletivo afroargentino. A partir do trabalho etnográfico feito em diversos encontros — a maioria de caráter comemorativo— observamos diferentes “camadas” superpostas de significações do passado, onde as memórias afrofemininas, construídas ao redor do mundo privado e subalternizadas à hora de estabelecer marcos legitimados de verdade, descobrem novos espaços de interlocução que as habilitam e autorizam diante das versões “oficiais”.

Palavras chave: memórias; mulheres; afroargentinos(as); subalternização.

Los académicos interesados en las dinámicas del campo afroargentino han dado cuenta, desde diversos enfoques, del proceso de visibilización de la población afrodescendiente y africana que se ha producido en los últimos años en el país y la región. Una de las manifestaciones de este proceso es la presencia creciente de sectores de la dirigencia y del activismo afro en la esfera pública donde interactúan principalmente con el Estado argentino demandando un reconocimiento histórico y cultural, así como la implementación de políticas que reviertan las condiciones de desigualdad que han afectado históricamente al colectivo.

Esta ocupación de espacios públicos y estatales comenzó a revelarse en la década del 2000 y se incrementó, aunque no de manera lineal, a partir de la inclusión de la problemática afro en diversos programas estatales e iniciativas legislativas.

En trabajos anteriores (Monkevicius, 2018a, 2018b) nos interesamos por indagar acerca del surgimiento de estos espacios de interlocución focalizando sobre su carácter conmemorativo, es decir, entendidos como lugares de reconstrucción de memorias subalternas disputando la narrativa hegemónica de la blanquedad argentina. Nos detuvimos particularmente sobre los sectores con poder para establecer, fijar y transmitir una versión legitimada del pasado afroargentino, es decir, sobre aquellos sujetos que ocupan posiciones de liderazgo por dentro o fuera de los canales asociativos a través de los cuales se nuclean. En este proceso advertimos una indiscutible presencia de mujeres afrodescendientes y africanas, tanto originando agrupaciones como sosteniéndolas luego a través de la ocupación de posiciones directivas y de un fuerte activismo en dichos espacios, que se ha potenciado en el último tiempo siguiendo las dinámicas de los movimientos de género y de lucha feminista en la Argentina. Se observa entonces un protagonismo creciente de mujeres que se identifican como afroargentinas en el ámbito público de interacción en lucha frente a las desigualdades que se ven profundizadas cuando se intersectan las identidades raciales, de género y clase. Por lo tanto, y dando continuidad a la indagación sobre los procesos de memoria social en condiciones de subalternidad, este artículo se propone explorar la especificidad de la producción afroargentina de memorias y olvidos cuando se constituye como herramienta de lucha por parte de mujeres líderes y activistas en la escena pública. Consideramos que las narrativas que articulan el pasado son formas de autorepresentación discursiva a través de las cuales las mujeres disputan sentidos hegemónicos que impregnan los modos de memorización tanto desde fuera como desde dentro del colectivo.

Por lo tanto, siguiendo los objetivos propuestos, y desde una perspectiva etnográfica, nos preguntamos cómo las mujeres en posiciones de liderazgo hacen públicas las memorias de los afroargentinos, qué lugar ocupa el pasado en los discursos que pugnan por la visibilización y el reconocimiento, qué sentidos cobran los acontecimientos que narran de acuerdo a su posicionamiento como en tanto «mujeres negras y pobres», cómo difieren de aquellos producidos por otros líderes —varones— dando lugar a «otras» experiencias además de las dominantes (Jelin, 2002, p.111), cómo el racismo a través de la estereotipación de la mujer negra marca esos discursos, entre otras cuestiones que serán objeto de reflexión a lo largo de este trabajo.

Trayectorias de mujeres en lucha

Si apeláramos a las cifras oficiales para caracterizar demográficamente a la población que se identifica o autoadscribe como mujeres afroargentinas, nos encontraríamos con serias dificultades para obtener datos desagregados, lo cual puede entenderse como «parte de un proceso más amplio de racismo y

discriminación que caracteriza al país desde su fundación como nación-Estado en el siglo XIX, [que] arrastra procesos de desigualdad instaurados desde la conquista española en América y la esclavización de personas africanas que trajo consigo y se enraíza en el establecimiento de categorizaciones sociales complejas y supuestamente desracializadas» (Geler *et al.*, 2018, p.44). Teniendo en cuenta estas limitaciones y siguiendo los objetivos aquí planteados, en el presente apartado nos limitaremos a esbozar algunas de las principales trayectorias devenidas del accionar de mujeres afroargentinas en la lucha por obtener el reconocimiento social del colectivo. Muchas de ellas continúan activas y han participado de los espacios de interacción abordados etnográficamente en este trabajo.

En principio diremos que las mujeres han ocupado posiciones relevantes dentro del campo organizacional afro, siendo pioneras en la década de 1990 de lo que Frigerio & Lamborghini (2011) denominan «movimiento social afroargentino». Uno de los primeros antecedentes³ lo constituye la *Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana* creada por la afrodescendiente Lucía Molina y su marido Mario López en la ciudad de Santa Fe con el objetivo de lograr el reconocimiento y la inclusión de las «raíces culturales» indígenas y afrodescendientes. Si bien en un principio la asociación se focalizó sobre problemáticas relativas a los pueblos originarios, luego —a partir del impulso transnacional dado al tema de la «afroargentinidad» (López, 2009, p.48)— viró su interés hacia el relegamiento de la población afroargentina. La actividad de Lucía la llevó a integrar diversas redes a nivel local y regional, conectándose con otras mujeres activistas a través de diversos encuentros e iniciativas (Maffia & Zubrzycki, 2014). En los últimos años, y, a pesar del fallecimiento de su marido, continuó activa y unió esfuerzos principalmente con la asociación Misibamba (fundada en 2008 en Merlo, provincia de Buenos Aires), identificándose como «afrodescendiente del tronco colonial»⁴. En esta institución también se destaca la presencia de la dirigencia femenina a través de la figura de María Elena Lamadrid.

Otras referentes que han luchado desde la década de 1990 por la visibilización de la diversidad de origen afro en Argentina son Irene Ortiz, con la Casa de África para el Intercambio Cultural (de 1995), y las renombradas María Magdalena «Pocha» Lamadrid⁵ y Miriam Gómes. La primera, descendiente de esclavizados y sin participación política previa, funda la agrupación *África Vive* en 1997, tras su intervención en un encuentro internacional promovido por el Banco

³ Algunos activistas refieren también el Instituto de Investigación y Difusión de las Culturas Negras, fundado en 1986 por Gladys Mallorca en el oeste del conurbano bonaerense, y que en la actualidad continúa siendo sostenido por la familia.

⁴ Una categoría identitaria que da cuenta de un proceso etnogénico donde los sujetos que se autoadscriben como tales, pretenden ser reconocidos como parte fundante de la nación en un proceso de larga duración devenido de la trata de esclavos (véase Cirio, 2015).

⁵ Como María Elena de Misibamba, también pertenece a la tradicional familia afroargentina de apellido Lamadrid.

Interamericano de Desarrollo (BID), donde obtiene recursos financieros, sociales y culturales. La segunda, descendiente de caboverdeanos arribados durante el siglo XX y con antecedentes de activismo dentro de la asociación caboverdeana de Dock Sud⁶, propicia la participación de Pocha en la red transnacional promovida por el BID y participa también de estos encuentros internacionales mientras que, a nivel local, expande su área de participación política (Frigerio & Lamborghini, 2011). Si bien los propósitos generales de la ONG África Vive consistían en combatir la invisibilidad y contribuir a la disminución de la pobreza entre los afrodescendientes, generando empleo, existía a instancias de los organismos internacionales un énfasis en la promoción de la situación de las mujeres. Como señala López (2009, p.48): «sus miembros eran en su gran mayoría mujeres con algún lazo de parentesco entre sí (muchas de ellas madre e hija, o hermanas, o primas), y apuntando sus acciones a mujeres también». A partir de estas acciones, y durante la década del 2000, las líderes locales mencionadas (Lucía, Miriam y Pocha) encuentran una mayor interacción a nivel internacional con otras comunidades negras lo que:

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. (Tamagno & Maffia, 2014, p.27)

Si bien la asociación África Vive dejó de funcionar formalmente, Pocha continuó participando de diversos encuentros donde transmite su experiencia, insta a seguir con la lucha y recibe el reconocimiento de su legado. Por su parte, Miriam permaneció durante algunos períodos en cargos directivos dentro de la asociación caboverdeana mientras participó de diversas organizaciones que nuclean y reúnen a algunos sectores dentro del colectivo afro. Por ejemplo, actuó como coordinadora en la realización de la prueba piloto (2005), para la inclusión de preguntas sobre afrodescendencia en el censo nacional a realizarse en 2010 y luego participó de la campaña de concientización necesaria para la inclusión de dichas preguntas en el censo. En la actualidad integra la asociación caboverdeana, el conjunto Todos con Mandela y la Comisión Organizadora del 8 de noviembre, éstas últimas reúnen a varias instituciones y organizaciones de afrodescendientes y africanos con diversos propósitos⁷. El derrotero de Miriam fue seguido por su sobrina, Patricia Gómes,

⁶ Más precisamente, la Sociedad de Socorros Mutuos «Unión Caboverdeana», fundada en 1932 en el sur del conurbano bonaerense.

⁷ Se encuentra también trabajando «para registrar los procesos en los que las mujeres afroargentinas, afrodescendientes y africanas se han venido involucrando desde la época de la colonia, la trata esclavista, hasta la actualidad, y en procesos de organización, de resistencia, de cambio y de reivindicación de los derechos de su comunidad» (Miriam Gómes en el marco de la Mesa Redonda organizada por el Área de Género de la Comisión 8 de Noviembre titulada «Intelectualidad Afrodescendiente en la Argentina: mujeres negras produciendo conocimiento» en las Sextas Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos, Buenos Aires, 4 de septiembre de 2009).

quien también ha ocupado cargos directivos en la asociación caboverdeana a la vez que participa activamente de diversos encuentros en la actualidad. Esto da cuenta de un evidente liderazgo femenino dentro de la asociación caboverdeana, específicamente aquella situada en Dock Sud, que logró encontrar otras esferas de acción por fuera del canal asociativo. Como señalan Maffia & Tamagno:

es particularmente en la década de los noventa cuando miembros de la segunda [Miriam] y tercera generación de caboverdeanos [Patricia] 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. (2014, p.24)

Paralelamente algunas de estas referentes comenzaron a ocupar cargos en nuevos espacios estatales dirigidos a problemáticas afrodescendientes, como Patricia en el Instituto contra la Discriminación de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires. También se destaca la presencia de Adriana Izquierdo (también conocida como Mametoo Kiamasý) en el Foro de Afrodescendientes para la Sociedad Civil creado en 2006 hasta 2010 en el Inadi (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), siendo coordinadora responsable del Programa de Afrodescendientes contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo. Igualmente, María Gabriela Pérez (apodada Maga), una artista plástica afrodescendiente, formó parte de este espacio desarrollando su actividad artística y su lucha como activista, lo cual extendió a otros ámbitos de interacción afro-estatal. Adriana, a su vez, se desempeñó como líder de Onira (Organización Negra Integradora de Raíces Afro-amerindias), donde la acompaña su hija, Karina Gossman, quien es también partícipe de las actividades que desde allí se realizan.

Otras dirigentes se han posicionado en asociaciones surgidas a partir del accionar de trabajadores y activistas culturales afrolatinoamericanos, como es el caso de Sandra Chagas, y también Gabriela Pérez, en el Movimiento Afrocultural (surgido en el 2000, de origen uruguayo), o de Sergina Boa Morte y su hija, Tixa Camera, desde A Turma da Bahiana (de origen brasileño), entre otras. Su tenaz activismo las ha llevado a participar en numerosos ámbitos (gubernamentales, académicos, culturales, etc.).⁸

Asimismo, resulta relevante el rol de las mujeres en agrupaciones artísticas como es Teatro en Sepia, fundada en 2010 por la afrocubana Alejandra Egido e integrada por Carmen Yannone, entre otras. Según Geler (2012, p.24), se trata de:

⁸ Por ejemplo, Tixa Camera creó el Círculo de Jóvenes Negras, realizó cursos en las cátedras libres sobre estudios afro, integró grupos de danzas capoeira y de música candombe, y hasta llegó a postularse como candidata a diputada por la ciudad de Buenos Aires.

una compañía de teatro profesional cuyos objetivos son hacer visible la problemática afro en la Argentina —pero no necesariamente poniendo en escena obras *sobre* lo afro— y permitir a actores y actrices afrodescendientes (pero no exclusivamente) sumar alternativas artísticas y estéticas de expresión e inserción laboral.

En el año 2015 se conformó como asociación civil bajo el nombre «Todo en Sepia Asociación de Mujeres Afrodescendientes en la Argentina»⁹.

En los últimos años han surgido áreas de género dentro de algunos de estos conglomerados asociativos (como, por ejemplo, en la Comisión Organizadora del 8 de noviembre, en Todos con Mandela, entre otras) desde donde se realizan numerosas actividades. Sin embargo, esto no logra alcanzar el posicionamiento de otros países de la región donde se crearon organizaciones específicas para trabajar y visibilizar estas problemáticas interseccionales¹⁰. Podemos decir que en Argentina el reclamo y las formas de organización de mujeres afro activistas y feministas no sigue el ritmo que presenta en el resto de Latinoamérica, aunque progresivamente ocupa un mayor espacio de acción dentro del movimiento afrodescendiente.

Trabajadoras de las memorias

Como señalamos al comienzo, este trabajo se inserta dentro de una investigación preocupada por indagar sobre el lugar que ocupa el pasado en los procesos de identificación y visibilización de los afrodescendientes y africanos en Argentina. En estos contextos de desigualdad, las memorias y sus sentidos, y las luchas que se disputan por ellos, debilitan las demarcaciones hegemónicas y racistas, haciéndolas permeables para el reconocimiento de subalternidades negadas y olvidadas. En otras palabras, se producen las condiciones para que se objeten formas de subjetivación sedimentadas que son el resultado de la no-presencia afro dentro de una «formación nacional» donde se producen, enmarcadas en espacios y temporalidades, determinadas «formas de ser otro» (Segato, 2007) y, en consecuencia, determinadas «formas de recordarse como otro» (Monkevicius, 2015). Retomando lo que sostienen Lazzari & Lenton respecto de los mapuches, podríamos decir que la visibilización de la presencia de sujetos argentinos de origen africano, acentuada por las recientes apariciones en los medios de comunicación, «dispara discursos e imaginaciones públicas que revelan sentidos anidados en modos de memorización profundamente arraigadas» (2018, p.65).

⁹ Puede considerarse sucesora de la asociación civil Comedia Negra de Buenos Aires fundada en 1987 por las hermanas Platero. Durante el año 2016 las integrantes de Teatro en Sepia, junto con académicas, desarrollaron el proyecto de investigación *Certificar nuestra existencia* que tuvo como objetivo general realizar una investigación multidisciplinar —que incorpora el arte, la investigación cualitativa y la cuantitativa sobre la realidad socio económica de las mujeres Afrodescendientes— (véase Geler *et. al.*, 2018).

¹⁰ Para profundizar sobre el tema, véase Paschel (2018).

Es decir, la existencia de personas que se autoadscriben como afrodescendientes o negros conlleva la recordación de un olvido implementado por políticas racistas de demarcación social que simultáneamente obliga a exacerbar el discurso de una Argentina no racista.

En este proceso se destacan ciertos sujetos cuyas trayectorias los legitiman como voceros o expertos dentro y fuera del colectivo afro (Monkevicus & Maffia, 2014; Maffia, Monkevicus, Espiro & Voscoboinik, 2018). Son activistas, dirigentes asociativos, líderes dentro del campo cultural y/o político afroargentino, que pueden desempeñarse como representantes de diversas formas organizativas (en carácter de socios, integrantes o dirigentes) o actuar de manera independiente. Retomando la propuesta de Jelin (2002), los definimos como «emprendedores de la memoria», es decir, como sujetos que trabajan sobre la memoria en tanto proyecto colectivo que los involucra personalmente pero que «también compromete a otros, generando participación y una tarea organizada». Son quienes deciden sobre qué hitos se articularán las memorias afroargentinas, qué relación establecerán respecto de la narrativa oficial, a qué soportes sociales apelarán para materializar el proceso subjetivo de recordar, quiénes serán los portavoces de esta versión autorizada y cuáles serán los canales de transmisión, cómo se articulará/discutirá con la producción del pasado afro construida por la experticia académica, etc. Ya señalamos (Monkevicus, 2018b) que este proceso de toma de decisiones no se produce sin conflictos por tratarse de un grupo heterogéneo de sujetos con diversas trayectorias, formaciones, ambiciones y objetivos. Dentro de esta heterogeneidad nos interesa particularmente situarnos sobre el rol de las mujeres, cuyas identidades como afroargentinas se entretrejen con identidades de género y clase. Como ya afirmaron numerosos autores tomando la noción de interseccionalidad, «es imposible separar los efectos que producen las diferencias de raza, género y clase», ya que generan patrones de opresión y desigualdad difíciles de desarmar (Andrews, 2018). Es frecuente escuchar en los discursos públicos de mujeres activistas y dirigentes aludir a esta condición que profundiza su posicionamiento subalterno. Como adelantamos en la introducción, nos interesa analizar la especificidad de los relatos públicos sobre el pasado que producen las mujeres afro desde posiciones de liderazgo, y cuál es la relación que establecen entre esta construcción de memorias subalternas y los procesos de identificación del colectivo afroargentino. En breve, focalizamos sobre estas «otras voces» que hablan del pasado compartido y de las disputas políticas que se establecen en torno a éste, en tanto «desafío al marco desde el cual la historia se estaba escribiendo, al poner en cuestión el marco interpretativo del pasado» (Jelin, 2002, p.112).

Como señalamos en la introducción, reflexionamos sobre estos procesos a partir del trabajo etnográfico realizado en diversos encuentros, la mayoría de carácter conmemorativo, donde la comunidad afroargentina participa en la esfera pública principalmente frente al Estado nacional. Desde allí toman la palabra mujeres con trayectorias diversas de activismo y militancia, según hemos visto en el apartado

anterior, pero cuyos relatos sobre el pasado pugnan por el reconocimiento de derechos para los afroargentinos, y para las mujeres afroargentinas en particular, en un contexto signado por el racismo y la discriminación. Se trata de historias de mujeres entramadas dentro de otros relatos de subalternidad.

Buscar las huellas, recuperar genealogías

El pasado ocupa un lugar variable en las narrativas de los sujetos que depende, en otros, de una situación determinada de interlocución y de una audiencia que posibilita la escucha. Cuando se trata de fechas conmemorativas, como los encuentros por el Día del Afroargentino, el pasado es recordado públicamente por los líderes afrodescendientes como forma de legitimar su presencia a partir de un origen y una trayectoria compartidos que han sido sistemáticamente olvidados por las narrativas oficiales. Dentro de este marco, el pasado se articula principalmente en un ordenamiento colectivo o institucional, a partir de ciertas partes sólidas que generalmente no se modifican y se entran teleológicamente en torno a historias de lucha y militancia. Pero también el pasado que relatan las mujeres en estos escenarios públicos se ordena a partir de experiencias personales, particularmente a través de trayectorias educativas o laborales. En trabajos anteriores (Monkevicius, 2015), analizando los discursos de los líderes afroargentinos y africanos frente al Estado, señalábamos la diferencia entre el carácter público y privado en la producción, selección y transmisión de sentidos del pasado. Específicamente en el marco conmemorativo, algunos de los discursos de los activistas se dirigen hacia la narración del acontecimiento originario que se intenta fijar en ese corte temporal producido en el continuo del calendario, en un intento «pedagógico» de transmitir «la significación de la conmemoración para el resto de la gente y para las generaciones futuras» (Jelin, 2002). Aparecen entonces las referencias a la gesta protagonizada por María Remedios del Valle junto al general Belgrano en las guerras por la independencia¹¹, un acontecimiento recientemente recuperado dentro de la historia nacional que legitima el pedido de reconocimiento y la necesidad de políticas inclusivas, pero también interpela al colectivo para accionar políticamente en forma conjunta. En este sentido se refieren Sandra Chagas y Gabriela «Maga» Pérez cuando plantean una continuidad entre el accionar de María Remedios y la lucha de las actuales mujeres que forman parte del colectivo afro: «María Remedios que es un gran ejemplo de mujer, un ejemplo de lucha como nosotras que se abre la vida y lucha por un espacio que nunca debió haber perdido y que le corresponde»¹².

¹¹ María Remedios fue una descendiente de esclavizados que obtuvo el grado de capitana por su valeroso accionar en la lucha contra el régimen colonial en el norte del país. Olvidada por la historia oficial, recientemente su figura fue revalorizada, siendo su fecha de fallecimiento (8 de noviembre) el día elegido para conmemorar anualmente la presencia afroargentina (véase Guzmán, 2016).

¹² Movimiento Afrocultural, Buenos Aires. Día Nacional del Afroargentino, noviembre de 2015.

A modo de prosopopeya, la figura de la heroína de la independencia, adquiere un valor como modelo a seguir de acuerdo a apuestas identitarias presentes (Candau, 2001). Por lo tanto, cuando evocan a María Remedios, su figura es asociada a la ejemplaridad, el sacrificio, la lucha, en una relación que se pretende metonímica respecto del accionar de las actuales dirigentes y activistas afro, dentro de una memorización de acontecimientos que se inicia con la esclavitud, entendida como genocidio, y continúa con la trata en la época colonial en tanto claros demarcadores de las memorias afroargentinas. Trasladando los parámetros temporales de lo público a lo privado, Lucía Molina insta a recordar a «nuestros abuelos que han luchado en todas las guerras intestinas por la independencia y no nos tenemos que olvidar que hubo también grandes mujeres que lucharon junto a Belgrano para lograr esa independencia tan deseada y entonces va el *axé* para ellas». Reconvierte así la genealogía nacional en una genealogía familiar/biográfica legitimando su posicionamiento como miembro autorizado del colectivo.

Si bien las conmemoraciones se establecen como espacios privilegiados para la narración del mito de origen, existen escasas referencias a esos acontecimientos fundacionales. Sin embargo, encontramos un insistente llamamiento sobre la importancia de recordar y transmitir el pasado. En otras palabras, las dirigentes y activistas no se refieren tanto al contenido de las memorias («lo que pasó») como a la necesidad de que sea recordada/aprendida. Debido al silenciamiento y la negación de «otras» historias subalternas se produjo un hueco, un vacío sobre la presencia de afrodescendientes en Argentina, fortalecido por el quiebre de la transmisión intrafamiliar, como veremos más adelante, que gatilla la reflexión sobre la memoria como objeto. Por esta razón, en gran parte de los discursos de las mujeres que participan en encuentros públicos como voceras del colectivo afroargentino, se advierte la prioridad de recuperar las memorias negras y los canales de circulación de esas memorias.

Por ejemplo, Sandra Chagas¹³ señala que el Estado no apoya la transmisión de la cultura y la historia de los afrodescendientes por lo que propone un rol mucho más activo en las escuelas, enseñando a los niños el tema de la esclavitud y la trata consecuente. Miriam Gómez, por su parte, retoma esta problemática diciendo que «la educación es un pilar» y que debe estar motorizado desde el poder político¹⁴. Por su parte, Patricia Gómez (vicepresidenta en ese momento de la sociedad caboverdeana), aludiendo también a esta cuestión en el marco de un encuentro académico en 2011, había señalado la importancia de «tener un espacio donde formarnos específicamente en lo que es nuestra historia, algo fundamental porque si no sabemos nuestra historia no vamos a saber para dónde ir, para entender nuestra realidad es necesario conocer nuestra historia»¹⁵.

¹³ Movimiento Afrocultural, noviembre de 2015.

¹⁴ Movimiento Afrocultural, noviembre de 2015.

¹⁵ Inauguración de la «Cátedra de Líderes Afrodescendientes», Universidad Tecnológica Nacional, Facultad Regional de Avellaneda (provincia de Buenos Aires), octubre de 2011.

Se refiere específicamente a la apertura de cátedras libres sobre temáticas afro en universidades nacionales dirigidas principalmente a la formación de jóvenes líderes dentro de sus comunidades.

Por lo tanto, para aprender-recordar la propia historia interpelan al Estado, en tanto decisor político central en el proceso de transmisión de la presencia, la trayectoria y el aporte afroargentino en la narrativa nacional, pero también promueven un accionar más comprometido desde el propio colectivo, el cual debe recuperar «su propia voz», por ejemplo, formando un partido político con representantes afro (según propuso Miriam), creando canales educativos alternativos como las cátedras universitarias (Patricia Gómes), y/o fomentando y sosteniendo centros asociativos-culturales como es el caso del Movimiento Afro-cultural¹⁶ en San Telmo (Sandra Chagas).

En relación a esta omisión de la historia afroargentina en el sistema educativo y a la necesidad consecuente de reconstruir sus propias memorias, Lucía Molina relata que hace más de 20 años «funda una institución con Mario Luis López [su marido] en busca de respuestas que no están en los libros y respuestas para darles a nuestros hijos y a muchos niños que niegan su pertenencia»¹⁷. De esta manera, como ya señalamos, crean la Casa de la Cultura Afro-Indoamericana en la ciudad de Santa Fe, «trabajando incansablemente para revivir y recordar todo lo que es nuestra cultura porque conociendo nuestra cultura nos damos cuenta de la hibridez de nuestra identidad, va más allá si se es afrodescendiente o no». Insta a conocer la historia, «buscando todas nuestras huellas [para] llevar adelante un futuro de inclusión de afros e indígenas», y continúa diciendo que «ahora en el siglo XXI estamos y así nos sentimos orgullosos de nuestra pertenencia». En este sentido, el silencio, en tanto negación de la presencia afro, cobra gran relevancia como espacio a ser reformulado y completado con memorias que se desplazan de la vergüenza al orgullo. Se trata de un proceso de recordación en el cual se hilvanan las «huellas» del pasado afroargentino en un continuum que busca «poner en tensión e invertir los sentidos y prácticas sociales que los fueron relegando —en tanto agentes, sujetos políticos y sujetos de derecho— de los lugares de enunciación y de afecto, sentidos como propios» (Ramos Crespo & Tozzini, 2016, p.13). El carácter de los centros culturales y asociativos como lugares de y para la memoria también es destacado por Sandra Chagas cuando señala que el Movimiento Afro-cultural (cuando se encontraba en pleno funcionamiento) sirvió

¹⁶ Luego de varios vaivenes en cuanto a la responsabilidad relativa al cumplimiento de reglamentaciones edilicias, el Movimiento Afro-cultural fue clausurado en 2017 por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Finalmente, en el año 2019 se firmó un acuerdo en el cual la Ciudad se comprometía a su «puesta a punto» como parte de una política inclusiva de la diversidad (véase <http://movimientoafrocultural.blogspot.com/> consultado en noviembre de 2019).

¹⁷ Presentación de la Cátedra Libre de Estudios Afroargentinos y Afroamericanos de la Universidad Nacional de La Plata, mayo de 2011.

como espacio de transmisión de la cultura oral y del pasado afroargentino ante las falencias del sistema educativo. En consecuencia, desde los discursos se promueve un rol activo para las instituciones culturales y asociativas en tanto espacios de enseñanza y transmisión de saberes subalternizados que han sido silenciados en los canales de educación formal y que resultan necesarios para el reconocimiento identitario como sujetos «híbridos», oponiéndose así a la idea hegemónica del blanco crisol argentino.

Recientemente, otra joven activista de procedencia brasileña¹⁸ utiliza la instancia conmemorativa del día del afroargentino para reflexionar, ya no sobre «lo que pasó» o la necesidad de transmisión, sino sobre la relevancia de conocer el pasado para acceder al «derecho a la reparación tras 350 años de esclavitud y el consecuente genocidio sufrido por la población africana y sus descendientes». Para ello promueve, junto a otros referentes del colectivo, la creación del Inafro (Instituto Nacional de Asuntos Afroargentinos, Afrodescendientes y Africanos) a partir de un proyecto legislativo¹⁹ que «pretende aportar al proceso de visibilización y revertir y reparar la negación histórica de la comunidad afroargentina, combatir el racismo y la discriminación racial y contribuir a la generación de políticas públicas para la inclusión de la comunidad afro en el marco del Decenio Internacional de las y los Afrodescendientes (2015-2024), al cual el Estado argentino ratificó a través del Decreto 658/2017».²⁰ El Inafro es entendido entonces como un lugar de habilitación y objetivación de otras memorias dentro de los espacios hegemónicos de recordación producidas para disputar silenciamientos. De esta manera, «el hacer memoria» los constituiría como sujetos pasibles de derechos y políticas inclusivas.

De las memorias «oficiales» a las memorias que «nos gustan»

Como ya señalamos, la preocupación por el pasado de parte de mujeres en posiciones de liderazgo no se restringe a la necesidad de re-narrar la historia nacional incorporando saberes subalternizados sino que también refiere a las historias familiares, a los acontecimientos vividos por los sujetos y que también deben ser transmitidos dentro del propio colectivo. Junto con la «falta de memoria» en la narrativa nacional se observa un llamamiento a rememorar en el ámbito familiar y privado. Por esta razón, Adriana Izquierdo²¹, en el marco de una mesa conformada para hablar sobre afrodescendencia y educación en el día que se conmemora la presencia y la cultura afro, propone «no hablar desde lo protocolar» sino de «lo que le gusta», en un «momento que esperó

¹⁸ Denise Braz, activista y académica, en el marco de la conmemoración por el Día del Afroargentino, Congreso Nacional, 2018.

¹⁹ Presentado por la Comisión 8 de noviembre en el Senado de la Nación en marzo de 2018.

²⁰ Carta presentada a la Legislatura por la comisión organizadora 8 de noviembre. Para más detalles véase el proyecto de ley en <https://www.senado.gov.ar/parlamentario/comisiones/verExp/794.18/S/PL>

²¹ Ministerio de Relaciones Exteriores, noviembre de 2014.

por 50 años» y que posibilita la narración y la escucha de su propia historia como mujer objeto de racismo y discriminación. Recuerda su niñez sufriendo burlas y exclusión, particularmente en el contexto escolar, y el desarrollo de una personalidad confrontativa y rebelde que le permitió «superar todo», «ser superior» reconociendo «quién era», como parte de un proceso difícil. En el mismo sentido, María Magdalena Lamadrid, a requerimiento de la coordinadora de la mesa de discusión (titulada «Afroargentinas») que integra en el Día del Afroargentino en 2016²², presenta su discurso diciendo que «siempre habló de los demás, esta vez voy a hablar de mí», tomando distancia de la historia oficial que recorre los discursos subalternos y resignificando su pasado como ejemplar, entendiendo sus experiencias como las mismas de «las de todas las negras de esa época». Su relato se articula principalmente en torno a la accionar militante, a través de la asociación África Vive, la cual funda con el objetivo (al igual que Lucía en Santa Fe) de dar respuesta al silenciamiento sobre la presencia negra en Argentina, o sea, «para saber dónde, cómo y por qué estaban los negros»²³. Pero en este caso la institución ocupa un lugar central en la narración y reconstrucción identitaria, a pesar de las dificultades que encuentra esa transmisión oral para hallar continuidad en el tiempo. Y aquí confluyen los relatos mencionados cuando hablan del detenimiento en la transmisión familiar y del consecuente olvido que caracteriza al pasado afroargentino. Esto coincide con las reflexiones planteadas por Geler *et al.* (2018), en el marco del proyecto ya mencionado, «Certificar nuestra existencia», tras realizar una serie de reuniones de discusión con mujeres afroargentinas en el barrio de La Matanza²⁴:

La falta de memoria y, en muchos casos, su proceso de recuperación —o rechazo de la recuperación— en la actualidad, también fueron cuestiones repetidas en las reuniones. Por un lado, hubo un reclamo permanente de falta de memoria, ya que hasta hace poco tiempo en el seno de las familias afroargentinas no se hablaba de los antepasados, no se hablaba de la esclavización, no se hablaba de África. El resultado fue la completa ignorancia de las historias familiares o de algunas tradiciones. A esto se suma una cuestión fundamental: la falta de voluntad de búsqueda, especialmente cuando se accedió a una clase social más alta o se blanqueó la piel a través del mestizaje. (2018, p.36)

Desde la dirigencia afrofemenina pugnan por revertir este proceso, recuperando pasados a través de un proceso activo y consiente de recordación. Asimismo, las autoras también asignan a las asociaciones un rol preponderante en este proceso:

²² Miriam Gómez le pide que hable sobre su experiencia como mujer negra en la Argentina y sobre sus años de militancia. Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires, noviembre de 2016.

²³ Pocha, noviembre de 2016.

²⁴ Según las autoras, a través de las obras-debate y de las reuniones de discusión, fueron surgiendo multitud de temas, preocupaciones y anhelos de las mujeres afroargentinas que habitan en La Matanza.

Por otro lado, se puso de relevancia un proceso actual de memoria y de orgullo, especialmente a través del asociacionismo afro y su arraigo en el ámbito familiar, que permiten recuperar información, recrear diversas tradiciones colectivamente a través del aporte de diversas fuentes (memoria, archivos, libros, datos, creatividad, televisión, internet, etc.), conocer y aceptar (con enorme sufrimiento) las historias de los antepasados, trasmitirlas, y autorreconocerse como afro. (2018, p.36)

En los discursos considerados, observamos que esas memorias sobre los antepasados africanos se enmarcan principalmente dentro de lo que las activistas denominaron la historia «protocolar», una historia oficial del colectivo que ocupa un lugar de relevancia especialmente durante los actos conmemorativos, como hemos visto en la primera parte de este trabajo. Pero cuando las memorias se narran desde lo biográfico, articulando el pasado a través de las experiencias vividas y transmitidas en el seno familiar, los marcadores temporales elegidos coinciden en situarse sobre las trayectorias escolares, laborales, asociativas, y en la lucha por obtener un reconocimiento dentro de esos espacios. Como señalan las autoras mencionadas, junto al deber de recuperar la memoria se encuentra el orgullo por restablecer orígenes y derroteros olvidados e interrumpidos. Como sostienen Lazzari & Lenton (2018), cuando dejan de habitar ese lugar de lo «olvidado», los procesos de recordación revierten la vergüenza, el dolor y el sufrimiento por medio de entramados narrativos que enaltecen la lucha a través de la restauración identitaria.

La vergüenza de identificarse y recordarse como afro se plasmaba en primer lugar dentro del contexto escolar. Allí sienten una de las primeras formas en que se manifiesta la negación del reconocimiento devenida del ideal de blanquedad argentino: desde Pocha Lamadrid, hace varias décadas, cuando fue discriminada por las mismas monjas que dirigían la institución educativa a la que asistía, hasta más recientemente, la joven Florencia, de la Agrupación Xango, quien afirma haber sufrido prácticas racistas por parte de sus compañeros porque así era transmitido dentro de las familias donde «los padres hablan [despectivamente] de negros»²⁵. Pero fue Karina Grossman, en el marco de la conmemoración por el Día del Afroargentino en 2016²⁶, quien mayor espacio le dedicó a recordar su estancia como «negra» dentro del espacio escolar. Sostuvo que se sintió discriminada cuando era niña, lo que la impulsó a «autoexcluirse» y a apelar a «estrategias de blanqueamiento» para traspasar el límite que la separaba de los blancos desmarcados, como «pasarse lavandina por los brazos», pensando que así podría aclarar su piel. Asignaba la causa de su sufrimiento a la negritud de su madre.

²⁵ Noviembre de 2016.

²⁶ Como disertante en la mesa de discusión denominada «Afroargentinas», antes mencionada.

Los relatos en primera persona se detienen sobre las variadas situaciones de racismo a las que se encuentran sometidos los niños en el ámbito escolar, por eso hablan de dolor, bronca, sufrimiento, de dificultades de adaptación, de conductas problemáticas, de autoexclusiones, etc. También esta cuestión llamó la atención de Geler *et al.* (2018):

los maestros y profesores niegan no sólo la existencia de afros en el presente o pasado cercano, sino que alguno de sus alumnos/as pueda serlo a pesar de que éstos/as se reconozcan así públicamente. La especial vulnerabilidad por su corta edad, y que estas prácticas afectan la vida a largo plazo de los niños y niñas afro, hace que la negación del otro sea la cuestión más reclamada de todos los debates.

Es en el momento de la adolescencia, y en algunos casos bastante después, cuando se produce el «autoreconocimiento»²⁷ de la condición de mujer afrodescendiente, concebido como un «aprendizaje»²⁸ a partir del cual revierten esa (auto)representación de subalternidad, en tanto injusticia a combatir. En la mayoría de los discursos observamos este momento como un hito en el relato que produce un quiebre entre el sufrimiento, la negación y la opresión, frente al desafío de «quererse»²⁹ pensarse como «protagonista»³⁰ en la lucha por el reconocimiento y la consecuente igualdad de derechos. Según sus relatos, esto se logra con el apoyo familiar y de otros/as afros (nucleados/as en asociaciones o no) resignificados como «compañeras» que pueden dar sentido a estas vivencias porque «sufrieron lo mismo»³¹.

Adriana se refiere a una búsqueda identitaria como un proceso consciente, reflexivo y necesario entendido como una «meta», un «rastreo», es decir, como una construcción negociada dentro de un particular contexto familiar y social. En términos de Pollak, quien lo analiza en relación a la producción de memorias:

La construcción de la identidad es un fenómeno que se produce en referencia a los otros, en referencia a los criterios de aceptabilidad, de admisibilidad, de credibilidad, y que se hace por medio de la negociación directa con los otros. Vale decir que memoria e identidad pueden perfectamente ser negociadas, y no son fenómenos que deban ser comprendidos como esencias de una persona o de un grupo. (1992, p.204)

Por ejemplo, Gabriela (afrocorrentina, que también participó de la mesa de discusión «afroargentinas» en 2016) habla de la «pérdida del árbol genealógico», que se remonta hasta Uruguay y Artigas (junto a quien lucharon sus ancestros),

²⁷ Según una expresión de Adriana Izquierdo (noviembre de 2014).

²⁸ Según lo definió Karina, hija de Adriana (noviembre de 2016).

²⁹ Expresión de Karina (noviembre de 2016).

³⁰ Expresión de Adriana (noviembre de 2014).

³¹ Karina, noviembre de 2016.

y que logró recomponer a través de la relación con otros afrodescendientes de la provincia de Corrientes que se agruparon en torno a las fiestas de San Baltazar y al toque de tambores sin conocer el origen común africano:

Solo los convocaba la inquietud de no tener esa celebración, los empujaba una necesidad mayor, que era conocerse, estar en familia, volver a reunirse, a tocar los tambores, a venerar a un santo negro.³²

Y afirma «detrás mío vienen otras familias que siguen clamando por esa identidad, siguen pidiendo justicia». En otros términos, Broguet (2017, p.98) plantea que, así como la blanquedad necesitó de mecanismos y dispositivos para su producción, «hoy la negritud también requiere ser producida, y solicita de actos cotidianos que la expongan y contrarresten el sistema categorial según el cual la normalidad argentina es (sobre todo) blanco-europea». Específicamente, respecto a las mujeres señala que reconocen la necesidad de «hacerse afroargentinas», esto es, «hacer acto» de la identidad, «pues lo que ellas identifican como los trazos corporales de una «no-blancura» que señalan su afrodescendencia, en particular en contextos urbanos, es —casi siempre— un indicador potencial de la posición en la escala social, y —casi nunca— una identidad étnica afirmativa» (Broguet, 2017, p.98).

Por lo tanto, resulta fundamental el ejercicio de memoria en tanto es un elemento *constituyente del sentimiento de identidad*, que brinda sentido de continuidad y de coherencia de una persona o de un grupo en su reconstrucción de sí (Pollak, 1992). El periodo crítico de revisión identitaria (discutiendo el sistema clasificatorio hegemónico) necesariamente se liga a una revisión de los parámetros sobre los cuales se articulaban los sentidos del pasado afro, tanto individual como colectivo. A partir de esta identificación, de «tener conciencia y empoderarse», según Gabriela, se asumen como protagonistas responsables de una gesta por obtener justicia, tanto por los sufrimientos históricos de los ancestros como por las desigualdades actuales. Según Denise:

Antes de ser mujeres somos negras, hay que hacerse negro. Puede nacer negro o afrodescendiente pero no se hizo negro. *Y cuando se hace negro no hay como no luchar.*³³

La identificación se entiende entonces como proceso político que implica el deber de disputar las condiciones históricas de subalternización, para «que no haya un niño más al que le griten negro»³⁴, «junto a otras compañeras que sufrieron lo mismo»³⁵, para «abrir camino» a « otras familias que siguen clamando por esa

³² Gabriela, noviembre de 2016.

³³ Denise, noviembre de 2016.

³⁴ Adriana, noviembre de 2014.

³⁵ Karina, noviembre de 2016.

identidad» «para lograr muchas más cosas»³⁶. Pero esas luchas por reconocerse como negro frente al fetiche del «negro desaparecido» (parafraseando a Lazzari & Lenton, 2018), reconfigura el lugar de memoria que le fue asignado y lo convierte, nuevamente, en objeto de represalias.

³⁶ Gabriela, noviembre de 2016.

Reflexiones finales

Comenzamos el trabajo preguntándonos sobre la especificidad de la producción de memorias por parte de mujeres afroargentinas en contextos de interacciones públicas. En primer lugar, consideramos que estas memorias se insertan en un entramado que podría pensarse como «capas» jerarquizadas del pasado donde encontramos a la narrativa nacional ocupando un lugar hegemónico al cual se subsumen «otras» formas de recordación, como son las versiones «oficiales» producidas desde los sectores de liderazgo afroargentino en espacios autorizados, ocupado principalmente por voces masculinas. Éstas constituyen lo que algunas mujeres afro denominaron la «historia protocolar», donde ciertos acontecimientos históricos, urdidos en genealogías públicas y compartidas, actúan como hitos centrales e ineludibles en los relatos. Y en otro nivel de subalternización se encuentra la historia que «no fue dicha», menos estandarizada y formalizada, narrada desde parámetros privados y familiares por mujeres sosteniendo y disputando posiciones de poder dentro del colectivo. Sin embargo, aunque más inestables, en términos de Ramos (2011), se constituyen como lugar de encuentro de las memorias, iluminando determinados acontecimientos y experiencias, y compartiendo un campo de interlocución sobre las formas posibles de dar sentido a ese pasado.

Referencias

Andrews, G. R. (2018). Desigualdad: raza, clase, género. En A. de la Fuente & G. R. Andrews. (Eds.). *Estudios afrolatinoamericanos: una introducción*, (pp.71-116). Buenos Aires: Clacso.

Broguet, J. (2017). Mujeres negras y argentinas. Articulaciones identitarias entre mujeres afrodescendientes de la ciudad de Santa Fe, Argentina. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, Época III, XXIII(46), 81-109. <https://www.redalyc.org/journal/316/31653529006/html/>

Candau J. (2001). *Memoria e identidad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Cirio, N. P. (2015). Construyendo una identificación desde la historia local: la categoría afroargentino del tronco colonial como experiencia etnogénica. En S. Valero & A. Campos

García (Eds.). *Identidades políticas en tiempos de la afrodescendencia: auto-identificación, ancestralidad, visibilidad y derechos*, (pp.333-372). Buenos Aires: Corregidor.

Frigerio, A. & Lamborghini, E. (2011). Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política. En M. Enghel. (Ed.). *Aportes para el desarrollo humano en Argentina 2011*, (pp.1-51). Buenos Aires: PNUD.

https://www.ar.undp.org/content/argentina/es/home/library/human_development/Aportes5Afrodescendientes.html

Geler, L. (2012). Calunga Andumba: 30 años de teatro y lucha afrodescendiente en Buenos Aires. *Tabula Rasa*, 16, 13-33.

<https://doi.org/10.25058/20112742.108>

Geler, L., Egido, A., Recalt, R. & Yannone, C. (2018). Mujeres afroargentinas y el proyecto Certificar nuestra existencia. Una experiencia de trabajo multidisciplinar en Ciudad Evita (Gran Buenos Aires). *Población & Sociedad*, 25(2), 28-54. <http://dx.doi.org/10.19137/pys-2018-250202>

Guzmán, F. (2016). ¡Mujeres negras tenían que ser! Afroargentinas en el proceso de gradual abolición de la esclavitud. En Taller Esclavitud, Emancipación y Ciudadanía en el Cono Sur durante el siglo XIX, Buenos Aires, Argentina.

Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo Veintiuno.

Lazzari, A. & Lenton, D. (2018). Domesticar, conquistar, reparar: ensayo sobre las memorias argentinas del olvido del indígena. *Etnografías Contemporáneas*, año 4, edición especial, noviembre, 63-80. <https://www.unsam.edu.ar/escuelas/idaes/etnografias/ec-veinte-06-Lazzari-y-Lenton.html>

López, L. (2009). Los afrodescendientes como sujetos políticos en la Argentina. Articulaciones locales y transnacionales. En M. Maffia & G. Lechini (Comps.), *Afroargentinos hoy: invisibilización, identidad y movilización social*, (pp.45-57). La Plata: Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales.

Maffia, M., Monkevicius, P., Espiro, L. & Voscoboinik, S. (2018). Formas organizativas y liderazgo entre inmigrantes africanos subsaharianos recientes. *Revista Migraciones Internacionales. Reflexiones desde Argentina*, OIM, 3(2), 9-28. <http://argentina.iom.int/co/sites/default/files/publicaciones/OIM-revistaMI-N03-A02-final.pdf>

Maffia, M. & Zubrzycki, B. (2014) El campo del activismo afroargentino por fuera de Buenos Aires. La Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana de Santa Fe. En L. Tamagno & M. Maffia (Coords.). *Indígenas, africanos y afrodescendientes. Convergencias, divergencias y desafíos*, (pp.129-139). Buenos Aires: Biblos.

Monkevicius, P. (2018a). La presencia afrodescendiente en Argentina: Memorias, espacios y disputas políticas. En *56º Congreso Internacional de Americanistas (ICA)*, Instituto de Iberoamérica, Universidad de Salamanca. Salamanca.

Monkevicius, P. (2018b). Restableciendo memorias negras en Argentina: Liderazgos afro, estado y academia en la disputa por la verdad. En *Workshop Inmigración, etnicidad y memoria*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UNLP. La Plata.

Monkevicius, P. (2015). «Reparar algo de esta maldita historia»: Memorias del pasado negro desde la narrativa estatal en Argentina. *Revista Estudios Sociales*, 53, 112-123. <http://res.uniandes.edu.co/indexar.php?c=Revista+No+53>

Monkevicius, P. & Maffia, M. (2014). Memory and ethnic leadership among Afro descendants and Africans in Argentina. *African and Black Diaspora: An International Journal*, 7(2), 188-198. <http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17528631.2014.908546#.Vv1PU3oYNYw>

Paschel, T. (2018). Repesando la movilización de los afrodescendientes en América Latina. En A. de la Fuente & G. Reid Andrews. (Eds.). *Estudios Afrolatinoamericanos: una introducción*, (pp.269-316). Buenos Aires: Clacso.

Pollak, M. (1992). Memória e Identidade social. *Estudos Históricos*, 5(10), 200-212.

Ramos, A.M. (2011). Perspectivas antropológicas sobre la memoria en contextos de diversidad y desigualdad. *Alteridades*, 21(42), 131-148. <https://alteridades.izt.uam.mx/index.php/Alte/article/view/119>

Ramos, A. M., Crespo, C. & Tozzini, A. (2016). En busca de recuerdos ¿perdidos? Mapeando memorias, silencios y poder. En A. M. Ramos, C. Crespo & M. A. Tozzini (Comps.). *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en contextos de subordinación y alteridad*, (pp.3-50). Viedma: Universidad Nacional de Río Negro.

Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Tamagno, L. & Maffia, M. (2014). Lo afro y lo indígena en Argentina. Aportes desde la antropología social al análisis de las formas de la visibilidad en el nuevo milenio. En L. Tamagno & M. Maffia (Coords.). *Indígenas, africanos y afrodescendientes en la Argentina*, (pp.17-41). Buenos Aires: Biblos.