

## **Políticas de la memoria: (in)visibilización de la negritud en las prácticas artísticas contemporáneas argentinas**

andrudiaz@hotmail.com

por Andrea Díaz Mattei

investigadora asociada en la Universidad de Barcelona (España), crítica y curadora

### **Resumen**

Este artículo reflexiona sobre la presencia/ausencia de la negritud en el arte contemporáneo argentino. Revisa las prácticas visuales actuales en las cuales – a pesar del reajuste histórico y político impulsado recientemente desde las instituciones – no se refleja su presencia en la cultura visual (exceptuando la cultura popular) y en las estéticas contemporáneas. En esta resistencia de la colonialidad endógena (heredera de políticas fundacionales), las perspectivas de clase se suman a la de raza – intrínsecas al sistema del arte – a través de la desmemoria y la (in)visibilización de la negritud.

**Palabras clave:** colonialidad endógena, negritud, decolonización epistémica, decolonización visual, prácticas artísticas contemporáneas.

### ***Policies of memory: (in)visibility of blackness in contemporary art practices in Argentina***

#### **Abstract.**

This article reflects on the presence/absence of *negritude* in contemporary Argentine arts. It reviews the current visual practices in which – despite a historical and political readjustment recently promoted by the institutions – such presence is neither reflected in visual culture (except in popular culture) nor in contemporary aesthetics. As means of resistance of endogenous coloniality (legacy of foundational policies), class perspectives are added to that of race – intrinsic to the art system – through the forgetfulness and (in)visibility of *negritude*.

**Keywords:** endogenous coloniality, *negritude*, epistemic decolonization, visual decolonization, contemporary arts.

## **Políticas de la memoria: (in)visibilización de la negritud en las prácticas artísticas contemporáneas argentinas**

Las narraciones mitificadas de ciertas realidades a menudo están plagadas de creencias, categorías y utopías que envuelven –en una dimensión simbólica– el ideal de la ideología del poder dominante. Este es el caso que expondremos a continuación: la idea mitificada de la ascendencia “racial”, blanca y europea, en la construcción de la identidad nacional en el Río de la Plata, así como de la argentinidad y su cristalización en las estéticas visuales actuales en el arte contemporáneo.

Ya en la joven República de finales del siglo XIX, en plena construcción del estado-nación argentino, se había fomentado un imaginario cultural identitario, el cual consistía en la idea de que no existían más “negros” argentinos y que sólo se trataba de un episodio –ya extinguido– de la colonia española (imaginario que, por cierto, todavía hoy no se ha erradicado por completo). Pues, una clara voluntad política se había empeñado en difundir la idea, que luego se transformaría en creencia, del “blanqueamiento” y “europeización” de la población argentina. Tanto desde el discurso hegemónico de poder, desde las instituciones y sus políticas, como desde la educación y la intelectualidad en general, se negaban las raíces negras y autóctonas o de los *pueblos originarios* (como es políticamente correcto llamarlos), reservando o relegando estas raíces oscuras para ciertos folklorismos patrios e históricos.

### **Fig. 1: Pearson Education, Comercio de Esclavos Africanos, 1500 – 1870, 2003.**

El imaginario colectivo reza que la “identidad nacional” argentina se compone de un *crisol de razas*,<sup>1</sup> provenientes en su mayoría de la gran inmigración europea que tuvo lugar desde la segunda mitad del siglo XIX en adelante. Haciéndose eco de ello, algún famoso escritor mexicano<sup>2</sup> afirmaba, con ironía y juegos de palabras, que “mientras los

---

<sup>1</sup> Según la RAE, *crisol* se define como un “recipiente hecho de material refractario, que se emplea para fundir alguna cosa” o como una “cavidad que en la parte inferior de los hornos sirve para recibir el metal fundido”. Por lo tanto, el *crisol de razas* vendría a ser el contenedor de la fundición de todas las razas.

<sup>2</sup> Algunos se lo atribuyen a Carlos Fuentes, otros a Octavio Paz.

mexicanos descendemos de los aztecas, los argentinos descienden de los barcos”, revalidando esta *creencia popular* –al estilo de una frase hecha– que expresa una fuerte mitología arraigada sobre todo en la ciudad de Buenos Aires. A más *inri*, el escritor Jorge Luis Borges añadiría que “los argentinos son europeos nacidos en el exterior”, blindando –de esta manera– el mito de la europeización, en detrimento de la idea (y del recuerdo) de que los barcos “negreros” esclavistas provenientes de África también recalaron en el puerto de Buenos Aires y que, en consecuencia, la población africana esclavizada y su descendencia dejaron huella en la amalgama que compone nuestra identidad. De hecho, las estadísticas atestiguan que durante el siglo XIX el 30% de la población en Buenos Aires era negra o afrodescendiente (incrementándose este porcentaje en algunas provincias del interior del país, pues en el norte –donde había grandes plantaciones y minas de diversos minerales– podían llegar hasta un 40 o 50%).<sup>3</sup>

Sin embargo, en este proceso secular de invisibilización, no sólo se involucraron los intelectuales y los libros de texto escolares, sino también las estadísticas. En efecto, respondiendo a este mandato, fue quitada del censo la pregunta sobre el origen racial, restituida recién en 2010, cuando solo unas 150.000 personas reconocen su origen africano: un 0,4%, sumando las categorías negro / negra y afrodescendiente,<sup>4</sup> en las que además están incluidas las personas de origen africano que llegaron en los flujos migratorios de los últimos diez años. Otro dato curioso es un estudio del Centro de Genética de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (perteneciente al Departamento de Antropología), que estimó que un 4,3% de la población de Buenos Aires (incluyendo el conurbano) contiene marcadores genéticos africanos. Esto es unas diez veces más de lo que las personas censadas reconocen.

Fig. 2: Francisco Cafferata, La esclavitud, 1881, bronce, Bosques de Palermo (Buenos Aires).

Presentado el contexto, en este artículo no ahondaremos en datos históricos y/o estadísticos, ni en los muchos colectivos activistas y reivindicatorios que existen al

---

<sup>3</sup> Para una mayor profundización véase Picotti, 2000 y Picotti, 2001.

<sup>4</sup> Datos del Censo Poblacional de Argentina 2010. Población Total: 40.091.359; Extensión del País: 2.780.400 km<sup>2</sup>; Densidad Poblacional: 14.4 habitantes por km<sup>2</sup>; Índice de Desarrollo Humano: Posición 45; Población Afrodescendiente: 149.493 (sumadas las categorías Negro / negra y Afrodescendiente); % Población Afrodescendiente: 0.4%.

respecto. Sin embargo, sí podemos afirmar que, a pesar de todos los estudios y datos que corroboran también un pasado negro argentino, afroascendiente (junto a las demás ascendencias, europeas y de los pueblos originarios), tanto el imaginario identitario cultural general como las estéticas y la cultura visual contemporáneas todavía parecen resistirse a dar este giro hacia el reconocimiento de la existencia de una porción de raíz africana en nuestra composición. Lo cierto es que pensadores como Aníbal Quijano, Walter Mignolo, Ramón Castro-Gómez o Boaventura de Sousa Santos describen muy bien este mecanismo de arraigo en lo que ellos llaman *la matriz colonial del poder* y su consecuente *colonialidad epistémica* o *colonialidad del saber*. Pues, si concebimos la colonización del saber o colonialidad epistémica como aquello más difícil de desalojar de nuestras subjetividades,<sup>5</sup> podemos comprender que en Argentina y Latinoamérica –uno de aquellos “otros cercanos de Occidente” como lo nombra Santos– todavía domine un *sistema de pensamiento occidental residual* de la pasada colonización, acentuado en la colonialidad epistémica, del saber y del ser. Este pensamiento derivado, “colonializado” [acéptese el neologismo], heredero del reduccionismo modernista europeo, conlleva en sí mismo una base fundamental, la del *racismo*, tal como afirmara el poeta y político martiniqués Aimé Césaire en su *Discurso sobre la negritud* (Césaire, 2006 [1987]: 87) y luego retomaran otros teóricos más adelante. Si el *euroccidentalismo*<sup>6</sup> dominante comienza con la modernidad –en plena colonización de América Latina– y continúa más adelante con su vertiente humanista, no ha de sorprendernos la persistencia de su influencia como sistema de pensamiento vigente aún hoy en día, a pesar de los esfuerzos prácticos e intelectuales realizados para contrarrestarlo desde las décadas de los sesenta y setenta. Un caso destacable es el del filósofo Enrique Dussel y su *filosofía de la liberación*, la cual incitaba a deshacernos de esta herencia, a desidentificarnos de esa matriz colonial (Dussel, 1977). No obstante ello, Pedro Pablo Gómez y Walter Mignolo, en su catálogo de la exposición *Estéticas decoloniales* (2012) describen claramente esta

---

<sup>5</sup> Para profundizar estos conceptos, véase Quijano, 1991: 11-20; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007 y De Sousa Santos, 2010.

<sup>6</sup> Como lo denomina el filósofo Samir Amin (Césaire, 2006 [1987]: 95).

encrucijada en la que se encuentran las comunidades que han sido presa de la colonialidad:

La emergencia de las estéticas decoloniales, junto a la decolonización del saber, el ser y la misma naturaleza, ha sido y sigue siendo cultivada por comunidades, grupos e individuos que, al ser puestos en condición colonial, han sido subordinados, "racializados", invisibilizados, y negados de múltiples maneras, en cada una de las dimensiones de la matriz moderno/colonial del poder (Gómez y Mignolo, 2012: 17-18).

He ahí la dificultad para desligarse de esta matriz, pues esta sigue produciendo subjetividades, no solo por la presencia de la *colonialidad del poder* y sus formas de dominación y explotación, por la *colonialidad epistémica* y el rol de las epistemologías, y por la *colonialidad del saber* y sus formas de producción y reproducción del conocimiento, sino también por la *experiencia vivida*. Esta experiencia vivida, que nos remite a la obra de Franz Fanon, surge a través de la colonización en un primer momento y la posterior colonialidad y su impacto en el lenguaje, que deriva en la constitución de subjetividades, hecho que da lugar a la especificidad de otra colonialidad, la *colonialidad del SER*, que teorizara Nelson Maldonado Torres (2007: 127-167). Como ya hemos mencionado, esta es una de las más difíciles de desarticular para deshacernos o desidentificarnos de este legado residual colonial y crear unas nuevas matrices. Tal y como sostiene el sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos en *Descolonizar el saber, reinventar el poder*:

La identificación de las condiciones epistemológicas permite mostrar la vastísima destrucción de conocimiento propio de los pueblos causada por el colonialismo europeo –lo que llamo epistemicidio– y, por otro lado, el hecho de que el fin del colonialismo político no significó el fin del colonialismo en las mentalidades y subjetividades, en la cultura y en la epistemología y que por el contrario continuó reproduciéndose de modo endógeno (De Sousa Santos, 2010: 7-8).

Esta reproducción endógena de ciertas epistemologías, realizada de manera inconsciente o automática, conduce a la *colonialidad del saber*. De hecho, más adelante en el texto el autor agrega: “[...] el proceso político tiene necesariamente un horizonte más amplio porque sus resultados no son independientes de derechos y más aún de derechos colectivos que incorporan transformaciones políticas, culturales, de mentalidades y de subjetividades” (De Sousa Santos, 2010: 13-14).

Por lo tanto, desde este punto de vista, para alcanzar un cambio se debería arremeter desde diferentes ámbitos de la cultura. En efecto, el *Día nacional de los y las afrodescendientes*,<sup>7</sup> instaurado recientemente en Argentina (en el año 2013) promueve, desde el ámbito político, un paso más hacia un giro social –que venía iniciándose desde hace tiempo, tres o cuatro décadas atrás– que pone en evidencia la necesidad de realizar un reajuste histórico, político, visual y estético al respecto.

A pesar de iniciativas como esta, al investigar sobre el estado de las prácticas artísticas visuales contemporáneas en Argentina en cuanto a la presencia e (in)visibilización de la negritud, lo percibimos con cierto desencanto. A priori, detectamos muy poca evidencia de la presencia de los afrodescendientes, tanto como artistas como en cuanto a contenidos, en lo que se considera la escena del arte actual. Solo encontramos su presencia en la cultura popular, sobre todo en la música (tango, milonga, candombe, carnaval y música folklórica) y en las danzas populares (con matriz afro), así como en algunos audiovisuales y cortometrajes sobre este tema. Entre estos últimos destacamos el documental de Milena Anecchiarico, *Los argentinos también descendemos de esos barcos* (2012), en el cual se realiza una reflexión sobre el olvido de las raíces africanas que forman parte de la identidad argentina. También artistas plásticas afrodescendientes como Mirta Beatriz Toledo o María Gabriela Pérez que, a propósito del movimiento activista y de la celebración del *Día de los y las afrodescendientes* han realizado obras y exposiciones sobre la recuperación histórica de celebridades (referentes de la lucha patriótica por la independencia, referentes políticos destacados, etc.) con

---

<sup>7</sup> El 24 de abril de 2013 se aprobó en el Senado argentino el proyecto de ley que instituye el 8 de noviembre como “Día Nacional de las/los Afroargentinas/os y de la Cultura Afro” (Ley 26.852 de 2013).

ascendencia africana. También existe en la actualidad un programa de radio, algunas publicaciones al respecto, y en 2016 se realizó la exposición *Antepasados. Los afroporteños en la cultura nacional*, de corte más antropológico.

Fig. 3: Mirta Beatriz Toledo, Casildo Gervasio Thompson, 2013.

Como podemos deducir a partir de lo relatado hasta aquí, solo encontramos algunas manifestaciones visuales de la negritud argentina ancestral y presente en forma de acciones de memoria o de recuperación de la memoria que, si bien son necesarias, no son suficientes. En el arte contemporáneo más actual la huella negra deja bastante que desear, lo cual nos lleva a preguntarnos si esto estará relacionado con la aún elitista o clasista escena / sistema del arte. O si será que la colonialidad epistémica y del saber aún ejerce su poder profundo en las clases más cultivadas.

Podemos elaborar algunos bosquejos o apuntes para posibles respuestas. La descripción fanoniana en *Piel negra, máscaras blancas* (Fanon, 1973 [1952]) y en *Los condenados de la tierra* (Fanon, 1963 [1961]), de la *experiencia vivida* por la persona negra, y la continua cosificación y erotización que se dio en el Caribe, no funciona de igual manera en Argentina. Más bien, la experiencia parece haber sido la desaparición, la negación e invisibilización de tal experiencia, pues perdura la creencia de que “el negro argentino no existe”. Esta huella ha quedado relegada solamente a ciertas formas del campo semántico del habla popular porteña y argentina en referencia a las clases trabajadoras y bajas. Por ejemplo, encontramos expresiones tales como “los negros villeros” para referirse a las personas que viven en las *villas miseria* o asentamientos informales en el conurbano de las grandes ciudades, o “la negrada” para referirse a las cuadrillas de peones u obreros; también se usa peyorativamente “negro” (*nigger* en inglés) en tanto insulto, o “negrito / negrita” para llamar cariñosamente a alguien familiar. Como podemos apreciar, es como si se tratase de una especie de *obliteración del ser negro* en pos de un proyecto moderno, blanco y europeizado del estado-nación argentino, lo cual da cuenta de la colonialidad de la memoria y del lenguaje a la que hace referencia Santiago Castro-Gómez –sostenido por los vestigios de la implementación de políticas con voluntad de blanqueamiento, a pesar de algunos propósitos actuales de reajustar dicha situación.

Por otra parte, esta ausencia en los relatos y en las prácticas, esta violencia activa de la no-representación, Boaventura de Sousa Santos la describe como “sociología de las ausencias”, definiendo el concepto de la siguiente manera:

Por sociología de las ausencias entiendo la investigación que tiene como objetivo mostrar que lo que no existe es, de hecho, activamente producido como no existente, o sea, como una alternativa no creíble a lo que existe. [...] La no existencia es producida siempre que una cierta entidad es descalificada y considerada invisible, no inteligible o desechable. No hay por eso una sola manera de producir ausencia, sino varias. Lo que las une es una misma racionalidad monocultural (De Sousa Santos, 2010: 22).

En este caso podríamos decir que dicha racionalidad, que sustenta la ausencia de visibilidad de la negritud, no es solo monocultural, sino también racista. Efectivamente, Boaventura de Sousa Santos afirma que

[...] esta lógica deriva de la monocultura del saber y del rigor del saber, siendo el modo de producción de no existencia más poderoso que consiste en la transformación de la ciencia moderna y de la alta cultura en criterios únicos de verdad y de calidad estética, respectivamente. La complicidad que une las ‘dos culturas’ reside en el hecho de que se arrogan, en sus respectivos campos, ser cánones exclusivos de producción de conocimiento o de creación artística. Todo lo que el canon no legitima o reconoce es declarado inexistente. La no existencia asume para el autor [o el artista] la forma de ignorancia o de incultura (De Sousa Santos, 2010: 22).

La no existencia no asume solo la forma de ignorancia o incultura, sino que podemos añadir la de invisibilidad cultural y, por ende, su no presencia en la cultura visual. Aunque, como hemos visto, lo declarado no existente –en este caso la negritud– presenta vestigios en el lenguaje popular. Por otra parte, el hecho de que este mito se



haya transformado en *creencia* lo vuelve más áspero a la hora de quebrar sus cimientos. De hecho, De Sousa Santos hace una distinción entre idea y creencia, la cual “descansa en el hecho de que las creencias son una parte integral de nuestra identidad y subjetividad, mientras que las ideas son exteriores a nosotros” (De Sousa Santos, 2010: 51). Por lo tanto, se trataría de un colonialismo interno, no consciente en la mayoría de los casos, en el cual la dificultad para su remoción se agrava. El autor la describe así:

La dificultad de imaginar la alternativa al colonialismo reside en que el colonialismo interno no es solo ni principalmente una política de Estado, [como sucedía durante el colonialismo de ocupación extranjera]; es una gramática social muy vasta que atraviesa la sociabilidad, el espacio público y el espacio privado, la cultura, las mentalidades y las subjetividades. Es, en resumen, un modo de vivir y convivir muchas veces compartido por quienes se benefician de él y por los que lo sufren (De Sousa Santos, 2010: 14-15).

A modo de conclusión podemos afirmar que sería necesario emplear no sólo políticas de reajuste sino también servirse de todos los ámbitos sociales posibles para la construcción de matrices diversas, de nuevas memorias sociales, de un nuevo léxico, de unas nuevas gramáticas, de una visualidad y de unas nuevas estéticas que deriven en una ecología de saberes y seres que nos permitan divisar desde nuestros propios horizontes los diferentes barcos, sus cargas y sus improntas.

### **Bibliografía**

“Argentina Afrodescendientes. Datos del Cuestionario Censal: Afrodescendientes y Multiculturalismo según el Censo de Argentina 2010” del Instituto Afrodescendiente para el Estudio, la Investigación y el Desarrollo.

*Antepasados, los Afroporteños en la cultura nacional* (cat. exp.). Buenos Aires, 2016.

Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del hombre Editores: Bogotá, 2007.

Césaire, Aimé. "Discurso sobre la negritud. Negritud, etnicidad y culturas afroamericanas", en: A. Césaire, *Discurso sobre el colonialismo*, Ediciones Akal: Madrid 2006, pp. 85-91. [*Discours sur la négritude*, 1987]

De Sousa Santos, Boaventura. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Ediciones Trilce-Extensión universitaria de la Universidad de la República: Montevideo, 2010.

Dussel, Enrique. *Filosofía de la liberación*. Edicol: México, 1977.

Fanon, Franz. *Los condenados de la tierra*. Editorial Txalaparta: Buenos Aires, 2004. [*Les Damnés de la Terre*, 1961]

Fanon, Franz. *Piel negra, máscaras blancas*. Editorial Abraxas: Buenos Aires, 1973. [*Peau noire, masques blancs*, 1952]

Ford, Jorge Miguel. *Beneméritos de mi estirpe. Esbozos sociales al doctor Joaquín Castellanos*. La Plata, 1899 [1878]

Gómez, Pedro Pablo y Mignolo, Walter. *Estéticas decoloniales*. Universidad Distrital Francisco José de Caldas : Bogotá, 2012. Disponible en: <https://adelajusic.files.wordpress.com/2012/10/decolonial-aesthetics.pdf>. Consultado en línea: 29 de agosto de 2017.

Ley 26.852 "Día Nacional de las/los Afroargentinas/os y de la Cultura Afro" del 24 de abril de 2013. Disponible en: <http://servicios.infoleg.gob.ar/infolegInternet/anexos/210000-214999/214825/norma.htm>. Consultado en línea: 11 de setiembre de 2017.

Maldonado-Torres, Nelson. "Sobre la decolonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto", en: Castro-Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del hombre Editores: Bogotá, 2007, pp.127-167.

Picotti, Dina V. "El negro en Argentina. Presencia y negación", en: *CUYO. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*, núm. 17, 2000, pp. 287-296. Disponible en: [http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos\\_digitales/1056/picotticuyo17.pdf](http://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/1056/picotticuyo17.pdf). Consultado en línea: 6 de julio de 2017.

Picotti, Dina V. (comp.). *El negro en Argentina. Presencia y negación*. Editores de América Latina: Buenos Aires, 2001.

Quijano, Aníbal. "Colonialidad y Modernidad/Racionalidad", en: *Perú Indígena*, vol. 13/ núm. 29, 1991, pp. 11-20.