

El candombe rioplatense como espacio de revisibilización de la cultura negra en Buenos Aires.

Ojeda, Pablo Maximiliano.

Cita:

Ojeda, Pablo Maximiliano (2017). *El candombe rioplatense como espacio de revisibilización de la cultura negra en Buenos Aires. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/72>

El legado inmaterial del candombe

Un espacio para la revitalización de la cultura africana en Buenos Aires

Pablo Maximiliano Ojeda*

ISP Joaquín V. González – UNDAV - UNMdP

Resumen: Se propone un abordaje a la revisibilización de la cultura inmaterial proveniente del África negra mediante la reconstrucción del desarrollo histórico y contemporáneo del candombe en Buenos Aires. La recuperación de esta expresión musical y dancística resulta apropiada para comprender las relaciones entre imágenes impuestas y la propuesta de nuevos imaginarios urbanos. Esto es interesante de relevar ya que discute con la autopercepción, la representación hegemónica de una Buenos Aires “blanca”, “europea” y “moderna”. Considero precisamente que de esta tensión entre lo propio y lo ajeno, este no ser en la actualidad precisamente uruguayo ni exclusivamente afro, es que el candombe porteño actual se resignifica a sí mismo, y funciona como un espacio de contención, expresión y cruce de varios ejes: imaginarios urbanos, cultura juvenil, nuevos movimientos sociales, estudios de clases medias, etc. Es decir, como un ámbito contenedor y recuperador de lo afro, que también abre su espectro a otros canales de expresión a la vez que articula con una amplia batería de reivindicaciones de la subalternidad y la contracultura.

Palabras clave: candombe – Río de la Plata - revisibilización – cultura negra – Buenos Aires – imaginarios urbanos

Introducción

Este trabajo se inscribe en los debates académicos actuales con respecto a la discusión de conceptos tan complejos por su raigambre y extenso arraigo como lo son *colonialidad* o *modernidad* y su interrelación con las expresiones de la cultura inmaterial proveniente del África negra en nuestro medio. Al respecto es dable citar en este breve posicionamiento introductorio a Martínez Montiel (2008) quien ha abordado la temática de la afrodescendencia para el caso de México, y adscripta a la corriente denominada de la “Tercera Raíz”, es decir, el grupo que estudia la influencia africana en la vida del continente durante los últimos cinco siglos ya que ningún proceso migratorio ha tenido ni tiene en el mundo una dimensión similar. Los números del tráfico humano

* Profesor de Educación Superior en Historia (I.S.P Dr. Joaquín V. González); Diplomado en Historia Latinoamericana Contemporánea (UNDAV); Maestrando en Historia (UNMdP). Investigador independiente, miembro de la Asociación Latinoamericana de Estudios de Asia y África (ALADAA).

durante la Trata Atlántica son, sin embargo, difíciles de determinar teniendo en cuenta la dimensión de las transacciones clandestinas. Sí puede concluirse que la mayor concentración se dio en la zona “caliente” de nuestro continente: Caribe, Brasil y sur de Estados Unidos, en relación directa con los cultivos tropicales que el moderno sistema mundial y su esquema de división internacional de la actividad económica necesitaba sembrar allí para desarrollarse. La influencia gravitatoria de la cultura de origen africano se extendió, empero, hacia todos los ámbitos y esferas de la vida continental al punto de que casi no existe región, ni grupo social, ni actividad económica que no se encuentre marcado por su presencia, es por ello que el estudio y comprensión de nuestra realidad contemporánea resulta incompleto sin un análisis profundo, este texto intenta arrojar alguna luz sobre ello, de los aportes africanos en la construcción de América.

Sabido es que ha existido y que subsiste aun, un proceso sistemático de negación, ocultamiento e invisibilización del negro en América; Para el caso que me ocupo, obsérvese por ejemplo, que en el discurso académico y educativo mayoritario a los pueblos originarios se les coloca en el lugar del propietario desposeído, son “los vencidos”, mientras que al africano se lo analiza como un intruso forzado a serlo, sesgando el enfoque, y por ende limitando el abordaje. Subyace aun una especie de deshumanización en la mirada sobre lo africano en América, casi como si se tratase de un objeto museable congelado en la lejana imagen del “negro alegre” o el “esclavo abnegado”, estereotipo de los textos escolares con los que se han educado a varias generaciones en el país. Lo cual ha actuado en desmedro de la apreciación de la rica producción cultural fruto del afromestizaje en América.

Aunque es preciso destacar que en cierto sentido el quinto centenario de 1992 ha actuado positivamente en relación al interés por los estudios basados en una dimensión tripartita de la identidad americana, es decir indígena, europea y africana, lo cual sin embargo no deja de evidenciar la invisibilización sistemática previa y su persistencia en la actualidad, tomando en cuenta que a nivel demográfico el número de africanos en la composición étnica de América es mayor que el europeo y en ciertas regiones, el Caribe por ejemplo, incluso mayor al componente indígena, población a la cual sustituyó.

Todo ello se enmarca en estudios del proceso que actualmente se denomina interculturización, antes llamada aculturación y también transculturación (Rodríguez Díez, 2004) ya que, América, el eje mismo de la modernidad, no podía ser sino multicultural. Esta triple interrelación entre Europa, África y América representó

profundas transformaciones sistémicas para los tres continentes. Es por ello que considero contraproducente la reducción general en las bibliografías y en esto la preeminencia de la historia económica es no poco responsable, y la circunscripción de los elementos africanos, muy habitualmente, con foco en el dato duro, el número demográfico, la cifra en la fuerza de trabajo. Es decir, siempre un análisis en tanto el lugar destinado al africano en el engranaje del modo de producción, en desmedro de la valorización y/o apreciación de sus elementos culturales, tanto o más ricos, significativos y complejos en lo tocante a la construcción de la identidad americana profunda. De allí se desprende también un engañoso concepto de *integración*, hegemónico y unilateral, que instala la idea de que es el negro, como el indio, es decir “el otro”, quien debe adaptarse al discurso mayoritario, por supuesto europeo, blanco, católico, patriarcal y empresarial, negándosele con ello su propia historicidad.

Como contraparte es posible recurrir a la idea de *resistencia* cultural afroamericana propuesta por Roger Bastide en *Las Américas Negras* (2005) obra en la cual se aborda la problemática de la legitimación cultural/religiosa mediante un estudio de caso en las Antillas: “*Haití será (...) el punto de partida de arranque de la negritud. Pero el reconocimiento del Vodú como una realidad cultural y no como un simple amasijo de supersticiones tuvo que esperar, para producirse, a que la isla fuese ocupada por los norteamericanos. Fue esta ocupación (...) lo que despertó el racionalismo de la elite conduciéndola a toma de conciencia de la unidad cultural de todos los haitianos y finalmente a la revalorización, con Price-Mars, de su herencia africana.*” (p. 321) solo para mencionar alguno de los trabajos académicos que han puesto la mirada en la singularidad e importancia de las culturas afroamericanas abordadas desde un enfoque interdisciplinario, es decir, con perspectivas desde la Historia, la Antropología, la Sociología, etc. que van descubriendo los modelos culturales implícitos y explícitos que reglamentan la conducta y los valores de esos grupos. Estos sistemas, considerados microculturales en relación con la cultura mayoritaria han desarrollado mecanismos de retención y adaptación de lo africano, con una dinámica particular que los singulariza (Martínez Montiel, 2008:11-25).

Resumendo entonces, existe una extensa bibliografía y red de estudios académicos que ha abordado detenidamente el proceso económico de desarrollo industrial en Europa, consecuencia entre otras cosas, quien puede negarlo, de la trata atlántica durante la llamada acumulación primitiva de capital; Pero considero que, siguiendo una línea más actual, este trabajo se inscribe en un conjunto ampliatorio de

investigación y reflexión en Latinoamérica sobre la influencia de los africanos y afroamericanos no solo en el aspecto económico sino también social y cultural de la vida en el continente, lo cual hace imprescindible una vinculación más profunda de lo afroamericano con su matriz propiamente africana. Y por otra parte, es interesante el relevo del material que relaciona al negro con subculturas o que se desarrolla en torno al tópico de la minoría. Uno de los ítems recurrentes en llamar la atención de los investigadores en los últimos cincuenta años en este intento de comprensión de la complejidad han sido precisamente las diversas expresiones de la denominada cultura inmaterial en tanto abordaje de la unidad cultural o factor cohesionador y reivindicador de una potente herencia africana ya que el mestizaje representó necesariamente una interrelación entre culturas y el surgimiento de civilizaciones que mejor debieron llamarse – como han propuesto algunos – culturas *indoafroeuroamericanas* (Martínez Montiel, 2008: 21).

1492 constituye el hito desde el cual se desarrolla un proceso de interculturación oceánica que transformó al mundo mediante la serie de innovaciones y rupturas que dieron comienzo a la modernidad. Una vez que Europa logra dominar la navegación marítima de altura artillada, adquiere una fuente de mano de obra de bajo costo al alcanzar el Golfo de Guinea. Esto establecerá el comienzo de una larga y compleja serie de alianzas comerciales estratégicas que multiplicaron el surgimiento de empresas ultramarinas controladas por mercaderes designados por la metrópoli. La región insular compuesta por los grupos de las Madeiras, las Canarias y las Azores funcionará en un principio como “ensayo” para el cultivo de la caña de azúcar, actividad que será trasladada luego al Caribe. Nacen de esta manera la plantación azucarera y el *trapiche*, es decir, los primeros ámbitos propiamente de fusión afroamericana, el “hogar” que luego de los barcos negreros alojará a los esclavizados en el *Nuevo Mundo*.

El negro es de esta manera, arrancado de su comunidad originaria y reducido a objeto de intercambio comercial para el trabajo forzado en las plantaciones americanas produciéndose como consecuencia una eliminación de su identidad previa ya que desde entonces reviste una nueva condición ontológica: es esclavo. Es por ellos que las múltiples naciones africanas traídas en los barcos sobrevivieron en la “conciencia de sus miembros”, que actuó como un poderoso reservorio para la conservación abstracta de su mitología, folklore y religión transmitidos luego de generación en generación por una tradición mayoritariamente oral y oculta, incorporando a su vez, en un complejo proceso de fusión, elementos culturales del amo (europeo) y el habitante originario (indígena).

Uno de estos múltiples elementos provenientes de la cultura inmaterial traída del África negra, resignificado, reconstruido, y reelaborado en ambas márgenes del Río de la Plata, es objeto de esta ponencia: el candombe.

Lo africano o el lugar de la subalternidad en nuestro medio

Una forma de repensar alternativas en las relaciones entre centro y periferia en tanto sus posibles interpretaciones -dentro/fuera, local/global, etc.- sea tal vez el estudio del *otro* y la discusión de fondo que subyace que no es sino la del vínculo intelectual/estado y sus implicancias en las construcciones y legitimaciones del poder, es el concepto de *subalternidad* que debe su origen a Gramsci y refiere a una condición de subordinación en términos de clase, raza, género, oficio, etc. Conscientes de que vivimos y pensamos condicionados dentro de un solo modo de producción, y es desde allí que discernimos sobre la cultura (en tanto lucha por la significación) como una constante simbólica que nos permite relocalizar esos sentidos dispersos de la subalternidad. Este artículo se inscribe dentro de un marco que discute con conceptos como transculturación o sincretismo, a la vez que está inmerso en la reflexión sobre gobernabilidades y ciudadanías dentro del esquema hegemónico de dominio.

Es interesante, con respecto a los estudios de la subalternidad, echar una ojeada al trabajo de Brathwaite (1978) sobre la “creolización” en tanto proceso de formación cultural tendiente hacia una “normativización” u “homogeneidad” cuya aparición marca un hito de interrupción en la construcción de contra-hegemonías, que es lo que en cierto modo pretendo abordar con mi trabajo. Para los teóricos marxistas, desde Gramsci en adelante, la subalternidad se construye a partir de la relación del sujeto con su circunstancia histórica inscrita –supeditada- dentro de los medios de producción. Y como nos encontramos en la subalternidad con un sujeto dominado, el pensamiento sobre y desde él se manifiesta como una negación o como un límite, ambos abarcativos y/o aplicables a todo el campo cultural. Es por ello que adscribo al término genérico de subalternidad porque en cierto sentido redimensiona y agrupa categorías preexistentes como clase, género, etnia, nacionalidad, edad, y finalmente identidad, es decir, el abordaje de aquello que se encuentra comprendido dentro de la dominación, el sujeto dominado: el otro, el resto, el *residuo*. La subalternidad se constituye así en un lugar epistemológico presentado como límite, negación u ocultamiento.

En este complejo entramado de construcción de la dominación se localizan las teorías de la resistencia, de la convergencia o de la insurgencia, es decir, se sigue a

Gramsci y a su definición de subalternidad en tanto articulación estado/sociedad civil y se subraya su dimensión cultural. La noción misma de subalternidad surge para dar cuenta de la condición subjetiva de subordinación en el contexto de la dominación colonial del moderno sistema –capitalista- mundial. Marx nunca utilizó el término en forma directa, en tanto que Engels, Lenin o Trotsky lo usaron en su acepción convencional, es decir, referido a una derivación de la estratificación jerárquica, pero el concepto adquiere su densidad teórica con Gramsci en su búsqueda de un correlato conceptual de la alienación en el terreno de la superestructura, un equivalente sociopolítico en el plano de la dominación de lo que ésta indica en el plano socioeconómico: el despojo relativo de la calidad subjetiva por medio de la subordinación. El término instalado por Gramsci proporcionó a los teóricos marxistas una herramienta conceptual: lo subalterno como expresión de la experiencia y la condición subjetiva del subordinado. Después de Gramsci ninguna reflexión sobre el conflicto y la emancipación puede restar importancia a los sujetos oprimidos, base, y por ende, punto de partida ineludible de todo proceso de conflicto y emancipación. Este autor contrapone dominación (hegemonía) y subalternidad creando un binomio que acompañará su reflexión teórica y sellará la especificidad de su pensamiento dentro de la corriente marxista, que entiende e interpreta la dominación en tanto relación de fuerzas en conflicto permanente. El concepto gramsciano se construye entonces, desde la búsqueda hacia una vía de comprensión que interprete tanto una subjetividad determinada como su potencial transformación por medio de la conciencia y la acción política (Modonesi 2012).

Lo interesante del concepto de subalterno (a los efectos de esta investigación) es que nos llama, en tanto categoría de análisis, a concentrarnos en los aspectos subjetivos de las relaciones de subordinación en un contexto de hegemonía. Lo que equivale a decir para el caso que me ocupa, que la experiencia subalterna de lo africano desde la colonia se halla inmersa en la incorporación y aceptación relativa de la relación mando-obediencia y, al mismo tiempo, en un contraparte de resistencia y de negociación permanente, lo cual me hace pensar en aquel texto de Godelier, que afirma que para que el proceso de dominación se realice es necesario un doble componente, es decir, la violencia del dominador pero también el consentimiento del dominado.

A su vez, Modonesi nos advierte que el concepto no está exento de cierto grado de imprecisión ya que el interrogante/objetivo sería plantearse ¿Cuándo los subalternos dejan de ser tales? Si Gramsci afirma que “las clases subalternas sufren siempre la

iniciativa de la clase dominante, aun cuando se rebelan”, esto indicaría que solo un quiebre definitivo, por ejemplo hacerse del Estado por medio de una revolución y volverse con ello clase dirigente, es decir, hegemonía dominante, marcaría el fin de la subalternidad.

Otro aporte ineludible a la hora de aproximarse a los estudios de la subalternidad lo constituye la *SSG (Subaltern Studies Group)* conocida en nuestro idioma como la *Escuela de Estudios Subalternos de la India*, debido a su procedencia. Se trata de un/a grupo / revista formado/a por historiadores indios en los '80 que alcanzó notoriedad como movimiento en la década siguiente. Su manifiesto consiste en *revelar y relevar* la mirada subalterna, es decir, propiciar un espacio académico de escucha de las voces negadas, acalladas por el moderno estado colonial, lo cual en cierto modo posee algún punto en sintonía con mi enfoque, que sigue el texto fundacional de Spivak (1998) en el cual se cuestiona si puede o no hablar el subalterno. En lo pertinente a esta investigación, es interesante destacar la mirada deconstructiva que allí se propone en el sentido en que el subalterno se constituye como un sujeto colonial o poscolonial pero también como un poderoso agente de cambio e insurgencia, lo cual cobra una significativa relevancia ya que se trabaja desde una doble dificultad, es decir, el sujeto subalterno de Spivak lo es doblemente en tanto que es *sujeto colonial y sujeto mujer*. Un sujeto que no puede hablar porque carece de un lugar donde enunciarse. Para ponerlo en palabras más claras, no habla porque literalmente no pueda hacerlo sino porque no forma parte del discurso. Porque, cuál es en definitiva el objetivo del presente trabajo sino otro que trazar estos itinerarios de silencio para que el subalterno acceda a un lugar de enunciación. Quiero significar con esto, que el patrullamiento hacia las minorías étnicas en nuestro país se extendió rápidamente hacia otros tipos de minorías o conductas percibidas como distintas. Desde este punto de vista, considero que las diversas manifestaciones culturales de matriz africana practicadas actualmente en Buenos Aires y alrededores funcionarían en cierto modo como un espacio de liberación, un reservorio para la resistencia, ya que detentan la reintroducción de un repertorio simbólico que permite a sus participantes subjetivarse, es decir, constituirse, es decir, diferenciarse. En este sentido el *candombe* funciona como un ámbito contenedor de la subalternidad porque permite a sus miembros activos percibirse en su condición de *resistentes* en el seno de una nación en cuyo conjunto de representaciones simbólicas dominantes no poseen un lugar, un perfil, una presencia.

El candombe rioplatense: afrouruguayo sí, pero también afroargentino

El candombe constituye en la actualidad una de las mayores expresiones musicales y dancísticas de origen africano en el Río de la Plata. Ha sido tan fuerte, profundo y esencial, en tanto espacio de expresión y revisibilización que ha sobrevivido hasta el presente venciendo toda barrera y represión. Originalmente practicado sólo por los afrodescendientes, ha penetrado luego en toda la sociedad uruguaya que lo ha incorporado y lo vive como uno de los elementos primordiales de su identidad. Tal es así que en los últimos tiempos ha ido creciendo como expresión nacional, practicándose el toque de tambor en épocas específicas del año en diferentes barrios de Montevideo y de otros centros urbanos del país. El término en sí, *ka-ndombe*, proveniente de la lengua kimbundo, puede traducirse como “costumbre o danza de los ndombes”. Puede afirmarse que etimológicamente, el vocablo fue un aporte Banguela, por haber sido este el pueblo Ndombe más numeroso y que mayor notoriedad tuvo en los puertos de entrada de esclavos en el Uruguay. La palabra candombe es mencionada por primera vez por la prensa en el diario *El Universal* de Montevideo, el 27 de Noviembre de 1834 (Montaño, 2007). Por su parte, Ayestarán (1953: 53) distingue tres etapas en la evolución de la música afrouruguaya, que a los efectos del presente estudio podemos resumir con el siguiente esquema: 1) La primera sería secreta y estaría constituida por la danza ritual africana sólo conocida por los iniciados; habría desaparecido cuando muere el último esclavo africano. 2) La segunda sería pública, mezclaría características de origen africano con otras europeas y constituiría el candombe observado por los cronistas del siglo XIX. 3) La tercera sería la etapa de la comparsa de carnaval de las sociedades de negros desde 1870 hasta nuestros días. La obra de Carvalho Neto (1955) es otra de las referencias indispensables a la hora de abordar los estudios del negro en el Río de la Plata. Su producción sobre el tema es más amplia que la de Ayestarán ya que incluye un intento de reordenamiento de la documentación disponible sobre los negros esclavos y libertos en el Uruguay (Frigerio, 2000).

Ahora bien, es preciso aclarar que estas miradas previas aunque de consulta obligatoria para la problemática que me ocupa, se encuentran atravesadas por una concepción de recuperación folklórica que remite en forma directa a la reconstrucción de formas pasadas a partir de las cuales se evalúan o se ignoran las expresiones contemporáneas y es por ello que este tipo de abordajes resultan limitantes en tanto que buscan una forma “pura” de candombe que tal vez nunca existió y niegan en cierto modo una perspectiva futura reforzando la idea de esta expresión cultural como algo del

pasado, una especie de reliquia que puede sumarse al corpus de enfoques generales que ve al negro y al candombe como algo “pintoresco”, sesgando de esta manera el abordaje.

No es esa la idea- fuerza de mi trabajo, sino más precisamente su opuesto, ya que lo que me propongo en tanto exploración de la revisibilización de la cultura negra en nuestro ámbito sociogeográfico es dimensionar la supervivencia del candombe en tanto manifestación de matriz africana que produce una apropiación del espacio público creando nuevos imaginarios y representaciones urbanas de práctica cultural y popular, y utilizando el término “popular” en el sentido que le confiere Zubieta, (2004: 39) es decir: “*historia de los excluidos, de los que no tienen patrimonio o no logran que ese patrimonio sea reconocido y conservado*”. Lo que me interesa entonces, es bucear en el desarrollo expansivo actual del candombe de origen uruguayo en Buenos Aires que fue traído a nuestra ciudad por inmigrantes afrodescendientes del país vecino que escapaban de la dictadura en los años setenta, y que fue tomado luego por jóvenes porteños blancos de clase media en tanto apelación a la memoria negra colectiva en el casco histórico de la ciudad y que lo hicieron propio utilizándolo también como una batería de reivindicaciones de amplio espectro. Esto es interesante de relevar ya que discute con la autopercepción, la representación hegemónica de una Buenos Aires blanca, europea y moderna, lo que equivale a decir con los vestigios de una imagen creada por la generación del '80 y su “terror étnico” según el cual una determinación homogeneizadora de las instituciones y su estrategia en tanto elite portuaria e ideológicamente eurocéntrica, impuso moldear una “etnicidad ficticia” y uniformizada. Nacionalizar para este grupo dirigente que no solo *posee y gobierna* sino que también *escribe* la historia, implicó invisibilizar, suprimir las particularidades culturales y religiosas, entre otras. El mentado “crisol de razas” funde así sus colores primarios, los diluye para producir un “otro neutro” sin dejar huellas de los componentes primigenios (Segato 2007: 27-35). No es de extrañar entonces que toda manifestación cultural de origen africano en la *París del sur* haya sido sistemáticamente ocultada, borrada, invisibilizada en el relato oficial ya que el excluido, el subalterno, es concebido y percibido como “no productor cultural” (Lacarrière, 2007) y por lo tanto será discordante con la imagen que la Argentina, y sobre todo Buenos Aires, su centro de operaciones, su rostro mostrable y deseable, querrá representar para sí misma y para el mundo, una imagen en la cual el ideal de blanquedad reemplaza al ideal de mestizaje de otros lugares de Latinoamérica.

Luego de casi un siglo de invisibilización sistemática -afortunadamente no del todo exitosa- con el advenimiento de la democracia y una particular efervescencia cultural urbana, un grupo de inmigrantes afroargentinos comienzan a realizar las primeras “llamadas” de candombe en la plaza Dorrego de San Telmo. Se asistirá entonces a un interesante proceso de recuperación de estas “músicas del tambor” y con ello de la cultura negra en Buenos Aires. En 1988 se realizan en el Centro Cultural Ricardo Rojas las primeras Jornadas de Arte Afroamericano. Se trata de un evento organizado por jóvenes afroargentinos que consiste en el dictado de talleres de percusión, danza y desfile de tambores. Menciono este hecho por considerarlo significativo en tanto revisibilización del candombe en Buenos Aires y recuperación por parte de éste del espacio público, ya que la jornada finalizó con un desfile de tambores en calle Corrientes. Este encuentro exitoso y alentador propiciará a su vez la creación del Grupo de Cultura Afro (G.C.A.) organismo que se dedicará de lleno a la difusión y enseñanza del candombe, atravesando en un complejo proceso de recuperación del espacio público varias etapas, que incluirá desde la toma del espacio de calle como en las jornadas iniciáticas del Rojas hasta la “conquista” de ciertos espacios considerados de mayor prestigio para la cultura oficial, como el teatro San Martín. Lo interesante, el giro que aquí se produce es que se resalta el carácter de rioplatense o afrorioplatense del candombe en un intento de establecer o restablecer una conexión explícita entre la presencia actual y el pasado negro y africano, insisto, ocultado, invisibilizado, pero en modo alguno aniquilado, de Buenos Aires.

En la década siguiente un caso va a marcar la historia contemporánea del candombe porteño. El 5 de abril de 1996 José “Delfín” Acosta Martínez, afroargentino de 32 años e hijo de aquellos inmigrantes llegados a la ciudad en los setenta, fue asesinado a golpes dentro de una comisaría luego de ser arrestado por defender a un grupo de brasileños que estaban siendo detenidos en la puerta de Maluco: “*Se los están llevando en cana por ser negros*”, fue la frase que lo condenó a muerte. Este trágico hecho marcó el inicio de una intensificación del candombe en Buenos Aires, ya que como respuesta / resistencia a este brutal hecho se organizó el desfile denominado *Homenaje a la Memoria* que tomó las calles en 1998 y se constituyó en un doble hito ya que significó la primera aparición pública de la mítica comparsa *Kalakangué* en la cual se vislumbra por primera vez una fuerte presencia de tamborileros blancos argentinos. Esto propiciará la generación de un ámbito novedoso en el candombe porteño que se

constituirá en una sistematización y transmisión de conocimientos de la cultura negra hacia otros espacios que serán de este modo ganados por aquella (Cervio, 2011).

A partir de aquí pueden identificarse dos generaciones de comparsas de candombe porteño. En la primera las más relevantes fueron *Las lonjas de San Telmo* y el *Movimiento Afro-cultural*, desprendimientos directos de *Kalakangué*. La enseñanza formal del candombe a cargo de “trabajadores culturales” (Balmaceda 2008) implicó un alejamiento del grupo étnico de origen y por ello el modo de circulación y el contexto de transmisión de conocimientos permitió a los nuevos grupos sociales apropiarse del candombe y resignificarlo. Emergió entonces una segunda generación de candombe en Buenos Aires a partir de 2005. Estas agrupaciones comenzaron a esbozar maneras alternativas de manejo de grupo, alejadas de la rígida jerarquía reinante en su contraparte uruguayo y con una mayor intención de traspasar los antiguos condicionamientos de género. El emblema de esto último por antonomasia lo constituye la creación de *Iyá-Kereré*, comparsa íntegramente formada por mujeres quienes no solo danzan sino que se apropian del tambor, territorio hasta entonces privativamente masculino. Con respecto al espacio público, este aspecto también será resignificado por las nuevas generaciones de jóvenes candomberos y candomberas procedentes ahora también de los sectores medios y blancos de la ciudad de Buenos Aires, que alcanzará una difusión cada vez más creciente extendiendo su dominio a Vuelta de Rocha (Tambores de la Boca), Parque Centenario (Kimbará), Parque Chacabuco (Kumbubantú), Facultad de Agronomía, Almagro, Chacarita, Flores, Parque Patricios, que se sumarán a los ámbitos tradicionales de la primera época, San Telmo, Barracas y por supuesto Montserrat, el llamado Barrio del Tambor o Barrio del Mondongo, es decir, las zonas “históricamente” negras de Buenos Aires.

Reflexiones finales

La reconstrucción del desarrollo contemporáneo del candombe en Buenos Aires resulta apropiado para comprender las relaciones entre imágenes impuestas y la propuesta de nuevos imaginarios al tiempo que constituye un desafío por su característica de práctica cultural negra, popular, migrante y “bárbara” que *debe* ser invisibilizada o reprimida en pos de la mantención del orden tanto en su dimensión racial como espacial. En efecto, en su origen híbrido no se trató de simple exotismo ornamental ni de supervivencias culturales, ni mucho menos de adaptaciones pasivas y resignadas. Fueron sobre todo estrategias de resistencia de los esclavos (Gruner 2010),

en la medida en que eran las únicas formas de expresión, de canalización del sufrimiento, y fueron, asimismo, formas de apropiación cultural de ciertos rasgos de la cultura dominante que, a través del sincretismo y de lo que Herkovitz ha denominado *reinterpretación*, idea luego trabajada y refinada por el etnólogo cubano Fernando Ortiz con su concepto de *transculturación* conformaron el complejo mosaico de manifestaciones de la cultura inmaterial negra. Aunque preciso es aclarar llegado este punto, y siguiendo a Frigerio (2000: 45-92) que el *candombe* en tanto expresión discurrirá por diferentes vías manifestando una evolución paralela y diversa en ambos márgenes del Río de la Plata, ya que, mientras en Montevideo, quien puede negarlo, ha observado una significativa presencia y ganancia formal del espacio público y simbólico, alcanzando una reivindicación progresiva y creciente que representó una superación de barreras raciales, de clase e incluso de la frontera nacional. No sucedió lo mismo en Buenos Aires, donde el *candombe* ha denotado una pérdida considerable del espacio que alguna vez tuvo tal como diversos testimonios y documentos lo acreditan. Estas actitudes contrastantes ya observables en la segunda mitad del siglo diecinueve y gran parte del veinte prefiguran la respuesta que encontrará el *candombe* cuando un siglo más tarde cruce el río y *regrese* a nuestra ciudad, aunque originalmente en su forma uruguaya que sólo luego de un complejo proceso será reapropiada y resignificada.

Comenzará a experimentarse entonces una lenta aunque progresiva reivindicación de lo afroargentino, en tanto construcción o reconstrucción de identidad. En ello será de importancia radical la reinterpretación semántica del *candombe* como *rioplatense* -denominación que escogí, no casualmente, para titular este artículo- y ya no tanto uruguayo o afrouruguayo, en un intento de renombramiento, reordenamiento y no necesariamente apropiación como se ha mencionado en más de una ocasión. Considero precisamente que de esta tensión entre lo propio y lo ajeno, este no ser precisamente uruguayo ni necesariamente afro, es que el *candombe* porteño actual se resignifica a sí mismo y funciona como espacio de contención y expresión y como cruce de varios ejes con los que como investigador me he encontrado al abordar su estudio, ya que, además de los mencionados y reconocidos procesos de reafricanización de Buenos Aires desde la década de 1980, el *candombe* porteño funcionó como vértice, intersección de varios temas o campos: imaginarios urbanos, cultura juvenil, nuevos movimientos sociales, estudios de clases medias, etc. Es decir, funciona como un ámbito contenedor y recuperador de lo afro pero también abre su espectro a otros canales de expresión a la

vez que articula con un espacio de expresión de la subalternidad y la contracultura y sobre todo en los últimos quince años -post crisis de 2001- con lo que Maristela Svampa (2010) ha denominado “nuevos ethos militantes”.

Una pregunta constante se me reveló durante todo el proceso investigativo, atravesando las lecturas, sobre mi portátil, en el campo, en los encuentros con mis informantes, y aun cuando no estaba enfocado específicamente en mi trabajo el interrogante volvía una y otra vez como una secreta y personal obsesión, que cual sueño recurrente atravesaba también todas mis vigiliadas: ¿Cómo encontrar África en la Buenos Aires de la segunda década del siglo veintiuno? O mejor formulado ¿Cómo procesar los misteriosos y esquivos indicios africanos con los que me fui topando durante el sendero? O hilando más fino aun ¿Cómo construyeron las tradiciones africanas su camino en nuestra historia? Si sostenemos que “*No hay modo de hablar de la participación de África donde sea que se haya asentado después de la esclavitud, sin contemplar la variedad de operaciones cognitivas de discriminación y exclusión que fundimos bajo el término de racismo*” (Segato, 2007:99), la idea de un Atlántico común, siguiendo a Paul Gilroy (1993) y su relectura de las revoluciones, me resultaba cuanto menos insuficiente para abordar el campo con habitantes del espectro local, y finalmente ¿Cuán difícil es para un cientista social conectar con sus conciudadanos refugiados o excluidos en sus propios territorio de alteridad! Mi primer objetivo entonces, fue escrutar en forma más o menos consciente *esa* presencia difusa de África en la ciudad partiendo de la idea-fuerza de que toda diversidad -étnica, religiosa, sexual, o de cualquier signo identitario- es siempre una producción de la historia y que, como tal, exige un tratamiento desde *esa* historia y *esa* configuración particular. Lo que me interesa destacar es que, el sistema de orden -colonial primero y luego nacional- de alguna manera se erige, constituye y sostiene mediante la creación de otredades significativas hacia su propio interior, lo que equivale a decir que gran parte del proceso político-social de construcción del estado puede ser abordado desde el análisis de la marginación y estigmatización de *esas* identidades percibidas como periféricas, disidentes o residuales. Existe un maravilloso vocablo que viene a veces a darle voz a los que no tienen voz y es *resistencia*, estoy pensando al escribir en Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985), para quienes la lucha política se encuentra atravesada siempre por la construcción de una identidad social. Al respecto, mi trabajo puede considerarse como un modesto aporte dentro de un espectro mayor que resurge, como una voz que fuera silenciada y sumergida casi completamente en la tiniebla hacia la segunda mitad

del siglo pasado y que retorna incansablemente para hablar del tratamiento de la etnicidad en la Argentina, es decir, para contar una historia que no es otra que la nuestra.

Nuestro país es el ejemplo por antonomasia de que orígenes étnicos variados no conforman necesariamente una sociedad plural, ya que, tanto en los textos escolares como así también en los *libros mayores* compuestos por aquella generación que *escribió* la historia, se percibe una constante fusión -deliberada por supuesto- entre nación y sociedad, entre estado y población. Es por ello que considero necesario aclarar que en mi enfoque no brindo exclusividad absoluta al espacio que la cultura inmaterial de origen africano logró recuperar en los últimos tiempos -ya que hay muchos trabajos y mejores al respecto- sino que intento arrojar alguna luz sobre un proceso más amplio, según el cual la hibridación de los diversos componentes -étnicos y no-, sentó sus bases sobre un principio de exclusión que se tornó dominante en el discurso hegemónico y mayoritario para la construcción de la nación. Es por ello que el proceso del que me ocupo, se contrapone al discurso clásico por ser representativo de un nuevo esquema de relación entre territorio y cultura.

Esta pretendida homogeneidad o ausencia de pluralismo no deja de ser llamativa en una sociedad que en relación a su población total recibió el mayor flujo inmigratorio de toda América durante el siglo XX. No me es posible entonces más que concluir que fue el resultado de una “voluntad política deliberada” en términos de Rouquié (1984), cuya intención final consistió en erradicar cualquier rasgo que pudiese indicar la presencia de una minoría.

Bibliografía

- AYESTARÁN, Lauro (1953) “La música negra” Capítulo II en *La Música en el Uruguay, Vol. I*, Montevideo, Servicio oficial de Radiodifusión eléctrica
- BALMACEDA, María (2008) (Comp.) *Recreaciones e identidades. Notas sobre arte negro en Buenos Aires en emergencia. Cultura, Música y Política*, Buenos Aires, C.C.C
- BASTIDE, Roger (2005) “Las Américas Negras” en *Revista de CESLA N° 7* pp. 321-338 Uniwersytet Warszawski, Varsovia, Polonia
- BRATHWAITE, Edward (1978) *Development of Creole Society in Jamaica, 1770-1820*, Oxford, Clarendon Press

- CARVALHO NETO, Paulo (1955) *La obra afrouruguaya de I. Pereda Valdés*, Montevideo, Centro de Estudios folklóricos del Uruguay
- CERVIO, Ana Lucía (2011) (Comp.) *Las tramas del sentir. Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones*, Buenos Aires, Estudios Sociológicos Editora
- FRIGERIO, Alejandro (2000) *Cultura negra en el Cono Sur. Representaciones en conflicto*, Buenos Aires, EDUCA
- GILROY, Paul (1993) *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, London, Verso
- GRUNER, Eduardo (2010) *La oscuridad y las luces. Capitalismo, Cultura y Revolución*, Buenos Aires, Edhasa
- LACARRIEU, Mónica (2007) “La insoportable levedad de lo urbano” en *Eure* v.33 n°99, Santiago de Chile
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal (1985) *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London, Verso. (Versión en español, *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987)
- MARTÍNEZ MONTIEL, Luz María (2008) *Africanos en América*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales
- MODONESI, Massimo (2012) *Subalternidad, Conceptos y fenómenos fundamentales de nuestro tiempo*, UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales
- MONTAÑO, Oscar (2007) *Historia Afrouruguaya. Tomo I*, Montevideo, Edición del autor
- RODRIGUEZ DIEZ, José (2004) “Transculturación, interculturación (enculturación)” en *Religión y Cultura* (L) pp. 19-42
- ROUQUIÉ, Alain (1984) *El Estado militar en América Latina*, Siglo XXI
- SEGATO, Rita (2007) *La Nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty (1998) “¿Puede hablar el subalterno?” en *Orbis Tertius*, Año 3, Número 6, pp. 175-235
- SVAMPA, Maristella (2010) *Movimientos sociales, matrices socio-políticas y nuevos escenarios en América Latina, País Vasco*, Unikassel Versitat
- ZUBIETA, Ana María (2004) “La cultura popular. Pequeña Guía” en *Tram(p)as de la comunicación y la cultura*, N°23

