

Migrantes africanos y festividad: Caboverdianos en la Fiesta Provincial del Inmigrante (Berisso, Argentina).

Herrera, Nicolas; Monkevicius y Paola.

Cita:

Herrera, Nicolas; Monkevicius y Paola (2014). *Migrantes africanos y festividad: Caboverdianos en la Fiesta Provincial del Inmigrante (Berisso, Argentina)*. VIII Jornadas de Sociología de la UNLP. Departamento de Sociología de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, La Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-099/201>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCvm/wzv>

Migrantes africanos y festividad: Caboverdianos en la Fiesta Provincial del Inmigrante (Berisso, Argentina)

Lic. Herrera Nicolás¹
Dra. Paola Monkevicius²

1- Introducción:

La construcción de la Argentina como nación se ha apoyado fuertemente sobre la noción homogenizante de un crisol de razas, blancas y europeas, surgido a partir del arribo de masivas oleadas inmigratorias. Esta forma de representación de la nación ha sido reproducida insistentemente en eventos, actos y homenajes que conmemoran la presencia de inmigrantes en Argentina. No obstante, podemos advertir que en los últimos años se ha producido una revisión de esta narrativa hegemónica frente a una retórica multiculturalista que conlleva el reconocimiento de alteridades históricamente negadas. Produciéndose así, una progresiva incorporación de “otros” étnico-raciales en aquellas festividades que homenajean al colectivo inmigrante.

Tomando el caso de la Fiesta Provincial del Inmigrante (Berisso, Argentina) celebrada anualmente desde 1978, nos focalizaremos sobre nuevas formas de reconocimiento de la diversidad, en particular, de origen africano. Con una aproximación metodológica de corte etnográfico prestaremos especial atención a la participación que en dicha festividad desarrollan los miembros de la Asociación Cultural y Deportiva Caboverdiana de Ensenada.

Para tal fin, en el siguiente apartado realizaremos una breve aproximación histórica sobre Berisso como ciudad receptora de grandes flujos migratorios. Luego nos centraremos en la festividad analizando su rol como práctica conmemorativa. Posteriormente focalizaremos sobre la colectividad caboverdiana y su incorporación al relato acrisolado narrado desde la fiesta, viendo dinámicas, consensos y conflictos. Como apartado final, presentaremos algunas conclusiones preliminares.

1 Lic. en Sociología, CIMECS/IdHICS/CONICET-FaHCE-UNLP. Email:
herreranicolas@hotmail.com

2 Dra. en Antropología, CONICET-FCNyM-UNLP. Email:paomon@speedy.com.ar

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 aflujo 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

3Particularmente el saladero instalado por el empresario Juan Berisso, en lo que hoy es 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): 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), pero en 2014 por iniciativa de un proyecto legislativo municipal se decidió cambiar la Fecha de Fundación de Berisso al 24 de Junio.

4Swift S.A. y Armour S. A.

5Fuente, 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

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 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. 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

5.243 son extranjeros). El siguiente periodo 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 4 nacionalidades los rusos eran mayoría, un año después comparando entre 8 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 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.

paso del tiempo, la progresiva inserción en la sociedad receptora y el cambio en las condiciones socio-económicas 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 berisenses 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 20 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 asociaciones árabe, albanesa, armenia, israelí y caboverdiana, el resto de las participantes *poseen origen europeo*. Y mientras las tres primeras

8 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 **berisense** 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 deben asistir a las reuniones de la AEE, tienen voz pero no voto, y no pueden participar de la Fiesta.

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 *inmigrantesultramarinos* 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 como instancia ritual:

El trabajo de campo etnográfico realizado desde el año 2009 nos habilita, siguiendo a Moore y Myerhoff (Op. Cit.:7), a definir esta Fiesta como una *instancia ritual* ya que posee determinadas propiedades que la caracterizan: la *repetición*, la *actuación* (a diferencia del comportamiento cotidiano espontáneo), un comportamiento especial o "*estilización*" (donde las acciones o símbolos cobran una excepcionalidad que los separa de sus usos mundanos), el *orden* como modo dominante y un *estilo presentacional evocativo* que genera ciertos estados emocionales en los partícipes del ritual.

Aunque puede ser compartido por otras formas de interacción social, esta formalidad del ritual debe verse en relación con los "significados" y las "consecuencias". En este sentido las autoras (Op. Cit.:17) sostienen que el ritual es una "declaración de forma contra la indeterminación" que se expresa mediante la lucha de la "cultura versus el caos", "transportando" un mensaje de contenido simbólico sobre aspectos de lo social que generalmente se encuentran *en duda o son inciertos*. Tanto el formalismo como la performatividad son características compartidas por otros rituales pero en el caso de los conmemorativos, actúan como eficaces recursos mnemónicos (Connerton, 1999).

Así, durante la *Fiesta provincial del Inmigrante* las instituciones organizadoras ponen en escena significaciones ligadas a aquel ideario nacional -creado por la elite 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 re-actualice 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 s. 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 20 asociaciones participantes y un escenario donde se desarrollan las presentaciones de bailes y reinas de cada una. Aquí, cada asociación representa *sucultura* 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 *ultramarinos*, su

12 Notas de campo, año 2011.

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 eclesíásticas de Berisso y La Plata.

Pero la memoria no solo se trasmite a través de ritualizaciones, prácticas de exhibición de la cultura vernácula o de soportes como monumentos o placas, sino también (y quizá ocupando un lugar central) mediante *narrativas acerca del pasado* que sematerializan endiscursos. Así, dirigentes políticos y étnicos usarán el Centro Cívico como aquel espacio social donde (re)construir la memoria. 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 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 19 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*.”

A través de este discurso el representante de las asociaciones le asigna a la Fiesta principalmente un objetivo conmemorativo que consiste en “mantener nuestras raíces” *européas*, recordando un origen lejano tanto espacial como temporalmente. En este relato el origen migratorio se entrelaza con el origen de la ciudad y, a su vez, con el origen de la nación. En términos de John Bodnar (1992:65):

Si los ceremonias conmemorativas les brindaban una oportunidad a las personas ordinarias para disfrutar de su tiempo libre y reafirmar los valores de su cultura vernácula, los mismos eventos también les permitían a los miembros de la clase media ascendente y a las clases profesionales dentro de los grupos étnicos una oportunidad de formar símbolos de memoria que elevarían la posición del grupo a los ojos de la sociedad mayor y le asegurarían cierto grado de influencia política.

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

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 Slezack, 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, la 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* (...)

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-y a pesar de la fijación y la repetición que operan desde el ritual festivo-en los últimos años comienzan a aparecer fisuras en el relato homogéneo y blanqueador, observadas

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.

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, ya que en los últimos años adquirieron visibilidad grupos de origen migratorio que no formaban parte del ideario del crisol razas: los caboverdianos y los migrantes del África subsahariana¹⁵.

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 destinos¹⁶, siendo la Argentina uno de los países a los que menos caboverdianos llegaron (en términos proporcionales¹⁷). Se sabe que en Argentina se registra la presencia de migrantes caboverdianos desde el año 1906, pero es entre 1927 y 1933 cuando se produce el

15 Si bien el referente empírico de ésta ponencia está centrado en los miembros de la asociación caboverdiana, no queremos dejar de notar la presencia de africanos subsaharianos que, como vendedores ambulantes, despliegan sus puestos sobre el Centro Cívico de Berisso durante la Fiesta Provincial del Inmigrante. Su proceso de inserción en el contexto de la Fiesta, sus orígenes nacionales, años de permanencia en Argentina, lugar de radicación, etc., son elementos recabados en nuestro trabajo de campo (período 2009-2014) que abordaremos en futuros trabajos.

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

17 Catarino Sparta L. L. (2007) señala unos 2000.

mayor número de ingresos¹⁸. 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 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 mundo¹⁹. 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 4 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 culmine, 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 ofrece en su *stand* aquello que sus

18Mateo L. M. (2003)

19Esta 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 necesarios o (como sostienen algunos informantes de esta investigación) ya no podían ser costeados. En su lugar, la preservación y difusión de *la cultura* ocupó centralidad.

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?

- 1- **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, 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 insumos²⁰. 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

20La cachupa puede asumir tres formas/denominaciones: “a) *Cachúpa agua-e-sal*, que está basada en el maíz cocido o semi aplastado en el pilao, 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 pone 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 grao-de-bico (garbanzo) en Portugal” (Romano, 1970: 146-147)

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 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 stand²¹: 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 se mezclan con botellas de agua minera, 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*”²².

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 campo²³:

“Día 18/9, 19hs, sede de la asociación caboverdiana, reunión de Comisión Directiva. Sebastián (unos 30 años, nieto de caboverdianos) pregunta qué comidas van a vender en el

21Aquí 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.

22Funes L. y Quinteros X. (2013:216)

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

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 si o si, que por favor “pensemos además en otros platos típicos que podamos vender”. Sánchez 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 comenta, “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 puesto²⁴ 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 sino!!*”. Todos se ríen, pero rápidamente encuentran una solución: “Les ponemos ‘chorizos a la Santo Antão’ y listo, problema solucionado”²⁵. Al parecer, no es necesario votar.

2- **Música, bailes, vestimentas:** el grupo de baile²⁶ 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 *coladeria* 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

24La cuñada de uno de los autores de este trabajo es Bombera Voluntaria en Berisso y conocemos la anécdota por el relato de ella.

25Santo Antão es una de las islas que compone el archipiélago caboverdiano.

26Actualmente se encuentra en funciones uno solo, Oro Preto, pero llegaron a existir tres.

coladeira, como una forma más acelerada de la morna, que permite bailar con un compás más rápido...” (cursivas nuestras)

Entrevistando a Emiliana Monteiro²⁷ (nieta de caboverdianos, ex colaboradora 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 Monteiro afirma que en la asociación, los inmigrantes (sobre todo aquellos que se identificaban como portugueses o no atendían 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 Monteiro 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 metros²⁸. Fuimos nosotras²⁹ que pedimos en comisión 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 “chatos” 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 de cuero.

4- De la invisibilización al reconocimiento por la negritud

²⁷Entrevista, 2014. Decidimos cambiar el nombre y apellido de esta persona para preservar su identidad.

²⁸En referencia a que en las Islas de Cabo verde, el terreno es considerablemente empinado y con muchas piedras.

²⁹En relación a quienes colaboraban con la Comisión Directiva de aquel período.

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 ésta 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 éstos 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).

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 tapanlo con pañuelos (*lenços*) en el caso de las mujeres, fueron prácticas habituales de una población que decidía dejar de hablar en *criol*³⁰ e identificarse mayoritariamente como portuguesa. Si *Cabo Verde* era *África* y ésta 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” (Maffía, 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; Frigeiro, 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 Verde³¹ se dio en un contexto nacional

30Lengua nativa de Cabo Verde, aunque no es la lengua oficial ni aquella impuesta por el colonizador.

31Minoritario dentro de la colectividad caboverdiana, pero efectivamente existente.

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 Cavo Verde] porque *el control que había; aquí estaba el gobierno militar que tenía muy buena convivencia con la dictadura 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*”³²

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

“Mira 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*”³³

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 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.*”³⁴

32Maffia, M. M. (2010: 295)

33Funes L. y Quinteros X (2013:177).

34Funes L. y Quinteros X. (2013: 181-182). *Cursivas nuestras*

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 bueno y lindos que estaban esos chocolates que vendían*: “Y...viste...cosa de negros” fue la respuesta con mueca cínica que nos dio la joven morena, 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 por 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 desfilar (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.

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 justamente 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 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* (...)”³⁵

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 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.”³⁶

Así, el relato identitario construido institucionalmente por estos actores respecto a la historia de la inmigración caboverdiana en 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*.

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

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

En este sentido, y tal vez lo más significativo para nosotros, sean los elementos con los que define su *cultura típica*. 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 formamusical *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.

5- Conclusiones:

Mostrando que las *estrategias de (re)producción cultural*-reforzando grupalidades y reponiendo así los límites étnicos (Barth F., 1976)³⁷- 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*”³⁸

37“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 subtituciones, de reinterpretaciones” en Maffia M. M. (2010: 263)

38Funes L. y Quinteros X. (2013: 216-217). *Cursivas nuestras*.

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 proceso de *invisibilización* teniendo en mano aquellas *herramientas culturales*³⁹ antes mencionadas. 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*.

Bibliografía:

- Barth, F. (Editor): (1976). Los grupos étnicos y sus fronteras, México, Fondo de Cultura Económica.
- 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 inmigrante, 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.
- Bodnar, J. (1992) Remaking America. Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth Century. Princeton, Princeton University Press.
- Briones, C. (1998) La alteridad del “cuarto mundo”. Una deconstrucción antropológica de la diferencia. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

³⁹ Coincidimos con aquellos autores 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).

- 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.
- Connerton, P. (1999) *Como as sociedades recordam*. Lisboa, Celta Editora.
- ContarinoSparta, L. L., (2007) La persistencia de las tensiones identitariasafroeuropas: el caso de la comunicadad de Cabo Verde en la Argentina. En *Revista Afroeuropa*, JAS Vol 1, No 1.
- Devoto, F. (2003) *Historia de la Inmigración en la Argentina*. Buenos Aires, Sudamericana.
- 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
- Lahitte, H. y Maffia M. M. (1983) “En torno a la cachupa; una comida típica cabovediana”.En *Trabalhos de Antropología e Etnología. Sociedade 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), Bs. As., Prometeo Libros.
- Maffia, M. M. (2010) *Desde Cabo Verde a la Argentina: migración, parentesco y familia*. Argentina, Biblos.
- Mateo L. M. (2003) “Os cacadores de herencas. Umaaproximacao as descendencias caboverdianas na Argentina”, Certamen del Ministério dos NegóciosEstrangeiros de a República de Cabo Verde para trabajos en Ciencias Sociales de investigadores miembros de la diáspora caboverdeana, I Coloquio Internacional “Olhares de Descendencias”, Praia, Biblioteca Nacional.
- Moore, S. y Myerhoff, B. (1977) “Introduction: Secular Ritual: Forms and Meanings”. En: S. Moore y B. Myerhoff (Eds.), *Secular Ritual*. Assen/Amsterdam: V Gorcum.
- Poutignat P. y J. Streiff-Fenart (1997) *Teorias da etnicidade*, Sao Paulo, UNESP.
- Romano, L. (1970) *Cabo Verde. Renascença de na civilizacao no AtlanticoMédio*, Lisboa, Ocidente.

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