

**Definiciones, usos y disputas en torno a la *cultura*
típica caboverdiana: miradas enfrentadas desde la inserción
institucional local y estatal.**

Lic. Herrera Nicolás¹

Lic. Luz Marina Mateo²

Introducción:

La ponencia presenta -de manera comparada- los resultados de un trabajo en curso sobre la forma en que la Asociación Cultural y Deportiva Caboverdiana de Ensenada y el Estado de Cabo Verde definen y practican su cultura. En tal sentido, el trabajo pretende dar cuenta de aquellas acciones que la *definición* y el *uso* de una cultura étnico-nacional habilita en contextos y escalas completamente asimétricos pero que, a la vez, tienen en común el considerar la expresión y visibilización de esa cultura como un derecho humano y herramienta de fortalecimiento de la identidad caboverdiana tanto en la diáspora como hacia el interior de las fronteras nacionales.

En este marco dedicaremos las líneas iniciales del escrito a reponer una discusión teórica al interior de las ciencias sociales sobre cómo éstas han definido el concepto de *cultura*, qué *usos* le han dado y qué *procesos sociales* les ha permitido describir. Con este bagaje conceptual -imprescindible para los fines del trabajo propuesto- dividiremos la ponencia en dos grandes apartados a ser unidos transversalmente en las conclusiones: a) respondiendo a una escala micro social describiremos el proceso a través del cual la Asociación Cultural y Deportiva Caboverdiana de Ensenada ha *definido* y *usado* su *cultura típica* como estrategia de visibilización étnica en el contexto de la Fiesta Provincial del Inmigrante, y b) respondiendo a una escala macro social,

¹ IdHICS (UNLP/CONICET) - FaHCE/UNLP/IDAES/UNSAM. Licenciado en Sociología (FaHCE-UNLP). Becario Doctoral (IdHICS-UNLP/CONICET). Maestrando en Sociología de la Cultura IDAES/USAM. Doctorando en Cs. Sociales FaHCE/UNLP. Correo electrónico: herreranicolás@hotmail.com

² IRI (UNLP). Licenciada en Comunicación Social (FPyCS-UNLP). Candidata a Magíster en Relaciones Internacionales (IRI-UNLP). Secretaria del Departamento África del IRI-UNLP. Correo electrónico: luzmateo@hotmail.com

enfocaremos el tema desde una perspectiva transnacional de las migraciones y de algunos de los principales institutos y herramientas políticas y jurídicas de las que se vale el Estado caboverdiano para interactuar sus comunidades de diáspora con el fin de dar expresión y visibilidad a lo que él mismo considera como *cultura caboverdiana*.

PARTE I

1.- Cultura

Ya no sabemos bien cómo, pero hemos llegado al punto en que supuestamente *todos* sabemos o entendemos **qué es la cultura**. Los científicos describimos prácticas sociales por su intermedio, las personas la nombran continuamente en sus vidas cotidianas y los Estados crean ministerios o diagraman políticas públicas en su nombre. Así, mientras la cultura está en boca de todos, es claro que estamos dando por supuesto un entendimiento mutuo acerca de qué entendemos por ella. Creemos aquí - es lo que intentaremos mostrar en principio- que si cultura puede ser “*todo aquello*” es porque, o no hablamos de *lo mismo* o el concepto define tantas cosas que finalmente *no define nada*. Lejos de ser esto una mera discusión terminológica de erudición *pseudoacadémica*, la definición de cultura es siempre *una disputa de poder*: quien tiene la potestad de *ponerle nombre a las cosas* -decía Nietzsche-, define los términos de la discusión y solidifica así aquella potestad de nombrar.

Entonces... ¿qué es **la cultura**? Al menos, ¿qué es la cultura para las Ciencias Sociales? ¿*Explanans* y/o *explanandum*, trama simbólica, recurso, variable dependiente o independiente, marco para la acción social y/o resultado de ella, mecanismo productor de prácticas sociales o consecuencia de estas? Concepto antropológico por excelencia, las ciencias sociales han definido su concepto de cultura mediante lo anteriormente nombrado... y algo más (muchas veces al mismo tiempo).

El estructural-funcionalismo parsoniano (paradigma dominante durante las décadas de 1950 y 1960) otorgaba a *la cultura* un rol central en la *integración social*. La *cultura*

aparecía como aquella *trama simbólica* que estando por fuera del sujeto, orientaba su acción: desde el nacimiento los sujetos *interiorizan* (son *socializados*) aquellos *valores y símbolos* que le permitirán vivir en común, convivir, vivir con. En este sentido, para la perspectiva parsoniana las *valoraciones* subjetivas de los sujetos serían construidas por necesidades funcionales de una estructura social (externa a ellos) en búsqueda de auto-reproducción: es *la estructura social*, quien estando por fuera y sobre el individuo, introyecta en él los *valores y símbolos* que aquella necesita para reproducirse. Así, la *cultura* no sería otra cosa que esa trama de *símbolos y valores* que conforma una estructura social externa -y coercitiva, diría Durkheim- al individuo.

En relación con el programa weberiano -en torno a que la *acción está orientada por valores*- el carácter propositivo del programa parsoniano mostraba a la cultura como una *estructura simbólica de valores* que, estando por fuera de la acción social, la direccionaba. La *cultura*, entonces, se vuelve una estructura *homogénea y coherente* (trama simbólico-valorativa) en la que -y a través de la cual- los individuos son socializados colectivamente. No muy alejado de esta perspectiva teórica (aunque sí con un elevado énfasis en el trabajo de campo etnográfico) Geertz también entendió a la cultura como ese conjunto de hebras de significado socialmente compartido, homogéneo y coherente *a través de la cual los actores interpretan, dan sentido y orientan su acción*.

Durante las décadas de los '70 y '80 la crítica a esta perspectiva se enfocó en mostrar el peso otorgado a dicha *estructura simbólica* con respecto a una *agencia social* que aparecía como nula: para el estructural-funcionalismo los sujetos no serían -enfocaba la crítica- más que "dopados culturales" que internalizan normas y valores *para luego actuar en consecuencia*. El contexto político de aquellas décadas ponía delante de los ojos de los científicos la existencia del *conflicto* y la *acción* de unos sujetos difícilmente imaginable para el estructural-funcionalismo: si estos habían interiorizado todas las normas y valores externos y preexistentes a ellos durante el proceso de socialización -*siendo la subjetividad una interiorización de la exterioridad*-, ¿cómo explicar el conflicto, la ruptura de normas o la confrontación con los valores morales de la época? O más claramente, ¿cómo explicar variaciones individuales en la acción social de sujetos insertos en la misma estructura funcional?

Desde esta postura, el peso otorgado anteriormente a la cultura -en tanto trama simbólica exterior y coercitiva al individuo- se volvía erróneo: así, el *sujeto* dejaría de ser *actor*, para pasar a ser *agente*. Partiendo de estas críticas, el programa teórico parsoniano se vio reemplazado por otro de corte plenamente empiricista, que no se preguntó ya cómo la cultura organiza la acción social sino que intentó dar cuenta de qué modo ciertas *configuraciones culturales* (redes, industrias, campos) organizan *la producción de cultura*: aquí, esta pasó a ser entendida en su *empírica objetividad* dejando de remitir a símbolos abstractos y valores subjetivos.

En las décadas de 1980 y 1990, otros programas de investigación buscaron ir más allá de la distancia producida entre el modelo (teórico) parsoniano-weberiano y el modelo (empírico) antes comentado: mientras algunos investigadores buscaron retomar la idea central en torno a que la cultura orienta la acción social, otros buscaron superar las dicotomías al indagar las relaciones existentes entre agencia y estructura social.

El primero de ellos, centrado en la Escuela de Berkeley, intentó ir más allá de la concepción de *cultura como normas internalizadas* y proporcionó una versión alternativa según la cual la cultura *influye* en las acciones, no en tanto fin último sino a través de *repertorios, hábitos, habilidades y estilos a través de los cuales los sujetos construyen estrategias de acción*. La cultura se vuelve aquí una *caja de herramientas*, un *recurso* (no necesariamente objetivado) a ser *usado contextualmente*. Así, el valor de esta perspectiva radicaría en su demostración (empírica) de que no es preciso comprender los fines últimos para dar cuenta de la acción social, sino pensar a la cultura como *medio o recurso* particular de la misma. En este sentido, la propuesta de los investigadores de Berkeley puso de relieve la dualidad entre sistemas y prácticas, pensando a la cultura en función de sus innumerables contradicciones, mostrando cómo los individuos hacen cosas distintas en diversos contextos y con diferentes elementos culturales.

Lo que se buscó era volver con más elementos a la idea en torno a que no existe un ajuste perfecto e inmediato entre lo que los sujetos hacen en el mundo y su representación de él. Y dicho ajuste no existe –justamente- porque la *lucha*, el *poder* y las *desigualdades* operan continuamente sobre una relación que necesariamente debe

ser puesta en práctica. “Si los esquemas [*simbólicos, culturales... claro*] han de ser reproducidos, deben ser validados por la acumulación de recursos que resulta de ponerlos en práctica”, nos señala Benzecry (2012: 19):

A pesar de ser una estructura, la cultura aparece como integrada de manera ‘floja’, como algo que es re-hecho por las prácticas y que da lugar a interpretaciones que compiten y a batallas entre grupos que se apropian agonísticamente de los mismos símbolos.

El segundo de aquellos programas -como decíamos- se ha alojado en un *nivel intermedio* entre las *estructuras* y las *prácticas* buscando dar cuenta de la generación de sentidos y su operatividad en la acción social. Así, por ejemplo, Jeffrey Alexander (2004, 2005) utilizó el concepto de *performance* para mostrar cómo la cultura, *alojándose también en el cuerpo*, debe ser puesta en acto mediante una práctica que solo se vuelve exitosa si logra interpelar al auditorio. ¿Cómo lograr dicho éxito? ¿Cuándo una *performance* logra su cometido? Cuando quien actúa y quienes observan la puesta en escena, compartiendo una simbología cultural como marco de fondo, logran fusionar esta simbología mediante una práctica que se vuelve creíble al poner en escena, reactualizar, dicha simbología.

En síntesis, y tomando en conjunto los aportes antes mencionados, entendemos que podemos articular la discusión en torno a *cultura en tres grandes campos*: a) quienes la entienden como aquella *trama simbólica motor de toda acción social*, b) quienes la piensan como un *recurso a movilizar* cuando se busca estratégicamente seguir repertorios de acción empíricos y c) quienes proponen pensarla como una *práctica incorporada* en los cuerpos.

Para el primer grupo la cultura se vuelve una *variable independiente*, ya que la misma tiene autonomía respecto de las prácticas y entienden que la labor central del cientista social es interpretar los sentidos que los individuos atribuyen a sus acciones para luego sistematizarlas en busca de estructuras profundas que organicen el acto de significación. Asimismo, consideran que los modelos culturales se despliegan mediante rituales (mecanismos reproductivos de la cultura) y performances (acciones estratégicas informadas por modelos culturales).

Para el segundo grupo la cultura aparece con “menor densidad” que en la versión anterior y se vuelve *una caja de herramientas*, vocabularios, repertorios que los actores eligen para llevar a cabo su acción. Así, para esta perspectiva, llevar a cabo una acción equivale a *usar* los símbolos culturales disponibles para alcanzar un fin determinado. El otro aporte de esta perspectiva es que los actores aparecen constreñidos en sus actos por *redes institucionales y usan los repertorios culturales que estas disponen*. Rechazando la idea acerca de que la cultura genera valores que empujan la acción social, argumentan que la misma organiza el pensamiento al proveernos de marcos y esquemas que los individuos y los grupos usan para interpretar, traducir y actuar en el contexto que los rodea.

Por último, están quienes piensan a la cultura en su exacto cruce entre estructura simbólica y acción social al entenderla como *práctica incorporada*. Así, la cultura es al mismo tiempo movilizada en acciones y reproducida a través de su *encarnación en el propio cuerpo*.

2.- Berisso: inmigración, trabajo y los orígenes de una fiesta

“podría decirse que desde el cierre de los establecimientos [frigoríficos] había cierta *práctica social de conmemoración* entre sus habitantes, definida como una *práctica intencional que otorgaba cierto significado a los acontecimientos*. La gente recordaba, celebraba y hasta se apenaba frente a aquellos hechos que formaban parte de una identidad y una concepción cultural y generacional comunes reconocidas por todos. La localidad evocaba su pasado del mismo modo que los grupos nacionales crearon su propia historia al recordar juntos *un pasado reconstruido*. *La comunidad se creaba a sí misma con un estilo peculiar (...)* La Fiesta de Inmigrante ayudó a crear una imagen armónica y a olvidar los conflictos del pasado”

María Zaida Lobato

“*La vida en las fábricas. Trabajo, protesta y política en una comunidad obrera, Berisso (1904-1970)*”.

Sabido es que la población argentina se ha nutrido del aporte inmigratorio, principalmente de origen europeo, llegado en forma masiva entre principios del siglo XIX y mediados del siguiente. Sin embargo, este fenómeno no puede ser pensado de manera uniforme ya que el mismo ha tenido efectos diversos a nivel regional, siendo la

zona del litoral argentino la que ha recibido el mayor impacto como consecuencia de este movimiento poblacional.

Ubicada junto al Río de la Plata, la ciudad de Berisso se convirtió en uno de los principales destinos de aquel flujo inmigratorio atraído por la demanda de trabajo en su industria naval y alimenticia (saladeros³ y frigoríficos⁴). Estas características la transformaron en una de las ciudades del litoral argentino con mayor población extranjera, llegando a tener un 59% de población inmigrante en 1914⁵. Especificando la procedencia nacional e inserción laboral de dicha inmigración, Lobato (1992) afirma que durante el período comprendido entre 1915 y 1930 el 60% de la población obrera empleada en el frigorífico Armour S. A. provenía de Europa y Asia, predominando las nacionalidades que integraron mayoritariamente los flujos migratorios hacia la Argentina (italianos y españoles), aunque notando una *alta presencia local de árabes y rusos*⁶.

Frente a un espacio laboral que aparecía localmente como sumamente heterogéneo (Lobato, 1992 y 2004), fuera de él los inmigrantes construyeron poderosos lazos mediante la conformación de asociaciones étnicas: así, en 1907 se funda la Sociedad Albanesa, en 1909 se crea la Sociedad Lituana Nemunas, en 1910 la Sociedad Helénica Platón, en 1911 el Centro Yugoslavo Argentino de Berisso, en 1913 la Unión Polaca, en 1917 se organizan dos sociedades árabes que luego (1949) se fusionan en el Hogar Árabe Argentino de Berisso⁷ y en 1918 se funda la Sociedad Italiana.

³ Particularmente el saladero instalado por el empresario Juan Berisso, en lo que hoy es el Centro Cívico de una ciudad que ha establecido este hecho como fundacional, tomando el nombre del empresario y la fecha de su llegada como origen del municipio (24 de Junio de 1871). Hasta el año 2013 la fecha de aniversario de la ciudad era aquella que recordaba el momento en que había logrado su autonomía respecto de La Plata (3 de abril de 1957) pero en 2014, por iniciativa de un proyecto legislativo municipal se decidió cambiar la Fecha de Fundación de Berisso al 24 de Junio.

⁴ Swift S.A. y Armour S. A.

⁵ Fuente, INDEC, Censo Nacional de Población. Los datos censales afirman que en 1884 Berisso tenía una población que alcanzaba las 1.800 personas; en 1909 la cifra asciende a 2.553 (de los cuales 1.499 son nativos y 1.054 son extranjeros); en 1914 el total de pobladores llega a 8.847 (de los cuales 3.604 son nativos y 5.243 son extranjeros). El siguiente período censal del que se puede discriminar por origen nacional a la población local es el de 1947, donde la población de Berisso alcanza las 33.970 personas (de los cuales 24.107 son nativos y 9.857 son extranjeros). Como podemos inferir de estos datos, la tasa de crecimiento poblacional anual asciende entre 1884 y 1909 un 1,4%; entre esa fecha y 1914 un 28,2% siendo este período el que marca el ascenso más marcado; entre 1914 y 1924 dicha tasa crece un 1,7; y entre esa fecha y 1947 un 5,2%.

⁶ Si en 1917, entre cuatro nacionalidades los rusos eran mayoría, un año después comparando entre ocho nacionalidades, los árabes se vuelven mayoría (Lobato, M. Z., 1992)

⁷ En 1917 se funda la Sociedad Islámica de Socorros Mutuos y Beneficencia, años más tarde se fundará otra sociedad con el nombre de Juventud Islámica Amelita y en 1932 se creará la Juventud Islámica

Asimismo, durante la décadas del '20 y el '30 se crean la Sociedad Cultural Búlgara, el Club Eslovaco Argentino de Berisso, el Centro Armenio "Hayguetron", la Sociedad Ucraniana Prosvita, una segunda sociedad lituana de nombre Mindaugas, entre otras⁸.

A pesar de la diversidad de orígenes, el mutualismo surgió como un fenómeno "prácticamente universal entre los inmigrantes en todos los países" (Devoto, 2003:242) tendiente a satisfacer tres necesidades fundamentales: cobertura médica, servicios de sepelio y sociabilidad. Con el paso del tiempo, la progresiva inserción en la sociedad receptora y el cambio en las condiciones socioeconómicas de los asociados, estas entidades fueron transformando sus objetivos fundamentalmente hacia la *recreación* y la *sociabilidad*.

En sintonía con dicho proceso, en 1978 catorce de aquellas asociaciones berissenses se unieron con el objetivo (inicial) de que la ciudad sea declarada "*Capital Provincial del Inmigrante*"⁹. Aquel logro llevó a que -un año después- estas conformaran la Asociación de Entidades Extranjeras (AEE)¹⁰, quien hoy nuclea a veinte asociaciones étnico-nacionales: armenia, árabe, albanesa, búlgara, lituana, griega, ucraniana, italiana, yugoslava, portuguesa, eslovaca, irlandesa, polaca, alemana, eslovena, croata, belarusa, española, israelita y caboverdiana¹¹. Como queda claro, salvo las

Alauita. En 1949 estas instituciones se nuclearán en el Círculo Cultural y Recreativo Árabe, y fusionándose con la Biblioteca Bernardino Rivadavia, darán origen al Hogar Árabe Argentino de Berisso.

⁸ Con respecto a décadas posteriores cabe mencionar que: en 1941 se funda la Sociedad Bielorrusa; en 1978 la Sociedad Española; en 1991 la Colectividad Irlandesa San Patricio; en 1998 la Colectividad Croata; por su parte la representación Alemana en Berisso fue llevada a cabo desde 1974 por el Club Germano Argentino con sede en Capital Federal hasta que, en 2004, se forma la Colectividad Alemana de Berisso, La Plata y Ensenada; y en 2004 se crea también la Asociación Portuguesa de Berisso. Este breve repaso por las fechas de fundación de algunas colectividades étnicas locales no hace honor a la riquísima historia del asociacionismo local.

⁹ Nos referimos al Decreto n° 438/78 del Gobernador Militar de la Provincia de Buenos Aires. Actualmente (2014) la ciudad de Oberá (Misiones) ha logrado ser declarada "Capital **Nacional** del Inmigrante" por la Cámara de Diputados de la Nación. Esta situación despertó una serie de tensiones entre las asociaciones étnico-nacionales de Berisso y el *Director Provincial de Colectividades Extranjeras*, el **berissense** Javier Nazar ya que la AEE mantenía con él gestiones para recibir aquella denominación desde el 13 de septiembre del 2013. Sin embargo, un proyecto presentado por una diputada norteña el 24 de octubre del 2012 se les adelantó, dejándolos con la denominación de "Capital **Provincial** del Inmigrante" que ostentan desde 1978.

¹⁰ Esta entidad fue presidida de manera consecutiva, durante sus primeros 23 años, por un representante de la asociación étnico-nacional más fuerte en términos políticos que tiene la ciudad: nos referimos al Dr. Juan Isaac Minoian y la colectividad **armenia**.

¹¹ Estas 20 asociaciones son miembros *plenos* de la AEE. Desde 2014 se integraron a esta entidad las asociaciones latinoamericanas: boliviana, peruana, chilena, paraguaya y uruguaya. Estas tendrán el carácter de *invitadas* y podrán participar de la Fiesta recién dentro de 4 años: durante este período, deben asistir a las reuniones de la AEE, tienen voz pero no voto y no pueden participar de la Fiesta.

asociaciones árabe, albanesa, armenia, israelí y caboverdiana, el resto de las participantes *poseen origen europeo*. Y mientras las tres primeras han sido parte del grupo organizador de la Fiesta, la caboverdiana pudo comenzar a participar en 2001 y la israelí recién en 2011.

Desde el año de su fundación la AEE organiza -anualmente y de manera ininterrumpida hasta la actualidad- la *Fiesta Provincial del Inmigrante* entre el primer fin de semana de septiembre y el segundo de octubre. La misma se desarrolla sobre los espacios públicos más significativos de la ciudad: el *Puerto*, la *iglesia María Auxiliadora* y el *Centro Cívico* (terreno donde funcionó el saladero de Juan Berisso y desde el cual partieron las columnas obreras del 16 y 17 de octubre de 1945). Durante esta Fiesta los miembros de cada una de las asociaciones pertenecientes a la AAE participan en diversas actividades que incluyen la re-actuación de la llegada de *inmigrantes ultramarinos* al puerto local, actos religiosos, y la representación de su *cultura* (mediante la venta de productos gastronómicos tradicionales, y la escenificación de bailes con música y trajes tradicionales).

3.- La Fiesta Provincial del Inmigrante:

Durante la *Fiesta provincial del Inmigrante* las instituciones organizadoras ponen en escena significaciones ligadas a aquel ideario nacional -creado por la élite intelectual del siglo XIX- que concibe a la nación como una entidad *homogénea y armónica* conformada por masivos flujos migratorios provenientes de *Europa*. Dicho ideario excluye otras diversidades o especificidades étnicas que, aunque presentes también a nivel poblacional, fueron invisibilizadas a partir de la utopía del *crisol de razas*.

El acto inaugural de la Fiesta es la celebración de la *Misa Litúrgica Ecuménica del Inmigrante*, llevada a cabo en la *Iglesia María Auxiliadora*. En ella, luego de que los abanderados y reinas de cada asociación entregan ofrendas y son bendecidos, el párroco local afirma que “la cristiandad del pueblo berissense y su festividad están confirmadas en el hecho de compartir con Jesús una misma experiencia originaria: la *migración*”. Tendiendo un puente entre el *éxodo* cristiano y la inmigración berissense, el párroco alienta a los presentes para que sigan realizando una fiesta “que asegura el

porvenir de nuestra *identidad* y demuestra que todas las culturas pueden convivir en paz”¹².

Días después, la dársena del *Puerto* local será el espacio donde se desarrolle aquel *Desembarco Simbólico de los Inmigrantes* que reactualice el relato mítico en torno a que “los argentinos descendemos de los barcos”. En este evento, algunos familiares de los inmigrantes llegados a Berisso entre mediados del siglo XIX y principios del XX (vestidos con sus ropas tradicionales), descenderán de un barco de la Prefectura. En la dársena del Puerto los abanderados, reinas y miembros de los conjuntos de baile de cada asociación los recibirán en una coreográfica formación circular donde la armonía, la hermandad y la ausencia de conflictividad entre los diversos flujos inmigratorios (y el estado receptor) se vuelven sentido hegemónico.

Por su parte, sobre el *Centro Cívico* se montará la “Carpa de las Colectividades”: una estructura que nuclea los *stands* de las veinte asociaciones participantes y un escenario donde se desarrollan las presentaciones de bailes y reinas de cada una. Aquí, cada asociación representa *su cultura* mediante los diacríticos identitarios habilitados y legitimados para tal fin: gastronomía, bailes, música y vestimenta. Este *Centro Cívico* se constituye en un lugar de memoria mediante el emplazamiento de diversos monumentos que evocan algunos acontecimientos de la historia de la ciudad: el arribo de inmigrantes *ultramarios*, su condición de Capital Provincial del Inmigrante y el emplazamiento del antiguo *saladero de Juan Berisso*, cohabitan con bustos de *Juan Domingo Perón*, *Eva Duarte de Perón* e imágenes cristianas firmadas por instituciones eclesiásticas de Berisso y La Plata.

Materializando en *discursos dicha simbología* dirigentes políticos y étnicos usarán el Centro Cívico como aquel espacio social donde (re)construir la memoria local. Durante el año 2010, el presidente de la AEE¹³ (Gustavo Zimny, representante de la asociación polaca) pronunció las siguientes palabras:

Hace un poco más de 33 años atrás, un grupo de colectividades se reunieron para conformar la Asociación de Entidades

¹² Notas de campo, año 2011.

¹³ Actualmente la presidencia de la AEE la tiene a cargo, por el plazo de un año y de manera rotativa, el presidente de alguna de las asociaciones con carácter de miembros plenos (no invitadas).

Extranjeras. Se unió...un poco esa idea fue... Berisso estaba mal, Berisso estaba triste. *Habían cerrado los frigoríficos. Berisso se había quedado sin trabajo (...)*, esos representantes de las colectividades llevaron adelante la Fiesta (...). Es por esto que las diecinueve colectividades tenemos que estar orgullosas por mantener nuestras raíces, *de dónde venimos, de aquellos países europeos*, de muy lejos. Mucha gente que vino acá a forjar Berisso, mucha gente que vino a forjar nuestra *nación*.

De esta manera, Berisso se sitúa en una posición privilegiada dentro de la narrativa oficial argentina al constituirse como el origen “blanco y europeo” de la nación en una exitosa construcción de alteridad que excluye otras formas de ser étnico. En continuidad con esta construcción narrativa el intendente de Berisso (Enrique Sle Zack, perteneciente al partido peronista local) continuó el registro argumental haciendo alusión a las obras de infraestructura que se estaban llevando a cabo sobre las dársenas del puerto local:

...y por suerte con el acompañamiento del gobernador (Daniel Scioli) y de nuestra presidenta (Cristina Fernández de Kirchner) que nos dio la posibilidad de empezar a soñar con ser nuevamente una ciudad portuaria, que es la que nos marcó definitivamente para que vinieran aquellos *extranjeros de la Europa* corridos por la guerra (...).

Mientras se entonaba el himno de Berisso¹⁴ -cuya primer estrofa caracteriza a la ciudad como “*Hija del río, adolescente y bella, te enviaron amores, el hambre y la guerra*”-, se repartieron los últimos ejemplares de la gacetilla oficial del evento. Firmada por quien acababa de hablar, el editorial contenía las siguientes líneas: “Una vez más, los berissenses rendimos homenaje a aquellos inmigrantes que debieron abandonar sus países de origen (...) y constituyeron a Berisso en un *rico y armonioso crisol de razas* (...).”

¹⁴ En agosto de 1990 el Concejo Deliberante de Berisso llamo a concurso público para seleccionar la letra del himno de la ciudad, inexistente hasta esa fecha. El trabajo elegido como ganador fue el presentado por el escritor local Aníbal Guaraglia.

El ideario simbólico del crisol de razas, aquel que narra un país conformado por el arribo ultramarino de inmigrantes europeos, es puesto en escena continuamente durante esta festividad: el puerto y sus reminiscencias acerca de que son los barcos el lugar del cual “descendemos los argentinos”, el recibimiento coreográficamente armónico a quienes representan el arribo a la dársena local, los monumentos referidos a la llegada de inmigrantes ultramarinos a las costas berissenses y su carácter de Capital Provincial del Inmigrante se entremezclan con alusiones directas a *Europa como el origen de la nacionalidad argentina*.

No obstante, en los últimos años comienzan a aparecer fisuras en aquel relato homogéneo y blanqueador, observadas en la progresiva disputa que otras colectividades tradicionalmente excluidas hacen por los espacios socialmente legitimados. Esto explicita la dinámica de los procesos de marcación étnica que operan al interior de las naciones y que, en términos de Briones (1998:91) responden a prácticas hegemónicas históricamente cambiantes. Asistimos, en la actualidad, a un reconocimiento de diversidades que se inscribe dentro de una perspectiva multicultural presente tanto a nivel nacional como regional donde aquellos excluidos por “terror” a la diferencia (Segato, 2007) reaparecen en la escena pública reclamando derechos desde su propia especificidad cultural e histórica.

La Fiesta del Inmigrante no será un contexto de excepción en dicho proceso histórico, ya que en los últimos años adquirieron visibilidad en ella grupos de origen migratorio que no formaban parte del ideario del crisol razas: los caboverdianos.

4.- Caboverdianos: inmigración, institucionalización y participación en la Fiesta:

Cabo Verde es un archipiélago situado en el África noroccidental que estuvo bajo dominio portugués hasta 1975, año en que declaró su independencia y se estableció como República. Las repetidas sequías, hambrunas y las imposiciones del régimen colonial portugués hicieron que desde mediados del siglo XIX buena parte de la población de Cabo Verde migrara hacia distintos destinos¹⁵, siendo la Argentina uno de los países a los que menos caboverdianos llegaron (en términos proporcionales¹⁶). Se sabe que en la Argentina se registra la presencia de migrantes caboverdianos desde el

¹⁵ Para más datos, ver Maffia, M. (2010).

¹⁶ Contarino Sparta, L. (2007) señala unos 2000.

año 1906 pero es entre 1927 y 1933 cuando se produce el mayor número de ingresos¹⁷. La dificultad de señalar con precisión el número de caboverdianos que ingresaron durante las fechas señaladas está dada, centralmente, por dos motivos: en primer lugar, porque al haber sido colonia portuguesa hasta 1975 los caboverdianos que migraron lo hacían con pasaporte portugués y, en segundo lugar, porque otros tantos lo hicieron en condiciones de ilegalidad y regularizaron su situación una vez establecidos en la Argentina. Por lo tanto, existen pocos registros oficiales de ingresos para esta población y, en estos casos, fueron clasificados mayoritariamente como portugueses.

Por las características insulares del territorio caboverdiano los migrantes procedentes de aquel país consiguieron insertarse en el mercado de trabajo argentino cubriendo tareas relacionadas con el trabajo marítimo: así, la Marina Mercante, la Armada y la industria pesquera fueron los sectores laborales donde mayor representación caboverdiana existió. Por esta misma razón dichos migrantes eligieron radicarse en ciudades portuarias como Ensenada o Dock Sud, fundando allí las dos instituciones que los continúan agrupando.

La Asociación Cultural y Deportiva Caboverdiana de Ensenada, fundada en 1927, es considerada la institución de la diáspora africana más antigua del mundo¹⁸. Esta institución logró ingresar a la AEE -y su festividad- como *invitada* en 1998 manteniendo dicho carácter hasta el año 2001: por reglamento de la AEE las colectividades que son *invitadas* permanecen así durante cuatro años y, una vez cumplidos, ingresan como *miembros permanentes* si -y solo si- logran presentar su Reina en la elección que se celebra como acto cúlmine (y cierre) de esta festividad berissense.

Durante el trabajo de campo (2009 a la fecha) registramos cierta regularidad en las *prácticas culturales* que los miembros de esta colectividad llevan a cabo en su *stand* ferial y en el *escenario* de La Carpa de las Colectividades. Año tras año y durante los tres últimos fines de semana que se realiza la Fiesta, la Asociación Caboverdiana

¹⁷ Mateo L. M. (2003).

¹⁸ Esta asociación llevó originalmente el nombre de Sociedad de Socorros Mutuos de Ensenada. En 1944 cambio su nombre y pasó a llamarse Asociación Caboverdiana de Ayuda Mutua y a principios de la década del '60 volvió a cambiar su nombre al que mantiene actualmente. Las funciones de *ayuda mutua* ya no eran necesarias o (como sostienen algunos informantes de esta investigación) ya no podían ser costeadas. En su lugar, la preservación y difusión de *la cultura* ocupó centralidad.

ofrece en su *stand* aquello que sus miembros denominan la gastronomía *típica* de aquel país. Asimismo -y sobre el *escenario*-, el *grupo de baile* conjuga en sus presentaciones el resto de los diacríticos culturales exigidos por la AEE a todas las colectividades participantes: *música, bailes y vestimentas tradicionales*.

Así, y sobre estos 4 diacríticos (gastronomía, música, bailes y vestimentas) se construye, representa y escenifica la *cultura* caboverdiana para ser exhibida durante la Fiesta. Pero, ¿qué recursos culturales entran en dichos diacríticos? O dicho más claramente, ¿con qué recursos decide la colectividad caboverdiana llenar estos elementos de distinción? ¿Cómo lo hace y en base a qué criterios de selección?

a) Gastronomía:

La comida ofrecida por esta asociación es la *Cachupa*. La misma es un estofado cocido lentamente a base de maíz (*hominy*), judías y pescado o carne (salchichas, carne vacuna, cabra o pollo).

Dicho plato puede ser preparado de diversas maneras *dependiendo del contexto* en que -y para el cual- se sirve. Así, puede tener una composición y elaboración simple - con pocos insumos y de costos bajos- o requerir una elaboración compleja con muchos, variados y costosos insumos¹⁹. Durante ciertos eventos festivos como el contexto que nos ocupa, la asociación caboverdiana procura elaborar la *cachupa* denominada *rica*. Esta denominación no refiere a *su sabor* sino a que la misma es una comida *económicamente cara*, que los sectores sociales con menos recursos pocas veces (festivas) pueden darse y suele ser base en la dieta de los sectores sociales con más recursos. Dicho plato suele denominarse también como (ver nota al pie nº19) *cachupa-de-gente-branca* y ser considerado “*un plato de clase*” (Romano, 1970). Así, esta

¹⁹La cachupa puede asumir tres formas/denominaciones: “a) *Cachúpa agua-e-sal*, que está basada en el maíz cocido o semiplastado en el pilão, desmigajado en el balaio de ‘sacudir’ y puesto a cocinar solo con agua y sal. Es la alimentación de los ‘pobrecitos’; b) *Cachupa-dos-remediados*, a la cual se adiciona un poco de poroto seco, berro, una tajada de tocino o feta de atún e incluso algunas batatas o trozos de mandioca, inhame, platano verde o calabaza; c) *Cachupa-de-gente-branca*, que puede servir para una receta especial y tiene la siguiente preparación: maíz cocido y pelado mezclado con poroto, haba o arveja, seco, en una olla con agua, donde se juntan condimentos verdes, hortaliza, tocino o chorizo, adobado incluso con costeletas de cerdo o carne bovina, unas rodajas de salchichón, cebolla o ajo, hojas de laurel, mandioca nueva o papa inglesa. Esos ingredientes, en manos especializadas, hacen de la cachupa un plato de clase, con semejanzas al grão-de-bico (garbanzo) en Portugal” (Romano, 1970: 146-147).

comida no solo (ni principalmente) satisface una necesidad alimentaria sino también un *rol social*: no interesa tanto la *cachupa* como *bien a consumir* sino *la manera en que se prepara, cómo se usa, en qué ocasiones, dónde y con quiénes* (Maffia, M. M. 2010). Es decir, el *rol social* que cumple.

Pero la *cachupa* no es el único recurso gastronómico que la colectividad caboverdiana ofrece en su stand²⁰: empanadas, panchos, “pollo mediterráneo”, tartas dulces y saladas, ensalada de frutas, mandarinas, manzanas, bananas, alfajores, pochoclo, maníes, chocolates artesanales, sándwiches de fiambre, bondiola al disco, feijoada y arroz con *frango* (pollo) se mezclan con botellas de agua mineral, gaseosas y latas de cerveza de distintas marcas.

Esta *diversidad* entre aquello que se *presenta como caboverdiano* y aquello que debe servir como “relleno o agregado” gastronómicos a ser vendidos con fines recaudatorios, *instaura un límite* entre los miembros de la Asociación Caboverdiana. Así dos mujeres jóvenes, descendientes de caboverdianos y miembros de la Comisión Directiva (en 2012), comentaban con indignación dicha mezcla gastronómica:

Nosotros nos mandamos haciendo todo casero para que sea *lo más parecido a la comida típica de Cabo Verde*. Pero en comisiones anteriores han comprado todo hecho. *Te preguntas qué hay de Cabo Verde acá: nada. Hacían Cachupa y después compraban tortas*²¹.

El trabajo de campo que llevamos a cabo durante el año en curso -al interior de la Asociación Cultural y Deportiva Caboverdiana de Ensenada- nos permitió presenciar algunas de las discusiones que la actual Comisión Directiva tiene respecto a la gastronomía que ofrecerán a la venta en su stand ferial de este año. Solo a modo de síntesis -y por entenderla como sumamente significativa- mencionamos un ejemplo extraído de nuestras notas de campo²²:

Día 18/9, 19hs, sede de la Asociación Caboverdiana, reunión de Comisión Directiva. Sebastián (unos 30 años, nieto de

²⁰ Aquí juntamos los registros desde 2009 al 2014. No todos los años existió la misma venta de productos. Esto es así porque han ido cambiando las Comisiones Directivas de la asociación.

²¹ Funes L. y Quinteros X. (2013:216)

²² Como forma de preservar la identidad de las fuentes, decidimos cambiar sus nombres y apellidos.

caboverdianos) pregunta qué comidas van a vender en el stand. La encargada de la cocina (unos 60 años, caboverdiana) lo interrumpe sugiriendo que piensen “cosas que salgan, que se vendan”. Sebastián, visiblemente molesto, comenta “ni se les ocurra dejar de vender cachupa, la cachupa tiene que estar. Entonces... ¿Qué más vamos a vender?”. El resto de los miembros de la Comisión Directiva van sugiriendo platos, nada me suena como tradicionalmente caboverdiano. Luego de escuchar las sugerencias, la cocinera empieza a enumerar lo caro que sería comprar algunos de los insumos necesarios para los platos que el resto de los presentes sugirieron. Y afirma “no dejemos de pensar que tiene que ser cosas simples, que salgan rápido y se vendan mucho” y mirándola a Miriam (60 años, hija de caboverdianos) le dice “o no es eso lo que nos interesa”. Miriam afirma. Sebastián vuelve a decir que la cachupa tiene que estar sí o sí, que por favor “pensemos además en otros platos típicos que podamos vender”. Sanches comenta que el cerdo está barato, otro de los presentes comenta de hacer chorizos, que es algo que “sale rápido, no es caro y *lo podemos manejar*”. Y agrega: “el año pasado, o el anterior...no me acuerdo, me llamó la atención la cantidad de chorizos que vendieron los del stand de Bomberos Voluntarios”. Intervengo en la charla comentándoles que con los chorizos de ese puesto²³ se armó un lío bárbaro: el cartel de venta decía “chorizos a la pomarola”. El presidente de la asociación italiana pidió intervención a la AEE y a los encargados del registro municipal porque “la pomarola” es *de ellos*. Era parte de *sus platos típicos*. Bomberos Voluntarios retiró el “...a la pomarola” del cartel y siguió vendiendo chorizos. La cocinera se ríe de la anécdota y dice “y bueno, tampoco vamos a ponerle ‘chorizos a *la portuguesa*’ ¡*Te imaginas que quilombo si no!*”. Todos se ríen, pero rápidamente encuentran una solución: “Les ponemos ‘chorizos a *la Santo Antão*’ y listo, problema solucionado”²⁴. Al parecer, no es necesario votar.

²³ La cuñada de uno de los autores de este trabajo es Bombera Voluntaria en Berisso y conocemos la anécdota por el relato de ella.

²⁴ Santo Antão es una de las islas que compone el archipiélago caboverdiano.

b) Música, bailes, vestimentas

El grupo de baile²⁵ de esta asociación lleva a cabo presentaciones donde, vestidos con *ropas tradicionales*, bailan *mornas* y *coladeiras*.

En la gacetilla que arma y distribuye la Dirección de Colectividades Extranjeras de la Provincia de Buenos Aires (con información brindada por cada colectividad a la AEE), vemos que la Asociación Caboverdiana presenta como *Danza Tradicional* a la *morna* y a la *coladeira* en estos términos:

La morna es el género musical por excelencia de Cabo Verde. Nace a finales del siglo XIX en Boa Vista como *la forma musical más culta* de las islas. Los compositores más reconocidos son Eugenio Tavares y Francisco Javier da Cruz (B. Leza). La morna es poesía, música y danza. Mediante la morna los caboverdianos cantan (en criollo) al amor, a la saudade, a la naturaleza y, en fin, a sus problemas existenciales. Los instrumentos básicos con los cuales se interpreta son: un violín, dos o tres guitarras (violas) y un banjo (cavaquinho). En los años '50 apareció la coladeira, como una forma más acelerada de la morna, que permite bailar con un compás más rápido..." (cursivas nuestras)

Entrevistando a Emiliana M.²⁶ (nieta de caboverdianos, excolaboradora de comisiones directivas anteriores) le preguntamos por qué la colectividad decidía presentar como bailes *típicos* a la *morna* y la *coladeira*. Su respuesta fue que esos ritmos se presentan porque fueron *los aceptados por el colonizador* (Portugal) e impuestos como bailes "oficiales" de Cabo Verde en detrimento del *funaná* y el *colá san jon* (bailes con una carga fuerte de sensualidad, pudiéndose llegar a pensar que presentan connotaciones sexuales aunque no las tengan). En ese sentido Emiliana M. afirma que en la asociación, los inmigrantes (sobre todo aquellos que se identificaban como portugueses

²⁵ Actualmente se encuentra en funciones uno solo, *Ouro Preto*, pero llegaron a existir tres.

²⁶ Entrevista, 2014. Decidimos cambiar el nombre de esta persona para preservar su identidad.

o no atendían a las manifestaciones africanistas descolonizadoras) bailaban como músicas “típicas” distintas *coladeiras* y *mornas*.

Asimismo y respecto a la *vestimenta* caboverdiana que luce la Reina de esta colectividad durante los desfiles y los participantes del conjunto de baile, Emiliana M. nos comenta que hasta el año 2008, aproximadamente, “a nadie de la colectividad le importaba qué se ponía la Reina: pollera corta y tacos era lo que usaban. Una locura. ¡¿Dónde viste una caboverdiana que use esa ropa?! Pero es lógico, querida... si en Cabo Verde una mujer se pone taco y pollera corta, ajustada, no puede caminar 100 metros²⁷. Fuimos nosotras²⁸ que pedimos en Comisión [*Directiva*] que empiecen a usar polleras anchas, largas y con un calzado chato. De hecho pedimos que el conjunto de baile lo haga directamente descalzo”.

En la actualidad los miembros del conjunto de baile usan calzado “chato” en sus presentaciones, visten polleras largas y anchas (las mujeres) o pantalones largos y anchos (los hombres), ambos de tela liviana y camisas o remeras. Sin embargo, no en todas las presentaciones la Reina de la colectividad ha dejado de usar tacos altos y pollera corta.

5.- De la invisibilización al reconocimiento por la negridad: un análisis a escala micro social

En las líneas iniciales de esta ponencia hicimos mención a una dificultad estadística para saber con precisión el número de inmigrantes caboverdianos arribados a la Argentina. La misma está dada por el doble carácter con que esta ingreso al país: mientras algunos lo hicieron de manera ilegal, la mayoría entró con pasaporte portugués. A este dato que nos marca una *ausencia* en los registros oficiales - volviendo *invisible* la presencia de tales migrantes- debemos sumarle el hecho de que estos han desarrollado una serie de estrategias de *invisibilización* y *auto blanqueamiento* tendientes a integrarse en una sociedad que ha negado, sostenidamente, la presencia local de población negra (Maffia, M. M. 2010).

²⁷ En referencia a que en algunas islas de Cabo Verde -como Santo Antão- el terreno es considerablemente empinado y con muchas piedras.

²⁸ En relación con quienes colaboraban con la Comisión Directiva de aquel período.

Blanquearse para ser invisible, fue una estrategia de adaptación a una sociedad que desde su simbología nacional se piensa -dijimos- descendida de aquellos barcos provenientes exclusivamente de Europa. Alisarse el cabello mota, cortarlo al ras en el caso de los hombres, o taparlo con pañuelos (*lenços*) en el caso de las mujeres, fueron prácticas habituales de una población que decidía dejar de hablar en *criol*²⁹ e identificarse mayoritariamente como portuguesa. Si *Cabo Verde* era *África* y esta era sinónimo de *negro*, *Portugal* era *Europa* y sinónimo de *blanco*: así, es entendible que teniendo pasaporte portugués y estando arribados a un país de *hegemónica matriz cultural europeísta*, los inmigrantes caboverdianos decidieran identificarse con Portugal como una forma de insertarse y reproducirse socialmente “con el menor grado de conflicto posible” (Maffia, M. M., 2010).

Sin embargo, la independencia de Cabo Verde (1975) y la existencia de las primeras generaciones de argentinos descendientes de caboverdianos abrirán un **nuevo contexto** para las *prácticas identitarias* de esta población: mientras la mayoría de los migrantes caboverdianos continuaron identificándose como portugueses (europeos y “blancos”) algunos de sus hijos y nietos comenzaron un *proceso de identificación con África que los llevo a hacer de la negritud un recurso cultural y político a través del cual visibilizarse* (Maffia, M. M. , 2010; Frigerio, A., 2008; Mateo, L. M., 2003).

No es menor saber que esto recién pudo darse a mediados de los años ‘90, no solo por cuestiones de edad en dichas generaciones de descendientes caboverdianos sino porque el apoyo local al proceso independentista en Cabo Verde³⁰ se dio en un contexto nacional altamente represivo por el avance de la Triple A y la instauración de la Dictadura Militar. En este sentido, un inmigrante caboverdiano recordaba que

Durante la lucha por la independencia no se puede hablar [de relaciones con Cabo Verde] porque *el control que había; aquí estaba el gobierno militar que tenía muy buena convivencia con la dictadura*

²⁹ Lengua nativa de Cabo Verde, aunque no es la lengua oficial ni aquella impuesta por el colonizador, es la lengua nacional. Así, la Constitución Nacional de Cabo Verde, en su Art. 8º (“Tareas del Estado”), inc. “i”, habla de “Preservar, valorizar y promover la lengua materna [*el criol*] y la cultura caboverdianas”. Asimismo, en los tres incisos del Art. 9º (“Lenguas oficiales”) establecen que: 1) Es lengua oficial el portugués. 2) El Estado promueve las condiciones para la oficialización de la lengua materna caboverdiana en paridad con la lengua portuguesa. 3) Todos los ciudadanos nacionales tienen el deber de conocer las lenguas oficiales y el derecho de usarlas” (Traducción propia).

³⁰ Minoritario dentro de la colectividad caboverdiana, pero efectivamente existente.

*de Salazar y todo aquel que levantaba la voz contra Salazar, contra Portugal, era un poco buscado acá. A la sociedad vinieron muchas veces a investigar, a buscar, a ver si estábamos involucrados*³¹

En sintonía con el testimonio anterior y en relación con el porqué la colectividad caboverdiana no había participado antes en la AEE y la festividad berissense, Emiliana M. respondía:

*Mirá yo marco el año '98, fue una de las etapas del muy para adentro (...) Esa época fue una época como de *status quo* donde se decía ¿para qué tal cosa? Si así estamos bien. *Lo que nos mató a nosotros política y socialmente, fue la dictadura. Cabo Verde se independiza en el '75, Augusto tuvo que tirar muchas cosas y Chuch que era el cónsul también estaba jugadísimo, fueron personas que la pasaron muy mal*³².*

Teniendo en cuenta que la AEE y su festividad berissense surgen en 1978 bajo el impulso de aquel decreto militar que estableció a Berisso como *Capital Provincial del Inmigrante*, habrá que esperar a finales de los años '90 para que algunos migrantes caboverdianos, sus hijos y nietos, comiencen a *utilizar* este *contexto* para revertir aquel proceso de *invisibilización* y *blanqueamiento* mediante la presentación de una serie de *recursos culturales*. Será la escenificación de *estos recursos* en el *contexto festivo* los que les permitirán (entre otras cosas, volveremos sobre el punto) *revertir el proceso de invisibilización* antes mencionado.

Al ser consultada (2012) por el ingreso de la colectividad a la fiesta, su presidenta decía:

Ahí empezó un destape cultural importante donde empezábamos a participar en varios lugares más que antes ni registraban la cultura caboverdiana, ni donde era el país, nada.

Entonces ahí como que empezamos a surgir de manera cultural. Hasta ese momento el club se manejaba casi exclusivamente con la gente de la colectividad, en Ensenada ya son tan parte del lugar que pasamos más desapercibidos. Pero ahí nos empezamos a hacer

³¹ Maffia, M. M. (2010: 295).

³² Funes L. y Quinteros X (2013:177).

conocidos en otras partes y pudimos abrir puertas y recuperar un poco. Porque hasta tanto, al trabajar siempre con el mismo grupo de la colectividad, pareciera que se va a preservar más, pero es al revés, se va perdiendo un montón.

Lo único que se conservó hasta hoy es la *cachupa*. Y los bailes eran solo *coladeras*, trajes típicos cero y de ahí no se recuperó más nada. Todo lo que perdimos en todos esos años, *lo fuimos recuperando a partir de estos años donde nos empezamos a replantear que es lo típico para nosotros, que es nuestra cultura más allá de la cachupa y la coladera.*³³

Por su parte, la *identificación* de estos agentes con la *negritud* y la *africanidad* se dará de modo ambiguo e (tal vez por esto) interesante. Dos anécdotas del trabajo de campo ilustran al respecto

En el año 2011, acerándonos al stand de la asociación caboverdiana, le manifestamos a quien lo atendía *lo buenos y lindos que estaban esos chocolates que vendían*: “Y...viste...cosa de negros” fue la respuesta con mueca cínica que nos dio la joven negra, mientras su compañera de stand se reía junto a nosotros.

Dar vuelta el sentido común otorgado de manera peyorativa al “y...viste...cosa de negros”, volviéndolo a una positividad dada en sintonía con lo bueno y lindo, es tan potente como la necesidad de esta mujer joven y negra de identificarse con una negritud vista en dichos términos. Es, entendemos, una forma de *visibilizarse* que unifica *positividad* y *negritud*. Es ella la que es negra, la que se identifica desde su negritud y afirma desde ese lugar la positividad de la misma, *visibilizándose* como tal.

En el año 2008, la reina de la colectividad caboverdiana no obtiene ninguna de las premiaciones en el concurso de reinas que se realiza durante la Fiesta. Los miembros de la colectividad entienden que algo “injusto” existió en dicha elección y deciden desfilan (en el acto de cierre de la Fiesta) con una remera que decía “*Oscuro como la elección*”, impugnando públicamente la decisión del jurado y de la AEE.

³³Funes L. y Quinteros X. (2013: 181-182). *Cursivas* nuestras

Ese señalamiento marca al “otro desmarcado” asignándole un atributo estereotipado de negritud junto con los sentidos negativos que le son adosados. De esta manera, lo impuro, lo ilegal, lo ignominioso que las representaciones coloniales y hegemónicas asignan a los negros, son retomadas por los sujetos subalternos para marcar y demandar a los blancos desmarcados. Una y otra anécdota nos muestran que estos sujetos se identifican positivamente con la negritud, politizando y revirtiendo el proceso de invisibilización que sus ancestros llevaron a cabo para asimilarse a la sociedad argentina con el menor grado de conflicto posible. Y este proceso, no sucede en el vacío sino, justamente, en el contexto de una festividad cargada de simbología europeísta.

Sin embargo -y por esto decíamos anteriormente que el proceso es ambiguo y contradictorio-, la construcción étnico-identitaria de estos agentes *no rompe completamente* con la europeidad, *ni se afilia sin más* a la africanidad. Tampoco construye una definición y representación de su cultura *sin elementos legitimados que, a su vez, la legitimen* para actuar en el contexto festivo. Vayamos por partes.

Como parte de su *relato identitario* la colectividad entrega a la AEE un texto sobre la historia de la migración caboverdiana hacia la Argentina, que luego se publica como gacetilla de prensa a ser entregada a todos los concurrentes de la fiesta. La misma afirma que:

(...) La inmigración caboverdiana llegó a principios del siglo XX, en *consonancia con el resto* de los inmigrantes. *A diferencia* de los 12 millones de africanos que llegaron a América entre los siglos XV y XVI, *los caboverdianos fueron los únicos que no llegaron como esclavos, sino en busca de trabajo y mejores horizontes para desarrollarse. A diferencia de los europeos, no llegaron empujados por guerra alguna (...)*³⁴

La referencia al *lazo* (“en consonancia”) con el resto de la inmigración tiene tanta importancia aquí como los *límites* marcados (“a diferencia de”). Asimismo, quien era

³⁴ Gacetilla 2012 de la Dirección de Colectividades Extranjeras. Cursivas nuestras.

vicepresidenta de la Asociación Caboverdiana ese año (2012) señala de manera tajante la *distancia* con el resto de los migrantes africanos:

(...) en realidad pasa esto, vienen de África y [*pareciera que*] somos todos lo mismo... y no tenemos todos las mismas problemáticas, en Cabo Verde no pasa lo mismo que en Senegal... y cuando vienen o venían, tampoco venían por la misma causa. Algunos se escapaban por la esclavitud, los de Cabo Verde no, llegan acá por causas diferentes.³⁵

Así, el relato identitario construido institucionalmente por estos actores con respecto a la historia de la inmigración caboverdiana en la Argentina, marca un *punte* tanto con *Europa* (pero se *distingue* de ella) como con *África* (para volver a *distinguirse*): *estrategias de identificación que incluyen, lógicamente, procesos de distinción*. Esta lógica de la *construcción identitaria* le permite a la colectividad caboverdiana participar de la fiesta tendiendo puentes con la europeidad (reinante en ella) y distinguiéndose de cierta africanidad (que no participa institucionalmente de ella). Al mismo tiempo, no deja de reivindicar un puente con África como lugar de origen (*distinguido* en el contexto festivo) y separarse de los motivos migratorios que caracterizaron a la contingentes provenientes de Europa. Lógica ambigua, compleja...pero sumamente efectiva a la hora de *incluirse distinguiéndose*.

En este sentido, tal vez lo más significativo para nosotros sean los elementos con los que define su **cultura**. Mientras **por un lado** la misma se cierra sobre diacríticos *legítimos* (la Cachupa Rica es tanto un plato “*de status*” como de “*gente blanca*”; la *morna* y la *coladeira* son la escenificación de aquellos sonidos y bailes *impuestos por el colonizador* y “la forma musical *más culta* de las islas”), **por otro lado** es el *uso estratégico* de ciertos *recursos culturales* lo que le permite al agente *inventar* como *plato tradicional* aquellos chorizos a la Santo Antão (donde los fines *económicos* de *recaudación* no dejan de tener en cuenta *posibles disputas* con las colectividades portuguesa o italiana). Así, la *cultura típica* es elaborada a través de un proceso que le permite participar de la fiesta con elementos de una *cultura legítima* -legitimando su presencia en ella- sin dejar de inventar estrategias gastronómicas con otros fines.

³⁵ Funes L., y Quinteros X. (2103: 158)

PARTE II

1.- El enfoque o perspectiva trasnacional de las migraciones

Si bien el objetivo de este trabajo no es debatir el concepto de “nación” o de “trasnacional” sino aproximarnos al modo de expresión y visibilización de la cultura caboverdiana en su comunidad local puesta en relación con el país de procedencia, haremos algunas precisiones en ese sentido.

A los fines de lo propuesto, es necesario señalar que, al hablar de “nación”, adscribimos a quienes le dan al concepto un contenido no solamente referido a la nación “territorial” sino que, por el contrario, consideran a esta última como una parte de algo más abarcativo, que -siguiendo a Matory (1997)- también comprende a la nación “diaspórica”.

De este modo, “nación” “tiene el sentido de un grupo de personas ligadas nítidamente por la ascendencia, lengua o historia compartidas hasta el punto de formar un pueblo distinto”³⁶. Por lo tanto, lo “territorial” y lo “diaspórico” -lejos de ser ideas contrapuestas- conviven, interactúan y se retroalimentan en un proceso de resignificación permanente del concepto de “nación”.

Esta aproximación a lo que entendemos por “nación”, nos conduce a la idea de una “perspectiva trasnacional” de las migraciones, cuyo surgimiento se sitúa en los años '90, definiendo al transnacionalismo como “un proceso por el cual los migrantes a través de su vida cotidiana, sus actividades sociales, económicas y sus relaciones políticas, crean campos sociales que cruzan las fronteras” (Moraes Mena -citando a Basch-, 2010: 31-32).

³⁶ La traducción es propia.

A lo largo de las décadas siguientes y hasta hoy, existe un profundo debate teórico sobre “transnacionalismo” y sus ideas y conceptos conexos como “Estado-nación trasnacional”, “campo social trasnacional” o “migrante”³⁷ a tal punto que

A medida que esta perspectiva cobró adeptos, tanto los más antiguos como los nuevos investigadores han debatido y modificado muchas de sus posturas iniciales alimentando así este enfoque y convirtiéndolo en un campo analítico vivo y en un cuerpo teórico en permanente regeneración y redefinición, en definitiva, contribuyendo a la consolidación de esta teoría de alcance medio en construcción. (Moraes Mena, 2010: 36).

Como hemos ya afirmado, este estudio aún en curso no pretende en esta instancia profundizar en el debate mencionado, sino tomar algunas de sus herramientas conceptuales para analizar la puesta en relación entre los tópicos abordados en la primera parte de nuestro trabajo y las acciones del país de procedencia para favorecer la expresión y visibilización de su cultura más allá de sus fronteras a través de sus comunidades emigradas. Esto nos lleva a adentrarnos directamente en el campo de lo que el propio Estado caboverdiano denomina, refiriéndose a sí mismo, “Nação global” (nación global).

2.- La cultura caboverdiana y su relación con la diáspora desde la perspectiva estatal

En este apartado, señalaremos algunos de los instrumentos políticos y jurídicos que el Estado de Cabo Verde ha creado, referidos al haz normativo, instituciones y programas centrados en la diáspora en general y en la cultura caboverdiana y su relación con la diáspora desde la perspectiva estatal, en particular. Es decir, el conjunto de acciones que forman parte de su *Política Cultural*, entendiendo a esta como

conjunto de todas aquellas acciones o intenciones por parte del Estado, la comunidad o instituciones civiles tendientes a orientar el desarrollo simbólico, satisfacer las necesidades culturales de una sociedad y obtener consenso para la transformación social o el

³⁷ Una interesante relación de la cuestión se halla en el trabajo de Moraes Mena (2010) citado en la bibliografía.

establecimiento de un nuevo tipo de orden entre las personas (...)
Dicha definición conduce necesariamente a un nuevo sentido del quehacer cultural el cual se relaciona con el sello distintivo de un país, con el espíritu más permanente que lo anima y vivifica, con la identidad que ese país tiene y que lo caracteriza y a la vez lo diferencia de otras naciones (Chavolla, s/d).

2.1.- La Constitución de la República de Cabo Verde

Reformada en 1991, la Constitución caboverdiana recoge el espíritu de los principales acuerdos internacionales suscritos relativos a la cultura (partiendo del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y sus protocolos facultativos, hasta otros más específicos sobre el derecho humano a la cultura, la protección de bienes culturales o aquellos relativos a la lengua portuguesa con otros países que también la tienen como lengua oficial, por ejemplo), consagrando en su artículo 78º titulado “Derecho a la Cultura” que³⁸

1. Todos tienen derecho al disfrute y creación cultural, así como el deber de preservar, defender y valorizar el patrimonio cultural.
2. Para garantizar el derecho a la cultura, los poderes públicos promueven, incentivan y aseguran el acceso de todos los ciudadanos al disfrute y creación cultural, en colaboración con otros agentes culturales.
3. Para garantizar el derecho a la cultura, incumbe especialmente al Estado:
 - a) Corregir las asimetrías y promover la igualdad de oportunidades entre las diversas parcelas del país en el acceso efectivo a los bienes de cultura;
 - b) Apoyar iniciativas que estimulen la creación individual y colectiva y la circulación de obras y bienes culturales de calidad;
 - c) Promover a salvaguarda y la valorización del patrimonio cultural, histórico y arquitectónico;

³⁸ Traducción propia.

d) Asegurar la defensa y la promoción de la cultura caboverdiana en el mundo;

e) Promover la participación de los emigrantes en la vida cultural del país y la difusión y valorización de la cultura nacional en el seno de las comunidades caboverdianas emigradas³⁹;

f) Promover la defensa, la valorización y el desarrollo de la lengua materna caboverdiana e incentivar su uso en la comunicación escrita;

g) Incentivar y apoyar a las organizaciones de promoción cultural y a las industrias ligadas a la cultura.

Previamente, en su artículo 7º referido a las “Tareas del Estado”, su inciso g) estipula que una de ellas es “Apoyar a la comunidad caboverdiana esparcida por el mundo y promover en su seno la preservación y el desarrollo de la cultura caboverdiana”⁴⁰.

De este modo, el entramado constitucional da a los/as emigrados/as una relevancia explícita que los pone en pie de igualdad con quienes habitan dentro de las fronteras estatales pudiendo observarse, además, que el texto no habla de “comunidades” en la diáspora sino de “comunidad”, lo que puede interpretarse como un gesto tendiente a dar unicidad al conjunto que ha emigrado, presentándolo como perteneciente a una misma cultura, independientemente de los matices que pueda esta adquirir en cada destino migratorio.

2.2.- La diáspora tiene su propio Ministerio

a) Antecedentes y órganos conexos

El tema de la emigración y las comunidades en la diáspora, preocupa a los distintos gobiernos caboverdianos desde el nacimiento mismo del Estado. Según el Observatorio de Países de Lengua Oficial Portuguesa

Desde la década del '80 el país posee instituciones empeñadas en el auxilio a los emigrantes. La primera de ellas, el Instituto de Apoyo al Emigrante (IAPE), creado en 1984, tenía como principal función

³⁹ El resaltado es nuestro.

⁴⁰ Traducción propia.

servir de puente entre el emigrante y los organismos estatales y servicios públicos y privados, además de asegurar el mantenimiento del vínculo entre el emigrante y el país. (OPLOP, 2013)⁴¹.

Diecisiete años después, el IAPE fue reemplazado por el Instituto de las Comunidades (IC), creado el 3 de septiembre de 2001, por Resolución N° 64/2001 del Consejo de Ministros. Al momento de su creación, el órgano fue definido como “un servicio personalizado del Estado, cuyo objetivo es la promoción y la ejecución de la política gubernamental para las comunidades caboverdianas en la diáspora”⁴² (CAMPO: 2012) y dependía de la Cancillería de ese país, llamada “Ministerio dos Negócios Estrangeiros, Cooperação e Comunidades”. El IC es, entonces, el antecedente directo del Ministerio de las Comunidades sobre el que volveremos en el próximo apartado.

Sin embargo, estas no fueron las únicas estructuras estatales creadas en relación con la diáspora. En la Constitución de 1991, el artículo 254° referido al “Consejo Económico y Social”, expresa en su inciso 3 que el mismo “funciona en plenario y por consejos o comisiones especializados, incluyendo obligatoriamente un Consejo de las Comunidades y un Consejo para el Desarrollo Regional”⁴³.

En realidad, este Consejo de las Comunidades establecido en el texto constitucional como parte del Consejo Económico y Social, fue “desprendido” de este último en 2010. En ese sentido, el Observatorio de los Países de Lengua Oficial Portuguesa explica que de ese modo se abrió “la posibilidad de una estructuración más autónoma del Consejo de las Comunidades. Aunque estuviese previsto en la Constitución, el Consejo nunca funcionó de hecho, por falta de reglamentación” (OPLOP, 2013)⁴⁴.

⁴¹ Traducción propia.

⁴² Traducción propia.

⁴³ Traducción propia.

⁴⁴ Traducción propia.

El 28 de febrero de 2013 el Parlamento aprobó -aun con polémicas y sin el voto de la oposición⁴⁵- una ley cuyo proyecto había sido enviado por el Poder Ejecutivo, destinada a cubrir esa deficiencia.

Por último, cabe destacar que el Consejo de las Comunidades es definido como

Un órgano consultivo del cual forman parte los miembros del gobierno responsables de los sectores de las Comunidades, Relaciones Exteriores, Cultura, Emigración, un responsable de los Asuntos Consulares y cuatro personalidades de mérito académico reconocido. Representativo de todos los caboverdianos residentes en el exterior, el Consejo tendrá como atribución definir políticas de protección y promoción de las comunidades, con el fin de mejorar las condiciones de vida de los inmigrantes y su integración en las sociedades de acogida. El órgano deberá además emitir opiniones en cuestiones relativas a la emigración, siempre que fuera solicitado (OPLOP, 2013)⁴⁶.

Tenemos entonces que, desde 1975 (año de la independencia de Cabo Verde) hasta la actualidad, el Consejo de las Comunidades, de carácter consultivo, convive con los órganos ejecutivos del área creados por los distintos gobiernos.

También es dable señalar que en la Asamblea Nacional, existen lo que en el lenguaje corriente de la sociedad caboverdiana se conoce como “diputados por la diáspora”. De un total de setenta y dos miembros del cuerpo legislativo, seis de ellos representan a las comunidades de América, Europa y África⁴⁷.

⁴⁵ La norma se aprobó solamente con la mayoría perteneciente a los legisladores del partido de gobierno. Las principales críticas de la oposición se relacionaron con la falta de pluralismo político en la conformación del órgano.

⁴⁶ Traducción propia.

⁴⁷ Al 17 de octubre de 2012, ellos son (por orden alfabético de su nombre de pila, tal y como aparecen en el sitio web de la Asamblea Nacional de Cabo Verde): Arnaldo Andrade Ramos (Europa, Partido Africano para a Independência de Cabo Verde -PAICV-, oficialismo), Cândido Rodrigues (América, Movimento para a Democracia -MPD-), Emanuel Alberto Duarte Barbosa (Europa, MPD), Estêvão Barros Rodrigues (África, PAICV), José Cristiano de Jesus Monteiro (América, MPD), Orlando Pereira Dias (África, MPD) y Sidónio Fontes Lima Monteiro (América, PAICV). Disponible en: <http://www.parlamento.cv/deputado.aspx>

b) El Ministerio de las Comunidades

En 2010, el gobierno de Cabo Verde creó el Ministerio de las Comunidades Emigradas que, poco tiempo después, pasó a llamarse simplemente Ministerio de las Comunidades (MDC), cuya estructura y funcionamiento fue definido por el Decreto-Ley N° 27 del 19 de septiembre de 2012 y publicado al día siguiente en el Boletín Oficial.

En su presentación, la cartera conducida por María Fernanda Tavares Fernandes⁴⁸ caracteriza a Cabo Verde como “Nación diaspORIZADA” y “Nación sin fronteras”:

A lo largo de décadas, por diversas razones se asistió a la salida de millares de caboverdianos en dirección a otros destinos, transformando a Cabo Verde en una Nación diaspORIZADA, con comunidades en más de veinte países. Hoy se estima que el número de caboverdianos residentes en el exterior es más elevado que en el territorio nacional y, debido a la gran movilidad de esa diáspora, se considera a Cabo Verde una Nación sin fronteras (MDC, 2012)⁴⁹.

Seguidamente, la presentación destaca que

El papel de las comunidades en el proceso de desarrollo de Cabo Verde es notorio, yendo más allá de las remesas. Su participación se ha notado en la movilización de competencias, en la divulgación de la cultura caboverdiana en el mundo y en su fuerte contribución a la economía nacional (...) Consciente de la importancia de las comunidades en la vida del país, el Gobierno de la VIII Legislatura creó un Ministerio responsable de las cuestiones específicas de la emigración caboverdiana, redefiniendo estrategias acordes con las nuevas coyunturas nacional e internacional (MDC, 2012)⁵⁰.

⁴⁸ Licenciada en Lenguas y Literaturas Modernas, nacida en 1965. Ha ocupado diversos cargos oficiales en el exterior y dentro del país.

⁴⁹ Traducción propia.

⁵⁰ Traducción propia.

El MDC define así su Visión: “Participar en la afirmación, regularización, integración y desarrollo de las Comunidades caboverdianas en el exterior, como así también **proyectar a Cabo Verde como Nación Global a través de su cultura**”⁵¹ (MDC, 2012).

Ya hemos visto que el MDC se refiere a Cabo Verde como “Nación diaspORIZADA” y “Nación sin fronteras”. Aquí aparece una tercera denominación: la de “Nación Global” que, además, pone a la cultura como motor de proyección. Esta referencia a la “Nación Global” se reiterará en las estrategias que seguidamente compartiremos.

En cuanto a la Misión, la cartera se plantea “Definir, proponer, coordinar y ejecutar políticas del Gobierno en materia de las relaciones con las comunidades caboverdianas establecidas en el extranjero”⁵² (MDC, 2012).

Respecto de la Estrategia, el organismo fija seis puntos⁵³:

- Afirmar la nación global y desarrollar *partenariados* para la competitividad.
- Contribuir en la capacitación del movimiento asociativo caboverdiano de la diáspora.
- Contribuir a la buena integración de los caboverdianos y de sus descendientes en los países de acogida.
- Involucrar a los caboverdianos del exterior en el proceso de transformación de Cabo Verde, potenciando las competencias existentes.
- Contribuir al **reforzamiento del sentimiento de pertenencia en relación con la cultura caboverdiana**⁵⁴.
- Contribuir a la mejora de las condiciones de vida de las comunidades caboverdianas más carenciadas (MDC, 2012)⁵⁵.

⁵¹ Traducción propia. El resaltado es nuestro.

⁵² Traducción propia.

⁵³ Traducción propia.

⁵⁴ El resaltado es nuestro.

⁵⁵ Por Decreto Reglamentario N° 20 del 2 de abril de 2014, se creó el Fondo Autónomo de Solidaridad con las Comunidades (FSC) al que incumbe “proteger y asistir socialmente a los miembros de las comunidades en situación de vulnerabilidad; apoyar el asociativismo” e “incrementar el conocimiento, la preservación, la producción y el desarrollo de las culturas caboverdiana y universal”, entre otras incumbencias (traducción propia).

Según su organigrama, el MDC se compone de dos Direcciones:

- 1) Dirección General de Planeamiento, Presupuesto y Gestión, que comprende un Servicio de Gestión de Recursos Humanos, Financiero y Patrimonial (SGRHFP) y un Servicio de Estudios, Planeamiento y Cooperación (SEPC).
- 2) Dirección de las Comunidades (la más importante a los fines de este trabajo), que asiste al ministro/a en las políticas del área definidas por el gobierno en relación con las comunidades en el exterior y se ocupa de cuestiones referidas a la integración social y económica y la preservación de las relaciones con el país. Comprende un Servicio de Apoyo a las Comunidades (SAC) y un Servicio de Apoyo a las Inversiones de Emigrantes (SAIE).

Además, se implementan desde el MDC un conjunto de programas, institutos y acciones entre los que se hallan el programa CAMPO (destinado a los migrantes en los EE. UU. y la Unión Europea); el programa *Mata Sodadi*⁵⁶ (de visitas para reencuentro en Cabo Verde de emigrados/as con sus familias y allegados caboverdianos); el Observatorio de las Migraciones (encargado de la prospección y sistematización de datos, entre otros fines); el Museo de la Diáspora (para recoger la historia de la emigración); el programa de *Regreso Temporario de Profesionales* (desde la diáspora a Cabo Verde); el programa *Cabo Verde na Corason* (destinado a jóvenes caboverdianos y descendientes para regresar o ir a Cabo Verde por primera vez); la guía *Regresar a Cabo Verde con éxito* y una serie de certámenes y encuentros artísticos y sectoriales. Todo ello, acompañado por el boletín de noticias *Flash Comunidades*, la revista *Emigrason* y el boletín electrónico *Comunidades*.

Por último, nos parece importante citar lo que la ministra de las Comunidades declaró a la prensa en 2013, cuando se le preguntó sobre la importancia de la existencia de la cartera que encabeza:

Somos un país que tiene la mayoría de su población fuera de Cabo Verde. Es bueno que haya, de hecho, un Ministerio específico para tratar las cuestiones específicas de la emigración. Como dice el programa del gobierno de esta 8ª legislatura, la emigración es parte

⁵⁶ Expresión en *criol* que se puede traducir al castellano como “Mata Nostalgia” o “Mata Añoranza”.

integrante de la nación caboverdiana. Ahora bien, si es parte integrante, ella debe ser también tenida en cuenta en las políticas del gobierno (...) [*la emigración*] ha hecho una contribución extraordinaria a su desarrollo [*el de Cabo Verde*]⁵⁷ (Monteiro, 2013).

A modo de conclusiones:

Mostrando que las **estrategias de (re)producción cultural** -reforzando grupalidades y reponiendo así los límites étnicos (Barth F., 1976)⁵⁸- son siempre **disputadas, relacionales, variables y situacionales**, la Asociación Caboverdiana ha logrado ingresar a la AEE y su festividad berissense mediante un proceso en el cual debió *definir su cultura típica y construir un relato identitario* sobre su historia migratoria.

Cada uno toma esa Fiesta como le parece. Nosotras *la usamos* para que *se conozca la cultura* y demás. Cuando Cabo Verde empezó a formar parte de la *Fiesta del Inmigrante* nos preguntaron qué era Cabo Verde y dónde quedaba. Ahora nos ven y saben que somos los de la música alegre, ya *nos identifican*⁵⁹.

Como nos recuerda este testimonio de dos mujeres jóvenes, descendientes de caboverdianos e integrantes de la Comisión Directiva de la Colectividad (en 2012), la colectividad ha *usado* la Fiesta Provincial del Inmigrante como *contexto para revertir* un

⁵⁷ Traducción propia.

⁵⁸ "Acordamos con F. Barth (1976), en primer término, en que las diferencias culturales no tienen pertinencia fuera del campo de las relaciones donde se encuentran organizadas en categorías étnicas contrastivas. No las excluye del análisis ya que es 'precisamente en la identificación de determinados rasgos culturales como marca de sentido de un grupo, que reside el trabajo de manutención de las fronteras sobre las cuales reposa la organización social de los grupos étnicos' (Poutignat y Streiff-Fenart, 1997: 132) (...) En segundo término, la identidad étnica puede alimentarse de signos diferentes, acumular varios, o retener apenas uno de ellos, pero queda claro que los atributos tenidos como la marca distintiva de un grupo pueden tornarse como objeto de transformaciones, de sustituciones, de reinterpretaciones" en Maffia M. M. (2010: 263).

⁵⁹ Funes L. y Quinteros X. (2013: 216-217). Cursivas nuestras.

proceso de *invisibilización* teniendo en mano aquellas *herramientas culturales*⁶⁰ mencionadas en la Parte I de este trabajo. Sin embargo, en dicho camino reprodujo formas legitimadas y autorizadas de re-creación cultural para definir el aporte étnico de origen migratorio respecto del ideario de identidad nacional. Así, no se han mantenido al margen del derrotero transitado por las asociaciones que reunían a los mayores flujos inmigratorios, ya que sus objetivos se modificaron desde los socorros mutuos hacia la sociabilidad, la recreación y, en los últimos años, hacia las demandas por el reconocimiento de las minorías de origen africano en el país.

Al igual que sus contrapartes europeas han sido interpeladas por el Estado en clave nacional-cultural-folklorizante (Caggiano, 2004). Esta folklorización de la cultura se expresa de manera exponencial durante la fiesta del inmigrante. Ante esta interpelación, la asociación caboverdiana debió también fijar los límites de su especificidad cultural mediante diacríticos avalados y tradicionalmente reproducidos en esta festividad. En este sentido notamos la complejidad de un proceso en el cual el *uso* de una serie de *recursos culturales legítimos* como *estrategia de legitimación cultural* se mezcla con la *identificación politizada* de su *negritud*.

Por otro lado, hemos visto en la Parte II de este estudio, que Cabo Verde es un país que, a lo largo de su historia, ha convivido con la situación de emigración. Así, la “nación diaspórica”, las “comunidades”, la “nación sin fronteras”, la expresión “caboverdianos esparcidos en el mundo” (existente en la propia Constitución nacional) o la “nación global”, son términos e ideas que, a pesar de sus matices, comprenden una clara e insoslayable referencia a la emigración, reflejada -a su vez- en el haz normativo e institucional existente sobre el tema.

En este marco, la cuestión de la expresión y visibilización de la cultura nacional (en tanto herramienta de fortalecimiento de la identidad caboverdiana) en sus comunidades en la diáspora cobra especial relevancia, independientemente de cuál sea la sociedad de acogida de cada comunidad.

⁶⁰ Por si queda alguna duda a esta altura del escrito, coincidimos con aquellos autores citados en la primera parte del escrito que piensan la cultura como una *caja de herramientas* en la cual los agentes encuentran una serie de *recursos* a ser *usados contextualmente* (Benzecry, C. 2012).

En el caso de los caboverdianos de la comunidad de Ensenada y sus alrededores (Berisso, La Plata) en el marco de la Fiesta del Inmigrante, afirmamos anteriormente que la *estrategia de legitimación cultural* convive y se conjuga con la *identificación politizada* de su *negritud*, por varias razones, algunas de las cuales ya hemos citado.

Este rasgo particular de esta comunidad específica, no parece obstar o favorecer la relación con el Estado caboverdiano. Tampoco se perciben tensiones, discontinuidades y/o rupturas de consideración entre los modos en que la Asociación Cultural y Deportiva Caboverdiana de Ensenada y el Estado de Cabo Verde definen y practican su cultura típica.

Bibliografía:

Libros y artículos:

Barth, F. (Editor) (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica. México.

Ballina, S. y Ottenheimer, A. (2006). "Lógicas de lo auténtico: la belleza como frontera étnica en asociaciones de inmigrantes y sus descendientes". *En Travessia, revista do imigrante, año XIX, n° 56, setembro-dezembro*.

Benzecry, C. (Comp. 2012). *Hacia una nueva sociología cultural: mapas, dramas, actos y prácticas*. Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

Briones, C. (1998). *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Caggiano, S. (2004). "'Lo nacional' y 'lo cultural'. Centro de estudiantes y residentes bolivianos: representación, identidad y hegemonía". Ponencia presentada en el *VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Villa Giardino, Córdoba. 25 al 28 de mayo.

Chavolla, A. (s/d). "Política cultural". *Proyecto: Diccionario del Pensamiento Alternativo II*. CECIES. México. Disponible en: <http://www.cecies.org/articulo.asp?id=193> (última entrada: 10/10/14).

Contarino Sparta, L. L. (2007). "La persistencia de las tensiones identitarias afro europeas: el caso de la comunidad de Cabo Verde en la Argentina". En *Revista Afroeuropa*, JAS Vol 1, No 1.

Devoto, F. (2003). *Historia de la Inmigración en la Argentina*. Sudamericana, Buenos Aires.

Frigerio, A. (2008). "De la desaparición de los negros a la reaparición de los afrodescendientes: comprendiendo las políticas de las identidades negras, las clasificaciones raciales y de su estudio en Argentina". En *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Córdoba; Buenos Aires Lugar. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CEA-UNC, Centro de Estudios Avanzados-Universidad Nacional de Córdoba.

Funes L. y Quinteros X. (2013). "*Queremos contar que Cabo Verde existe*". Tesina de la Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP (mimeo).

Lahitte, H. y Maffia M. M. (1983) "En torno a la cachupa; una comida típica cabovediana". En *Trabalhos de Antropología e Etnología*. Sociedad Portuguesa de Antropología e Etnología, pp. 327-345.

Lobato, M. Z. (1992). "Una visión del mundo del trabajo. Obreros inmigrantes en la industria frigorífica 1900-1930". En *Asociacionismo, trabajo e identidad étnica. Los italianos en América Latina en una perspectiva comparada*. F. J. Devoto y E. J. Míguez (comps), CEMLA-CSER-IEHS, Buenos Aires.

(2004). *La vida en las fábricas. Trabajo, protesta y política en una comunidad obrera, Berisso (1904-1970)*. Prometeo Libros, Buenos Aires.

Maffia, M. M. (2010). *Desde Cabo Verde a la Argentina: migración, parentesco y familia. Argentina*. Biblos, Buenos Aires.

Mateo L. M. (2003). "Os caçadores de heranças. Uma aproximação às descendências cabo-verdianas na Argentina". Certamen del Ministério dos Negócios Estrangeiros de la República de Cabo Verde para trabajos en Ciencias Sociales de investigadores miembros de la diáspora caboverdiana. *I Coloquio Internacional "Olhares de Descendências"*. Biblioteca Nacional, Praia.

Matory, L. (1999). "Jeje: repensando nações e transnacionalismo". En *Mana. Estudos de Antropologia Social*. Vol 5. Nº 1. Río de Janeiro.

Disponible en:

http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0104-93131999000100003&script=sci_arttext

(Última entrada: 06/10/14).

Monteiro, Antonio (2013). "Fernanda Fernandes, ministra das Comunidades: "Criação do ministério das Comunidades prova a importância que o governo dá à emigração". En *Expresso das Ilhas*, 11 de enero de 2013. Disponible en:

<http://www.expressodasilhas.sapo.cv/exclusivo/item/33865-fernanda-fernandes-ministra-das-comunidades-criacao-do-ministerio-das-comunidades-prova-a-importancia-que-o-governo-da-a-emigracao>

(Última entrada: 02/10/14).

Moraes Mena, N. (2010) *Transnacionalismo político y nación: el papel del Estado y la sociedad civil migrante en la construcción de la trans-nación uruguaya*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, Granada.

OPLOP (2013). “Cabo Verde: aprovada lei que cria o Conselho das Comunidades”. En *Boletim*. Universidade Federal Fluminense. Disponible en:

<http://www.oplop.uff.br/boletim/2358/cabo-verde-aprovada-lei-que-cria-conselho-das-comunidades>

(Última entrada: 01/10/14).

Romano, L. (1970). *Cabo Verde. Renascença de na civilização no Atlântico Médio*. Ocidente, Lisboa.

Segato, R. L. (2007). *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Prometeo Libros, Buenos Aires.

Documentos:

Boletim Oficial de Cabo Verde. I Série, Nº 24

I Série, Nº 53

Constituição da República de Cabo Verde

Sítios web:

Assembleia Nacional de Cabo Verde

<http://www.parlamento.cv/>

CAMPO (Centro de Apoio ao Migrante no País de Origem)

http://www.campo.com.cv/index.php?paginas=14&id_cod=5

Ministério das Comunidades da República de Cabo Verde:

<http://www.mdc.gov.cv>