



12° CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

La Plata, junio y septiembre de 2021

GT02: Teorizar lo emotivo: antropología y emoción en la esfera profesional, institucional y pública

Memorias, liderazgos y emociones entre mujeres afroargentinas

Paola Monkevicius, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata – CONICET. pmonkev@gmail.com

Resumen

En trabajos anteriores hemos realizado un abordaje etnográfico sobre la producción de memorias en grupos de afrodescendientes y africanos focalizando sobre el lugar del pasado como objeto de disputa política. Para ello nos centramos sobre los sectores de liderazgos afro en la construcción de narrativas subalternizadas frente al relato hegemónico estatal, en particular prestamos atención al rol de las mujeres. Es así como advertimos la relevancia de la dimensión emocional en los procesos de recordación por parte de mujeres en posiciones de liderazgo dentro del colectivo. Para los fines de esta ponencia, presentaremos una primera aproximación al abordaje antropológico de las emociones como herramienta analítica para dar respuesta a jerarquizaciones, entramados de poder, identificaciones, en la producción de discursos acerca del pasado cuando además se cruzan variables raciales y de género. A partir de este abordaje observamos cómo las mujeres afro encuentran en el espacio público un nuevo contexto de interlocución donde la emoción se articula y moldea la producción de memorias y subjetividades. Para ello consideramos los discursos producidos en marcos conmemorativos donde las mujeres afro toman la palabra en ámbitos públicos.

Palabras clave: *memorias; emociones; mujeres; afroargentinas.*

En los últimos años he indagado sobre la relación entre, por un lado, las nuevas formas de visibilización, identificación y activismo político de los/as afrodescendientes en Argentina y, por el otro, la producción de memorias subalternizadas. En este marco comenzaron a cobrar relevancia analítica aquellos/as sujetos/as, dirigentes y activistas, que se constituyen como voceros/as autorizados/as del colectivo, en particular, teniendo en cuenta la especificidad de la producción de memorias y olvidos por parte de mujeres desde posiciones de liderazgo (Monkevicius, 2018). Si bien la presencia de mujeres dentro del movimiento afro se observa desde la década de 1990, existe una creciente manifestación de la voz afrofemenina a la par del accionar de los movimientos de género y de lucha feminista en Argentina. Siguiendo este derrotero comenzaron a surgir nuevos interrogantes que dieron fertilidad heurística al material etnográfico. Entre éstos se presenta la dimensión emocional, abriendo la pregunta por el lugar de las emociones en los procesos de demarcación e identificación afrofemenina, dentro de un espacio donde lo privado se inscribe en el discurso público, y lo autobiográfico emerge en relación y oposición a las historias estandarizadas y legitimadas. Es decir, si en trabajos previos la pregunta giraba en torno a cómo las mujeres dirigentes y activistas hacen públicas las memorias de los afroargentinos interpelando a los líderes -varones- y dando lugar a “otras” experiencias además de las dominantes (Jelin, 2002, p.111), en este artículo busco revisitar el fenómeno presentando una primera aproximación desde un abordaje antropológico de las emociones como herramienta analítica para dar respuesta a sentidos sociales sobre experiencias vivenciadas (o transmitidas) en el pasado (familiar y colectivo) analizando cómo esos sentidos subordinados logran salir a la superficie a partir de sensibilidades particulares para reformular identidades, orígenes, pertenencias y poner en discusión la situación actual del colectivo afro. Me centraré sobre la circulación y el anclaje de esas emociones, sobre su puesta en narrativa en contextos de recordación del pasado colectivo, sobre quiénes las experimentan y

socializan, a qué objetos se adosan y cómo repercuten sobre esos objetos (Ahmed, 2012)¹. Retomo para ello el material de campo producido en años anteriores² junto con aquel derivado de la práctica etnográfica de carácter virtual realizada durante 2020.

Sentidos afectivos del pasado

Como he mencionado, el derrotero dentro del cual se inscribe el presente trabajo tiene como uno de sus ejes centrales el estudio de los procesos de liderazgo entre afrodescendientes e inmigrantes africanos/as. En ese marco³, hemos explorado las trayectorias de los voceros o expertos que se desempeñan dentro del movimiento afroargentino como representantes de diversas formas organizativas o que actúan de manera independiente (Monkevicius y Maffia, 2014; Maffia, Monkevicius, Espiro, Voscoboinik, 2018). Otro eje clave de análisis se encuentra dentro del campo de los estudios de memoria, es decir, considerando los procesos sociales de construcción, transmisión y usos políticos del pasado en relación con el accionar de estos sectores de liderazgo (Monkevicius, 2014; 2020) entendidos así 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” (Jelin, 2002). Si bien se trata de un grupo heterogéneo conformado por sujetos con diversas trayectorias, formaciones, ambiciones y objetivos, me interesó observar particularmente las prácticas y discursos de las mujeres, cuyas identidades como afroargentinas se entretajan interseccionalmente porque, tal como señala Reid Andrews (2018), “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. No obstante, las

1 Sara Ahmed refiere a los objetos sobre los cuales se forman las emociones y que, a la vez, moldean esos objetos: por ejemplo, “*the memory can be the object of my feeling in both senses: the feeling is shaped by contact with the memory, and also involves an orientation towards what is remembered. So, I might feel pain when I remember this or that, and in remembering this or that, I might attribute what is remembered as being painful.*” (2012:7).

2 A partir de eventos realizados desde el año 2014 en espacios estatales y asociativos, la mayoría de carácter conmemorativo, por ejemplo, para celebrar el Día del/a Afrargentino/a y la Cultura afro en Argentina.

3 Canalizados en los proyectos de investigación PIP 0259 financiado por el Conicet, el PICT 2017-1543 financiado por la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica, y el proyecto 11/N827 financiado por el Ministerio de Educación.

mujeres afro encontraron un lugar negociado desde el cual construir su voz y un cuerpo legítimo para hablar y ser reconocidas, lo que “conllevó una disputa íntima por producir sentido en torno a la propia trayectoria que se puede rastrear a partir de los relatos biográficos” (Kropff 2018, p. 87). Es así como al situar el interés sobre la especificidad de los relatos públicos acerca del pasado producidos por las mujeres afro desde posiciones de liderazgo observé, al igual que Kropff⁴, una apelación a lo biográfico hilvanada a partir de sensibilidades particulares que, a la vez, se imbrican en entramados colectivos de memorización. Y aquí retomo a Harkin (2003) cuando sostiene que existe una poderosa relación emocional con los eventos recordados, y que, por lo tanto, *resulta* imposible entender el pasado sin la comprensión de la emoción y de su componente cultural. Se trata de una emoción que comunica principalmente experiencias de sufrimiento, que pueden ser colectivas, como la esclavitud, o personales, ligadas a violencias racistas y actos discriminatorios.

Desde un enfoque antropológico me interesa indagar sobre la significación social de estas emociones y su relación con la producción de memorias y las formas de identificación del colectivo, es decir, focalizando sobre el carácter intersubjetivo de la transmisión de vivencias a partir de las reelaboraciones emocionales producidas por los sujetos para ser compartidas (Jimeno, 2007). Por lo tanto, el eje no estará puesto sobre las emociones como reflejos de estados interiores (lo que no implica negar, como advierte Harkin (2003), que son los individuos quienes experimentan esas emociones) sino en reconocer que “sentimientos y emociones aparecen siempre empotrados en un juego dinámico de vínculos y relacionamientos (y que son estos vínculos y relaciones los que socialmente interesan).” (Sirimarco y Spivak, 2019, p. 313), es decir, pensando las emociones *situadas* en los contextos dentro de los cuales se manifiestan. En su clásico trabajo sobre los Inuits, Jean Briggs (2018) plantea que “los significados de la emoción están siempre inextricablemente arraigados en -y no sólo coloreados, sino profundamente moldeados por- los contextos en que se usan, los propósitos de los que los usan y las asociaciones y recuerdos de los que los escuchan.”

⁴ Aunque Laura Kropff trabaja con los relatos de jóvenes mapuche en la ciudad de San Carlos de Bariloche, provincia de Río Negro.

Entonces, ¿cuáles son estos contextos o lugares de enunciación donde las mujeres afro producen sentido y socializan emociones sobre el pasado? Se trata de eventos públicos, en su mayoría de carácter conmemorativo, donde los/as agentes “ocupan” espacios provisorios y dinámicos que requieren negociación y autorización (en relación con el estado, el liderazgo masculino, el campo organizacional). Allí se entretajan historias y se dirimen los parámetros a partir de los cuales se articulará y disputará la pluralidad de memorias afroargentinas.

Derroteros del activismo afrofemenino

Como ya mencionamos, a pesar de la histórica subrepresentación femenina en las cifras oficiales debido a prácticas racistas y discriminatorias (Geler, Egido, Recalt, Yannone, 2018), el colectivo afroargentino demuestra una importante presencia de mujeres ocupando posiciones en el campo organizacional desde la década de 1990. Como sucede en gran medida con el liderazgo masculino, las diversas trayectorias por las que han atravesado en estos años las han aglutinado generando alianzas, muchas veces bajo entramados asociativos, pero también derivaron en conflictos y divergencias que suelen manifestarse de manera voluble y variable en el tiempo. Algunas de las pioneras dentro de este “movimiento social afroargentino” (Frigerio y Lamborghini, 2011), aún continúan manteniendo un intenso activismo, aunque con diversos grados de alcance y luego de atravesar, en muchos de los casos, por cuestionamientos y pujas dentro del entramado de poder del liderazgo afro. A su vez se observa la presencia de generaciones más jóvenes, apelando a nuevas dinámicas de representatividad. Si bien en trabajos anteriores (Monkevicius, 2020) referimos a la conformación de este sector del colectivo, para los fines del presente artículo retomaremos brevemente la trayectoria de algunas de sus representantes principales.

En este sentido, debemos mencionar a Lucía Molina, fundadora de la *Casa de la Cultura Indo-Afro-Americana* situada en la ciudad de Santa Fe, una organización no gubernamental creada en 1988 con el objetivo de lograr el reconocimiento y la inclusión de las “raíces culturales” indígenas y afrodescendientes. La actividad de Lucía la llevó a integrar diversas redes a nivel local y regional, conectándose con

otras mujeres activistas. En los últimos años, y a pesar del fallecimiento de su marido (co-fundador de la asociación), 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”⁵. En esta institución también se destaca la presencia de la dirigencia femenina a través de la figura de María Elena Lamadrid, quinta generación de afroargentinos descendientes de esclavizados que conformaron la reconocida y extensa familia Lamadrid.

Otras referentes que han luchado desde la década de 1990 por la visibilización de la diversidad de origen afro en Argentina son María Magdalena “Pocha” Lamadrid y Miriam Gómes. La primera, descendiente de esclavizados pertenecientes a la clásica familia mencionada, y sin participación política previa, funda la agrupación África Vive⁶ en 1997 tras su intervención en un encuentro internacional promovido por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) donde obtiene recursos financieros, sociales y culturales. La segunda, descendiente de caboverdeanos arribados durante el siglo XX y con participación activa en la asociación caboverdeana de Dock Sud⁷, 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 y Lamborghini, 2011). 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 afro⁸. En la actualidad integra la asociación

⁵ 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).

⁶ 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

⁷ Sociedad de Socorros Mutuos “Unión Caboverdeana”, fundada en 1932 en el sur del conurbano bonaerense.

⁸ 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

caboverdeana, el colectivo 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 propósitos⁹. El derrotero de Miriam fue seguido por su sobrina, Patricia Gómez, quien también ha ocupado cargos directivos en la asociación caboverdeana a la vez que participa activamente de diversos encuentros en la actualidad mientras promueve la presencia afrodescendiente en espacios universitarios¹⁰. Esto da cuenta de un evidente liderazgo femenino proveniente de la asociación caboverdeana de Dock Sud¹¹, en este sentido también es posible mencionar a Lena Gómez (descendiente de caboverdeanos, activista, integrante del área de género de la Comisión 8 de noviembre, militante por los derechos de las minorías raciales y de género) y a la histórica dirigente de la asociación Paulina Díaz.

Paralelamente algunas de estas referentes comenzaron a ocupar cargos en nuevos espacios estatales dirigidos a problemáticas afrodescendientes, como Patricia Gómez en el Instituto contra la Discriminación de la Defensoría del Pueblo de la Ciudad de Buenos Aires. También se destacó la presencia de Adriana Izquierdo (conocida como Mametoo Kiamasý)¹² en el Foro de Afrodescendientes para la Sociedad Civil creado en 2006 hasta 2011 en el INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo), y luego en el Programa de Afrodescendientes contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo¹³ en el que

⁹ 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 derecho de su comunidad” (Miriam Gómez 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).

¹⁰ Se define como “afroargentina, abogada, activista afro-feminista y antirracista, miembro de la Sociedad de Socorros Mutuos ‘Unión Caboverdeana’, del Área de Género de la Comisión 8 de noviembre y de OAFRO” (Organización de Afrodescendientes para la Formación y el Asesoramiento Jurídico). A principios del año 2021 presentó, junto al también afroargentino y abogado Alf Emmanuel Delgado, la materia “Derechos de las comunidades negras en Argentina desde la perspectiva afro” en la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires. Página de Facebook de la Agrupación Xangó

<https://www.facebook.com/xango.agrupacion/photos/a.262171200859282/1040603759682685/>

¹¹ Véase Tamagno y Maffia (2014).

¹² Fallecida en 2020.

¹³ Cuando el Instituto es intervenido y los Foros son reemplazados por Programas. Véase García (2017).

aún se desempeña su hija Karina Grossman¹⁴. Del mismo modo, María Gabriela Pérez (apodada Maga), una artista plástica, periodista y militante afrodescendiente, formó parte de este espacio desarrollando su labor artística y su lucha como activista, lo cual extendió a otros ámbitos de interacción afro-estatal. Participa también de la asociación Misibamba. Adriana, a su vez, se desempeñó como líder de ONIRA (Organización Negra Integradora de Raíces Afro-amerindias), donde fue acompañada por su hija en las tareas directivas. En mayo de 2020, María Fernanda Silva, afrodescendiente de origen caboverdeano y sin antecedentes de activismo al interior del colectivo, fue designada como embajadora argentina ante el Vaticano, convirtiéndose en la primera mujer de origen afro en ocupar ese cargo diplomático. Más recientemente, fueron convocadas varias afroargentinas para integrar la Dirección de Pluralismo e Interculturalidad dependiente de la Subsecretaría de Promoción de Derechos Humanos de la Secretaría de Derechos Humanos del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos¹⁵.

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, (militante afroargentina y del colectivo LGBTIQ+), también Gabriela Pérez, ambas en el Movimiento Afrocultural (fundado 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 de interacción (gubernamentales, académicos, culturales, etc.).¹⁶

Asimismo, resulta relevante el rol de las mujeres en agrupaciones artísticas como es “Teatro en Sepia”, fundada en 2010 por la afrocubana Alejandra Egido¹⁷ e integrada

¹⁴ Aunque se modificaron los cargos para la representación de afrodescendientes.

¹⁵ Entre ellas, Louis Yupanqui (afroargentina y representante de las personas transgénero), Alma Velázquez, Ana Gayoso y Xiomara Mendoza.

¹⁶ 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.

¹⁷ Actriz y directora que se radicó en Argentina y ha desarrollado una amplia actividad artística, por ejemplo, dirigiendo las obras “Calunga Andumba” (creada por las hermanas afroargentinas Carmen y Susana Platero) y Afrolatinoamericanas, realizada en coautoría con la antropóloga Lea Geler.

por la afroargentina Carmen Yannone¹⁸, entre otras. En el año 2015 se conformó como asociación civil bajo el nombre “Todo en Sepia Asociación de Mujeres Afrodescendientes en la Argentina”¹⁹.

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 interseccionales. 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.

“Otra vida además del activismo”: Pasados biográficos en la escena pública

Cuando, en el marco de un conversatorio por el Día del/a Afroargentino/a²⁰, Yael Martínez²¹ abre el encuentro preguntando a las tres expositoras invitadas sobre cuáles fueron los motivos de la elección de sus respectivas profesiones, se encontró con una sorprendida Miriam Gómes que respondió: “a los que estamos en el activismo o en esta lucha, no nos preguntan mucho qué nos gusta, qué hacemos, o a qué nos dedicamos cuando no estamos activando pero sí, tenemos otra vida además del activismo”. La intención de Yael era dar a conocer “otros perfiles” de las personas que participan activamente como voceros públicos del colectivo. En particular, sobre Miriam Gómes confesó que, a pesar de conocerla hace varios años y de haber compartido numerosos encuentros, nunca supo sobre esta parte de su trayectoria personal. La sorpresa tanto de una como de otro revela la dificultad que tienen las historias personales o privadas para acceder a los espacios públicos de

18 Véase Geler (2012, p.24).

19 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).

20 El día 8 de noviembre de 2020.

21 Joven afroargentino coordinador del Programa Afro cultural de la Dirección General de Promoción Cultural.

interacción afro donde el eje se encuentra en la lucha colectiva por el reconocimiento de derechos.

Ya en trabajos anteriores (Monkevicius, 2018; 2020) señalé que, si bien las memorias son plurales y requieren de negociación, existe la preeminencia de un relato público estandarizado producido y transmitido por el liderazgo afrodescendiente, a través del cual se seleccionan determinados eventos fundacionales (con la esclavitud como hito) y ciertos acontecimientos, personajes y lugares²² que dan continuidad cronológica a las memorias negras hasta la actualidad. El pasado de los afroargentinos se articula entonces principalmente a partir de parámetros que son públicos y compartidos, relegando las memorias personales a ámbitos privados. Sin embargo, en los últimos años advertimos la irrupción de estas historias cargadas de emocionalidad relatadas en eventos públicos, la mayoría de carácter conmemorativo. Pueden surgir espontáneamente o por invitación de alguno/a de los/as coordinadores/as de mesas o paneles en los diversos encuentros.

De esta forma, comienzan a cobrar relevancia las trayectorias biográficas, relatadas en primera persona en particular por mujeres como forma de rearmar la continuidad identitaria a través de la narrativa.

La intervención de Miriam a la que me referí al comienzo del apartado da cuenta, por un lado, de este proceso de corrimiento de “la” memoria oficial afro hacia pasados plurales reconstruidos por los sujetos a partir de sus propias vivencias y sentires, y, por el otro lado, revela también las dificultades para desanudar discursos que han sido legitimados para ser transmitidos públicamente. Respecto a esto último, si bien Miriam agradece la invitación, podríamos decir que construye un relato de tipo expositivo a partir de un transcurrir cronológico de acontecimientos que la impulsaron hacia la elección de una carrera docente manteniendo las emociones bajo control, más cercana a la lógica racional y política que caracteriza al discurso público de los varones (Jelin, 2002, p.108). Sin embargo, se advierte que existen otras formas de reconstrucción mnemónica sostenidas por mujeres activistas que intervienen en el entramado político afro.

²² En referencia a los tres elementos constitutivos de la memoria que considera Pollak (1992).

Y aquí me detendré en el discurso de la actriz Carmen Yannone quien fue invitada por Miriam Gómes en el marco del Día de la Mujer Afro a relatar su “historia como afroargentina, descendiente de esclavizados, sus vivencias y su visión sobre las mujeres negras de Argentina”²³. El encuentro fue organizado por el Programa Afro-cultural, dependiente del Ministerio de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires, en formato virtual²⁴. Allí se convocaba a “hablar de género y racismo” a tres mujeres activistas afroargentinas, pertenecientes a distintas agrupaciones. Carmen comenzó a ordenar su relato biográfico a partir de parámetros propios de su vida laboral como artista, bailarina y actriz, remitiéndose a los tradicionales bailes del Shimmy Club en la Casa Suiza²⁵. Refirió a su extensa carrera, la cual le permitió conocer varios países. Sin embargo, esta narrativa más “aséptica” del pasado, similar a aquella construida por Miriam, se modifica cuando se refiere a la invisibilización y a la necesidad de demandar derechos negados. Es ahí cuando entrelaza el doloroso pasado de los afroargentinos con sus memorias familiares. Remite en primer lugar a su bisabuela diciendo que se llamaba de apellido “Lamadrid”, porque era esclava del general del ejército sanmartiniano Aráoz de Lamadrid, y señala “todos ellos (abuelo y demás parientes) sufrieron de una manera indescriptible”, “nunca fueron reconocidos para nada”. Y se detiene sobre la historia de su tío, empleado de los ferrocarriles, que trabajó durante 40 años sin ausentarse y, sin embargo, “nunca reconocieron su esfuerzo ni lo ascendieron porque era negro”, mientras que sus familiares mujeres se desempeñaron como “cocineras, amas de leche, todas sin estudio porque eran demasiado pobres”. Por esa razón se dedicó a bailar, dice: “porque no quería ser como mi mamá y mis tías, ni planchadora, ni mucama, no porque sea malo, [...] voy a hacer lo que siento dentro de mi cuerpo, dentro de mi corazón, pero no por ser negro se sabe bailar”. Entiende el baile como un legado de los afroargentinos que debe ser reivindicado, en especial, el candombe argentino, al cual se refiere en varias partes de su narración. Para esto es necesaria la lucha del

23 Como Miriam ella misma lo presentó.

24 24 de julio de 2020.

25 El Shimmy Club se constituyó como el espacio utilizado por la comunidad afroargentina para celebrar el carnaval porteño. Funcionó en la Casa Suiza (CABA) desde mediados de la década de 1920 hasta fines de la década de 1970. Hace algunos años el edificio fue demolido a pesar de la resistencia de grupos afrodescendientes.

colectivo afroargentino, en especial, de las mujeres (“negras y pobres”), a quienes les “costó mucho hacerse conocer y respetar” aun dentro de una comunidad afro, a la que define como “machista”, y a esto adjudica la persistente confrontación que suele producirse entre activistas (varones). Destaca a mujeres que han sido importantes referentes, como Carmen Platero, Pocha Lamadrid, Miriam Gómes, entre otras, mientras responsabiliza al estado por esta situación de vulnerabilidad y pobreza, por la falta de reconocimiento y de un resarcimiento que alivie las penosas consecuencias de esas políticas de exclusión. Un acontecimiento clave en su reconstrucción mnemónica es el proceso de suburbanización (Geler, Yannone, Egido, 2020) que sufrieron numerosas familias afroargentinas impulsadas por el estado a movilizarse desde un barrio céntrico de la ciudad de Buenos Aires hacia la periferia de la ciudad, a “casas hechas de cartón”, y luego hacia el conurbano bonaerense. Lo define como “algo muy triste porque pasaron muchas necesidades sin posibilidades de estudio y con mucha miseria y pobreza”.

Repetidamente subraya la lucha identificándose como mujer, negra, integrante de un colectivo subalternizado y como sujeto/a pasible de reconocimiento y reparación (social e histórica).

Cuando finaliza su breve intervención, Miriam nota, a través de la plataforma Zoom, que “la gente está conmovida, al borde de las lágrimas” mientras Louis Yupanqui, otra de las expositoras, dice que se encuentra “en shock” luego de escuchar el relato.

Estas reacciones por parte de la audiencia se producen ante una particular forma de recordación de las vivencias de las mujeres que habían permanecido en forma subterránea (Pollak, 1989) a través de silencios y olvidos mayormente en el marco de las relaciones familiares. Como ya mencionamos, a pesar de la constante presencia afrofemenina en sectores del activismo y de lucha política, el dominio de los varones sobre el espacio público afro determinó una forma particular de construcción y transmisión de las memorias que se encuentra interpelada por esas “otras” historias relegadas al ámbito privado. Podríamos decir que diferentes experiencias de vida entre hombres y mujeres se reflejan en diferentes habilidades para la construcción mnemónica (Leydesdorff, Passerini y Thompson, 2009, p.1) o,

en términos de Jelin (2002, p.107), sería de “esperar un correlato en las prácticas del recuerdo y de la memoria narrativa”.

Desde hace algunos años, y en forma paulatina, comienzan a abrirse determinados contextos de producción de memorias plurales con audiencias orientadas a la escucha de nuevos testimonios. Es así como Adriana Izquierdo²⁶, 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 protocolar” sino de “lo que le gusta”, un “momento que esperó por 50 años”, a manera de “desafío al marco desde el cual la historia se estaba escribiendo” (Jelin, 2002, p.112). En este sentido, aunque en el contexto de otro encuentro²⁷, Pocha Lamadrid afirma categóricamente que “siempre habló de los demás, esta vez voy a hablar de mí”²⁸, tomando distancia de la historia “oficial” afro y resignificando su pasado como ejemplar, priorizando el testimonio y, por lo tanto, entendiendo sus experiencias como las mismas de “las de todas las negras de esa época”. Si bien, existen habilidades diferentes entre hombres y mujeres en cuanto a las prácticas tendientes a hacer públicas las memorias, en este caso se observa que, dentro de nuevos marcos habilitados de interlocución, son las propias voces de las mujeres las que se transforman desde discursos ligados a lo racional e institucional (lo “protocolar”, los “otros”), dirigidos al estado u otras organizaciones, hacia relatos biográficos afectivos contextualizados en la vida doméstica y parental que logran salir de los intersticios entre lo público y lo privado para avanzar sobre terrenos propios de los sectores más poderosos (Leydesdorff, Passerini y Thompson, 2009). Esos testimonios se ordenan principalmente a partir de las trayectorias educativas, laborales y familiares que explican la continuidad y las rupturas en el proceso de identificación como afrodescendientes. Si bien Carmen no lo mencionó particularmente, la mayoría de los relatos autobiográficos comienzan con el dolor y la vergüenza causados por la discriminación sufrida en la etapa escolar, tanto en la infancia como en la adolescencia. Según Adriana, “era muy duro ir al colegio” aunque se define como

²⁶ Ministerio de Relaciones Exteriores, noviembre de 2014.

²⁷ Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires, noviembre de 2016.

²⁸ Miriam Gómez le pide que hable sobre su experiencia como mujer negra en la Argentina y sobre sus años de militancia.

“una pequeña militante en busca de sus raíces”, quien se propuso la meta de saber “por qué era negra”, algo de lo que “no se hablaba”. Por su parte Pocha Lamadrid recordó que fue discriminada por las religiosas que dirigían la institución educativa a la que asistía, mientras la joven Florencia, de la Agrupación Xango, afirmó haber sufrido prácticas racistas por parte de sus compañeros porque así era transmitido dentro de las familias donde “los padres hablan [despectivamente] de negros”²⁹. Pero fue Karina Grossman, en el marco de la conmemoración por el Día del Afroargentino en 2016³⁰, 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 argentinos desmarcados, como “pasarse lavandina por los brazos”, pensando que así podría aclarar su piel. Dice que “lloró mucho cuando fue expulsada del colegio hasta que se dio cuenta que no era justo” y que debía “quererse” reconociendo su pertenencia afro. Asignaba la causa de su sufrimiento a la negritud de su madre cuando en realidad operaban mecanismos de negación que se encontraban presentes, por ejemplo, en las prácticas de maestros y profesores que impedían el reconocimiento público (Geler et. al, 2018).

De esta forma, los relatos dan cuenta de experiencias colectivas que encuentran un anclaje afectivo compartido a pesar de provenir de sensibilidades particulares (Harkin, 2003). Así se repiten alusiones al dolor, la tristeza, la vergüenza, el sufrimiento, la violencia, en el armado de las narrativas del pasado en los espacios públicos conmemorativos y de lucha activista. Se trata de una vivencia que imbrica el recuerdo y el dolor habitable en el propio cuerpo con el sufrimiento colectivo que encuentra su origen en la esclavitud y continúa con la negación y el racismo. Las memorias narradas por las mujeres entonces reconstruyen genealogías tanto familiares como colectivas, ambas atravesadas por emociones tendientes a “establecer relaciones entre experiencia e identidad” (Kropff, 2018) y, de esta forma, extienden los lazos de parentesco a la comunidad afrodescendiente. En el relato de Carmen, por ejemplo, el origen familiar se remite a la situación de esclavización

²⁹ Noviembre de 2016.

³⁰ Como disertante en la mesa de discusión denominada “Afroargentinas”, antes mencionada.

atravesada por su abuelo Lamadrid. También Lucia Molina, quien se identifica con afrodescendiente del tronco colonial, convoca a “la reivindicación de *nuestros mayores*, aquellos que fueron traídos a la fuerza, a vivir acá, reivindicándolos porque ellos son preexistentes a la nación” y son el origen de la presencia afro en el país. Asimismo, Paulina, descendiente de caboverdeanos arribados a partir de un proceso migratorio, sostiene que su historia familiar se extiende por 120 años y que deviene de una “emigración forzada” caracterizada por el sufrimiento. Por su parte, Gabriela (afrocorrentina, que también participó de la mesa de discusión “afroargentinas” en 2016) refiere a la “pérdida del árbol genealógico”, y a la necesidad de reconstruirlo a través de la recordación de la lucha de sus ancestros junto al General Artigas en Uruguay, situando el origen familiar junto al de la comunidad nacional.

Estos relatos, desde el activismo y el liderazgo afrofemenino, coinciden con aquellos analizados por Geler et.al. (2018) en un grupo de mujeres afrodescendientes del barrio de La Matanza, respecto a la “falta de memoria” dentro de los grupos familiares y a la necesidad actual de “recuperación” de esos linajes silenciados por vergüenza o temor a la discriminación.

Como mencionamos al comienzo, el espacio público de interacción afro se constituye para las mujeres en un contexto clave para la reconstrucción y transmisión de memorias que, lejos de ser individuales (Halbwachs, 1992), pueden pensarse como producto de procesos sociales y culturales que logran convertirse en experiencias intersubjetivas y apropiables por los sujetos a través diversas formas de materializaciones sociales, como las narrativas que circulan en el ámbito público. Y, como argüimos, existe una fuerte interrelación entre los eventos recordados y el componente emocional con el cual son evocados. En los relatos considerados se observa la presencia de emociones ligadas al maltrato y la discriminación padecidos por las mujeres afro particularmente en sus años de escolarización y juventud, y aquí retomo a Jimeno cuando sostiene que la comunicación de estas experiencias (de sufrimiento), lejos de limitarse a los individuos que recuerdan, “permite crear una *comunidad emocional* que alienta la recuperación del sujeto y se convierte en un vehículo de recomposición cultural y política” (2007, p.170), o sea, de recomposición

de la acción de la persona ya no como víctima sino como ciudadana, en una comunidad política.

Desde el liderazgo afrofemenino observamos un vuelco en la narrativa biográfica tendiente a comunicar estas experiencias de dolor hacia el ámbito público en tanto acciones orientadas a visibilizar no solo la subalternización de los afrodescendientes dentro de la sociedad sino también como forma de expresar la contracara de la racionalidad que caracteriza a los discursos de los sectores dominantes (de varones) dentro de ese colectivo. Como sostiene Harkin (2003) aquellos que se encuentran en el poder controlan sus emociones mientras que los sujetos que lo disputan se apoyan en un discurso político emocional para expresar su criticismo. Resulta interesante notar que cuando las emociones son explícitamente ligadas a la lucha política y a la demanda por reconocimiento de derechos, viran desde el dolor, el sufrimiento y la vergüenza, al orgullo de la identificación y la pertenencia afro. En otros términos, podríamos decir que 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. (Lazzari y Lenton, 2018). En sus discursos, las activistas afro comunican en principio emociones relativas al dolor de atravesar la exclusión por parte de una sociedad que se considera “blanca”, para luego detenerse específicamente sobre sentimientos ligados al orgullo, el valor, el coraje, el enojo, la responsabilidad, como forma de reconstruir subjetividades empoderadas en la experiencia colectiva del discurso de reafirmación identitaria y de demanda de derechos. (Víctora y Coelho, 2019). Según Adriana, “los que somos protagonistas tenemos el derecho y la obligación de transmitir los porqués de la igualdad” y se refiere a una búsqueda identitaria como un proceso consciente, reflexivo y necesario entendido como una “meta”, un “rastreo”, es decir, como una construcción política negociada dentro de un particular contexto familiar y social.

Sitúan en la adolescencia, y en algunos casos bastante después, este “autorreconocimiento”³¹ de la condición de mujer afrodescendiente, a partir del cual revierten esa (auto)representación de subalternidad que las llevó a “transformar el

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

miedo en bronca”.³² En la mayoría de los discursos observamos este momento como una revolución en la memoria que produce un quiebre de los “sentimientos de desajuste” (Víctora y Coelho, 2019), frente al desafío de “quererse”³³ pensarse como “protagonista”³⁴ en la lucha por la visibilización y el reconocimiento. Según sus relatos, esto se logra con el apoyo familiar y con otros/as afros (nucleados/as en asociaciones o no) resignificados como “compañeras” que pueden dar sentido a estas vivencias porque “sufrieron lo mismo”³⁵ reafirmando la comunidad emocional. En palabras de Denise Braz:

Como negra se sufre racismo todos los días. Estamos aquí porque descendimos de gente muy fuerte y ese es motivo para seguir luchando. Como mujeres hay que luchar más que los hombres afros, estamos en la base de la sociedad, limpiando, cuidando gente y todavía seguimos en la peor esfera de la sociedad para el reconocimiento, oportunidades. Se debe lograr un espacio como mujer afro en esta sociedad patriarcal y machista.

El proceso para identificarse como afroargentinas implica una movilización afectiva que actúa a la vez como reacción y como comentario sobre la acción social de otros debido a su componente moral y a su potencial como instrumento político (Harkin, 2003). Se entiende entonces como proceso político que implica el deber de disputar las condiciones históricas de subalternización tanto hacia el exterior del colectivo como hacia el interior del liderazgo afro al que califican de machista.

Estamos frente a relatos que dan cuenta, a través de experiencias biográficas, de vivencias colectivas en un entrelazamiento que fortalece la construcción de la comunidad emocional y que habilita el posicionamiento como ciudadanos en reclamo de derechos.

Reflexiones finales

32 Expresión de Pocha Lamadrid.

33 Expresión de Karina (noviembre de 2016).

34 Expresión de Adriana (noviembre de 2014).

35 Karina, noviembre de 2016.

En principio partimos de considerar “otras” formas subalternizadas de producción del pasado y la pertenencia afrodescendiente desde el reconocimiento y la especificidad de los relatos producidos por mujeres activistas y/o en posiciones de liderazgo. En pugna con la “historia protocolar”, donde ciertos acontecimientos históricos autorizados, urdidos en genealogías públicas y compartidas, actúan como hitos centrales e ineludibles en los relatos, se encuentran esas otras historias que “no fueron dichas”, que se mantuvieron por fuera de los canales públicos de interlocución afro estatal, narradas desde parámetros privados y familiares por mujeres sosteniendo y disputando posiciones de poder dentro del colectivo. Esas narrativas trazadas desde las memorias biográficas expresan sensibilidades y valores contextuados en las luchas del presente. De esta forma, las emociones “ingresan” al espacio público de interacción moldeando la producción de memorias y dando sostén a los procesos de lucha, así se comunican y comparten y, de esta forma, generan tanto lazos de pertenencia como entramados para la acción política. Interesa subrayar el carácter intersubjetivo de las emociones, aunque sin negar que son las propias mujeres como individuos quienes movilizan sensibilidades y las sociabilizan a través de narrativas y, de esta forma, se constituyen en objeto de control (Harkin, 2003) para la racionalidad autorizada y dominante de los liderazgos constituidos por varones

En esta ponencia interesó reflexionar sobre el papel de las emociones en los procesos de identificación y de memorización de grupos subalternizados y, en especial, considerando al género como factor relevante. Esto nos habilita para pensar si la forma en que las memorias autobiográficas afectivas irrumpen en el discurso público estaría dando cuenta de la producción de “nuevas” modalidades de memorización entre los afros que disputan sentidos respecto de otras memorias “oficiales machistas”. ¿Se trataría de una forma de irrumpir en los discursos homogenizados, estandarizados que no permiten remover los basamentos del entramado de poder entre el liderazgo afro? Para las mujeres que históricamente han participado activamente del movimiento afrodescendiente es el momento en el cual se activan espacios de activismo para “hablar de mí, de “lo que me gusta”, a pesar de (y debido a) que las emociones que se ponen en juego son dolores

colectivos resignificados como experiencias que posibilitan y alientan la lucha en el presente.

Referencias bibliográficas

- Ahmed, Sara (2012) *The Cultural Politics of Emotion*. New York, Routledge Taylor and Francis Group.
- Briggs, J. (2018) Las emociones tienen muchas caras. Lecciones Inuit. *Etnografías Contemporáneas*, año 4, n° 7. Pp. 161-174.
- 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.
- 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), pp. 28-54.
DOI: <http://dx.doi.org/10.19137/pys-2018-250202>.
- Geler, L., Yannone, C. y Egido, A (2020) Afroargentinos de Buenos Aires en el siglo XX. El proceso de suburbanización. *Quinto Sol*, vol. 24, n° 3, septiembre-diciembre, pp. 1-27.
- Halbwachs, M. (1992) "The Social Frameworks of Memory", en L. Coser (Ed. and trans.), *On Collective Memory*. Chicago, University Chicago Press.
- Harkin, M. (2003), Feeling and Thinking in Memory and Forgetting: Toward an Ethnohistory of the Emotions. *Ethnohistory*, 50:2 (spring). Pp. 261-284.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid, Siglo Veintiuno.
- Jimeno, M. (2007) Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia. *Antípoda* n° 5, julio-diciembre. Pp. 169-190

- Kropff, L. (2018) Emoción e identidad en relatos biográficos de jóvenes mapuche a principios del siglo XXI. *Etnografías Contemporáneas*, año 4, n° 7. Pp. 83-109.
- Lazzari, A. & Lenton, D. (2018). Domesticar, conquistar, reparar: ensayo sobre las memorias argentinas del olvido del indígena. *Etnografías Contemporáneas*, año 4, pp. 63-80.
- Leydesdorff, S., Passerini, L. y Thompson, P. (2009) Introduction, en Leydesdorff, S., Passerini, L. y Thompson, P. (eds.), *Gender and Memory*. Oxford: Oxford University Press.
- Maffia, M., Monkevicius, P., Espiro, L. y Voscoboinik, S. (2018) “Formas organizativas y liderazgo entre inmigrantes africanos subsaharianos recientes”. En: *Revista Migraciones Internacionales. Reflexiones desde Argentina*, OIM, n° 3, año 2. OIM. ISSN: 2521-1374. Pp. 9-28.
- 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), pp. 188-198.
- DOI:<http://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/17528631.2014.908546#.Vv1PU3oYNyw>
- Monkevicius, P. (2014) “‘No tenía que haber negros’: Memorias subalternas y visibilización entre afrodescendientes e inmigrantes africanos en Argentina’. En: Dejalú, *Global Journal of the World Council of Anthropological Associations* (Consejo Mundial de Asociaciones de Antropología), N° 2, febrero.
- Monkevicius, P. (2018). 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. C. (2020). ¿Quién puede hablar sobre el pasado afroargentino?: Disputando las memorias hegemónicas desde el liderazgo afrodescendiente. RUNA, *Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 41(1).
- DOI: <https://doi.org/10.34096/runa.v41i1.5828>
- Pollak, M. (1989) “Memória, esquecimento, silêncio”. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n° 3, pp. 3-15.

- Pollak, M. (1992) "Memória e Identidade social". *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, nº 10, pp. 200-212.
- Reid Andrews, G. (2018). Desigualdad. Raza, clase, género. En A. de la Fuente y G. Reid Andrews. (Eds.), *Estudios Afrolatinoamericanos: Una introducción* (pp. 71-116). Buenos Aires: CLACSO.
- Sirimarco, M. y Spivak L'Hoste, A. (2019) Introducción. La emoción como herramienta analítica en la investigación antropológica. *Etnografías Contemporáneas*, 4 (7), pp. 7-15.
- 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.
- Víctora, C. y Coelho, M. C. (2019) A antropología das emoções: conceitos e perspectivas teóricas em revisão. *Horizontes antropológicos*, ano 25, n. 54, p. 7-21, maio/ago.