

Parody, Viviana: “Políticas culturales y afrodescendencia en Argentina: un análisis posible de sus configuraciones estatales en la etapa post-bicentenario”; en *REA*, N° XXV, 2019; Escuela de Antropología – FHUMYAR – UNR; pp. 1-23.

Políticas culturales y afrodescendencia  
en Argentina: un análisis posible  
de sus configuraciones estatales  
en la etapa post-bicentenario

**Viviana Parody**

Centro de Estudios Afrodescendientes

Universidad Javeriana (Colombia)

Instituto de Altos Estudios Sociales

Universidad Nacional de San Martín

Universidad Nacional de las Artes

Argentina

[viviparody@yahoo.com.ar](mailto:viviparody@yahoo.com.ar)

**Resumen**

A partir de la reapertura democrática, en la ciudad de Buenos Aires comenzaron a difundirse expresiones danzarias y sonoras de origen afrodescendiente, en gran parte gracias al aporte de trabajadores culturales afrolatinoamericanos en situación de migración. Con el correr de las décadas, estas iniciativas favorecieron la visibilización de la población afroargentina, el incremento de organizaciones políticas “afro” y, finalmente, la inclusión de activistas afrodescendientes en el desempeño estatal. A pesar de ello, y del acompañamiento académico y

la adhesión juvenil con la que cuentan este tipo de expresiones afrodescendientes, el rechazo de algunos sectores de la sociedad frente a su institucionalización y/o su despliegue en la vía pública sigue poniendo en evidencia la negación persistente que en Argentina le recae a este tipo de acervo, lo que dejaría a los grupos cristalizados en una perenne lucha por el “reconocimiento”.

Sorteando la primacía de la traducción porteño-centrista de estos procesos, en el presente artículo me propongo analizar este devenir partiendo de poner en discusión la propia idea de “política cultural” según es concebida desde diversas perspectivas en América Latina, y de manera restringida en Argentina. Valiéndome de una labor etnográfica multisituada que tanto abarca el accionar estatal como la agencia de los protagonistas, analizo de forma sincrónica y diacrónica el caso porteño advirtiendo la proyección que este caudal movilizado tiene sobre el interior del país. Se estiman contradicciones y posibilidades de esta etapa post-bicentenario caracterizada por el ingreso del Estado (metropolitano, nacional o provincial) como “nuevo actor” en esta dinámica inicial de *movilización* de los grupos.

### **Palabras clave**

Políticas Culturales; afrodescendencia; Argentina post-bicentenario

### **Cultural policies and afro-descendants in Argentina: a possible analysis of their state configurations in the post-bicentennial stage**

#### **Abstract**

After the democratic reopening, dance and sound expressions of Afro-descendant origin began to spread in the city of Buenos Aires, largely thanks to the contribution of African-American cultural workers in a situation of migration. Over the decades, these initiatives favored the visibility of the Afro-Argentine population, the increase of “Afro” political organizations and, finally, the inclusion of Afro-descendant activists in state performance. In spite of this, and the academic support and youth adhesion with which this type of Afro-descendant expression is available, the rejection of some sectors of society in the face of its institutionalization and / or its deployment on public roads, continues to show the persistent denial that this type of acquis falls to in Argentina, which would leave the crystallized groups in a perennial struggle for "recognition."

By drawing the primacy of the Buenos Aires-centrist translation of these processes, in this article I intend to analyze this future starting from discussing the very idea of “cultural policy” as conceived from different perspectives in Latin America, in a restricted way in Argentina . Using multisituated ethnographic work that encompasses both state action and the agency of the protagonists, I analyze the Buenos Aires case synchronously and diachronically, noting the

projection that this mobilized flow has on the interior of the country. Contradictions and possibilities of this post-bicentennial stage are characterized, characterized by the entry of the State (metropolitan, national or provincial) as a “new actor” in this initial dynamic of group mobilization.

### **Keywords**

Cultural Policies, Afrodescendence, Post-Bicentennial Argentina

\*

### **Introducción**

La noción de política cultural que ha primado en la Argentina ha tendido siempre a mantenerse del lado de aquellas corrientes que la conciben como “el conjunto de intervenciones, acciones y estrategias que distintas instituciones gubernamentales, no gubernamentales, privadas, o comunitarias, ponen en marcha con el propósito de satisfacer las necesidades y aspiraciones culturales, simbólicas y expresivas, de la sociedad” (García Canclini, 1987). De manera general, la asociación de esta noción con la institucionalidad estatal es fuerte, aunque luego de los años 90 también tendió a inclinarse en favor del protagonismo del denominado “tercer sector” (ONGs) que “llegó para quedarse” gracias a la adherencia a las tendencias españolas sobre “gestión” de la cultura (Martinell, 1999; Olmos, 2008<sup>1</sup>).

En América Latina, por otra parte, con posterioridad al neoliberalismo<sup>2</sup> y superando la asociación de “la cultura” con los bienes artísticos, los estudios abocados al análisis cultural han mantenido una actividad creciente y más diversificada, lo que en Argentina tuvo su impacto sobre todo en sectores intelectuales. Entre las corrientes destacadas, están las que mayormente tendieron a pensar a “la cultura” de la mano de las prácticas de

---

<sup>1</sup> No pocos autores argentinos (Olmos, 2008), formados en Barcelona en disciplinas afines a la Gestión Cultural, son discípulos de estas corrientes españolas de pensamiento en referencia a la política cultural.

<sup>2</sup> En Argentina, la referencia serían los años 90.

comunicación (Barbero, 1989; Grimson, 1999), las que han discutido las controversias entre la globalización y las prácticas sociales situadas (Mato, 2001), y también aquellas que estableciendo una distinción entre los estudios culturales y los “estudios sobre la cultura” apuestan a los primeros como una forma crítica de aquella práctica teórica de alcance político que pone en el centro de la cultura las relaciones de poder<sup>3</sup> (Restrepo, 2015, 2012). En un marco interdisciplinario regional de trabajo político-intelectual (CLACSO, 2001-2004), los autores mencionados han tendido a producir elaboraciones, preocupados por explicar asuntos como las formas con las que operan el racismo y la xenofobia en nuestras sociedades (Grimson, 1999; Grimson y Bidaseca, 2013). Para ello, partieron de entender a las mismas como heterogéneas e “interculturales de hecho” (Mato, 2001; Grimson, 2004).

De todos estos aportes mencionados, sin embargo, los que más permeabilidad han tenido en Argentina entre agentes de la esfera estatal de cultura han sido los trabajos clásicos (Ochoa, 2002; García Canclini, 1987; Coelho, 2000). En segundo lugar, también aquellos que siguiendo las tendencias latinoamericanas de los estudios de cultura y comunicación (Sunkel, 1999) han puesto el acento en el estudio del “consumo cultural” (Wortman, 2003). Y en tercer término, frente a este tipo de sociología de la cultura, también adquirieron peso aquellos estudios referidos a “cultura popular” supieron dar cuenta de la medida en la que en un campo de mediaciones dado *sujeto y producto* se co-producen (Semán, 2006; Alabarces, 2006). Finalmente, entre las últimas influencias, más recientemente contamos también con los estudios latinoamericanos referidos a “ciudadanía cultural” (Reguillo, 2003), localmente aplicados sobre todo para dar cuenta de las nuevas trayectorias juveniles, y dejando de lado su aplicabilidad en relación con sectores poblacionales “culturalmente diferenciados”, lo que en otros países ya cuenta con mayores estados de avance (Rosaldo, 2000).

A pesar de este espectro sesgado de influencias, una direccionalidad más “pluralista” vino en tiempos post-bicentenarios a asistir a la política pública de cultura dada en Argentina, sobre todo de la mano de la noción de “diversidad cultural” (también importada<sup>4</sup>). Con la consecuente incorporación de contenidos culturales otrora negados y

---

<sup>3</sup> Para este tipo de tendencia, los estudios culturales constituyen un proyecto intelectual de raigambre gramsciana (conciben a la cultura-como-poder y al poder-como-cultural) lo que supone un enfoque no reduccionista y transdisciplinario cuyo encuadre metodológico gira en torno del *contextualismo radical*.

<sup>4</sup> Si bien el propósito de esta idea redundó siempre en el reconocimiento de la heterogeneidad del tejido social de nuestras sociedades (UNESCO, 2001), su aplicación siempre depende del nivel de revisión del imaginario de Nación al que cada uno de nuestros países haya podido llegar. Es decir, la “diversidad cultural”, bajo ciertas políticas, no ha quedado exenta de ser funcional a versiones acríticas del

ahora “incluidos” y “diversos”, se amplió entonces en los últimos tiempos aquella agenda ceñida casi exclusivamente al “desarrollo de la cultura nacional” (Forster, 2011)<sup>5</sup>. En la práctica, sin embargo, este tipo de pluralismo suele no estar exento de formatos celebratorios (y también racializados) de la mismidad y la otredad (Geertz, 1996; Hall, 1997b)<sup>6</sup>.

Hasta el Bicentenario, como coyuntura que habilitó este tipo de cambios al introducir narrativas multiculturales de Nación, el despliegue de las manifestaciones culturales colectivas en el espacio público había sido explicado sobre todo desde el estudio del folklore urbano o el patrimonio cultural (Martín, 1997; Martín *et al*, 2007; Infantino, 2014), y no tanto desde los estudios sobre “cultura popular”. Entre los trabajos desarrollados al respecto, escasos han sido los dedicados a afrodescendencia o “cultura afro” (López, 2005; Domínguez, 2004), lo que -entre otros motivos- justificó la creación local de un grupo específico de estudios afrolatinoamericanos<sup>7</sup> que, aun con una preponderancia de estudios históricos-, ha dado cuenta de las prácticas culturales contemporáneas ejercidas por los colectivos afrodescendientes (Frigerio y Lamborghini, 2009; Parody, 2014, 2016, 2017), lo que favoreció la emergencia de aportes académicos en otras capitales del país en relación con estos mismos ejes (Broguet, 2015, 2017; Rodríguez, 2018; entre otros).

Mientras el Estado permaneció ajeno al tratamiento de la “cultura afro”, las políticas culturales referidas a este acervo fueron llevadas adelante por los propios grupos de trabajadores culturales afrodescendientes de forma “autogestiva”, y bajo las características de un *movimiento* caracterizado por el *activismo cultural* (Parody, 2016). A título de poner en análisis tal configuración, me he servido anteriormente de las nociones que Álvarez, Dagnino y Escobar (2001) han aportado para analizar de manera interdisciplinaria<sup>8</sup> y comparativa el accionar de los “nuevos” movimientos sociales de América Latina. Sobre todo han sido útiles estas perspectivas respecto del tema en análisis para dar cuenta de los intersticios inaugurados *entre* lo cultural y lo político por los migrantes afrolatinoamericanos. Basándome en las trayectorias de trabajo cultural y

---

multiculturalismo -del turismo cultural, de las prácticas de fetichización y espectacularización de la diferencia-.

<sup>5</sup> Nótese la distancia entre el denominado “pensamiento nacional”, y las corrientes centradas en el pensamiento *crítico* nacional (Grimson y Caggiano, 2015).

<sup>6</sup> Tales debates estuvieron dados en Argentina entre el Bicentenario y el 2015, sobre todo en torno a la lógica de los “festivales” que ubicaban a migrantes afrolatinoamericanos, afroargentinos y migrantes bolivianos como espectáculo.

<sup>7</sup> Me refiero al GEALA (Instituto Ravignani, UBA), que he integrado hasta 2017 desde 2010.

<sup>8</sup> Sus trabajos parten de la antropología y las ciencias políticas.

activismo político de estos colectivos racializados (Domínguez y Frigerio, 2002; Domínguez, 2004; Parody, 2014, 2016, 2017), en el presente trabajo parto de entender a “la cultura” desde *la diferencia* (Bhabha, 2004; Grimson y Bidaseca, 2013), para situarme -en estos tiempos en que “la cultura” ha proliferado como noción y como práctica no desprovista de *clichés*- en la apuesta por una teoría postcultural (Restrepo, 2019). Considero esto necesario, sobre todo, a momentos en que el Estado comienza a responder a las organizaciones afrodescendientes con el diseño (conjunto) de políticas tendientes al reconocimiento, lo que en Argentina es característico de la etapa post-bicentenario. Sostengo que aquello que se define como “cultura afro” a cada momento y en cada lugar es la resultante de una serie de prácticas situadas y cambiantes, que no dejan de lado esencialismos y/o biologizaciones de la diferencia, pero que en no pocas oportunidades también han iluminado las formas en que la xenofobia y el racismo operan en nuestra sociedad. Asumo de antemano que, en el caso Argentino, el Estado es un “nuevo actor” en todas estas dinámicas, puesto que inicia su intervención a momentos de un nuevo relato de Nación (2010) tomando o rechazando (según jurisdicción) la política de la cultura que ha sido llevada adelante por los grupos afrodescendientes movilizadas durante al menos tres décadas, lo que no viene más que a reflejar el éxito de sus estrategias culturales y políticas respecto de la erosión del imaginario blanco europeizado de Nación (Andrews, 1989; Frigerio, 2006; Parody, 2016, entre otros). Se discute cuán “trasladables” (Fernández Bravo, 2016) pueden resultar estas dinámicas dadas en Buenos Aires, hacia otras provincias del interior del país que -desde el vamos- presentan otro tipo de formaciones de alteridad (Segato, 2007), además de otro tipo de subjetivaciones políticas, o -al decir de Restrepo (2015)- otro tipo de proceso de *etnización de la negritud*. La profundización de algunas líneas de acción estatal en desmérito de otras, nos hace pensar que las varias décadas de trayectoria llevadas adelante por los *movimientos* confluyen y se cristalizan en un nuevo marco tendiente a la definición de un multiculturalismo acrítico que consigo trae aparejadas ciertas *tecnologías de gobierno* tendientes a neutralización de los conflictos: *técnicas de poder* puestas al servicio del control de los bienes -y de la población misma- ya no por medio de la fuerza sino mediante el arte de gobernar<sup>9</sup>. El ingreso de algunos sectores afrodescendientes al campo de racionalidades políticas de tipo tradicional (y no necesariamente “étnicas”) también trae aparejadas vicisitudes

---

<sup>9</sup> Es Foucault quien también establece que el antagonismo entre el Estado y la sociedad es producto de un tipo de gubernamentalidad liberal. Es clara la permeabilidad de estas fronteras establecidas cuando se sigue la trayectoria de los movimientos sociales. Tomo de su teoría la noción de *tecnologías de poder*.

originadas en los lazos de empatía (y en menor medida de oposición) que se establecen entre quienes antiguamente se manifestaban en contra-posición y quienes hoy resultan agentes de gobierno (metropolitano, nacional, provincial). Se invertiría así, en parte, la razón práctica de la movilización inicial, que pareciera correr el riesgo de redundar en el “reconocimiento”.

### **“Cultura afro” en Buenos Aires: impulsos fundacionales.**

Tal como en trabajos previos he referido (Parody, 2014, 2016, 2017), la reapertura democrática argentina posibilitó la recepción de migrantes limítrofes, entre ellos afrobrasileños y afrouuguayos que en Buenos Aires -y en otros centros urbanos del interior del país- supieron dedicarse a la difusión de expresiones sonoras y danzarias de origen afrodescendiente, haciendo del trabajo cultural su principal ingreso económico (Domínguez, 2004). Muy a pesar de que su condición laboral nunca superara la informalidad<sup>10</sup>, y también a pesar de que no existan datos numéricos de esta población<sup>11</sup>, su mayor o menor índice no opacó el inédito impacto de su accionar en el circuito cultural porteño, y posteriormente en el circuito de clases de percusión, *candombe*, o danza “afro” de otras ciudades capitales. Esto generó, con el correr de las décadas, que músicos argentinos y luthiers o *performers* locales comenzaran a llevar adelante procesos de *retradición* (Martín *et al*, 2007) en referencia a una “música afroargentina”, un “candombe afroporteño” o “paranaense” (entre otros), cuales diacríticos culturales útiles para “la localización de África en la Nación” (Segato, 2007).

Particularmente en Buenos Aires, dos fueron los espacios de construcción de una política cultural dada en los términos en los que Escobar (2001) la definiera al entenderla como “el proceso que tiene lugar cuando diversos actores sociales o sectores entran en conflicto en base a diferencias de significado y/o de prácticas culturales” (pp.15). El primero de ellos fue el *Centro Cultural Ricardo Rojas* de la Universidad de Buenos Aires (área de extensión cultural universitaria) donde inicialmente los trabajadores culturales

---

<sup>10</sup> Esta es la categoría sociológica con la que se miden estadísticamente las condiciones de acceso laboral en la Encuesta a Hogares y en los censos nacionales (formal/informal).

<sup>11</sup> Se tienen datos estadísticos, y estudios etnográficos, de la recepción de migrantes brasileños y uruguayos en dichos años, sin que se arroje detalle cuantitativo de la población afrouuguayo o afrobrasileña, con excepción de un pequeño estudio sociodemográfico referido a inmigrantes afrobrasileños en Argentina realizado en 1999 por Hasenbalg, C. y Frigerio, A. con el apoyo de la Fundación Centro de Estudios Brasileños (Funceb).

afrolatinoamericanos se desempeñaron, conformando un “Área Afro”, hasta que el *Centro Cultural Ricardo Rojas* fuera recualificado hacia los 90, con la consecuente desaparición de esta área. El segundo de estos espacios, en concomitancia con el primero, se conformó tras la iniciativa privada de profesores de danzas y música popular argentinos que, siendo convocantes respecto de estos migrantes afrolatinoamericanos, pudieron brindarles un lugar (a ellos y a la juventud asistente a las clases) de aprendizaje integral en el *Danzario Americano*. Ambos proyectos (y a la vez *sitios*<sup>12</sup>), que en principio contaron con el apoyo festivo propio de la reemergencia democrática, lidiaron posteriormente con diversas dificultades. Por un lado, con la falta de un financiamiento mínimo estatal, aún a momentos en que la política cultural gubernamental era propositiva respecto del incremento de clases y talleres culturales dictados bajo el marco de programas fundacionales como el *Programa Cultural en Barrios* (ideado en 1984).

Ovacionadas por la sociedad en los 80 en medio del fragor del “destape”<sup>13</sup>, este tipo de expresiones comenzaron a ser cercenadas ya entrados los años 90, y a la vez poco aceptadas por la sociedad que comenzaba a denunciar a estos centros culturales “por ruidos molestos”. La proliferación de formatos exóticos de prácticas danzarias y percusivas “afro” destinadas a *shows* o espectáculos comerciales y publicidades, comenzaba también a operar de manera inversamente proporcional a su cercenamiento. Al decir de Fanon (1956: 42), el exotismo es una de las más eficaces formas de esta simplificación, pues “la constante afirmación de ‘respetar la cultura’...no significa considerar sus valores, sino objetivarla, encasillarla, aprisionarla, enquistarla”.

A la baja aceptación social y denuncias por parte de los vecinos, se sumaron los altibajos en las posibilidades económicas reales de la población juvenil para el pago de clases en un contexto caracterizado por las crisis inflacionarias, y la consecuente fragmentación social de estos grupos de trabajadores culturales “afro”, quienes tenían en estos espacios un soporte para el trabajo cultural *mancomunado*<sup>14</sup>. La informalidad en los ingresos laborales que aún es propia del sector de trabajo cultural en la Argentina, suele suscitar a los trabajadores culturales “socialmente negros” (Ferreira Makl, 2008) un nulo acceso a otros derechos -como vivienda o salud-, lo que a la vez incide en la continuidad

---

<sup>12</sup> Desde la perspectiva de políticas de lugares, estos espacios pudieran estar en la actualidad señalizados por/para esta comunidad asistente que en los 80 y 90 era asidua. Sin embargo, pocos activistas recuerdan estos espacios o conocen estos procesos aquí relatados.

<sup>13</sup> Este término coloquial ha sido utilizado para referir a momentos en que con la democracia los cuerpos (sobre todo femeninos) pudieron comenzar a mostrarse más sueltamente, siguiendo ciertos estándares de exotismo.

<sup>14</sup> Revítese esto a la hora de la proliferación de “lo comunitario”.



de sus desempeños. Así es que las soluciones para la supervivencia, en los años 90 acabaron siendo resueltas de forma individual, perdiéndose en gran medida el capital *comunal* de estas iniciativas<sup>15</sup>.

A pesar del corto funcionamiento de estos espacios institucionales integrales fundados en los 80 y recualificados en los 90, ya a inicios del actual milenio resultaba notorio el impacto de la labor de estos migrantes afrolatinoamericanos, pues habían alcanzado metas pocas veces planteadas en la planificación estatal de la cultura. Ambos espacios, el *Centro Cultural Rojas* previo a su recualificación y el *Danzario Americano* de entonces, consiguieron nuclear a una población que, por un lado detentaba un capital cultural inédito, aunque por otro lado resultaba vulnerable frente al racismo y la xenofobia que para los años 90 gozaba de buena salud. El fallecimiento de algunos trabajadores culturales afrodescendientes socialmente negros en situación de violencia policial o callejera así lo demuestra<sup>16</sup>. A la vez de favorecer la *comunalización*<sup>17</sup> de estos trabajadores, estos espacios institucionales alternativos dieron respuesta a la demanda juvenil respecto de los aprendizajes mediados por el cuerpo como lugar de construcción de conocimiento (Citro y Ascheri, 2012). Como producto de todo ello, entre una multiplicidad de actores se consiguió paulatinamente “llenar las calles de tambores”, hecho que nunca fue alcanzado por una política cultural estatal, y que en realidad poco después pasó a ser repelido por las autoridades y por parte de la sociedad<sup>18</sup>.

No será sino hasta los años 2000 que algunos (escasos) trabajadores culturales enseñantes de estas disciplinas puedan pasar a formar parte en la Ciudad de Buenos Aires del *Programa Cultural en Barrios*, con lo cual un primer taller de “danza afro” y un primer taller *candombe* comenzaron a ser enseñados en centros culturales “oficiales”, pero *por alumnos socialmente blancos* de aquellos migrantes que, hasta el Bicentenario y bastante más allá del mismo, permanecerán sin remuneración<sup>19</sup>. El ingreso diferenciado

---

<sup>15</sup> Entiendo el término *comunal* desde la perspectiva de la economía política tomada por Silvia Federici (2018). Es esencial tener en cuenta este tipo de enfoques para pensar la multiplicidad de formas comunitarias de economía que escapan al capital.

<sup>16</sup> Tal es el caso de Alberto Bonne Sánchez, profesor de danzas afrocubanas en el Centro Cultural Rojas que falleciera en un accidente en la vía pública, y/o de José Delfín Acosta Martínez, asesinado en manos de la policía en 1996.

<sup>17</sup> Anteriormente, partiendo de perspectivas norteamericanas (Brow, 1991 en Parody, 2016) he referido con este término al proceso mediante el cual las performances percusivo-danzarias consiguen nuclear a esta población favoreciendo el fortalecimiento de sus lazos sociales.

<sup>18</sup> Las prácticas colectivas de tambores (por ejemplo, de candombe) presentan dificultades en la mayoría de las provincias, como pueden ser los requerimientos policiales para su práctica en la vía pública.

<sup>19</sup> La excepción fue el ingreso de Claudio Artigas Martirena (de origen afroargentino) a su desempeño en el Centro Cultural Fortunato Lacámara. Esto pudo ser así, porque para ello adaptó los formatos más informales de enseñanza de candombe, a recintos áulicos de clases de dos horas.

de los trabajadores culturales al trabajo formal según criterios racializados debe entenderse como la resultante de una serie compleja de factores cuya mediación en pos de garantías de igualdad en este caso compete al Estado y sus instituciones, más que a los grupos o los sujetos. El proceso mediante el cual se consigue finalmente el ingreso de algunos trabajadores culturales afrolatinoamericanos socialmente negros<sup>20</sup> a un circuito de trabajo cultural formalizado, requirió alrededor de treinta y cinco años de labor gratuita, un juicio contra el Estado metropolitano, y resoluciones ministeriales especiales mediante las cuales se creara un programa específico que garantizara la enseñanza de estas disciplinas *en términos de educación “propia”* o “cultura quilombola”: el dictado de clases en un espacio exclusivamente destinado a ello y a la fabricación artesanal de tambores que a la vez pudiera seguir oficiando de residencia habitacional para este colectivo cultural (en permanente situación de desalojo). Tales eran las características usuales de desarrollo de las actividades de este colectivo, correspondiente con un sector culturalmente privilegiado pero socialmente marginado de la ciudad.

Deseosos de mantener su “autonomía”, con personería jurídica adjudicada como asociación civil, tras las políticas de desalojo ejercidas por el propio gobierno metropolitano el *Movimiento Afrocultural*<sup>21</sup> obtendrá este espacio como consecuencia de un litigio judicial llevado adelante contra el Ministerio de Cultura de la Ciudad de Buenos Aires (2006-2009). El *Programa Afrocultural* creado entonces mediante la resolución 1083/09 para garantizar la asignación de recursos al grupo en el predio obtenido, sin embargo, solo se hará efectivo diez años después, revirtiendo las características “quilombolas” inscriptas por el grupo otrora querellante, puesto que una nueva resolución (1776/19) crea un Consejo Consultivo con “agenda” y “gerencia operativa” con cargos renovables y ejercidos *ad honorem*, aunque con promesas de contratos anuales para “talleristas afrodescendientes”. Así es que los talleres y actividades de dicho *Programa Afrocultural* creado en 2009 por el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires tras el conflicto judicial, pasarán entonces recién en 2019 a definirse...

Garantizando el acceso y difusión de determinadas disciplinas tradicionales de las culturas africanas y afroamericanas que *mejoren, completen o satisfagan la oferta cultural del barrio*, o la comuna circundante, *teniendo en cuenta la demanda de la*

---

<sup>20</sup> Tomo esta definición de Luis Ferreira Makl (2008).

<sup>21</sup> Así dio en llamarse la asociación civil litigante que lleva adelante el juicio al Estado y que hasta aproximadamente 2015 estuvo liderado por gran parte de los trabajadores culturales afrolatinoamericanos que se desempeñaban en el Centro Cultural Rojas de la UBA en los años 80.

*población y los usos y costumbres* de la comunidad afro cultural (Resolución Nro. 1776/MCGC/19, énfasis propios).

En este marco, también se acuerda incluir talleres (dictado de clases) referidos a “cultura afro” en centros culturales estatales de *todas* las comunas de la ciudad de Buenos Aires, lo que para las nuevas generaciones de activistas afrodescendientes implicaba un nuevo horizonte de trabajo, motivo por el que durante 2019 se procede a una convocatoria abierta de talleristas que debían estar recomendados y/o tener el aval de organizaciones afrodescendientes reconocidas para poder postular sus propuestas. Primordialmente, se debería además ejecutar el *Programa Afrocultural* en el *Centro Cultural Plaza Defensa* (espacio obtenido con el juicio), lo que a momentos no se ha cumplido en tanto el mismo aún se encuentra “en situación de remodelación edilicia” aún con dicho Consejo Consultivo en funcionamiento, el que además cuenta con *un* solo miembro perteneciente a la organización original querellante<sup>22</sup>. Desde este Consejo Consultivo, de todas formas, es que se establecieron las pautas para las convocatorias referidas, conjuntamente con el Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Durante los diez años transcurridos entre una y otra resolución, en el espacio asignado tras el juicio, al menos dos generaciones más de jóvenes porteños y/o familias interesadas en este acervo “afro” recibieron enseñanzas de *candombe*, *capoeira*, y “danza afro”, con carácter gratuito o “a la gorra”, lo que pudo formalizarse con la conversión del grupo de *movimiento social a asociación civil*<sup>23</sup>. Refiriendo a este tipo de transiciones en el caso brasileño, Jorge de Carvalho refería en 2002 que los grupos afrodescendientes e indígenas históricamente subalternizados, hasta entonces habían mantenido una relación de opresión con los poderes políticos, pero a sabiendas de cómo lidiar con esas élites opresoras, lo que se vio complejizado a fines de siglo XX primeramente con el arribo de las lógicas onegeístas (propias de los años 90) y posteriormente con el proceso de institucionalización de sus actividades en la esfera estatal:

Cada comunidad negra, indígena, o mestiza, había establecido ya ciertos pactos, rituales y políticos, ... y sabían cómo sobrevivir a aquella orden injusta logrando mantener una cierta perspectiva propia...A partir de enero de 1995 [en el caso brasileño], esas comunidades tuvieron que empezar a dialogar con un número mucho mayor de agentes

---

<sup>22</sup> Me refiero al *Movimiento Afrocultural*.

<sup>23</sup> En la Argentina, las asociaciones civiles son entidades sin fines de lucro con número de inscripción y un tipo de organización interna estándar establecida por el Estado como regulador.

políticos, económicos y sociales, además del poder regional ya conocido. Fundaciones estatales y privadas, ONGs nacionales e internacionales, organizaciones internacionales y mundiales, emprendedores comerciales relacionados con el turismo, movimientos ecologistas, todos ellos pasaron a interferir en el destino de las comunidades productoras de cultura tradicional...(Carvalho, 2002:3).

Lo descripto por Carvalho, tal como he analizado en otros textos (Parody, 2019), es lo dado en Argentina desde el ingreso de las redes internacionales de activismo “afro” en los años 90. Para entonces, en la Argentina el número de organizaciones afrodescendientes con personería jurídica era prácticamente inexistente, y en la actualidad promedia el medio centenar. En el caso abordado, el ingreso de las nuevas generaciones afrodescendientes a la educación superior se vio relegado en función de su aspiración al desempeño en el sector “cultural”, aunque bajo las gestiones gubernamentales nacional-populares no pocos jóvenes afrodescendientes pudieron iniciar (y quizás completar) sus estudios secundarios. Entre los beneficios de un “marco de oportunidades”<sup>24</sup> dado por el Bicentenario, se encontró también el ingreso de activistas afrodescendientes (inscritos en militancias nacional-populares) al desempeño estatal como coordinadores de áreas específicas.

Entre los costos del mismo se hallan los procesos de sujeción: una marcada tendencia en los jóvenes afrodescendientes a formar círculos de pares restringidos, reduciendo los vínculos previos dados en el ámbito de una educación media alcanzada, para imaginar un futuro basado en desempeños vinculados a la identidad “étnica”, en desmérito de una apuesta por la educación superior o profesional o un mayor alcance en materia de acceso de derechos e “integración” social. Como ya fuera expresado (Fernández Bravo, 2013:260), el legado del multiculturalismo encierra la paradoja de que sin su irrupción hubiesen sido imposibles algunas medidas, pero su ingreso es garantido tras una matriz esencializante. Al decir de Restrepo (2012), “no es difícil encontrar apologías a la diferencia que terminan constituyéndose como un discurso de la anti-modernidad” (pp.89). La categoría “quilombola”, a momentos del acuerdo dado entre las partes en 2009 (léase el gobierno metropolitano y los trabajadores culturales y activistas “afro” nucleados en el *Movimiento Afro-cultural*), operaba en la aplicabilidad de la resolución primera estableciendo la justa medida de la frontera entre (al decir de Carvalho, 2002) “lo

---

<sup>24</sup> La teoría norteamericana de los movimientos sociales suele aludir a las coyunturas facilitadoras en estos términos. Localmente, este enfoque fue utilizado por Frigerio y Lamborghini (2010).

negociable y lo innegociable”: recibir un salario por parte de un Estado que siendo garante de derechos había acabado con la vida de las víctimas asesinadas por agentes policiales metropolitanos, para esta generación de activistas culturales significaba “entrar en terreno del enemigo”. Esto es en realidad lo que llevó al grupo, ni bien terminado el juicio y obtenido el espacio, a renunciar a la posibilidad de un ingreso a condición de que los activistas más radicalizados se volvieran “empleados del gobierno” -lectura de ellos mismos-. En cambio, para las nuevas generaciones, una vez restituidas las relaciones (siempre mediadas por abogados) con el Gobierno de la Ciudad, ésta bien podía ser una oportunidad de desempeño laboral que no se contradecía con su herencia cultural o su “conciencia negra”<sup>25</sup>.

Desde el inicio del milenio, el ingreso de migrantes africanos a la Argentina está arrojando dinámicas que con todo lo relatado mantienen similitudes y diferencias. Si bien su inserción socioeconómica fundamentalmente recae en la venta ambulante, de su presencia también es producto un similar *círculo* de enseñanza de sus “toques” y danzas en ciudades como Buenos Aires y La Plata, Córdoba y Rosario (entre otras capitales), que tiende a discurrir bajo las mismas características ya dadas en relación con los migrantes afrolatinoamericanos décadas atrás, sobre todo con aquellas dadas bajo el neoliberalismo. En un marco similar de xenofobia recrudescida (2015-2019), un líder senegalés es encontrado muerto en la vía pública<sup>26</sup>. En tanto, contrariamente a como ocurriera con la aspiración de “autonomía” de los activistas y trabajadores culturales nucleados en el *Movimiento Afro-cultural*, para las nuevas generaciones de migrantes afrolatinoamericanos arribados después de los 2000, el ingreso al desempeño de la función pública era una fuerte aspiración.

### **La “cultura afro”, desde Buenos Aires hacia el interior del país.**

Si bien el ingreso de los primeros activistas al desempeño estatal se produce bajo la jurisdicción nacional y gracias a la militancia político partidaria de los afrodescendientes ingresantes (y no gracias a su trayectoria de militancia étnico-racial necesariamente), en sus posicionamientos puede hallarse un primer gran paso para lo que desde entonces

---

<sup>25</sup> El Movimiento de Conciencia Negra (Black Consciousness Movement) es un movimiento político-económico de activistas *anti-apartheid* sudafricano (1960). En Brasil, el Día de la Conciencia Negra se conmemora cada 20 de noviembre en homenaje a Zumbi, líder del Quilombo dos Palmares, y símbolo de la resistencia negra -de la cual el vocablo “conciencia negra” actúa como sinónimo-.

<sup>26</sup> Me refiero al caso, también irresoluto, de Massar Bá (2016) acontecido exactamente veinte años después del asesinato de José “Delfín” Acosta Martínez (1996).

puede denominarse como *una política cultural pública por y para la afrodescendencia* en Argentina.

El primero de estos ingresos se produce con la creación del *Programa Afrodescendientes* en la Secretaría de Cultura de la Nación en 2010, programa que es discontinuado en 2015 con el cambio de gobierno nacional (de una tendencia nacional-popular, hacia una tendencia neoliberal). El segundo ingreso se produce en Secretaría de Derechos Humanos, también perteneciente a Presidencia de la Nación, y en mismo año (2010) para aun presentar continuidad.

Es entonces que, tras la posibilidad de acceso a los recursos del Estado, los grupos afrodescendientes del interior del país -con excepción de la *Casa Indoafroamericana* de Santa Fe fundada en 1988- comenzaron a verse interpelados *desde Buenos Aires* en pos del reconocimiento, y de la posterior formación de redes afrodescendientes de alcance nacional<sup>27</sup>. Entre 2010 y 2015 en que tuviera vigencia, el *Programa Afrodescendientes* (con un presupuesto asignado y toma de decisiones también “propias”) garantizó tanto acciones educativas como conmemorativas en Corrientes, Santiago del Estero y Salta, Buenos Aires y Capital Federal durante todo el año, sobre todo (a partir de la Ley 26.852) para el 8 de Noviembre que es declarado en 2013 como el *Día de las y los afroargentinos y la “cultura afro”*. En tanto, desde Secretaría de Derechos Humanos, se impulsaron asambleas nacionales afrodescendientes, las que nutrieron (en retórica y experiencias) a los “nuevos” grupos afrodescendientes del interior del país, siempre bajo el liderazgo de Buenos Aires.

De mano de la musicología (Cirio y Rey, 1997), vuelve a ser emblemáticamente vinculada a los afrodescendientes una figura étnico-religiosa que por los grupos correntinos era reconocido como “santo rey negro”. Originalmente venerado en el Barrio *Camba Cuá* de la capital de Corrientes -y localidades aledañas de la misma provincia como *Empedrado*-, San Baltazar congrega actualmente todos los 6 de Enero a decenas de ejecutantes de diferentes procedencias del país (y países limítrofes) que asisten con tambores (de estilo uruguayo) para “aprender a tocar” guiados por un percusionista local<sup>28</sup> que mixtura toques de *rumba abierta* (denominada por la mayoría de estos practicantes

---

<sup>27</sup> Dadas las diferencias de pertenencia nacional históricamente establecidas entre los grupos en estos trayectos, dos serán las redes nacionales de organizaciones afrodescendientes definidas: la Comisión Organizadora del 8 de Noviembre (integrada sobre todo por dirigentes de Buenos Aires), y la Red de Afroargentinos del Tronco Colonial (de carácter más federal), ambas con distintos apoyos políticos y académicos, aunque por momentos con rechazo hacia el último sector.

<sup>28</sup> Me refiero a “Ulí” Gómes, quien se formó de la mano de Ramiro Musotto (percusionista argentino residente en San Salvador de Bahía y “famoso” allí) y de diversos percusionistas en Cuba también.

como “candombe argentino”) y *candombe* de estilo montevideano, con ritmos de folklore argentino como la *chacarera*. Este evento, realizado por familias que mantienen desde hace décadas las imágenes del Santo, con el correr del tiempo ha motivado la realización de murales urbanos, y hasta ha recibido la presencia del gobernador provincial y autoridades de nivel nacional, manteniendo únicamente en *Empedrado* (localidad rural) características más austeras. Así es que, a diferencia de Buenos Aires, donde bajo una política represiva del gobierno metropolitano respecto de las expresiones artísticas en el espacio público se imposibilita el despliegue de tambores, en Corrientes y *de la mano de San Baltazar, los tambores ingresan ejecutando a la Iglesia Catedral*.

Apelando al ritmo de *milonga* rioplatense, también en Santa Fe y Paraná, y gracias a la labor de la *Casa Indoafroamericana* de Santa Fe que es dirigida desde 1988 por Lucía Dominga Molina, grupos de tambores en manos de jóvenes de todo el país -también dirigidos por músicos locales- se nuclean para el 8 de Noviembre o el 11 de Octubre con diversos motivos performáticos, apelando a identidades “afro” sobre las que eligen resaltar la marcación nacional argentina como signo diferencial. Por tratarse de una organización perteneciente a la *Red de Afroargentinos del Tronco Colonial*, estos encuentros no necesariamente cuentan con la presencia de la Secretaría de Derechos Humanos (Presidencia de la Nación) -alineada con la Comisión Organizadora 8 de Noviembre (segunda red)-, y se mantienen mucho más al margen de las inevitables *espectacularizaciones* generadas por la masividad del “evento”. En ambos casos, estas *performances de memoria* cumplen con un rol reivindicativo respecto de la presencia “negra” histórica local, y a la vez cumplen con brindar un espacio para la cultura juvenil adherida a la “movida afro”.

Todos estos sentidos, político-culturales y *recreativos*, hacen a la trama de sociabilidades que *en Argentina* -y no solo en Buenos Aires- hoy convoca la “cultura afro”. Entre todos los procesos provinciales afrodescendientes, ya sean estos *generados por o contando con* la participación de grupos locales, es también mencionable el dado en la Provincia de Santiago del Estero.

A diferencia de lo usual, en esta provincia el reconocimiento se brinda a partir del “hallazgo” de un pueblo rural conformado sobre la base de un matrimonio esclavizado al que le son donadas las tierras de lo que hoy es el paraje de San Félix (Fernández Bravo, 2016). De manera similar a como ocurriera con la celebración de *San Baltazar*, “la pregunta por la afrodescendencia” en San Félix fue motivada por el avance de investigadores porteños. Tratándose de una provincia que en 1778 contaba con el 54% de

su población esclavizada<sup>29</sup>, las indagaciones fueron llevando primeramente al interés de realizadores audiovisuales que -al mismo momento de la subjetivación “quilombola” dada en Buenos Aires entre los miembros del *Movimiento Afrocultural*- concretan el film *El último Quilombo* (2010). También llevan adelante, gracias al financiamiento con el que contaba el *Programa Afrodescendientes*, talleres audiovisuales para “jóvenes afro” (de Buenos Aires y otros parajes) que en una semana intensiva de formación realizada en Santiago del Estero consiguen arrojar dos pequeños cortos audiovisuales tendientes a la “auto-representación”<sup>30</sup>. El lenguaje audiovisual, por entonces, vino a reemplazar en Santiago del Estero “el elemento cultural faltante”, pues en medio de todos los procesos localmente impulsados con apoyos provinciales, a los afrodescendientes santiagueños empezaba serles de necesidad “el saber hacer música” (tocar un tambor) para dar cuenta de “ser afros”: como refirieran Frigerio y Lamborghini (2011), bajo ciertas coyunturas pareciera que no solo hay que “ser” afroargentinos, sino que también hay que “demostrarlo culturalmente”. Restrepo (2015) denominó a similares procesos dados en el Pacífico colombiano como *etnización de la negritud*. En una versión menos esencializada, y de mano de músicos santiagueños que toman contacto con estas retóricas, el “origen afro” del folklore argentino volverá a ser un tema a la espera de cierta experticia, pero también -bajo cierto encuadre- un elemento de reivindicación “negro”, “africano” o “afrolatinoamericano”, y no solamente “criollo”<sup>31</sup>.

En todos los casos provinciales mencionados, las militancias “étnicas” fueron inscriptas sobre identidades político partidarias previas que aún se encuentran en vigencia, tanto como la afrodescendencia o la “afroargentinidad”. En el marco post-bicentenario, superando los cambios acontecidos en materia de gobierno nacional, estas acciones de memoria se sirven de un modelo mixto de gestión, donde *los recursos* resultan mayormente asignados por la institucionalidad estatal, y *los criterios* por la institucionalidad de las organizaciones locales.

## Conclusiones

Tras una serie de problematizaciones dadas respecto cómo es asumida la noción de “política cultural” en Argentina, en la introducción de este trabajo estimé la necesidad de arrojar otras acepciones del término elaboradas en un marco interdisciplinario de

---

<sup>29</sup> Censo de Vértiz, consultado en la página del INDEC: <https://www.indec.gob.ar>

<sup>30</sup> Esta ha sido sobre todo en los últimos años una preocupación de los circuitos académicos.

<sup>31</sup> Análisis de estos procesos desde 2012.



intercambios y estudios críticos de América Latina, para finalmente sugerir la necesidad de arribar a formas postculturales de concebir la diferencia.

Aquello que actualmente se identifica como “cultura afro” en Argentina, y que sobre todo tiende a ser ejercido por sectores juveniles de la sociedad aunque también por grupos socialmente negros integrados a los primeros, fue “ingresado” de manos de migrantes afrolatinoamericanos por sobre las fronteras dadas entre Argentina, Brasil y Uruguay (entre otros países), generando posteriormente procesos de *retradición* y reconocimiento “étnico”. Este “reconocimiento”, es inscripto en términos de “afroargentinidad” allí donde el imaginario antiguamente remitía a alteridades *racionalmente diferenciadas* (pero no necesariamente diaspóricas) dadas gracias a la tensión existente entre “el interior” del país y la “blanca” ciudad capital (Adamovski, 2013).

En dicho proceso vimos cómo, tal como referían Escobar y Dagnino en 2001 en relación con los “nuevos” movimientos latinoamericanos de fines de siglo XX, los límites dados *entre* lo cultural y lo político son estrechos para los grupos poblacionales históricamente relegados. De su accionar no da cuenta la noción de “política cultural” usualmente ceñida a lo estatal tan difundida en Argentina, ni tampoco el proceso onegeísta que tiende a estandarizar las heterogeneidades sociales, culturales y políticas dadas en nuestras sociedades.

Como pudimos analizar, bajo estándares neoliberales, los caudales de exotismo y racismo directo resultan elevados, lo que en algunas oportunidades ha arrojado el máximo perjuicio vital directo. Si bien entendemos que bajo tales regímenes el Estado puede permanecer en un proceso de retroceso, aquí consideraré la *omisión* como uno de los modos más usuales de definición de la política cultural pública de estos períodos, no sin recordar que en realidad el neoliberalismo en sí mismo trae aparejados significantes y significados que se traducen en procesos de subjetivaciones (Grimson, 2004). A contrapelo de ello, en estos períodos de retroceso del Estado, los movimientos sociales (como los aquí abordados e integrados por trabajadores culturales y activistas afrodescendientes) parecieran tender a disputar la cultura y transitar extensos períodos de actividad en permanente fricción. Tal dinámica no reduce su conflictividad cuando el Estado interviene en sus propios términos para mediar garantías. Bajo estándares nacional-populares es que suelen producirse las “estructuras de oportunidades”. A mediados de siglo XX esto fue traducido en términos *racializados*, durante el Bicentenario en términos *eticizados*.

Recordando que “la cultura afro” es siempre definida mediante una serie de estándares específicamente situados según tiempo histórico y lugar, nos asiste entonces la pregunta respecto de cuáles serían las políticas específicas y/o los devenires que en nombre de “lo cultural” pudieran ser pensados rescatando del olvido aquél proceso colectivo e incesante de producción de significados que (al decir de Álvarez, Dagnino, y Escobar) sí es capaz de moldear la experiencia social, *para reconfigurar las jerarquías y/o los estatutos racializados de las mismas*. Tal fuera el caso de los movimientos sociales afrodescendientes referidos que, mediante el ejercicio del activismo cultural -es decir, colocando en contienda *cultura y política*- propusieron instituir la “cultura afro” a momentos en que bregaban por transformar las desigualdades tras las cuales se mimetizaba el racismo porteño.

En el caso del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, la profundización de algunas líneas de acción estatal en desmérito de otras, nos hace pensar que las varias décadas de trayectoria llevadas adelante por los *movimientos* confluyen y se cristalizan en un nuevo marco tendiente a la definición de un multiculturalismo acrítico que consigo trae aparejadas ciertas *tecnologías de gobierno* tendientes a neutralización de los conflictos, puestas al servicio del control de los bienes -y de la población misma- ya no por medio de la fuerza sino mediante el *arte de gobernar* (en el sentido foucaultiano del término). El ingreso de algunos sectores afrodescendientes al campo de racionalidades políticas de tipo tradicional (y no necesariamente “étnicas”), trae indefectiblemente aparejados este tipo de procesos dados a partir del establecimiento de lazos de empatía (y en menor medida de oposición) entre líderes y agentes de gobierno (metropolitano, nacional, provincial). Esto pareciera ser sobre todo así en una etapa en la que apuestan a “visibilizar” su presencia histórica, para revertir un imaginario de negación.

Estas dinámicas locales, ejercidas según circulación de ideas, trabajos intelectuales, mandatos internacionales y lógicas regionales e internacionales de alianza estratégica, resultan ser las que configuran el orden de la representación y su dominio, de frente -y no de espaldas- a la afirmación de que “nada existe por fuera de la representación” (Hall, 1997c; Barbero, 1987). Sin embargo, aún en nombre de la “inclusión”, también pueden habilitarse novedosas modalidades de racismo y estos pueden resultar adheridos a la circulación de los nuevos bienes culturales legitimados (tales como “la cultura afro”) cuya condición de producción necesariamente es subalterna por definición (Sansone, 2002).

Como señalaba Ochoa (2002), la noción contemporánea de “políticas culturales” lleva implícita una noción de cultura ligada al recurso (Yúdice, 2001), ya sea éste de índole económico, cultural, social o político. En su seno, la noción de cultura opera finalmente como una meta-noción (Briones, 2005), o directamente como un “artilugio”, de allí que se proponga en este artículo el ingreso a una etapa de imaginación/concepción poscultural (parafraseando a Restrepo, 2019) de la afrodescendencia en la Argentina, a fin de que las luchas por otro tipo de derechos puedan ser habilitadas y/o de que se puedan cuestionar los términos en los que la “cultura afro” es instituida.

### **Referencias bibliográficas**

ADAMOVSKI, E. (2013) “La dimensión étnico-racial de las identidades de clase Argentina. El caso de Cirpiano Reyes y una hipótesis sobre la ‘negritud’ no diaspórica”, en F. Guzmán, L. Geler & A. Frigerio (Eds.), *Cartografías afrolatinoamericanas 2*, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 87-112.

ANDREWS, G.R. (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor.

BARBERO, J. M (2010) “Notas para hacer memoria de la investigación cultural en Latinoamérica”, en N. Richard *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*, Santiago de Chile, Ediciones Arcis / CLACSO.

BRIONES, C. (2005) *(Meta)cultura del Estado-nación y estado de la (meta)cultura*. Jigra de letras # 4, Popayán (Colombia), Editorial Universidad del Cauca.

BROGUET, J. (2016) “‘Lo negro en algún lado está...’: orden espacial-racial y candombe afrouuguayo en el barrio Refinería (Rosario, Argentina)”, en *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 52, Nro 5, pp.197-222.

-- (2017) “Mujeres, negras y argentinas. Articulaciones identitarias entre mujeres afrodescendientes de la ciudad de Santa Fe, Argentina”, en *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, Época III*. Vol. XXIII Número 46, pp. 81-109.

CARVALHO, J.J. (2002) “Las Tradiciones Musicales Afroamericanas: De Bienes Comunitarios a Fetiches Transnacionales”, *Série Antropología*, No. 320: 1-25.

CIRIO, N.P. y G. REY (1997) “Vida y milagros de San Baltazar en Empedrado, Pcia. de Corrientes: reinterpretación y elaboración hagiográfica”. En *Actas de las IV Jornadas de Narrativa Folklórica*, Santa Rosa, Subsecretaría de Cultura de La Pampa, p.97-115.

PARODY, Viviana – “Políticas culturales y afrodescendencia en la capital argentina...”

CITRO, S. y P. ASCHIERI (2012) “El multiculturalismo en los cuerpos y las paradojas de la desigualdad poscolonial”, en Boletín de Antropología, [S.l.], v. 25, n. 42, p. 102-128.

COELHO, T. (2000) Diccionario crítico de política cultural: cultura e imaginario, México, Secretaría de Cultura del Gobierno de Jalisco.

DOMÍNGUEZ, E. y A. FRIGERIO (2002) “Entre a brasilidade e a afro-brasilidade: trabalhadores culturais em Buenos Aires”, en A. FRIGERIO; G. RIBEIRO (Org.). Argentinos e brasileiros: encontros, imagens, estereótipos, Petrópolis, Vozes, pp. 41-70.

DOMÍNGUEZ, M. (2004) “O ‘afro’ entre os imigrantes em Buenos Aires: reflexiones sobre las diferencias” (tesis de maestría no publicada), Universidade Federal de Santa Catarina.

ESCOBAR, A., S. ALVAREZ Y E. DAGNINO (Eds). (2001) Política Cultural y Cultura Política. Una nueva mirada sobre los movimientos sociales latinoamericanos, Bogotá, Taurus ICANH.

FANON, F. (1956) “Racismo y Cultura”, en Primer Congreso de Escritores y Artistas Negros, París, Septiembre de 1956.

FEDERICI, S. (2018) El patriarcado del salario. Críticas feministas al marxismo, Madrid, Editorial Traficantes de Sueños.

FERNANDEZ BRAVO, N. (2016). “El regreso del cabecita negra. Ruralidad, desplazamiento y reemergencia identitaria entre los santiagueños ‘afro’ ”, en F. Guzmán, L. Geler & A. Frigerio (Eds.), Cartografías afrolatinoamericanas 2, Buenos Aires, Editorial Biblos, pp. 161-182.

FERREIRA MAKEL, L. (2008). “Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina”, en G. Lechini (Comp.) Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina, Córdoba, CEA-CLACSO, pp. 225-250.

FORSTER, R. (2011) Construcción nacional y políticas públicas, Buenos Aires, Universidad Nacional de La Plata.

FOUCAULT, M. (2009). El gobierno de sí y de los otros, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

FRIGERIO, A. (2000) “Artes Negras: Una perspectiva afrocéntrica”, en Cultura Negra en el Cono Sur: Representaciones en conflicto, Buenos Aires, UCA.

-- (2006) “‘Negros’ y ‘Blancos’ en Buenos Aires: Repensando nuestras

categorías raciales”, en L. Maronese (Comp.) Buenos Aires negra: identidad y cultura. Buenos Aires, CPPHC, pp.77-98.

FRIGERIO, A. y LAMBORGHINI, E. (2009) “El candombe (uruguayo) en Buenos Aires: (proponiendo) nuevos imaginarios urbanos en la ciudad ‘blanca’ ”, Cuadernos de Antropología Social, 30: 93-118.

-- (2011) “(De)mostrando cultura: estrategias políticas y culturales de visibilización y reivindicación en el movimiento afroargentino”, en Boletín Americanista, Año LXI. 2, n.º 63, Barcelona, pp. 101-120.

GARCÍA CANCLINI, N. (1987). Políticas culturales en América Latina, México, Ed. Grijalbo.

-- (coord.) (1993) El consumo cultural en México, Conaculta, Pensar la Cultura.

GRIMSON, A. (2004) La cultura en las crisis latinoamericanas, Buenos Aires, CLACSO.

-- (Comp.) (2007) Cultura y neoliberalismo, Buenos Aires, CLACSO.

-- (2011) Los límites de la cultura, Buenos Aires, Siglo XXI.

-- (2013) “Introducción”, en A. GRIMSON y K. BIDASECA Hegemonía cultural y políticas de la diferencia, Buenos Aires, CLACSO.

-- (2014) “Introducción. Políticas para la justicia cultural”, en Culturas Políticas y Políticas Culturales, Buenos Aires, CLACSO / OEA.

HASENBALG, C. y A. FRIGERIO (1999). Inmigrantes brasileiros na Argentina: un perfil socio-demográfico, Rio de Janeiro, IUPERJ.

INFANTINO, J. (2015) “Circo y política cultural en la Argentina”, en Revista del Museo de Antropología 8 (1), Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, pp. 157-170.

LAMBORGHINI, E. y A. FRIGERIO (2010). “Quebrando la invisibilidad: Una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina”, en El Otro Derecho, (41),pp.139-166.

LAMBORGHINI, E. (2017). “Los tambores no callan: candombe y nuevos ethos militantes en el espacio público de Buenos Aires”, en Revista Runa. Archivo para las ciencias del hombre, 38(1), pp.111-129.

LÓPEZ, L. (2005). “Narrativas sobre el candombe y la negritud en Buenos Aires”, en A. Martín (Comp.), Folclore en las grandes ciudades. Arte popular, identidad y cultura, Buenos Aires, Libros del Zorzal.

MARTÍN, A. (1997) Fiesta en la calle. Carnaval, murgas e identidad en el folclore de Buenos Aires, Buenos Aires, Colihue.

PARODY, Viviana – “Políticas culturales y afrodescendencia en la capital argentina...”

MARTÍN, A.; C. CRESPO y F. LOSADA (2007) *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*, Buenos Aires, Editorial Antropofagia.

PARODY, V. (2014) “Música, política y etnicidad: convergencias entre democracia y dictadura en el proceso de relocalización del candombe afrouruuguayo en Buenos Aires (1973-2013)”, *Resonancias*, 34 (18), pp.127-153.

-- (2016) *Candombe “afrouruuguayo” en Buenos Aires, Territorio, cultura y política (1974-2014)* (tesis de maestría), FLACSO Argentina.

-- (2017) “‘Danzando en el umbral’: del sujeto intersticial y su (im)posibilidad en un campo racializado de estudios ‘afrodescendientes’ en Argentina”, en *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas*, [S.l.], v. 6, n. 12, p. 119-145.

-- (2019) “Ciclos (globales) de política racial y procesos de corporalización pública afrodescendiente en la Argentina reciente (1976-2016)”, en *Revista del Cisen Tramas/Maepova*, 7 (1), pp.75-98.

REGUILLO, R (2003). “Ciudadanía cultural. Una categoría para pensar en los jóvenes”, *A Renglón Seguido*, Nro 55, pp. 27-37.

RESTREPO, E. (2012) *Intervenciones en teoría cultural*, Colombia, Universidad del Cauca.

-- (2015) *Antropología y Estudios Culturales*. Buenos Aires: Siglo XXI.

-- (2019) “Artilugios de la cultura: apuntes para una teoría poscultural”, en Hall, Restrepo y del Cairo *Cultura: centralidad, artilugios, etnografía*, Bogotá, Asociación Colombiana de Antropología.

RODRÍGUEZ, M. (2018) “Estética de las culturas populares: repensando el vínculo arte/vida”, en *Revista Tempos e Espaços em Educação*, São Cristóvão, Sergipe, Brasil, v. 11, n. 24, pp. 29-44.

ROSALDO, R. (2000) “La pertenencia no es un lujo: Procesos de ciudadanía cultural dentro de una sociedad multicultural”, en *Desacatos*, núm. 3, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Distrito Federal, México, pp.0.

SANSONE, L. (2002) “Da África ao Afro: uso e abuso da África entre os intelectuais e na cultura popular brasileira durante o século XX”, *Afro-Ásia*, 27, pp. 249-269

SEGATO, R. (2007). *La Nación y sus otros*, Buenos Aires, Prometeo.

SEMAN, P. (2006) “Introducción”, en *Bajo Continuo: exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Editorial Gorla.

SEPULVEDA, J.C. (2016) “Michel Foucault Tecnologías de gobierno y prácticas de libertad Últimos desplazamientos Renovadas problematizaciones”, en *Perspectivas Metodológicas*, Vol. 16 Núm. 18, pp. 123-137.

SUNKEL, G. (Coord.) (1999) *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*, Bogotá, Convenio Andrés Bello.

WORTMAN, A. (2003) *Pensar las Clases Medias. Consumos culturales y estilos de vida urbanos en la Argentina de los noventa*, Buenos Aires, Ediciones La Crujía.

YÚDICE, G. (2002). “¿Consumo y ciudadanía?”, En *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*, Barcelona, Gedisa, pp.199-233.

Recibido: 15/02/2019

Evaluado: 20/04/2019

Versión final: 20/04/2019

Cita sugerida:

Parody, V. (2019) “Políticas culturales y afrodescendencia en Argentina: un análisis posible de sus configuraciones estatales en la etapa post-bicentenario”. En: *Revista de la Escuela de Antropología (XXV)*, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.

Versión en línea disponible en:

<https://revistadeantropologia.unr.edu.ar/index.php/revistadeantropologia/article/view/92/75>