

Claroscuro 17 (2018)

Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural

Facultad de Humanidades y Artes

Universidad Nacional de Rosario

Rosario – Argentina

E-mail: claroscuro.cedcu@gmail.com

Título: Candombe afrouruguayo, color de piel y blanquitud en el Litoral argentino.

Autor(es): Julia Broguet.

Fuente: *Claroscuro*, Año 17, Vol. 17 (Diciembre 2018), pp. 1-27.

Publicado por: [Portal de publicaciones científicas y técnicas \(PPCT\) - Centro Argentino de Información Científica y Tecnológica \(CAYCIT\) - Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas \(CONICET\)](#)



Claroscuro cuenta con una licencia

Creative Commons de Atribución

No Comercial Compartir igual

ISSN 2314-0542 (en línea)

Más info:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/deed.es>

Los autores retienen sus derechos de usar su trabajo para propósitos educacionales, públicos o privados.

Candombe afrouruguayo, color de piel y blanquitud en el Litoral argentino.**Afro-Uruguayan candombe, skin color and witheness in the Argentine Littoral***Julia Broguet****Resumen**

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia sobre la relación del candombe (afrouruguayo y recreaciones de candombe "afrolitoraleño") con los procesos identitarios de sus practicantes del Litoral argentino. En esta oportunidad me propongo indagar en un punto señalado por algunos de ellos: su percepción del propio color de piel "oscuro". A partir de aquí pondré en relación el señalamiento que ellos hacen de este rasgo corporal, y su inmersión en el candombe afrouruguayo como práctica cultural asociada históricamente a la presencia "negra" en el Río de la Plata. En un país que hizo de la blanquitud y la europeidad de su población su mito fundacional más persistente, el propósito es comprender como diferentes modalidades de apropiación del mismo van produciendo entre los practicantes del Litoral argentino identificaciones/desidentificaciones con diferentes categorías de negritud. Finalmente trabajaré un caso de identificación que se produce cuando a través del señalamiento del propio color de piel "oscuro" incorporan "lo negro" a memorias familiares "blanqueadas".

Palabras clave

candombe afrouruguayo - color de piel - litoral argentino

Abstract

This work is part of a broader research on the relationship of candombe (afrouruguayo and recreations of "afrolitoraleño" candombe) with the identity processes of its practitioners of the Argentine littoral. On this occasion I propose to investigate at a point indicated by some of them: their perception of their own "brown" skin color. From here on I will relate the statement they make of this body feature and his immersion in Afro-Uruguayan candombe as a cultural practice historically associated with the "black" presence in the Río de la Plata. In a country that made the whiteness and the Europeanness of its population its most persistent

* Licenciada en Antropología (UNR). Becaria doctoral del CONICET.
Email: lajuliche@hotmail.com

BROGUET, Julia (2018) "Candombe afrouruguayo, color de piel y blanquitud en el litoral argentino", *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural* 17: 1-27.

Recibido: 16/03/2018

Aceptado: 21/10/2018

foundational myth, the purpose is to understand how different modalities of appropriation of the same are producing among the practitioners of the Argentinian littoral identifications / disidentifications with different categories of negritude. Finally, I will work on a case of identification that occurs when, through the marking of the "brown" skin color, they incorporate "blackness" into "blanched" family memories.

Keywords

Afrouruguayo candombe - skin color - Argentine littoral

Presentación

Este trabajo forma parte de una investigación más amplia, sobre la relación del candombe¹ (afrouruguayo y recreaciones de candombe “afrolitoraleño”²) con los procesos identitarios de sus practicantes.

Para abordar esta problemática definí trabajar en tres ciudades del Litoral argentino (Paraná, Santa Fe y Rosario) aproximadamente en los últimos 15 años. Fui definiendo este recorte temporal a partir de mi propio acercamiento al campo, alrededor del 2000, cuando comencé a familiarizarme con los incipientes desarrollos del candombe en la zona (en ocasiones bailando y, en menor medida, aprendiendo acerca del toque de los tambores). El material de campo serán los registros de participaciones observantes en diferentes eventos de candombe, entrevistas y conversaciones personales con algunos practicantes³. Asimismo, hago uso de aspectos de mi propio proceso de incorporación de algunas dimensiones

¹ Cuando aludo al candombe (sin especificaciones) lo entiendo como género performático (Cirro 2009) que puede incluir diferentes estilos. Dada la extensión del trabajo y considerando que los candombes “litoraleños” son en buena medida una derivación del arraigo del candombe afrouruguayo en la zona, aquí pondré el acento en este segundo estilo.

² Hacia el 2005 en las ciudades de Santa Fe y Paraná un grupo de músicos inició una investigación musical e histórica en torno al legado africano en la región del Litoral argentino, y un posterior proceso de *recreación* de un candombe o música “afrolitoraleña”. En otro texto trabajé cómo este estilo fue un modo de afirmación étnico-racial para militantes afroargentinos de la zona (Broguet 2017).

³ El cuerpo de entrevistas empleado en este trabajo tiene diferentes orígenes. La mayoría fueron hechas en el marco de mi propia investigación. Otras fueron realizadas en proyectos grupales de los cuales participé: “Procesos de retradicionalización del candombe afrouruguayo en el Litoral argentino”, Fondo Nacional de las Artes, junto a Ma. Cecilia Picech y Manuela Rodríguez y el PID “Prácticas de matriz afro en Rosario: crisis y subjetividad” dirigido por Susana Splendiani. También usé un conjunto de entrevistas audiovisuales del proyecto “Visibilizando la historia y la vida cotidiana de los afrosantafesinos desde la llegada forzada de los esclavizados a la actualidad” dirigido por Magdalena Candiotti.

expresivas del candombe afrouruguayo. También emplearé el material surgido de mis investigaciones en otras prácticas culturales afro en la zona (danzas de *orixás* en ámbitos artísticos y capoeira angola⁴).

En este trabajo en particular el objetivo será indagar en un punto que algunos de mis interlocutores – sobre todo jóvenes que inicialmente se identificaban como “blancos”⁵ y de “clase media”⁶– señalaron en nuestras conversaciones: la percepción del propio color de piel “oscuro”.

En una primera lectura (Broguet 2014) comencé a formular la hipótesis que sugiere que la práctica del candombe afrouruguayo genera diferentes modalidades de apropiación de experiencias de negritud. Estas suponen: 1) acercamientos al universo socio-cultural de los afrouruguayos/as –ajeno a sus practicantes argentinos, en particular en términos nacionales, étnico-raciales y de clase –; 2) aprendizajes corporales de dimensiones expresivas (tocar y bailar) inscriptas en la historia vivida por su población africana y afrodescendiente y 3) cierta mimesis con modos de hacer cotidianos que se asocian a “lo negro” (modos de moverse, gesticular, hablar, vincularse, ocupar el espacio).

En esta oportunidad ahondaré en la relación entre el señalamiento de este rasgo corporal y la inmersión en la práctica del candombe, asociada históricamente a la presencia “negra” en el Río de la Plata. Es decir, en un país como Argentina, en el que usualmente se considera que “no hay razas”,

⁴ En mi tesis de licenciatura (Broguet 2012) trabajé la hipótesis de que las prácticas culturales afro se integran a un circuito alternativo. Es decir que usualmente un practicante de candombe también experimenta con otras prácticas que lo integran (capoeira, danzas de *orixás*, danzas africanas, etc.). Pese a que su apuesta estético-expresiva se inclina por una de ellas. Por lo cual entiendo que la dimensión racial (y su intersección con otros marcadores de diferencia social como el género y la clase) puesta en juego en los procesos socioidentitarios observados en el candombe en la zona guardan similitudes y diferencias con los que acontecen entre practicantes de otras manifestaciones culturales afro.

⁵ En Argentina, este tipo de identificación racial no suele ser explicitada en cualquier contexto. En este caso se produce respecto a una práctica considerada de cultura “negra”.

⁶ Más adelante ahondaré en esta categoría. En principio, intentaré abordar esta noción etnográficamente, atendiendo a los modos en que los propios sujetos adscriben a ella (Visacovsky 2008) Los practicantes de candombe afrouruguayo del Litoral argentino con los que he trabajado son mayormente estudiantes universitarios o terciarios –algunos ya profesionales– nacidos entre mediados de los años 70 y finales de los años 80. En algunos casos viajaron o migraron a estas ciudades para estudiar, y en general contaron con la ayuda económica de sus familias. Además habitan o se desplazan regularmente a zonas céntricas donde se encuentran los espacios culturales privados o espacios públicos en los que realizan estas prácticas.

ni “racismo”, el color de piel aparece en el relato a partir de una práctica que “oscurece” al cuerpo.

En tal sentido, de esa primera hipótesis, se desprende una segunda que plantea que estas modalidades de apropiación del candombe afrouruguayo descriptas, van produciendo entre sus practicantes del Litoral argentino identificaciones con ciertas categorías de negritud, así como también desidentificaciones con otras, en sintonía con la polisemia que éstas comprenden en nuestro país⁷.

Aquí abordaré un caso de identificación que se produce entre algunos practicantes quienes al subrayar su color de piel “oscuro” buscan incorporar “lo negro” a memorias familiares “blanqueadas”⁸.

Este señalamiento del color ayuda a exponer historias íntimas que han sido “omitidas”, “silenciadas” –cuando no “negadas”– de esas memorias familiares⁹. Estas historias usualmente refieren a la presencia de personas de ascendencia africana y/o indígena entre generaciones que los anteceden¹⁰.

Así, la experiencia comprendida en la práctica del candombe afrouruguayo les permite a algunos de sus practicantes argentinos hacer historia desde el cuerpo. El color de piel actúa como un indicio corporal de la diversa composición poblacional que fundó nuestro país¹¹. De largos y conflictivos procesos de mestizaje que estuvieron atravesados –contrario a

⁷ Sobre la cual avanzaré en el siguiente apartado.

⁸ Es interesante mencionar que los toques de tambores en el candombe afrouruguayo se asocian a troncos familiares emparentados, que luego se fusionan con lazos cooperativos devenidos de la convivencia barrial (Ferreira 1999). El papel de familias afrouruguayas en su transmisión y sostén ha sido central (op.cit.). La relevancia que adquiere la familia ampliada, las genealogías familiares y las relaciones de parentesco en esta práctica cultural en general colabora en trasladar la pregunta sobre las tradiciones familiares a las propias trayectorias de los candomberos argentinos.

⁹ Este acento en el propio color de piel como un indicio de no-europeidad no lo hacen todos los practicantes de candombe. Por lo general han sido sobre todo aquellos que reconocen que su color de piel fue señalada como “oscura”.

¹⁰ En algunos casos la figura significativa es algún abuelo/a. Y en otros, se trata de bisabuelos/as o tatarabuelos/as. Lo cual introduce diferentes períodos de la historia argentina. Aquí trabajaré sobre todo con las historias de figuras más cercanas en el tiempo, las de abuelas y abuelos de estos practicantes.

¹¹ El cual en nuestro país se asimiló a “lo negro”, en el sentido de una “no-blancura”, sin etnicidad, sin sociedad, ni “cultura” particular (Segato 2007:18).

aquel sentido común de un país “sin razas”–, por el racismo y la discriminación¹².

Al exponer los modos de clasificación y jerarquización de ciertos grupos étnicos (usualmente europeos y blancos) por sobre otros (usualmente no-europeos y no-blancos) este descubrimiento y/o reconocimiento por parte de los practicantes del Litoral argentino de historias familiares que dejaron huellas en el cuerpo, devela la inestabilidad de la blanquitud como representación arquetípica de la nación argentina. Y la cuestiona como parte de un imaginario que coloca a Argentina en un estado de excepcionalidad respecto al resto de las sociedades latinoamericanas (Geler, Guzmán y Lamborghini 2017)¹³.

Las correspondencias entre formas de invisibilización micro y una invisibilización constante a nivel macro de la presencia negra en la historia nacional fueron advertidas para el caso argentino por Frigerio (2006)¹⁴.

Me interesa retomar su tesis a fin de analizar en este caso las omisiones al mestizaje con población afro e indígena en los relatos familiares de practicantes de candombe afrouuguayo del Litoral argentino como parte de un trabajo de construcción de la blanquitud que responde en buena medida a la representación más difundida de la “clase media” en nuestro país¹⁵.

Entiendo que los procesos personales en los que aquí ahondaré, devenidos de experiencias grupales, son un sugerente punto de partida en

¹² En su Mapa Nacional de la Discriminación (2013) el INADI releva entre el segundo y el cuarto lugar según la región del país, al “Color de Piel” como uno de los principales factores de discriminación, luego del Nivel Socioeconómico, y en algunos casos, luego del “Aspecto Físico” y el hecho de “Ser Migrante”. Tanto el “Color de Piel” como el “Aspecto Físico” responden a prácticas discriminatorias por la apariencia externa de la persona, que es evaluada como negativa. En ese informe el INADI fundamenta cómo la discriminación por “Color de Piel” se explica por un tipo de racismo estructural que “obedece a los procesos históricos sobre los cuales se formó la sociedad argentina, la misma que desde la idea del “crisol de razas” o el “ideal civilizatorio” moldeó el imaginario del “enclave europeo de Latinoamérica” y relegó a las poblaciones no blancas a los extremos sociales de menor oportunidad”.

¹³ Algunos investigadores advirtieron acerca de esta imposibilidad de “lo mestizo” en Argentina (Corti 2010; Geler 2016).

¹⁴ Hay trabajos muy interesantes que contemplan estos dos niveles de análisis de Mónica Moreno Figueroa (2008) acerca de los modos de negociar la pertenencia a la familia y a la nación en México.

¹⁵ Algo sobre lo cual profundizaré más adelante.

la comprensión de cómo se deconstruye y disputa –desde la “oscuridad” de la propia carne– la blanquitud como parte de un lenguaje racial y de clase que fundó el imaginario nacional de un país “libre” de mestizaje.

Precisiones sobre la discusión en torno a lo racial en el contexto argentino

“...la cultura argentina es una cuestión que niega mucho, a mí me ha pasado algo muy loco, estábamos en un congreso con L... (nota de la autora: el evento al que alude el entrevistado estaba vinculado a la temática afroargentina), en la Universidad de Tres de Febrero, nos paramos en la puerta porque estábamos convocando gente... venía un man (sic) así largo, un afro así grandote... “Che mira, te vamos a comentar...”, “No... pero yo no soy negro...” me dice. Le digo: “Loco, de donde sacaste el pelo, de donde sos tan alto, de donde sos tan oscuro...?” ¿Me entendés? A ese punto llega, de que la gente no se hace cargo... O hay uno más oscuro al lado y la gente: “No... pero el negro de al lado...” (Registro n°32, C., Santa Fe, septiembre 2017)

“Las ‘clases sociales’ en América Latina tienen ‘color’” (Quijano 2000)

Como queda sugerido en el fragmento extraído de una conversación con un músico santafesino, en nuestro país la ideología racista puede incluso “alterar la percepción física de la realidad” (Grüner 2010:44). Abriendo una importante distancia entre la auto-percepción como nación “blanca” y el sistema de cuerpos, objetos y relaciones que llamamos Argentina (Solomianski 2003). Con esto, me interesa subrayar como en el caso que estudio, la blanquitud en tanto identificación étnico-racial que es presumida para la casi totalidad de la población argentina, aparece como una condición inestable. Esta condición en parte hace posible los procesos de identificación/desidentificación con “lo negro” de algunos jóvenes practicantes de candombe afrouruquayo.

En este apartado quisiera señalar sintéticamente algunas consideraciones en torno a la relación entre raza, cuerpo y cultura, para luego profundizar en el funcionamiento de ciertas categorías de negritud en

una Argentina idealmente “blanca”. Ambas dimensiones me ayudarán a explicar algunas características de cómo se producen los procesos identitarios en los que aquí ahondaré.

Wade (2011a) advierte la relevancia del concepto de corporeización para comprender la eficacia de las clasificaciones raciales. La raza se sostuvo por la idea de una “naturaleza humana” y una biología particular; que se afirmó a su vez en la división del ser humano en un cuerpo y una mente: “en un elemento orgánico y natural” y otro “cultural, cognitivo” (Wade 1999: 18). Para explicar el ámbito de acción del racismo, plantea, se vuelve necesario entender el concepto de raza como un “ensamblaje natural-cultural” (Wade 2014:56):

“las identidades raciales, formadas a través de procesos sociales e históricos, también se encarnan en personas reales, cuyos cuerpos están formados por estos procesos y que trabajan en sus propios cuerpos a la luz de aquéllos. Esta aproximación a la noción de raza y naturaleza humana, lo sostengo, nos permite entender por qué la idea de raza tiene la fuerza que tiene. La raza no hace parte de la naturaleza humana, si por eso se sugiere que los humanos están determinados por cierta supuesta genética de raza; ni está en nuestra naturaleza pensar racialmente. *Pero sí está en nuestra naturaleza materializarse, y los procesos sociales que atravesamos —incluyendo los procesos sociales que conforman las identidades raciales— se vuelven parte de nuestros cuerpos en cambio y desarrollo*” (Wade 2011a: 222; subrayado propio)

Si reconocemos la condición corporal como el fundamento existencial de la cultura precisamos comprender como diferentes marcadores de diferencia social, como la raza, se materializan, en un esfuerzo por superar la brecha entre lo material y lo simbólico. Es decir, el cuerpo le da materialidad a la raza y viceversa. En este caso me interesa considerar el lugar productivo de la piel en la construcción racial (Bulo y de Oto 2015) a fin de identificar como algunos practicantes ven interrogada su

corporalidad –y su subjetividad–, en particular su “color de piel”, por la mediación de prácticas y sentidos asociados a “lo negro” que se movilizan en sus acercamientos al candombe afrouruguayo.

Varios autores coinciden como en Argentina la raza se ocluyó como un elemento para explicar privilegios y desigualdades sociales (Frigerio 2006, Segato 2007). Partiendo de esta tesis, la sugerente tensión planteada por Viveros Vigoya (2000:16) para el análisis de casos ligados a procesos de diferenciación étnico-raciales en Colombia o Brasil, a mi entender no aplica aquí. Ella sugiere que en esos contextos la indiferenciación racial y cultural a través del mestizaje, tanto como la permanente insistencia en la visibilidad de las diferencias étnico-culturales, son salidas insatisfactorias respecto a cómo se han producido los procesos de resistencia y adaptación de sujetos racializados¹⁶.

Si se considera el primer eje de su crítica, existen innumerables estudios que ahondaron en el carácter etnocida de las políticas de mestizaje que defendieron la mayoría de las elites latinoamericanas durante el SXX. Sin embargo, para ser justos con la definición que delinee al inicio sobre el carácter situado y contextualizado de la raza, es necesario observar que, al menos en la región centro de Argentina, la retórica del mestizaje no tuvo un papel protagónico. De allí que los discursos de mestizaje que, aun aspirando al blanqueamiento, *reconocían* “tres raíces” (negra, indígena y europea) no hayan sido para nada habituales. En todo caso aquí, la metáfora nacional de un “crisol de razas” excluyó a “indios y negros” y aspiró a la mezcla de distintas “razas” blancas de inmigrantes europeos (Corti 2010)¹⁷. Debido a esta particularidad considero que es necesario observar con más

¹⁶ Me refiero con esto a un modo de “marcación constitutiva de los cuerpos” devenido del sistema colonial europeo, que presupone una correlación entre “indicadores” corporales de ciertos grupos humanos, con cualidades intelectuales, morales o comportamentales de los mismos (Restrepo 2010).

¹⁷ De acuerdo a datos estadísticos que se desprenden de estudios genéticos recientes, como en el resto de los países latinoamericanos, el mestizaje ha sido en un buen porcentaje la base del crecimiento poblacional de nuestro país. Alrededor del 56% de la población tienen ascendencia amerindia y un 10% africana (Adamovsky 2013). Este dato no guarda correspondencia (ni necesariamente incide) en las autoadscripciones de los sujetos. Pero si expone que esos cruces étnicos fueron usuales. Y cuanto las ideologías racistas forzaron a un blanqueamiento que se constituyó en este caso en oposición a (y por omisión de) “lo negro”.

detenimiento algunos discursos que en la actualidad retoman la imagen del mestizaje como una vía para cuestionar, y no para negar o “blanquear”, la heterogénea composición étnica de la nación, como ya lo señalaron otras investigaciones (Domínguez 2008).

Como apunta Visacovsky (2008) en “la Argentina metropolitana, la intelectualidad invocaba la noción de “ciudadanía”, un concepto sustancialmente político en el que se diluían las diferencias basadas en la lengua o la etnia” como el modo de adscripción plena a la nación. Esto se vio reforzado por políticas estatales promotoras de un verdadero “patrullaje cultural” que se extendió entre los propios habitantes como forma de vigilancia y control de las diferencias étnicas, idiomáticas, idiosincráticas. Y compelió a desmarcarse de cualquier adscripción étnico-racial, sobre la negación de la diversidad cultural, presionando para constituir una cultura nacional única y homogénea (Briones 2005; Segato 2007).

Por lo tanto, en un país que no se conformó a partir de “un modelo de nación que, haciendo pie en su historial precolombino y/o colonial, convirtiera a la hibridización en capital simbólico del “ser nacional” (Briones 2005: 68), la posibilidad de una “relectura crítica del mestizaje” (Segato 2007) que abre la práctica del *candombe* afrouuguayo en Argentina, puede ser una vía para reposicionarse a contrapelo de los relatos nacionales blanqueadores.

Para cerrar este apartado quiero enfatizar el carácter relacional y contingente de términos como “blanco” y “negro”. Como sugieren varios autores los significados de ambos pueden variar en cada contexto y situación, pues existen en relación uno al otro (Sansone 1994), por lo tanto no son fijos ni definitivos. Reconociendo las múltiples capas de sentidos – locales, nacionales, transnacionales – que el término abarca, para este trabajo asumiré el planteo de Frigerio (2006), luego retomado por Geler (2016), sobre el funcionamiento de categorías raciales en nuestro país. El autor plantea una diferenciación entre negros, aquellos que el común de la gente identificaría como “de raza negra”, y “negros” (con comillas) que refiere a una clase social baja, usualmente de piel oscura, sin dar

precisiones sobre una pertenencia étnica (indígena, afro y/o mestiza), pero en buena medida producto de ese mestizaje ancestral (Frigerio 2006). Luego Geler (2016) usará los términos negritud racial y negritud popular para señalar estas diferentes categorías de negritud que en nuestro país interactúan de manera permanente “se superponen, entran, contradicen (...) apelando alternada o simultáneamente a lo biológico o a lo cultural, a lo visual o a lo sanguíneo” (75). Cuando refiero a “lo negro”, aludo a estas intersecciones de raza y clase, las cuales iré oportunamente desarrollando.

En el próximo apartado describiré como se entrecruzan diferentes categorías de negritud –las derivadas de los procesos de mestizaje que conformaron a la sociedad argentina y las que moviliza la práctica del candombe afrouruguayo en Argentina – en los procesos socio-identitarios de practicantes de candombe argentinos, “blancos” y “de clase media”.

Experiencias de negritud entre practicantes del Litoral argentino

Como me relató una practicante en relación a sus comienzos en la práctica “cuando apareció el candombe afrouruguayo estaba toda esa cosa de la negritud...”¹⁸. Y continuó, “pasó de no importar, porque no había, en Paraná no ibas a encontrar en la calle a un negro (Nota: aludiendo a un fenotipo “de raza negra”)” a que los que tuvieran rasgos “morochitos”¹⁹ – entre quienes ella se incluía – recibieran comentarios como: “Por fin una morena²⁰ en la cuerda (...) vos seguro que tenés *swing*²¹...”.

¹⁸ Los fragmentos de esta conversación corresponden al Registro n°15, F., Rosario, octubre 2013.

¹⁹ Morocho/a es un término con varios usos en Argentina. Lo más común es que se utilice para aludir a una persona de pelo negro y tez oscura. También puede emplearse para designar, en su presencia, a una persona afro, buscando reducir la carga peyorativa del término negro/a. A veces puede referir solo al color de pelo, sin que necesariamente se vea acompañado por una piel amarronada.

²⁰ Morena/o es un término muy utilizado en Uruguay para referirse a la población afrouruguayaya, que suaviza la carga negativa del término negra/o.

²¹ El swing es un estilo de jazz muy marcado por la música negra estadounidense. La expresión “tener (o no tener) swing” refiere a la gracia “natural” de una persona para el baile o la ejecución de un instrumento.

Luego me contó cómo esta naturalización del “*swing*” un poco la seducía, –“¿Será que yo tengo *swing* porque soy morochita...?” se preguntaba en otro tramo de la conversación – pues aceptaba que le agregaba un capital simbólico-corporal. Y otro poco la descolocaba, en tanto reconocía que la historia (personal y social) que a ella le había sido contada “no tenía nada que ver” con esa asignación étnico-racial que se le hacía. O dicho de otro modo, le resultaba forzado naturalizar –o inscribir en una supuesta biología – su afinidad por el candombe afrouruguayo y asignársela a una hipotética “afrodescendencia” sobre la cual hasta entonces no se había preguntado²².

Con el tiempo fui cuestionándome las conexiones entre estas maneras de señalar al propio cuerpo de los practicantes del Litoral argentino, en particular de reconocer el papel que tuvo el color de piel en sus biografías; con la práctica del candombe afrouruguayo como experiencia que “ennegrece” al cuerpo²³.

Aunque por cuestiones de espacio, no ahondaré en estas modalidades de apropiación del candombe afrouruguayo en el Litoral argentino, en una primera aproximación al tema (Broguet 2014) propuse que, como parte de su afirmación en una práctica para la que en términos étnico-raciales no se sentían habilitados, los practicantes del Litoral argentino se acercaban a un conjunto de experiencias kinésicas, sonoras, vinculares y afectivas que iban produciendo procesos de identificación, pero también de desidentificación, con “lo negro” de la práctica²⁴.

²² Según lo entiendo, la tensión que aparece aquí entre identificarse/desidentificarse con “lo negro” en parte da cuenta de la complejidad que presentan diferentes categorías de negritud en Argentina. Esta practicante entendía que en nuestro contexto, aun indicando un corrimiento de la blanquitud, ser designada “morochita” no era lo mismo que ser designada “negra”. Y que, a su vez, reivindicarse “negra”, apelativo con el cual ella se sentía identificada, no suponía automáticamente reconocerse “afro”.

²³ Sobre la racialización de prácticas culturales (y de los comportamientos corporales que se le asocian) y la potencialidad de “volver negras” a las personas –independientemente de sus fenotipos– se pueden consultar los trabajos de Walmsley (2005) en Ecuador, y Wade (2011b) y Cunin (2003) en Colombia.

²⁴ En este trabajo me detuve en el análisis de la circulación de estereotipos raciales en el aprendizaje del candombe afrouruguayo como una vía a través de la cual sus practicantes se permitían explorar un conjunto de experiencias senso-afectivas (comportamientos y gestualidades corporales, modos de relacionarse erótico-afectivos, etc.) que asociaban a “ser negro/a”.

Más tarde, en otros pasajes del diálogo del inicio, esta persona relató cómo durante su infancia la habían marcado algunas prácticas discriminatorias hacia su color de piel cada vez que, como broma, sus compañeros de escuela primaria le decían “Chupetín de bleque” o “Torta negra”²⁵.

Este tipo de situaciones me llevaron a identificar registros de categorías de negritud diferentes, marcados por las singularidades históricas, étnicas y culturales de dos contextos nacionales (uruguayo y argentino). De allí que comencé a preguntarme cuáles podían ser los puntos de contacto entre ambas.

Hago esta breve descripción a fin de sugerir que los practicantes argentinos cuentan con un registro de categorización social por color de piel, poco problematizado en el contexto argentino, que es previo a su acercamiento al candombe afrouruguayo.

De allí que en las modalidades de apropiación de su práctica se movilizan categorías de negritud que se inscriben en distintos contextos nacionales. Y este cruce interroga la blanquitud (y la adscripción de clase) asumida por los practicantes argentinos respecto a una manifestación cultural considerada racialmente “negra” y “popular”.

“Miremos al interior, nuestra Argentina es mayormente morocha...”: interrogar memorias familiares “blanqueadas”

“La Argentina Blanca es un proyecto político-espacial que ha sido definitorio de la historia nacional: el intento de hacer del país un espacio blanco y libre de indios-mestizos-negros, o por lo menos un espacio

²⁵ Según el Mapa de la Discriminación del INADI (2013), el ámbito escolar es uno de los espacios donde la percepción de discriminación es mayor, especialmente entre los encuestados más jóvenes. En estos años recogí múltiples apelativos en torno al color de piel –muchos de los cuales venían de esos vínculos escolares –: “carboncito”, “cuartito oscuro”, “dulce de leche”, “negrita de Camerún”, “negra esclava”, entre otros. A veces eran recordados por sus destinatarios con pesar o cierta fatiga. A veces con humor e incluso alguna nostalgia. Lo que me parece sugerente de los últimos que cito es algo sobre lo que llamaron la atención varios autores y que ya advertí en el texto: las continuidades entre la negritud racial (y sus asociaciones con “África” y la “esclavitud”) y la percepción del color de piel “oscuro”.

donde no se note demasiado que la mayoría de la nación es morocha. Este es un proyecto utópico y acosado por el vértigo que genera la imposibilidad de su realización ante la realidad de las multitudes con rasgos indígenas ('esos negros de mierda') (Gordillo 2013). "yo me siento paranaense y no me siento afrodescendiente... pero sí reconozco que Paraná es una ciudad super patricia (...) que mira para el centro, mucho racismo (...). Gente blanca, europeos e italianos a full que tienen otro color que este (Subrayado propio. Se señala el rostro. Su color es amarronado, pelo muy oscuro, labios gruesos). Yo no te digo que soy afrodescendiente... pero me siento muy cercano a la cultura y a la visión de los barrios... (Registro N°4 D. Paraná, 13/12/11)

A lo largo de conversaciones con diferentes practicantes, fui notando como en ocasiones se veían en la necesidad de encontrar explicaciones al hecho de realizar una práctica tan "ajena" –esto es, "uruguaya", "negra", y "popular"– siendo "argentinos", "blancos" y de "clase media". Esta incomodidad que expresaban hacia un contrapunto, por el carácter íntimo y cotidiano que adoptaba la charla, con el relato de episodios biográficos sobre historias familiares "silenciadas" y/o situaciones de discriminación vividas en primera persona.

Fui percibiendo como la distancia subjetiva²⁶ de los entrevistados variaba según se referían a aquellas situaciones vividas en sus viajes a

²⁶ Con este término intento describir cómo los modos de situarse ellos mismos en sus relatos varían de acuerdo a la mayor o menor cercanía que tengan respecto al contexto social referido. En los episodios de orden íntimo dan cuenta de una experiencia vivida en primera persona en el contexto argentino. Algo que no siempre sucede con los episodios que refieren al *candombe afrouuguayo*, donde muchas veces aparecen códigos, prácticas y

Uruguay –o con personas del ámbito del candombe afrouruguayo en Argentina – respecto a esas otras, experimentadas en su entorno más cercano, generalmente en el pasado.

De una necesidad más acorde quizás con cierto “deber ser”, que los llevaba a elaborar y brindar(me) explicaciones en torno a esta “incoherencia” en términos de pertenencias nacionales, étnico-raciales y de clase, ingresábamos a un registro más íntimo y menos argumentativo en el que aparecían, como referí en el apartado anterior, episodios ligados a situaciones vividas en primera persona o por familiares cercanos, en las que el “color de piel” –el hecho de que alguien lo señalara como un rasgo visible– había tenido un papel relevante.

Con este cambio de registro en el relato sucedía también que la idea de blanquitud que ellos refrendaban para sí mismos en el contraste con la ejecución de una práctica racializada “negra”, aparecía algo más desdibujada. Lo que cambiaba, según lo interpreto, era su posición. E insisto, la distancia respecto a lo acontecido. Es decir, respecto a quien –o a quienes– y en que situaciones intersubjetivas, ellos estaban identificándose o diferenciándose como “blancos” o “no-tan-blancos”, como parte de una “clase media” (o con expectativa de serlo) o “no-tan-clase-media”.

Como mencioné al inicio, Garguin (2007) planteó que en nuestro país la identidad social de “clase media” se fue abriendo camino durante el siglo XX en oposición a la de “clase trabajadora”²⁷. Ésta se articuló racialmente, oponiendo la blanquitud y europeidad de esa emergente identidad de clase asumida por los sectores medios, a la piel oscura de los “cabecitas negras” – muchos de ellos migrantes de provincias argentinas que constituían las mayorías peronistas– (Garguin 2007)²⁸.

representaciones ajenos en términos de sus propias adscripciones nacionales, de clase y étnico-raciales.

²⁷ En una de sus claves diferenciadoras sobre la cual se construyó esta noción. La otra según el autor es la “oposición a la burguesía terrateniente, principalmente articulada a través del contraste binario de pueblo / oligarquía” (Garguin 2007: 162. Traducción propia).

²⁸ A propósito, es interesante consultar el trabajo de Gessaghi (2016) sobre la “clase alta” argentina, donde señala el “trabajo activo y conflictivo” que supone pertenecer a ese grupo social. Y también remarca la apelación a un discurso racializado de pertenencia, en este caso en torno a la “sangre”.

Algunos de los interlocutores que introducían en sus relatos estas experiencias de categorización racial y discriminación vividas y/o relatadas por alguien muy cercano a ellos, a veces referían a una generación de abuelas y/o abuelos que habían migrado desde diferentes localidades de Corrientes, Catamarca o Córdoba a mediados del Siglo XX hacia ciudades cabeceras (Rosario, Paraná, Buenos Aires) en las que luego ellos habían nacido.

Así, lo que sostiene Garguin (2007) es que la representación de la nación argentina hasta ese periodo como “homogéneamente blanca y europea” resultó de extender “la experiencia de los sectores medios de Buenos Aires y el Litoral a todo el país” (Garguin 2007: 162, traducción propia). Por lo que la blanquitud imaginada para la nación argentina se resumió a un sector socio-económico específico.

Lo que buscaré exponer es que esto no es un hecho *per se*. Es decir, los sectores medios no están constituidos exclusivamente por hombres y mujeres de ascendencia europea que no se “mezclaron” con otros componentes poblacionales presentes en el escenario local. Sino que la emergente identidad de “clase media” durante el siglo XX fue efecto de un *trabajo de construcción social de la blanquitud* que supuso adherir a un conjunto de prácticas, creencias, valores –y el consecuente abandono de otros– entre las cuales asociarse a una “Europa” imaginaria –como sinónimo de civilización, progreso, trabajo y blanquitud– fue una de las más eficaces²⁹.

Intentaré describir como esta blanquitud, en tanto construcción social, fue siendo cuestionada por algunos practicantes argentinos, vía el *candombe afrouruguayo*.

Muchos de mis interlocutores iniciaron sus primeras aproximaciones a estas prácticas en el periodo previo y posterior al 2001³⁰, momento en el

²⁹ De este modo, también la posibilidad de movilidad social quedó en parte condicionada por la eficacia de este trabajo de construcción social cotidiano.

³⁰ Como analizan varios investigadores (Visacovsky 2010; Garguin 2013; Adamovsky 2012), en periodos posteriores y de cara a diferentes conflictos sociales, se produjeron reapariciones (o declines) de esta identificación entre clase media “blanca” y nación. Sin embargo coinciden en la vigencia del dispositivo que racializa las relaciones de clase y produce en

cual la narrativa de una clase media argentina del esfuerzo y la movilidad social ascendente estaba siendo objeto de discursos públicos que auguraban su extinción (Visacovsky 2010) y los debates sobre el multiculturalismo, en particular en su dimensión étnica, comenzaban a circular con más fuerza. Esta crisis social, política y económica –con sus restricciones en las posibilidades efectivas de ascenso social, la expansión de la pobreza, por efecto de la desocupación y la subocupación, la reducción de ingresos y el trabajo precario (Visacovsky 2010)– puso en crisis los modos más extendidos de representación de la “argentinidad” (Grimson y Karasik 2017; Adamovsky 2012).

Así, vía el candombe afrouruguayo, en el que se iniciaban estos jóvenes practicantes, cuestionaron, afirmaron o redefinieron clivajes etarios, étnico-raciales y de clase que los agrupaban como experiencias en común que eran interrogadas.

En un periodo vital que reconocían atravesado por la búsqueda de definir, como sugería una entrevistada, un “proyecto de vida” se instaló una convocatoria a preguntarse “entre todos” por “las raíces” porque “si nos miramos entre nosotros vemos muchos rasgos mezclados”, hay “una mezcla criolla”. O como planteo otro practicante “[a partir del contacto con el candombe afrouruguayo] se despertó algo muy fuerte en mí, que quería reforzar y descubrir una parte de la historia argentina”.

De ese modo, a raíz de conversaciones con familiares, surgieron relatos inéditos sobre la ascendencia indígena o afro –por lo general de abuelas o abuelos –. En las memorias familiares de estos practicantes hasta entonces usualmente se habían privilegiado las colectividades migrantes europeas, llegadas masivamente entre finales de siglo XIX y comienzos del XX.

En la producción de estas memorias, ese origen europeo se vio favorecido en detrimento de “otros” orígenes –indígenas y afro –. Lo cual supuso a nivel de las interacciones microsociales una invisibilización de

particular un blanqueamiento de la clase media como síntesis de la nación toda (Garguin 2007).

“posibles rasgos fenotípicos “negros” (y aún a determinados individuos que los poseen, en las historias familiares)” (Frigerio 2010: 5-6)³¹.

El modo en que aparecían referenciadas estas situaciones en el material de campo daba cuenta del carácter micro del trabajo cotidiano de construcción social de la blanquitud. Mis interlocutores describían situaciones del día a día, que durante años se habían naturalizado como parte de los comportamientos y valores aceptados en la familia, el barrio, la escuela y recién hoy empezaban a ser objeto de algunos cuestionamientos³². En general respondían a lo que Segato (2006) designó como un racismo “de costumbre”, irreflexivo y culturalmente establecido “que no llega a ser reconocido o explicitado” aunque está muy lejos de ser “inocuo” (5).

Algunos de ellos registraban la curiosidad que habían despertado los rasgos y sobre todo el color de piel de algún pariente muy cercano. O describían situaciones intrafamiliares en las se realizaban distinciones por color de piel. Por ejemplo, cuando se hacían menciones al tono “oscurito” de algún integrante: “ah... [Como imitando la aclaración de otra persona] pero vos no sos negrita, vos sos... (Risas) trigueña...”, “es oscurita pero al menos tiene ojos verdes” o, con cierto tono acusatorio, “ese color [de piel] es el de la mamá” –dicho por algún familiar de la línea paterna (o viceversa). Estos comentarios formaban parte de estas tramas cotidianas permeadas por una percepción que hacía del color de piel “oscuro” una marca generalmente negativa.

Una compañera, practicante de candombe de Buenos Aires me relató una historia personal que ayuda a entender este trabajo de “blanquearse” como un modo de disimular rasgos fenotípicos que pudieran indicar una ascendencia indígena, africana y/o mestiza.

³¹ Aquí el autor alude a lo negro específicamente en el sentido de personas o fenotipos considerados de “raza negra”. En este caso, como ya mencioné, aludo a lo negro en el sentido de lo no-blanco o mestizo.

³² En buena medida por cambios sociales que a veces se vieron plasmados en políticas públicas llevadas adelante por el estado nacional, que en las últimas dos décadas aproximadamente pusieron en crisis primero y favorecieron luego, “de formas desiguales y diversas” como refieren Geler, Guzmán y Lamborghini (2017), “una patria más inclusiva y «mestiza»”.

En una charla casual, recordé que desde pequeña practicaba artes marciales y por curiosidad, le pregunté si tenía relación con algún legado familiar. Hasta entonces había deducido, prejuiciosamente como luego me enteraría, que sus facciones (color de piel claro, ojos rasgados y pelo lacio negro) se vinculaban a una ascendencia asiática. Me corrigió señalando que derivaban de su ascendencia indígena, por parte de sus abuelos paternos, migrados de Córdoba hacia Buenos Aires hacia mediados de siglo XX. Y que esa confusión había sido recurrente en su vida, siendo muchos los que en su infancia y juventud la apodaban “La china”³³.

A medida que iba describiendo más detalles de esa rama de la familia, y subrayando la diferencia de color entre generaciones –pues me explicaba que sus abuelos paternos y su padre tienen un tono de piel muy oscuro respecto al de ella y sus hijos pequeños –, comenzó a recordar algunas conversaciones que empezó a tener con su abuela hace unos años –pues mencionó que “de chica no se hablaba de esos temas”–.

En alguna de ellas, su abuela le relató que, en ocasiones, cuando su padre, junto a sus hermanos –siete en total – eran pequeños, y tenían que salir a la vía pública, ella se daba a la tarea de empolvarles a cada uno el rostro con talco, para así atenuar el color de su piel oscura.

En conexión con este relato, llamó mi atención que muchas veces aparecieron distinciones por color de piel entre parientes de una misma generación.

Conocí a dos parejas de hermanos y hermanas, todos practicantes de candombe afrouruguayo, que tenían rasgos fenotípicos bastante diferentes entre sí. Entre quienes se identificaban como las/os “morochitas/os” o “negritas/os”³⁴, reconocían que su color era un rasgo que las personas les habían señalado en diferentes situaciones a lo largo de su vida: “Me decían

³³ Aunque mi interlocutora subrayó que este mote se lo adjudicaban deduciendo una ascendencia de alguna país asiático, sobre todo por su color de piel claro, vale la pena advertir la ambigüedad del término “china” en nuestro contexto, en general usado para designar, con carga valorativa negativa, a mujeres mestizas con rasgos indígenas.

³⁴ El uso familiar de los diminutivos “cariñosos” “negrita” y “negrito”, en general atenuar el tono peyorativo que puedan adquirir términos como “negra” o “negro”. En Argentina puede en ocasiones aplicarse a las personas con cierta independencia de su color de piel.

“negra”, peleándome”, “Siempre estuvo presente la palabra negro, en la buena y en la mala...” o “yo soy un persona morocha, entonces desde siempre he tenido el estigma de negro”. Lo cual les hizo descubrir tempranamente, como mencionó otra practicante, “esa cosa del color...”. Es decir, el “color” no fue un rasgo por el cual ellos se habían identificado a sí mismos. Sino que por lo general habían sido otros quienes los habían identificado por él.

Lo que fui observando es cómo este “descubrimiento” había incidido en los modos diferenciales en que cada uno de ellos elaboraba su vínculo con la práctica del candombe afrouruguayo, con sus preguntas e inquietudes.

Una de mis interlocutoras me relató cómo su hermana, que según ella “tiene así como una cara muy particular, y un pelo muy particular...”:

“dice que se dio cuenta que era negra cuando una vez uno en la primaria le dijo “Ey, pero vos sos negra”... Se ve que la debe haber marcado eso (...) es parecida a mi mamá por los rulos, mi vieja tiene rulos pero se los plancha, así está todo el día planchándose los rulos, eh... siempre la ves lacia, lacia (risas)... por ahí ves fotos de hermanos de mi abuelo que tienen rasgos muy afro...Pero esta eso, siempre como que mi hermana era más negrita que nosotros por así decir...”

Fue ella quien empezó a averiguar a través de una tía por su “árbol genealógico” hasta llegar a una tatarabuela “negra” que había arribado a la zona de la actual provincia de Entre Ríos en circunstancias que desconoce, desde lo que hoy es Brasil. Lo cual le ayudó a explicar esos rasgos “afro” que otros habían advertido y señalado. Y que muchas veces hicieron que, cuando la veían bailar candombe afrouruguayo en la agrupación de la cual participa en Rosario, creyeran que no era argentina.

Otra referencia similar es la de dos hermanos rosarinos que participan de una agrupación de candombe afrouruguayo, bastante distintos fenotípicamente: uno tiene un tono de piel oscuro de piel, el otro, bastante más claro. El más “morocho” reconoce que fue muy común que le

señalaran su color de piel y que él se daba cuenta de que su “familia por ser del norte [...] era morocha”

“tocábamos la batucada, eran unos cañaverales al lado de las vías del tren al lado de un asentamiento de ranchos y toda gente del interior, de las provincias y todos los amigos que teníamos de ahí, también teníamos en común una serie de rasgos, de color, como se dice, morochos, entonces siempre estuvo la palabra presente, negro. Negro, en la buena y negro cuando te dicen por discriminación...”.

El fue quien se acercó primero al candombe afrouruguayo y convocó a su hermano a que también lo hiciera. Prontamente se interesó por la temática de la afrodescendencia, lo cual lo llevó a relacionarse con militantes afrouruguayos:

al momento de conocer gente afrodescendiente (en Uruguay) que me transmitió mucho de identidad, y de defender, y de sentir orgullo, conocí la historia, y me enteré nuestra historia argentina con respecto a la afrodescendencia. Esa parte que faltaba ser contada, enseñada. Me enteré cómo y por qué en el norte, en el interior, en las provincias, existe más ese mestizaje (...) Ahí ya relacionaba porque a mi abuela la veía parecida a las mujeres afro que aparecían en las películas...

Con este practicante se dieron dos largas entrevistas en dos oportunidades, una en ocasión de trabajo de campo y otra a raíz de un audiovisual sobre afrodescendencia en la provincia de Santa Fe. Esto se debió a que luego de varias conversaciones familiares, había podido rastrear parte de la historia de su abuela paterna, quien descendía de africanos esclavizados.

Ella arribó a Rosario hacia la segunda mitad de siglo XX con su hijo pequeño desde Catamarca, luego de un paso frustrado por Buenos Aires. En Rosario le habían conseguido un contacto para trabajar como empleada

doméstica –con el formato de “cama adentro”³⁵, pues estaba recién llegada– para una familia italiana que vivía en Barrio Refinería, uno de los barrios obreros más antiguos de la ciudad. Gracias a los contactos de vecinos, “el negrito”, tal como habían apodado a su padre en el barrio, consiguió trabajo como bancario, lo cual implicó la posibilidad de una movilidad social ascendente para toda su familia.

Mi interlocutor conectaba esta experiencia de vida con el escaso interés de su padre por indagar en la historia familiar de su madre, frente a algunas insistencias de su parte por conocerla. Y contaba cómo el “tenía mucho para agradecerle a su papa” por la educación privada que había podido pagarle y las posibilidades que le habían dado un pasar económico aceptable. Pero sentía que le tocaba hacer “otra historia”.

Lo cual en su caso aparecía vinculado a reivindicar ese pasado popular, reconocerse como parte de él, intentar sustentarse económicamente trabajando como *luthier* de tambores, practicar candombe afrouruguayo, hacer uso de una estética que lo emparentaba con el universo popular (el uso de ciertos accesorios, atuendos, cortes de pelo) aunque no fuera la más “presentable”.

Re ligando la “propia” historia a las historias de “otros”: reflexiones finales

Una de las preguntas que me formulé al iniciar este trabajo fue si el acercamiento al candombe afrouruguayo de estos practicantes del Litoral argentino había sido anterior a sus preguntas por “lo negro” en memorias familiares “blanqueadas”, o viceversa.

Lo que comencé a identificar en sus relatos de experiencias previas a su acercamiento a esta manifestación, fueron interacciones cotidianas que habían estado marcadas por una dimensión racial con un papel activo en la elaboración de clasificaciones sociales. A su vez, observé que la clave en la

³⁵ “Cama adentro” es una expresión local que se emplea para referirse a una modalidad de trabajo de empleadas domésticas que residen en una habitación en el mismo hogar de sus empleadores.

que hoy se interpretaban y problematizaban estas experiencias personales guardaba relación con la inmersión de estos practicantes en una práctica cultural racializada, la cual les había permitido explicitar una problemática de otro modo implícita en nuestro país –como lo es el racismo– y no por ello con menos efectos sociales

En esta dinámica es que ciertas modalidades de apropiación de experiencias de negritud que se producen en la práctica del candombe afrouruguayo en el Litoral argentino –mencionadas de manera breve en uno de los apartados–, generaron identificaciones con “lo negro” entre algunos de sus practicantes y movilizaron trayectorias personales previas al acercamiento de los practicantes a esta manifestación, ligadas a situaciones de discriminación por color de piel.

La posibilidad de nombrar y problematizar estas experiencias personales en clave racial les fue permitiendo poner en duda la propia blanquitud como parte de una construcción social. Es decir, si respecto a los afrouruguayos que ejecutan candombe –en tanto sus “representantes legítimos”– ellos eran designados o aceptaban ser designados como “blancos”, esta evidencia se opacaba cuando aparecían experiencias previas en las que su propia “negritud” –en un sentido amplio de no – europeidad – había sido señalada.

Como intenté describir, algunas veces estos relatos se enriquecían con detalles de experiencias familiares de movilidad social ascendente y/o de inserción en ciertos circuitos sociales de “clase media” que se presentaban como un elemento conexo a los intentos de omitir el elemento “negro” de las memorias familiares. Esto invita a seguir profundizando en las relaciones entre clase y raza como marcadores de diferencia social que en nuestro contexto interactúan permanentemente en la compleja construcción de lo que es “negro” y lo que es “blanco”.

Además, lo que me interesó subrayar con las situaciones descritas es como la definición de la blanquitud argentina –que siempre ha sido inestable y contestada por otras versiones de un “nosotros” nacional – supone un juego permanente de vigilancias y/o señalamientos de aquellos

rasgos que la desestabilizan. O dicho de otro modo, implica la negación, que incluye cierto reconocimiento, de una diversidad étnico-racial constitutiva de la “argentinidad”.

A mi modo de ver, y como un aspecto sobre el cual continuar indagando, estos procesos que se producen entre practicantes del Litoral argentino, de incorporación de “lo negro” a memorias familiares blanqueadas, pueden entenderse como un movimiento que “des-otreriiza” la diferencia –entendiendo aquí la otrerización como estrategia que establece una negatividad constitutiva y des-marca (o “emblanquece”) a la mismidad.

Es decir, los primeros acercamientos al candombe afrouuguayo de los practicantes del Litoral argentino se vincularon a los desafíos de incorporar una tradición extranjera, vinculada con la negritud y la pobreza, en tanto “argentinos blancos clase media” (Picech, Rodríguez y Broguet 2014). Es decir, a la ajenidad –a veces acompañada de cierta exotización – que les representaba esta negritud racial/popular en términos nacionales, étnico- raciales y de clase.

Sin embargo, los años que hace que la práctica de este estilo comenzó a expandirse en Argentina, la presencia activa de población afrouuguayana en Buenos Aires, los procesos de revisibilización y reactivación de un candombe afroargentino (y en el Litoral, la recreación de un candombe “regional” o “afrolitoraleño”) y de una militancia afroargentina, hicieron que esta situación vaya transformándose.

Así, los interrogantes corporales que el candombe afrouuguayo le planteó a sus practicantes locales, en particular en términos étnico- raciales y de clase, friccionaron el sentido común de la “normalidad”³⁶ argentina, incluso a nivel de las tramas familiares. El cuestionamiento a la exclusión de mujeres y hombres indígenas y/o afro del nosotros nacional/familiar, resitúa a estos practicantes como sujetos de una historia que ya no es “la de otros” sino la “propia”.

³⁶ “Normalizar” en el sentido de elegir arbitrariamente una identidad específica como el parámetro en relación al cual las otras identidades solo pueden ser evaluadas de forma negativa (Silva 2000).

O como enfatizó un practicante rosarino, al relatar que su contacto con afrouruguayos lo llevó a indagar en historias “no contadas” de la presencia afro en la historia argentina (en su caso del noroeste del país); y esto, a su vez, le permitió reconocer hilos sueltos de su propia trama familiar: “Pero esa historia ya tenía que ver conmigo...”.

Bibliografía

- ADAMOVSKY, Ezequiel (2012) “El color de la nación. Conflictos y negociaciones por la definición de un ethnos nacional, de la crisis al Bicentenario”, *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas* 49 (1): 343-364.
- ADAMOVSKY, Ezequiel (2013) “La dimensión étnico-racial de las identidades de clase en Argentina. El caso de Cipriano Reyes y una hipótesis sobre la negritud no-diaspórica”, en: GELER, Lea y GUZMÁN Florencia (Eds.) *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas en análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos, pp. 87-112.
- BRIONES, Claudia (2005) “Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina”, *Runa* 23: 61-88.
- BRIONES, Claudia (2008) (Comp.) *Cartografías Argentinas*. Buenos Aires: Antropofagia.
- BROGUET, Julia (2012) “Saberes incorporados- Apropiaciones y resignificaciones de las danzas religiosas de orixás en un ámbito artístico”, en: ALUCIN, Silvia and BIASATTI, Soledad (Comps.) *Cruce de tesis. Publicación colectiva de tesis de grado para la licenciatura en Antropología*. Rosario: UNR Editora, pp. 455-677
- BROGUET, Julia (2014) “Estereotipias, ritual y raza. Interrogando posibles articulaciones en los candombes del Litoral argentino”. Ponencia presentada en XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario, UNR.
- BROGUET, Julia (2017) “`Mujeres, negras y argentinas´: Articulaciones identitarias entre mujeres afrodescendientes de la ciudad de Santa Fe (Argentina)”, *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas* 46: 81-109.
- BULO, Valentina y DE OTO, Alejandro (2015) “Piel inmunda: la construcción racial de los cuerpos”, *Mutatis Mutandis: Revista Internacional de Filosofía* 5: 7-14.

- CITRO, Silvia (2009) *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Colección Culturalia. Buenos Aires: Editorial Biblos
- CORTI, Berenice (2010) “Discursos de raza y nación en y sobre Sarmiento. La (im)posibilidad mestiza de la “blanquedad” porteña”. Ponencia presentada en las I Jornadas de Estudios Afrolatinoamericanos, Buenos Aires: Inst. Ravignani, UBA.
- CUNIN, Elisabeth (2003) *Identidades a flor de piel. Lo ‘negro’ entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Tesis de Maestría inédita, Uniandes, Bogotá.
- DOMÍNGUEZ, María Eugenia (2008) “Música negra en el Río de la Plata: definiciones contemporáneas entre los jóvenes de Buenos Aires”, *Revista Transcultural de Música* 12. Disponible en: <https://www.sibetrans.com/trans/articulo/107/musica-negra-en-el-rio-de-la-plata-definiciones-contemporaneas-entre-los-jovenes-de-buenos-aires> (Consultado: 04/06/2018)
- FERREIRA, Luis (1999) *Las llamadas de tambores. Comunidad e identidad de los afro-montevideanos*. Tesis de Maestría inédita. Brasilia: Universidad de Brasilia.
- FRIGERIO, Alejandro (2006) ““Negros” y “Blancos” en Buenos Aires: repensando nuestras categorías raciales”, *Temas de Patrimonio Cultural* 16: 77-98.
- FRIGERIO, Alejandro (2008) “De la “desaparición” de los negros a la “reaparición” de los afrodescendientes”, en: LECHINI, Gladys (Comp.) *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina: herencia, presencia y visiones del otro*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 117-144.
- FRIGERIO, Alejandro (2010) “Luis D’Elía y los negros: identificaciones raciales y de clase en sectores populares”, *Claroscuro* 8: 13-43.
- GARGUIN, Enrique (2007) ““Los Argentinos Descendemos de los Barcos”: The Racial Articulation of Middle Class Identity in Argentina (1920-1960)”, *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 2(2): 161-184.
- GARGUIN, Enrique (2013) “La clase media en el discurso público”, *Cuestiones de Sociología* 9:1-3.
- GELER, Lea (2016) “Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital”, *Runa* 37 (1): 71-87.

- GELER, Lea; GUZMÁN, Florencia; LAMBORGHINI, Eva (2017) “Los estudios afrodescendientes en Argentina: nuevas perspectivas y desafíos en un país «sin razas»”, *Tabula Rasa* 27: 67-101.
- GESSAGHI, María Victoria (2016) *La educación de la clase alta argentina. Entre la herencia y el mérito*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GORDILLO, Gastón (2013) “Los árboles de La Argentina Blanca”, *Blog sobre los ritmos espaciales y afectivos de la política*. Disponible en: <http://spaceandpolitics.blogspot.com/2013/02/los-arboles-de-la-argentina-blanca.html> (Consultado: 04/06/2018).
- GRIMSON, Alejandro y KARASIK, Gabriela (2017) *Estudios sobre diversidad sociocultural en la Argentina contemporánea*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.
- GRÜNER, Eduardo (2010) *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa
- MORENO FIGUEROA, Mónica (2008) “Negociando la pertenencia: Familia y mestizaje en México”, en: WADE, Peter; URREA GIRALDO, Fernando y VIVEROS VIGOYA, Mara (Eds.) *Raza, Etnicidad y Sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, pp. 403-430.
- PICECH, Ma. Cecilia; RODRÍGUEZ, Manuela; BROGUET, Julia (2014) ““...Argentina tiene un gran problema de identidad...”: Resignificando lo propio y lo ajeno del candombe en el Litoral argentino”, en: DI BERNARDIS, Cristina, KOLDORF, Ana E.; ROVIRA, Leticia y LUCIANI, Federico (Comps.) *Experiencias de la diversidad*, Rosario: UNR Editora, pp. 350-364.
- QUIJANO, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en: LANDER, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO-Ciccus, pp. 219-264.
- RESTREPO, Eduardo (2010) “Cuerpos racializados”, *Revista Javeriana* 770: 16-23.
- SANSONE, Livio (1994) “O local e o global na afro-Bahia contemporânea”. Ponencia presentada en XVIII Reunião Anual da ANPOCS, Caxambu.
- SEGATO, Rita Laura (2006) *Racismo, discriminación y acciones afirmativas: herramientas conceptuales*. Brasília: Departamento de Antropología, Universidade de Brasília.

- SEGATO, Rita Laura (2007) *La Nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo Libros.
- SOLOMIANSKI, Alejandro (2003) *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- VISACOVSKY, Sergio (2008) “Estudios sobre ‘clase media’ en la antropología social: una agenda para la Argentina”, *Avá - Revista de Antropología*, 13. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=169013837001> (Consultado: 04/06/18).
- VISACOVSKY, Sergio (2010) “‘Hasta la próxima crisis’. Historias cíclicas, virtudes genealógicas y la identidad de clase media entre los afectados por la debacle financiera en la Argentina (2001-2002)” *Documentos de Trabajo del CIDE* 68:1-28.
- VIVEROS VIGOYA, Mara (2000) “Dionisios negros Estereotipos sexuales y orden racial en Colombia”, en: GARCÍA NÚÑEZ, Luis; FIGUEROA MUÑOZ, Mario y SAN MIGUEL, Pío (Eds.) *¿Mestizo yo?* Bogotá: CES-UNAL, pp. 95-130.
- WALMSLEY, Emily (2005) “‘Bailando como negro’: ritmo, raza y nación en Esmeraldas (Ecuador)”, *Tabula Rasa* 3: 179-195.
- WADE, Peter (1999) “Trabajando la Cultura: sobre la construcción de la identidad negra en Aguablanca, Cali”, *Revista CS* 2:13-49.
- WADE, Peter (2011a) “Raza y naturaleza humana”, *Tabula Rasa* 14: 205-226.
- WADE, Peter (2011b) “Construcciones de lo negro y de África en Colombia. Política y cultura en la música costeña y el rap”, en: SEMÁN, Pablo y VILA, Pablo (Comps.) *Cumbia. Nación, etnia y género en Latinoamérica*. Buenos Aires: Gorla-EPC, pp. 101-138.
- WADE, Peter (2014) “Raza, ciencia, sociedad”, *Interdisciplina* 4 (2): 35-62.