

*Las prácticas de intimidad en la construcción del
proceso de invisibilidad/visibilidad de los
inmigrantes caboverdianos y sus descendientes en la
Argentina*

Marta Mercedes Maffia
(UNLP/CONICET)

María Cecilia Martino
FFyL (UBA-ICA/ CONICET)

ABSTRACT

The present article focuses on different practices related to the intimacy sphere among Cape Verdean immigrants and their descendants in Argentina. We analyse how these practices, which are usually relegated to domestic spaces, related to the hegemonic whiteness imaginary. We then examine how these practices, knowledge and representations began to get more complex and transformed due to different processes experienced by several generations born in the country

Keywords: Intimacies, Invisibilization, Racism, Cape Verdeans, Argentina.

En el presente artículo nos focalizamos en diferentes prácticas vinculadas a la esfera de las intimidades tanto entre inmigrantes caboverdianos como entre los descendientes en la Argentina. Analizamos cómo estas prácticas, usualmente relegadas a los espacios domésticos, se vincularon al imaginario de blanquedad hegemónico con el que se fueron articulando. Posteriormente nos centraremos en cómo estas prácticas, saberes y representaciones comenzaron a complejizarse y transformarse como resultado de diferentes procesos transitados por las varias generaciones nacidas en el país.

Palabras claves: Intimidades-Invisibilización, Racismo Caboverdianos, Argentina.

Introducción

Este trabajo surge como producto de la puesta en diálogo de dos experiencias de investigación que, si bien no son contemporáneas, refieren al colectivo de inmigrantes caboverdianos y sus descendientes en la Argentina. En particular, Maffia se concentró en la migración inicial desde el archipiélago de Cabo Verde – desde el siglo XIX y principios del XX hasta la década del setenta, aproximadamente – y su vinculación con el parentesco y la familia como principios organizadores de la migración.

Para fines de la mencionada década, época en que comenzó esta investigación, los caboverdianos no presentaban ni la visibilidad ni la significación que posteriormente fueron adquiriendo en un contexto renovado por la presencia de las nuevas generaciones nacidas en la Argentina y en la coyuntura de luchas por la visibilidad y el reconocimiento de la sociedad y el Estado hacia los colectivos afrodescendientes de y en la Argentina¹. Este período fue particularmente abordado por Martino a través del análisis del proceso de redefiniciones de identidades y categorías que gravitaron en torno a la identidad africana/caboverdiana/argentina, tanto desde un enfoque nacional como transnacional, a partir de desarrollos conceptuales ligados a las trayectorias, las identidades juveniles, generacionales y étnico-raciales en diferentes períodos, especialmente desde 1980 hasta 2010 (Martino, 2015).

El desafío de vincular ambas investigaciones fue propuesto a instancias de la invitación realizada por los editores de este número especial IBI-ALIBI y, a pesar de partir de conceptualizaciones teóricas diferenciadas, acordamos detenernos en la búsqueda de convergencias y de un “hilo conductor” común, constituido por las categorías relativas a la intimidad, la familia y los vínculos intergeneracionales incluidos en la propuesta.

¹ Las agrupaciones y activistas que comenzaron a converger en algunos proyectos que desde el año 2001, con la celebración de la Conferencia de Durban en Sudáfrica, apelan a esta categoría, tienen trayectorias de vida temporalmente diversas y han transitado diferentes experiencias de inserción social en el país. Tanto los “afroargentinos” que descienden de los africanos esclavizados trasladados forzosamente al Río de la Plata (siglos XVIII y XIX), como los inmigrantes caboverdianos arribados en una etapa posterior, durante la conformación del estado argentino y después, con varias generaciones en el país, pasando por los inmigrantes “afrolatinoamericanos” arribados voluntariamente a la Argentina entre 1980 desde Uruguay, Brasil y Colombia, hasta aquellos llegados desde el África subsahariana una década después son definidos, en determinados momentos y circunstancias, como “afrodescendientes”. Otras categorías alternativas y previas a Durban (2001) como “afroargentinos”, “africanos”, “afro” y la más rígida “afroargentinos del tronco colonial” complejizan este escenario de afiliaciones individuales y colectivas cambiantes en el tiempo y en el espacio. Para una ampliación del tema consultar Frigerio y Lamborghini (2011).

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

Las islas de Cabo Verde, situadas en el extremo sur de la franja desértica subtropical del hemisferio norte africano, fueron assoladas durante siglos por frecuentes y cíclicas sequías, acompañadas de grandes hambrunas y numerosas muertes. Sus pobladores han vivido bajo la amenaza constante de esta naturaleza adversa y hostil. Estas condiciones se extremaron por la situación colonial de las islas, que luego de varias centurias se independizaron de Portugal, en 1975.

Más allá de los clásicos factores de “atracción-expulsión” tomados en cuenta en los análisis de las migraciones, destacamos el rol preponderante de la familia y los patrones de parentesco en la organización de la emigración/inmigración de los caboverdianos en la Argentina, considerada como una de las principales estrategias de reproducción del grupo, en y fuera de su lugar de origen. Será desde este campo de las relaciones familiares y parentales y desde un amplio ángulo que pueda incluir “la matriz de la intimidad” (Gabb y Silva, 2011), que indagaremos en las prácticas y sentidos sostenidos por diferentes generaciones ligadas (con mayor o menor intensidad) a la historia migratoria familiar.

Consideramos que, en nuestro ámbito de indagación, la dimensión relativa a las intimidades resulta útil, dado que permite abordar fenómenos de *invisibilización* y *re-visibilización* social que tuvieron su expresión específica en esta esfera. En particular, diferentes aspectos de las identidades colectivas afrodescendientes desarrolladas en la Argentina en las últimas décadas (de las que participan algunas generaciones de argentino-caboverdianos), han adquirido presencia en el dominio público redefiniendo los sentidos en que estas se manifestaban en los contextos privados.

Para ello, tomaremos en consideración una definición inicial de la intimidad como aquellos vínculos acumulativos, cuyas prácticas adquieren cierta recurrencia y son transmitidas generacionalmente. Es en la reproducción de estas “prácticas de intimidad” (Jamieson, 2011) que usualmente se transmiten, procesan y transforman códigos, mandatos y valoraciones familiares, así como recuerdos, expectativas y disposiciones que habían permanecido desenfanzadas o guardado otro sentido y que solo recientemente comienzan a expresarse (situación que involucra su necesaria redefinición) como parte de un lenguaje político y emotivo ligado a la *visibilidad* de los afrodescendientes en la Argentina.

Respecto de la temporalidad abarcada por esta investigación, tomaremos en consideración la idea de presente etnográfico de Johannes Fabian (1983) y Pierre Bourdieu (1977), en cuanto a que se necesitan varias generaciones para comprender un proceso y, en este caso, pudimos combinar la observación a nivel situacional o “sincrónico”, con la reconstrucción a escala diacrónica. Esto nos permitirá forjar una mirada histórica de “larga duración” que en su articulación habilite estudiar las singularidades identitarias afianzadas por el colectivo argentino-caboverdiano y sus transformaciones a través del tiempo. Este trabajo comprende temporalmente desde la llegada de los primeros inmigrantes caboverdianos a la Argentina (finales de siglo XIX y principios de siglo XX) hasta la década del setenta, período en el que arriban unos pocos, prosiguiendo con los derroteros transitados por las generaciones nacidas en el país en la actualidad.

Los caboverdianos, principalmente hombres, que llegaron al país durante este período se establecieron en localidades cercanas a los puertos en la Provincia de Buenos Aires (Dock Sud en el partido de Avellaneda, Ensenada, La Plata, Bahía Blanca, entre otras) y se emplearon en actividades ligadas a este sector durante el auge del comercio agroexportador. Como otros inmigrantes radicados en estas localidades, fundaron instituciones de Ayuda Mutua² y tuvieron una intensa vida asociativa a partir de la cual forjaron vínculos trazados a escala barrial. En este contexto, adoptaron una pauta de ampliación vincular a través del establecimiento de parejas con personas ajenas a la comunidad, situación que se fue acentuando a través de factores como las mudanzas del barrio, la búsqueda de mejores condiciones habitacionales y la reconversión laboral. Marta Maffia analizó este proceso en términos de una “estrategia de invisibilización” – consciente o inconsciente –, orientada al *blanqueamiento* de los inmigrantes y expresada, entre otras cuestiones, en las prácticas matrimoniales mixtas, en el distanciamiento del enclave institucional, junto a otras cuestiones que serán analizadas en las páginas subsiguientes.

Con el devenir generacional, una serie de fenómenos económicos y sociales (crisis en el sector naviero, cierre de fábricas e industrias), profundizarán las mudanzas hacia las localidades aledañas y la búsqueda de otras fuentes de empleo, al diversificarse las opciones laborales entre hombres y mujeres. Junto con ellas el “blanqueamiento”, especialmente marcado entre las primeras generaciones nacidas en el país, comenzará a revertirse lentamente a partir de una serie de sucesos que, no sin discontinuidades, se manifestarán desde el

²Actualmente existen cuatro organizaciones de origen caboverdiano en Argentina. La Asociación Deportiva y Cultural de Ensenada (1927), la Sociedad de Socorros Mutuos “Unión Caboverdiana” de Dock Sud (1932), el Círculo de Descendientes de caboverdianos de la ciudad de Mar del Plata (1992) y la Asociación Amigos de las Islas de Cabo Verde (1994), en Dock Sud, Avellaneda.

retorno democrático y especialmente a finales de 1990, con la llegada de las políticas neoliberales y las “narrativas multiculturales de la nación” (Frigerio y Lamborghini, 2011) asociadas a ellas. Estos enfoques influirán en algunas iniciativas que adoptará el estado argentino y algunas agencias y organismos no gubernamentales desde entonces.

La metodología utilizada por ambas investigaciones fue fundamentalmente *cualitativa* y estuvo centrada en el trabajo de campo antropológico (de enfoque histórico-etnográfico) y en la combinación de diferentes estrategias metodológicas (observación participante en instancias públicas y privadas, entrevistas abiertas y semi-estructuradas, construcción de genealogías, trayectorias e historias de vida, análisis de documentos, etc.), priorizando en todo momento la obtención de información de primera mano.

A continuación, repasaremos algunos antecedentes de las teorías sobre las intimidades que, a nuestro entender, proponen un enfoque que nos permitirá ubicar y definir la problemática que desarrollaremos en el presente artículo.

Algunos antecedentes

Los estudios sobre la esfera doméstica o privada formaron parte de un área significativa de la antropología, aunque numerosos aspectos relacionados con esta (los comportamientos, las afectividades, las sexualidades, etc.) quedaron desligados de los procesos históricos más amplios, de acuerdo con una concepción clásica de la sociedad que diferenciaba de manera rígida lo público de lo privado (Bestard, 1998; Bailey, 2000).

Posteriormente, los llamados “nuevos enfoques sobre el parentesco”, ligados a las corrientes teóricas del feminismo, subrayaron la necesidad de desmitificar cualquier noción predefinida o “natural” de familia, atendiendo a su articulación con fenómenos sociales e históricos de mayor escala que inciden y configuran prácticas significadas en términos familiares variables en el tiempo (Bestard, 1998; Fonseca, 2007).

A su vez, estos enfoques propusieron visualizar y deconstruir la esfera de las intimidades, al otorgarle una cualidad productiva a este ámbito. Diferentes investigaciones sobre el trabajo doméstico – remunerado como no remunerado – y las múltiples relaciones de jerarquía, dominación y desigualdad que se tejen y reproducen allí, tienen la particularidad de fundamentarse en un lenguaje afectivo, propio de las relaciones de parentesco (Brites, 2007; Jelin, 1998; Jamieson, 1991 y 1999; entre otros).

En la antropología argentina, especialmente durante la última década, han aflorado mesas en congresos e investigaciones³ que retoman diferentes aspectos de las intimidades (especialmente los vínculos familiares y el papel de las emociones), para analizar fenómenos sociales como la conformación de agrupaciones, modos de activismo y reclamos políticos de diferente alcance que, en el proceso de su organización, trascienden las esferas íntimas y las redefinen (Pita, 2010; Zenobi, 2014). En esta perspectiva se inscribe el trabajo de Neiburg (2003), quien recupera los sentidos sobre la intimidad como un espacio social ligado a los sentimientos intensos y auténticos, los vínculos de sangre y la proximidad afectiva, cuya espacialidad metafórica define grados de proximidad (hay vínculos más o menos íntimos) y fronteras (es posible *entrar* y *salir* de la intimidad), así como forjar o quebrar lazos anteriormente vivenciados como tales, lo cual permite analizar fenómenos sociales como la amistad, la enemistad y las alianzas. En una línea similar, Jamieson analiza un amplio abanico de “prácticas de la intimidad” (de cuidado, afecto, compañerismo, camaradería, amistad, amor, etc.) que producen vínculos sociales vividos como fuertes y cercanos⁴, a partir de la “convivencia social profunda” que se efectúa en los espacios domésticos (Da Matta, 1986).

Estas propuestas mueven a considerar diferentes escalas que los enfoques normativos disocian y las perspectivas nativas vinculan, como lo son los diferentes sentidos que sobre la intimidad conviven en situaciones específicas.

Si bien este breve recorrido no agota los antecedentes de esta línea de investigación – en notoria expansión –, los aspectos centrales del mismo pueden ser sintetizados a través de la importancia dada al estudio de las prácticas cotidianas de intimidad, los sentidos sobre estos vínculos y el análisis de procesos de cambio social de más amplio alcance con las que las primeras se encuentran vinculadas.

Finalmente, a partir de este bosquejo enfatizaremos dos aspectos relativos a los enfoques sobre las intimidades que recuperaremos en el presente trabajo. Por un lado, todas aquellas prácticas cotidianas consideradas íntimas y afectivamente connotadas en espacios familiares y domésticos y, por otro lado, su vinculación con procesos históricos que muestren sus transformaciones en la

³Recientemente, la conformación del Núcleo de Estudios Sociales sobre la intimidad, los afectos y las emociones con sede en FLACSO (Argentina) propone superar la separación de dimensiones cualitativamente diferentes en el análisis de los fenómenos sociales. Link: <http://flacso.org.ar/investigaciones/nucleo-de-estudios-sociales-sobre-la-intimidad-los-afectos-y-las-emociones/>.

⁴Jamieson observa que el carácter relacional del concepto de la intimidad genera cierta indeterminación, dado que su análisis precisa articularse a otros fenómenos de lo social. Esto habilita la integración de las “prácticas de la intimidad” en teorías sociales más amplias, como aquellas que refieren a fenómenos como la reproducción social, la construcción de *comunidades*, las identidades, así como las divisiones sociales y los mecanismos de exclusión social.

larga duración. Este tema se hace particularmente pertinente en el estudio de los procesos de invisibilización y re-visibilización social transitados por los afrodescendientes en Argentina. Diferentes aspectos de las identidades colectivas desarrolladas en las últimas décadas – de la cual participan algunas generaciones de argentino-caboverdianos –, han adquirido presencia en el dominio público al apelar y redefinir los sentidos en los que estas prácticas se manifestaban en el ámbito privado.

La manifestación íntima de la *blanquedad* argentina

Argentina es un país cuya identidad nacional se configuró a partir del ideal de la blanquedad – que marcó notorias diferencias con las identidades nacionales ligadas al mestizaje, propias de otros países latinoamericanos –, por lo que la identidad blanca-europea no fue problematizada como tal (Frigerio, 2006; Geler, 2016). Sin embargo, como ha argumentado Frigerio, este ideal precisó ser construido en las interacciones sociales cotidianas a partir de diferentes operaciones cuya lógica clasificatoria se fundamentó en la idea de la ausencia de negros propiamente argentinos.

Entre los inmigrantes caboverdianos llegados al país, Marta Maffia argumentó cómo entre las primeras corrientes migratorias (1920-1930), los llamados “viejos caboverdianos, construyeron una imagen de sí mismos alejada de los “otros africanos”. Esto se gestó con estrecha relación a cómo fue procesada la negación de la africanidad y la negritud en Cabo Verde durante el extenso período de colonización portuguesa. De este modo “la invisibilidad de África en Cabo Verde resultó en la invisibilidad de Cabo Verde en la Argentina” (Maffia, 2010) a partir de diferentes prácticas que tuvieron su expresión específica entre las familias.

A su vez, este modelo se relacionó con la narrativa de blanquedad local ya referida, donde los inmigrantes, a través de metáforas nacionales como el “crisol de razas”, enfatizaron su ascendencia blanca-europea. Como sostiene Segato, si bien como representación colectiva esta imagen fue impulsada e imaginada por las élites, también fue “incorporada como forma de vida a través de narrativas maestras endosadas y propagadas por el Estado, por las artes y por la cultura de todos los componentes de la nación” (Segato, 2007, p. 30). Esto llevó – como ya fue mencionado – a la invisibilidad del grupo, posiblemente con el objetivo consciente o inconsciente de lograr su inserción y reproducción social con el menor grado de conflicto posible (Maffia, 2010). La metáfora del crisol de razas permitía redefinir ideas de fraternidad racial vigentes en Cabo Verde como la del lusotropicalismo (Contarino Sparta, 2006) y, en la Argentina, dio lugar a que los inmigrantes se apropiaran de una identidad nacional que proyectaba nociones

“optimistas” sobre su figura, como el progreso, el desarrollo, la civilización y la blanquedad, así como desenfatar cualquier referencia a situaciones conflictivas como el racismo. Si bien la narrativa del crisol de razas desplazaba cualquier referencia a procesos de mestizaje (improbables en un país auto-percibido como eurodescendiente), con el transcurso del tiempo, la apelación a esta metáfora en situaciones específicas permitirá enfatizar y hasta incorporar ideas alternativas que comenzarán a complejizar el imaginario de país blanco-europeo condensado en ella (Martino, 2015).

En nuestro trabajo de campo hemos observado – no solo en la generación de los inmigrantes sino entre los descendientes, ya sea que hablemos de una primera, segunda y hasta una tercera generación – una serie de prácticas a las que haremos referencia en el presente trabajo, relativas al ciclo de vida, y comportamientos asociados a ideales de belleza y a normas vinculadas al “decoro” o la elegancia en las mujeres, como el uso del pañuelo en la cabeza, o el tratamiento dado al cabello. Maffia argumenta cómo estas prácticas están derivadas de una estrategia, que Ilke Boaventura Leite llama de “blanqueamiento-invisibilización”⁵. La misma posee sus raíces en el pasado caboverdiano, pero crece o sobrevive en contextos donde la invisibilidad se procesa por la producción de una cierta mirada, en la cual el negro es visto como no existente (Maffia, 2010), una “ceguera cromática” (Frigerio, 2006) cuyo “modo de ver” desestima aquellos rasgos fenotípicos que no conciben con el ideal de blanquedad dominante, al incorporarlos como componentes externos a la nación (Frigerio, 2006).

Una práctica relacionada con ese proceso es la que tiene que ver con el ocultamiento y la transformación de algunas costumbres vinculadas al ciclo de vida en Cabo Verde, como el ritual del *guarda cabeça* que, según las notas tomadas durante el trabajo de campo,

En Cabo Verde se considera (en todas las regiones) que desde el nacimiento hasta el séptimo día, el niño es un ser frágil y aún no es completamente del mundo de los vivos, por ello puede ser rápidamente transportado al mundo de los muertos por influencia de la brujería [...] por un hechizo, un mal de ojos, durante esos primeros siete días el niño puede ser comido por una bruja, siete días en que la criatura es considerada muy frágil y debe protegérsela hasta el día siete, el día de máxima peligrosidad. La madre recibe permanentemente visitas de familiares y vecinos, ya que siempre debe estar acompañada. Particularmente el día siete durante las 24 horas y sobre todo cerca de la medianoche. Parte de la protección

⁵ “La invisibilidad del negro es uno de los soportes de la ideología del blanqueamiento, y puede ser identificada en diferentes tipos de prácticas y representaciones” (Boaventura Leite, 1996, p. 41). Esta estrategia no es exclusiva de los caboverdianos, sino que es compartida con el resto de la comunidad de afroargentinos. Para una ampliación de esta temática en clave comparativa véase Otero Correa, N.(op.cit).

consiste en que una persona se ubique detrás de la almohada donde está acostado el niño, como así también “defumadores” y baños con hierbas especiales para proteger al niño y a la madre, pues ella también puede entrar en una especie de locura por acción de la brujería. Ese día siete, los familiares y amigos van a la casa de la parturienta sin necesidad de ser invitados y se prepara un banquete, para ofrecer a los visitantes que se quedan la noche entera a comer, danzar, beber sin abandonar el lugar para nada, a fin de no permitir la entrada de la bruja. Al finalizar el día la población dice que ‘se ha cortado el rabo a la bruja’, o sea, que se le sacó la fuerza a la bruja. Diario de campo de Maffia (1993, 25)⁶.

En Argentina (según expresa una de nuestras entrevistadas, hija de caboverdianos)

[...] en algunas casas se hacía , pero muy *light*, en mi casa se hace, al séptimo día del nacimiento del chiquito, se hace una reunión, una fiesta y se invita a los familiares más cercanos y amigos más íntimos y vienen a casa y el padre suele salir con el bebé, eso no lo pude ver (pero mi hermano me contó que hizo eso), porque no lo permiten, sale con el bebé a la noche, a la luz de luna y hacen una oración pidiendo por el chico, eso sé que hicieron mis hermanos pero no lo vi...porque no es pública la cosa, estamos todos juntos en la reunión... nosotros lo hacemos pero no sé si en otras casas se hace, para nosotros es una fiesta, es como una presentación del chico...desde que nace ya tiene el nombre puesto⁷.

Esta práctica realizada en el ámbito de la vivienda familiar “porque no es pública la cosa” es transformada y llevaba a una mínima expresión por las nuevas generaciones, se torna “muy light”, como expresa la entrevistada, en una comida de festejo entre miembros de la familia y allegados más cercanos, estableciendo a través de esta práctica material y simbólica la vinculación con el pasado, con el “allá”, con la memoria del Cabo Verde de los antepasados.

Estas y otras prácticas que veremos a continuación estuvieron asociadas a intentos de desenfatar características que pudieran ser objeto de

⁶ Si bien no es el objetivo de este trabajo analizar los rituales vinculados al ciclo de vida en el archipiélago de Cabo Verde, ya que en la Argentina prácticamente desaparece o es llevado a su mínima expresión, el trabajo de Daniela Salvucci *Intimacy and Danger. Ritual Practices and Environmental Relations in Northern Andean Argentina* (2015), basado en la teoría medioambiental de Tim Ingold, muestra de qué manera diferentes rituales producen vínculos medioambientales entre personas, animales y entidades poderosas. Estos rituales producen “relacionalidad” y cierto vínculo de intimidad entre agentes humanos y no humanos. Su armazón analítica puede ser de gran utilidad para interpretar el “guarda cabeza”, haciendo foco en las relaciones entre el mundo de los vivos y los muertos, los vínculos entre parientes, familiares y amigos, la intimidad del cuerpo – en este caso del niño y de la madre – los peligros a los que ambos están expuestos y los rituales de protección para evitarlos (Maffia, 2010).

⁷ Teresa, hija de caboverdianos de 50 años, entrevistada en Buenos Aires en febrero de 2010.

discriminación. Geler (2016) analiza cómo los comportamientos considerados medidos, educados, refinados, así como el valor dado a la elegancia entre las mujeres y en los hombres, habilitaba entre las familias afroargentinas que habían adquirido prestigio social una posibilidad de des-marcación y de “pasar por alto” sentidos peyorativos ligados al color de la piel⁸. Entre las mujeres caboverdianas, Maffia (2009) analizó una práctica ligada a esta disposición como el uso del pañuelo en la cabeza. A través del trabajo de campo realizado en Cabo Verde en 1981 – a pocos años de la independencia de 1975 – y del análisis de fotografías de archivo y álbumes familiares, observó que la vestimenta de los caboverdianos llegados como inmigrantes al país no difería, en términos generales, de la utilizada por los nativos de las islas, sobre todo en el interior. Esta vestimenta constaba de pollera semi-larga, blusa y pañuelo en la cabeza para las mujeres y pantalón con camisa para los hombres. Las prendas eran confeccionadas a mano y tenían similitudes con la vestimenta de los campesinos de los países del Mediterráneo europeo, como Portugal y España.

En su trabajo *O Corpo e o Pão*, el antropólogo Lopes Filho (1997) destaca el significado simbólico – relativo al respeto – que asumía el *lenço da cabeça* (el pañuelo de la cabeza) entre las mujeres caboverdianas de diferentes sectores sociales⁹. El pañuelo, según el autor, era un accesorio presente en la vestimenta de la mujer de las primeras décadas del siglo XIX. “El formato era generalmente cuadrado y se usaba doblado en triángulo, pudiendo ser de diversos tamaños, diseños y tejidos diferentes, desde la seda al algodón, pasando actualmente por las fibras sintéticas”. Las mujeres de las camadas *mais afastadas* (la clase más alta) para 1882 usaban “lenços de seda, de preferencia amarelos ou azuis” (Lopez Filho, 1997, p. 67).

El pañuelo es trasladado al contexto migratorio, en este caso a la Argentina, donde su uso se mantuvo por varias décadas, remitiendo – más allá de la función de protección o estética – a otros valores expresivos y simbólicos estrechamente ligados al imaginario de blanquedad. Uno de los más significativos fue el de ocultar el pelo rizado característico de las poblaciones negras, que las visualizaba notoriamente como africanas (Maffia, 2009).

Estas prácticas se sustentaron en códigos y lenguajes que eran transmitidos y aprendidos de manera inconsciente a través de la imitación en el tiempo cotidiano de la socialización primaria, del espacio familiar y más allá de este. En términos generales, estos comportamientos buscaban evitar la confrontación con la sociedad más amplia y se traducían en valoraciones

⁸ Entre los caboverdianos llegados al país, experiencias laborales como la naviera, en ámbitos del estado nacional emblemáticos, sumados a la membresía portuguesa de las islas, permitieron ensayar identificaciones personales acordes a este ideal de blanquedad referido.

⁹ Según Pitt Rivers, J. (1976) el respeto es comúnmente asociado a la cabeza: si ella está cubierta, descubierta, adornada o si está prohibido tocarla.

adaptativas ampliamente difundidas como el recato, el decoro – fundamentadas en la idea de respeto – o en sentimientos como la incomodidad y la vergüenza, entre otros. Al respecto, Geler señala que entre las familias afroargentinas el alejamiento de la negritud requería de "modificaciones u ocultamientos corporales" (Geler, 2016, p. 83) relativos a una "*performática* de la blanquitud" que tenía su manifestación específica en los contextos íntimos. Selma¹⁰ menciona en otra conversación:

Yo sabía que era negra y que era diferente, porque acá no es cuestión de decir que somos todos iguales. No somos todos iguales y además sería una desesperación... Por supuesto, nos occidentalizábamos, porque nos planchábamos el pelo, dormíamos con unos rulos, no sé cómo dormíamos... porque había que tener el pelo lacio. Hasta que un día se me ocurrió pensar por qué me planchaba yo el pelo. Porque no solo era planchado, era peluca y toda la historia y la parafernalia de ser blanca. Uno sabía que era negra, pero en la apariencia había que ser blanca. Un día, ya a los treinta y pico de años – cuando las cosas no ocurren solas, no le ocurren a uno porque sí – estaban los movimientos de liberación en África y nos llegaban noticias. A mí me interesaban, me interesaban mucho. Y el que en ese momento era nuestro cónsul, Tchutche, nos comunicaba de forma permanente y yo iba absorbiendo todo lo que él me contaba, me traía material y yo leía... y me identifiqué con la libertad del hombre y la libertad de los pueblos. Y me identifiqué con la libertad de los pueblos africanos. De ahí surgió lo que yo tenía adentro, que era la africanidad.

La distinción que expresa Selma entre *saber que* era negra (diferente) y tratar de adaptarse (*había que ser*, en apariencia, blanca) es reveladora de las tensiones que numerosos descendientes transitaron, algunos más alejados que otros del barrio y de las relaciones comunitarias. A su vez, este fragmento muestra que la blanquedad se constituye en relación con numerosos recursos compensatorios y performáticos (Sansone, 2007; Maffia, 2010; Geler, 2016), a partir de prácticas cotidianas que eran aprendidas e imitadas en los contextos familiares.

Finalmente, como "las cosas no ocurren solas" los movimientos de liberación nacional en los países africanos, especialmente el sucedido en Cabo Verde en 1975, habilitaron toda una serie de reivindicaciones que apelaron al lenguaje del panafricanismo y que tuvieron su expresión específica en Buenos Aires – en tanto generaron discusiones y conflictos – en las asociaciones caboverdianas locales. En la Argentina, la llegada de la dictadura cívico-militar de 1976 obstaculizó profundamente la difusión de algunas de estas dinámicas

¹⁰ Selma es argentina, nieta de caboverdianos por ambas partes (madre y padre) y al momento de la entrevista (en 2011) tenía 65 años.

políticas, y dio lugar a un fenómeno de repliegue de las movilizaciones de solidaridad hacia la independencia de las islas, hasta el período de recuperación democrática iniciado en 1983. Estos procesos cobrarán un mayor ímpetu desde la segunda mitad de la década de 1990, en el contexto de las políticas de reconocimiento y de la re-africanización de la sociedad argentina (Frigerio y Lamborghini, 2011) encabezado por las generaciones nacidas en el país.

En la actualidad, son pocas las mujeres caboverdianas que se cubren la cabeza con pañuelo. Las mujeres mayores, simbólicamente y efectivamente, se sacan los pañuelos que durante años usaron y muestran el pelo que las “visibiliza” como descendientes de africanas. Otras más jóvenes usan sombreros, ropas, adornos y carteras con diseños afro, aunque no sean propiamente caboverdianos; también algunos hombres jóvenes usan rastas y visten camisolas con diseños o inscripciones que aluden a su pertenencia étnica (Maffia, 2009). A su vez, durante este período comenzaron a asumir distintas posiciones respecto de su identidad y a proyectarla a través de los medios de comunicación, internet y las redes sociales. Entre ellos, el sector de

los activistas caboverdianos vinculados con organizaciones afroargentinas y sus intelectuales, que mantienen lazos con movimientos *negros* en América y se asumen políticamente como *negros caboverdianos nacidos en la Argentina* y representan a la suya como cultura caboverdiana con influencia africana. (Otero Correa, 2000, p. 90-91)

En este contexto, repiensen críticamente la invisibilidad en términos de discriminación y de negación de la presencia negra en la Argentina, gestan reclamos y construyen vínculos a nivel local, nacional y transnacional (Maffia, 2010), como veremos con mayor detalle a continuación.

La lucha también está adentro de la casa: redefiniciones y procesos de visibilización entre los descendientes y jóvenes argentino-caboverdianos

Entre las personas más jóvenes, diferentes relatos documentados en entrevistas permiten entrever no solo cómo se fue procesando este modo de ver que desestimó la presencia de negros argentinos, sino también cómo este es actualmente cuestionado en un nuevo contexto caracterizado por el activismo y las luchas por la visibilidad a las que referimos en el apartado anterior. Mariana¹¹ comentó a una de las autoras, en el marco de una entrevista biográfica realizada en el año 2009 en la institución caboverdiana de Dock Sud, diferentes recuerdos sobre su infancia que hoy le permiten repensar su lugar en esta historia:

¹¹ Mariana es argentina, nieta de caboverdianos por el lado paterno. Al momento de la entrevista tiene 25 años. [Entrevista biográfica, 2009].

Mi abuela cuando era chica me decía “mi princesa rubia de marfil” y...yo hace poco le preguntaba en la mesa, abuela, ¿por qué me decías mi princesa rubia de marfil? y ella me decía ¡si a vos te encantaba! ¡Y, sí! le dije, ¡porque salía de tu boca porque sos mi abuela!, pero... ¡yo no soy rubia! le digo, ¿por qué no me decías mi negra de ébano? Y mi abuela se quedó pensando ¿viste? Y le digo ahí está, ahí tenés tus rubios, – por mis primos que son rubios – y cuando digo eso ella se enoja, dice ¡ay! ¡¡no es así!! [ríe] [...]También están esas cuestiones de no tomar tanto sol porque te ennegrece, esos rollos que estaban en la familia, donde siempre fue un tema. Y después también está mi tío que se la pasa haciendo bromas, y en las reuniones familiares él me preguntaba de qué color era y esas cuestiones. O me decía ‘negrita, anda a vender limones a la feria’. Viste, son gastadas, pero... ¡no está bien! o sea...cuando yo crecí me di cuenta que no estaba bien lo que él me decía. Entonces también está la cuestión de la lucha dentro de la casa. Todo esto es una cuestión que yo quiero cambiar en algún momento como docente, y contar una historia distinta. (Mariana, entrevista biográfica, año 2010)

El relato de Mariana muestra cómo con el cuidado y el afecto eran transmitidas enseñanzas, valoraciones y mandatos vinculados al modo en que se procesó la experiencia de ser “no blanco” entre las familias argentino-caboverdianas, cuya experiencia ligada al mestizaje comenzó a complejizar la idea de “blanqueamiento” prevaleciente entre las generaciones llegadas como inmigrantes¹². Determinadas formas de categorizar a los niños (nietos, bisnietos, primos) como socialmente blancos (Ferreira, 2008)¹³ asociadas a algunas prácticas para detener el oscurecimiento de la piel o cubrir el pelo, dan cuenta de una construcción persistente, que se procesó al interior de las familias mediante cuidados y recomendaciones diversas, que Mariana percibió desde pequeña y cuyo sentido elaboró en el transcurso de su recorrido ligado a su autorreconocimiento como *afro*, iniciado hace unos años. Este proceso le permitió establecer tanto puntos de encuentro como de distanciamiento con la historia familiar, en donde lo afro/negro se tramitó de manera conflictiva, e inscribir su propia trayectoria en un proceso de reconocimiento político y colectivo llevado a la práctica por las agrupaciones de activistas desde los últimos años.

A su vez, y pese a que el blanqueamiento se sostiene en una “ceguera cromática” ya referida, también se hacen presentes los comentarios indirectos

¹² Para un análisis exhaustivo de la noción de mestizaje como “blanqueamiento social” desde la experiencia de los inmigrantes caboverdianos consultar Maffia, 2010.

¹³ La denominación de las personas como “socialmente negros/as” o, en este caso, socialmente blancas enfatizan en el carácter construido, histórico y cambiante de las categorías raciales y de la percepción de las tonalidades de la piel. Para un desarrollo de esta noción consultar Ferreira (2008) y Geler (2016).

que tensionan y complejizan la idea de blanquedad – y usualmente se hacen presentes en forma de bromas y *cargadas* – sobre las tonalidades de piel de quienes no se adecuarían a este ideal, aunque en otros contextos fueran considerados como socialmente blancos/as. En estas situaciones se entremezcla el sentido fuertemente afectivo que en determinados momentos asume la palabra *negro/a* o *negrito/o* con la alusión racial que, además de mostrar la ambigüedad y polisemia de las categorías raciales en el país (Frigerio, 2006, entre otros), habilita diferentes maneras de matizar o negar la presencia del prejuicios y discriminaciones raciales.

Nuevos horizontes, des/tejiendo vínculos familiares entre descendientes de argentino-caboverdianos

Estas experiencias donde se constituyen sentidos cotidianos sobre lo negro y lo blanco en espacios familiares interactuaron de modo complejo con el propio proceso de des-adscripción transitado por las denominadas “primeras generaciones” – especialmente los hijos e hijas de familias argentino-caboverdianas – y gestaron “horizontes de parentesco” vinculados a estas trayectorias (Martino, 2015). Pina-Cabral y Lima (2005) aluden a este concepto para explicar cómo los vínculos familiares imaginados y recordados se expanden o retraen de acuerdo con las historias con las que están vinculados. El primero, al que denomina “horizonte de retracción” de los vínculos de parentesco, define un mecanismo en el cual determinados familiares, especialmente aquellos que se encuentran en una situación socioeconómica desfavorable o son fenotípicamente más oscuros, tienden a ser menos recordados y efectivamente olvidados en la siguiente generación. Como efecto opuesto, la “expansión” del horizonte de parentescos define a aquellos parientes que son especialmente recordados en las familias por sus títulos profesionales, por sus “hazañas” o trayectorias ligadas al ascenso social, entre otras cuestiones (Pina-Cabral y Lima, 2005). En las fotografías y álbumes dispuestos en los ambientes centrales de algunas casas de familias entrevistadas, solían representarse algunas relaciones que daban cuenta de la vigencia (a través del recuerdo) de lazos de parentesco que – en términos genealógicos – enfatizaban una representación del origen europeo-portugués que permanecía vigente y se reforzaba con el efecto evidencial transmitido en las fotografías. Este recuerdo perduró a pesar de procesos políticos como la independencia de las islas, el mestizaje y la experiencia de la emigración (Martino, 2016). En la Argentina, los parientes que se recuerdan a través de estas

imágenes fotográficas permiten forjar identidades personales ligadas al origen europeo portugués¹⁴.

En la actualidad, esta tendencia se está transformando como resultado de una serie de factores, como las movilizaciones llevadas adelante por las agrupaciones afrodescendientes que reclaman presencia y reconocimiento, en un contexto de políticas multicultural orientadas hacia este colectivo. Por otro lado, los viajes que desde hace unos años se efectúan hacia el archipiélago en el marco de diferentes políticas implementadas por el gobierno de las islas¹⁵ se articulan a los procesos de reafricanización de las identidades desarrolladas en la Argentina en los últimos años.

En estos viajes, los descendientes *descubren* nuevos parientes y amplían los “horizontes de parentescos” para fortalecer diferentes relaciones con Cabo Verde. En estas situaciones, estar conectado se liga a una vivencia positiva relativa a las múltiples pertenencias (Jardim, 2007) no sólo caboverdiana. Diferentes emociones presentes en estos encuentros tiñen los vínculos que se forman, retroalimentan las identidades que se gestan y conectan a través de diferentes medios historias que habían sido dejadas atrás en otras circunstancias (Martino, 2015).

Palabras finales

En el presente artículo recuperamos diferentes prácticas vinculadas a la esfera de las intimidades tanto entre inmigrantes caboverdianos como entre los descendientes. Analizamos cómo estas prácticas, usualmente relegadas en espacios domésticos, se vincularon al imaginario de blanquedad hegemónico con el que se fueron articulando. Los vínculos de intimidad – basados en relaciones vivenciadas como primordiales y auténticas – (Neiburg, 2003) y fundamentadas en el cuidado y el afecto, permitieron producir y legitimar toda una serie de saberes, consejos, recomendaciones y comentarios que se intercambiaban, enseñaban y aprendían en estos espacios. Estos saberes prácticos permitían enfrentar y confrontar los prejuicios racistas de una sociedad autorreconocida

¹⁴ Fortes (2014), analiza una práctica similar en Cabo Verde y añade cómo en las islas persiste un ideal normativo de familia que algunas de las fotografías dispuestas en las casas representan: nuclear, patriarcal y católico, un modelo que choca con la realidad de Cabo Verde caracterizada por configuraciones familiares monoparentales en donde las mujeres tienen un rol central en el cuidado y la articulación de la red más amplia de parientes. Para más información consultar (Fortes, 2014; Akesson, 2004; Lóbo, 2011), en Argentina consultar especialmente (Maffia, 2010).

¹⁵ Desde 1990 el Estado caboverdiano ha venido implementando diferentes políticas orientadas a la diáspora, a través de iniciativas de fomento al turismo (ligadas a los enfoques del denominado turismo patrimonial o *root-turism*). En este contexto las asociaciones caboverdianas locales han organizado viajes a las islas que, en la actualidad, tienen una frecuencia bianual.

como homogénea, blanca y europea, que desde sus fundamentos negó la presencia y las contribuciones de los africanos y de los afroargentinos a la historia nacional.

A su vez, los espacios domésticos demarcaban una frontera a través de la cual permanecer ajenos a la mirada externa. Usualmente, en estos contextos los padres hablaban *criol* entre ellos y, se mantenían algunas prácticas familiares vinculadas al ciclo vital – aunque generalmente adaptadas al nuevo lugar de vida buscando aplacar cualquier rasgo de africanidad –. También se recreaba más de una forma de sociabilidad vigente en las islas como las reuniones y *convívios* que congregaban familias con las que se tenían relaciones de cercanía y vecindad (Maffia, 2010).

Estas prácticas, saberes y representaciones comenzarán a complejizarse y transformarse como resultado de diferentes procesos transitados por las primeras generaciones nacidas en el país y aún más entre los nietos y bisnietos de familias argentino-caboverdianas, cuyas trayectorias se desligan de los vínculos comunitarios a través de las mudanzas, la reconfiguración sociolaboral y la escolarización. Durante este momento se amplían los vínculos con la sociedad más amplia y se diversifican las vivencias. Se entablan diferentes relaciones con organizaciones de afrodescendientes y se generan algunas tensiones familiares que permitirán transformar la mirada y problematizar las representaciones sustentadas en el imaginario de la blanquedad vigente hasta entonces.

A partir de los movimientos de reivindicación afrodescendientes de las últimas décadas las vivencias se transforman. En un momento en que las políticas públicas comienzan a focalizar la atención hacia la diversidad de su población, promoviendo actividades culturales referidas a la celebración de las identidades, las agrupaciones, usualmente encabezadas por las mujeres, apelan al lenguaje del parentesco y las emociones para trazar genealogías y reconstruir historias vinculadas a un origen olvidado. Se relatan, usualmente en espacios públicos y en eventos organizados por las agrupaciones, diferentes prácticas de ocultamiento que fueron a lo largo del tiempo tramitadas en las familias. En estas situaciones, los relatos acentúan los quiebres con estas tendencias, se critican los mandatos familiares y se asume un posicionamiento político particularizado; se narran las situaciones de racismo mediante relatos cargados de emoción, que ocasionalmente son enunciados en primera persona, ya que, si bien cuentan situaciones dolorosas, están integradas en un relato colectivo orientado a denunciarlas, a la vez que se articulan con horizontes de transformación política. En suma, las vivencias que habían sido experimentadas en el ámbito íntimo y familiar son re-enmarcadas en nuevos contextos que habilitan su resignificación, como parte de un lenguaje político orientado a dar cuenta de la extensa historia transitada por los descendientes de africanos en Argentina.

Bibliografía

- AKESSON, Lisa. *Making a life. Meanings of migration in Cape Verde*. Göteborg, Department of Social Anthropology, Göteborg University, 2004.
- BAILEY, Joe. "Some meanings of 'The Private' in sociological thought". *Sociology*, Kingston University, n. 3, v. 34, 2000. (pp. 381-401).
- BESTARD, Joan. *Parentesco y modernidad*. Barcelona, Paidós, 1998.
- BOAVENTURA LEITE, Ilke (org.). *Negros no sul do Brasil*. Santa Catarina, Letrascontemporâneas, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *Outline of a theory of practice*. London, Cambridge University Press, 1977.
- BRITES, Jurema. "Afeto e desigualdade: gênero, geração e classe entre empregadas domésticas e seus empregadores". *Cadernos Pagu*, n. 29, 2007. (pp. 91-109).
- COLEN, Shellee. "Like a mother to them: stratified reproduction and West Indian childcare workers and employers in New York" in GINSBURG, Faye – Rayna, ERAPP (eds.) *Conceiving the new world order: the global politics at reproduction*. Berkley, University California Press, 1995. (pp.78-102).
- CONTARINO SPARTA, Luciana. *La persistencia de las tensiones identitarias afro europeas: El caso de la comunidad de Cabo Verde en la Argentina*. 2006. Disponible en: <http://journal.afroeuropa.eu/index.php/afroeuropa/article/view/4/8>.
- DA MATTA, Roberto. *¿O que faz o Brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco, 1984.
- FABIAN, Johannes. *Time and the Others. How anthropologist makes its objects*. Nueva York, Columbia University Press, 1983.
- FERREIRA, Luis "Música, artes performativas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina" in LECHINI, Gladys (ed.). *Los estudios afroamericanos y Africanos en América Latina*, Córdoba, CLEA- CLACSO, 2008. (pp. 225-250).
- FONSECA, Claudia. "Apresentação. De familia, reprodução e parentesco: algumas considerações". *Cadernos Pagu*, n. 29, 2007. (pp. 9-35).
- FRIGERIO, Alejandro. "'Negros' y 'Blancos' en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales". *Temas de Patrimonio Cultural*, n. 16, 2006. (pp. 77-98).
- FRIGERIO, Alejandro – Eva, LAMBORGHINI. "Procesos de reafricanización en la sociedad argentina: umbanda, candombe y militancia 'afro'". *PósCienciasSociais*, n. 1, v. 8, 2011. (pp. 21-35).
- FRIGERIO, Alejandro – Eva, LAMBORGHINI. "Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política" in MERCADO, Rubén – Graciela, CATTERBERG (coords.).

- Afrodescendientes y africanos en Argentina*. Buenos Aires, PNUD, 2011. (pp. 1-51).
- GABB, Jacqui – Elizabeth N., SILVA "Introduction to Critical Concepts: Families, Intimacies and Personal Relationships". *Sociological Research Online*, n. 4, v. 16, 2011. <http://www.socresonline.org.uk/16/4/23.html>
- GELER, Lea. "Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital". *Runa*, n. 1, v. 37, 2016. (pp-71-87).
- JAMIESON, Lynn. "Intimacy as a Concept. Explaining Social Change in the Context of Globalisation or another form of Ethnocentrism?". *Sociological Research Online*, n. 4, v. 16, 2011. <http://www.socresonline.org.uk/16/4/15.html>
- JARDIM, Denise F. "Famílias palestinas no extremo sul do Brasil e na diáspora: experiências identitárias e aduaneiras". *Cadernos Pagu*, n.29, 2007. (pp. 193-225).
- JELIN, Elizabeth. *Pan y afectos. La transformación de las familias*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- LÓBO, Andréa. "Making families, child mobility and familiar organization in Cape Verde". *Vibrant*, n. 2, v. 8, 2011. (pp. 197-219).
- LOPES FILHO, João. *O corpo e o pão. O vestuário e o regime alimentar Cabo-Verdianos*. Oeiras, Câmara Municipal de Oeiras, 1997.
- MAFFIA, Marta. "Campaña a Cabo Verde-África, 1992". *Documentos de trabajo*, PINACO CONICET. 1993.
- MAFFIA, Marta. "Ciclos vitales y conflicto en familias de inmigrantes caboverdianos". *XIV Jornadas de Historia de la ciudad, migración y multiculturalismo*. Buenos Aires, 27-29 de agosto de 1997.
- MAFFIA, Marta. *Desde Cabo Verde a la Argentina. Migración, parentesco y familia*. Buenos Aires, Biblos, 2010.
- MAFFIA, Marta. "La mujer caboverdiana en la Argentina, entre tradición y modernidad". *Avá*, n. 14, 2009. (pp. 1-33).
- MARTINO, María Cecilia. "Reflexiones sobre imágenes fotográficas, vínculos familiares e identidades entre argentinos/caboverdianos de Buenos Aires". *Corpus, Archivos virtuales de la Alteridad Americana*. 2016. <https://corpusarchivos.revues.org/1746>
- MARTINO, María Cecilia. *Afro/argentinos-caboverdianos de Buenos Aires. Procesos histórico-políticos e identitarios desde una perspectiva intergeneracional*. Tesis de doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2015.
- NEIBURG, Federico. "Intimidad y esfera pública. Política y cultura en el espacio nacional argentino". *Desarrollo Económico. Revista de Ciencias Sociales*, n. 170, v. 43, 2003. (pp. 287-303).

- OTERO CORREA, Natalia, "Afroargentinos y caboverdianos: Las luchas contra la invisibilidad de la negritud en Argentina", tesis de Maestría no publicada, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, 2000.
- PINA-CABRAL, João de y LIMA, Antónia Pedroso. "Como fazer uma história de família: Um exercício de contextualização social". *Etnográfica*, n. 2, v. 9, 2005. (pp. 355-388).
- PITA, María Victoria. *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra la violencia policial*. Buenos Aires, CELS, Ediciones del Puerto, 2010.
- PITT-RIVERS, Julian. "Ritual kinship in the Mediterranean, Spain and the Balkans" in PERISTIANY, Jean. (ed.) *Mediterranean Family Structure*. Cambridge, Cambridge University Press, 1976. (pp. 317-334).
- SANSONE, Livio. *Negritude sem Etnicidade*. Salvador, Edufba Pallas, 2007.
- SEGATO, Rita. *La nación y sus otros, raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- ZENOBI, Diego. *Familia, política y emociones. Las víctimas de Cromañón entre el movimiento y el Estado*. Buenos Aires, Antropofagia, 2014.

Marta Mercedes Maffia, profesora de Filosofía, Lic. en Antropología y Dra. en Ciencias Naturales (orientación Antropología) de la FCNyM-UNLP . Profesora Titular de Métodos y Técnicas de la Investigación Sociocultural (UNLP) e Investigador Principal del CONICET (R). Su principal área de interés académico es el estudio de las migraciones provenientes del África subsahariana a la Argentina.

Contacto: mmaffia@fcnym.unlp.edu.ar

María Cecilia Martino, Dra. en Ciencias Antropológicas FFyL-UBA y profesora de la misma facultad. Miembro del ICA (Instituto de Ciencias Antropológicas), FFyL, UBA. Forma parte del Grupo de Estudios Afrolatinoamericanos (GEALA) del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" . Actualmente es becaria posdoctoral del CONICET.

Contacto: maricelmartino@gmail.com

Recibido: 16/01/2018

Aceptado: 02/05/2018