

PROCESOS DE COMUNALIZACIÓN Y 'ETNODESARROLLO' EN LAS PRÁCTICAS CONTEMPORÁNEAS DE CANDOMBE (AFROURUGUAYO) EN BUENOS AIRES: PERSPECTIVAS EN CLAVE SOCIOCULTURAL EN POS DEL 'DECENIO DE LOS AFRODESCENDIENTES'.

FECHA DE RECIBIDO: 31 DE JULIO 2016 / FECHA DE ACEPTACIÓN: 3 DE DICIEMBRE DE 2016

VIVIANA LETICIA PARODY

Prof. Dipl. Viviana Parody - Maestranda en Antropología - por FLACSO Argentina
Miembro del GEALA (UBA)
Correo electrónico: viviparody@yahoo.com.ar

RESUMEN

ABSTRACT

Los años que siguieron al inicio de la dictadura uruguaya de 1973 y a la reapertura democrática argentina de 1983 estuvieron caracterizados por la movilidad transfronteriza de un número no menor de uruguayos y afrouuguayos que se direccionaron, en búsqueda de un mejor régimen político, hacia la ciudad de Buenos Aires. Entre ellos, algunos grupos resultaron privilegiados a la hora de proveer a este nuevo contexto de un tipo de contenido cultural históricamente negado, como (aún) lo es el candombe en la Argentina. En la presente elaboración, apartándome de los estudios de performance en favor de perspectivas que puedan realizar un aporte en materia de políticas públicas de índole sociocultural, estimo la importancia que las prácticas colectivas con 'tambores' revisten respecto del fortalecimiento de los lazos sociales y del 'etnodesarrollo' de la población afrodescendiente. Menciono asimismo, en la medida en que el candombe se vuelve cada vez más sinónimo de espectáculo, como se conjugan bajo el paradigma multicultural acrítico todos estos factores.

The years that followed the beginning of the Uruguayan dictatorship of 1973 and the Argentinian democratic reopening in 1983 were characterized by the trans boundary mobility of a significant number of Uruguayans and Afro Uruguayans that redirected themselves towards Buenos Aires city in search of a better political regimen. Among them, some groups turned out culturally and politically privileged when it came to providing this new context with a type of content that has been historically denied, as the candombe still is in Argentina. In this development, I leave aside the studies of performance in favor of the perspectives that could make a contribution in the field of cultural policies within a sociocultural framework. I also estimate the importance that collective practices with 'drums' has with regard to the strengthening of social ties and the '(ethno)development' of the Afrodescendant Population. I also mention, as the candombe is becoming more and more a synonym of show, how all these factors are combined under the uncritical multiculturalism.

Palabras claves: candombe 'afrouuguayo'- Buenos Aires- comunalización y 'etnodesarrollo'- políticas socioculturales-

Keywords: afro uruguayan candombe ; Buenos Aires ; communalization and ethno - development ; socio-cultural policies.

A pesar de tener orígenes comunes que se remontan al Virreinato del Río de la Plata, el candombe en Uruguay y en Argentina presenta desarrollos disímiles según han sido divergentes las particularidades históricas con las que esta expresión hubo acompañado (o no) en cada caso la conformación de su sociedad nacional. Sin dejar de reconocer la diversidad de toques musicales que en el Cono Sur se denominan como candombe, nos referiremos aquí al candombe de estilo montevideano (o 'afrouuguayo') que se practica también hoy en Buenos Aires en el espacio público manifestando un desarrollo inédito en la Argentina.

A diferencia de otras expresiones del Cono Sur que también suelen ser denominadas con este vocablo, el candombe afromontevideano ha sido declarado Patrimonio Inmaterial de la Humanidad por la UNESCO en 2009, según lo postulara para ello Uruguay definiéndolo como 'espacio sociocultural y práctica comunitaria'. Esto es, tratándose de Montevideo, que en la representación popular y en las narrativas legitimadas que se tienen de esta práctica, 'es el barrio el que aparece como identidad integrativa de sujetos negros y blancos... por cuanto se encuentran fuertemente vinculados en redes multirraciales de parentesco, amistad y vecindario' (Ferreira, 2013: 224). Asociados a linajes o troncos familiares emparentados (Ferreira, 1999), algunos 'tamborileros' y directores más que otros ofician de 'referentes' en cada uno de estos barrios. A partir de la patrimonialización del candombe (UNESCO, 2009), tres de estos barrios

'de tradición de tambor' y sus tipos de toques -que por extensión reciben la denominación de su barrio de origen- se estiman como fundamentales: Cuareim, Ansina, y Córdón.

Las características del candombe de estilo afrouuguayo (o afromontevideano) que en las últimas décadas fuera relocalizado en Buenos Aires, en algunos aspectos se asemeja y en otros se distancia de lo descrito con referencia a Uruguay. Existe, en el caso porteño, un 'epicentro' privilegiado para la relocalización de esta práctica, como es el barrio de San Telmo -parte sur del casco histórico de la ciudad-, barrio en el que inicialmente los afrouuguayos en su mayoría residían a momentos de su arribo. Según sus prácticas con tambores -y también sus residencias- hoy se dispersan entre Barracas, San Telmo, La Boca, y barrios aledaños del sur del conurbano, pueden señalarse en algunos grupos o generaciones las 'herencias' de los toques montevideanos -como es el caso de la comparsa escuela Lonjas de San Telmo para el tipo de 'toque de Cuareim', o de los tambores de los afrouuguayos más 'veteranos' del barrio de La Boca, en su mayoría oriundos de barrio Ansina-. En otros casos, como en muchos barrios de Montevideo que se salen de los epicentros de Barrio Sur y Palermo, estos toques 'madre' difieren sin alejarse de los elementos constitutivos que definen al candombe como lenguaje danzario y percusivo.

No es, sin embargo, esta caracterización por 'tipos de toques' un factor que pueda resaltarse del candombe 'afrouuguayo' en Buenos Aires, aunque debiéramos tener en cuenta que quienes emigraron hace ya cuatro décadas aún conservan en Buenos Aires ciertos 'tipos de toques' que en Montevideo probablemente se encuentren hace tiempo en desuso. En cambio, si resultan determinantes por sobre cualquier otro factor que favorezca u obstaculice el desarrollo de esta expresión y de la población afrodescendiente que la practica, la condición migrante, el racismo estructural, y la dinámica de gentrificación urbana que del mismo es producto y que tan fácilmente observable nos resulta hacia la actualidad tanto en Buenos Aires como en Montevideo.

Contra este doble proceso de desplazamiento -de un país a otro, y luego de la capital del segundo hacia sus suburbios-, en Buenos Aires las prácticas de candombe desde fines de los '70 cumplieron con la función de nuclear a esta población afrodescendiente intermitentemente dispersa y expuesta a una situación de marginalidad urbana ya naturalizada -para los actores y para los distintos gobiernos-. No me refiero a figuras destacadas de la 'cultura afrouguaya' de Buenos Aires o Montevideo -artistas que generalmente son profesionales, de clase media, con ingresos fijos y derechos sociales asumidos- sino a aquellos que presentando también trayectoria artística y 'linaje candombero' no llegan a alcanzar los estándares sociales mínimos, quedando expuestos a situaciones de supervivencia en los márgenes. He allí también al 'patrimonio inmaterial' y sus 'portadores'.

Teniendo como objetivo último hacer un aporte en materia de planificación política para este sector poblacional -tal como se estima en las recomendaciones dadas a nuestros países para el Decenio de los Afrodescendientes al que asistimos-, argumento aquí que la expansión de las prácticas de candombe y/o su proliferación bien pudieran resultar un punto de partida para el abordaje de las problemáticas sociales de los grupos que lo sustentan si acaso tales demandas son tenidas en cuenta a la hora de la planificación política, bajo cierto tipo de metodología participativa, y en clave sociocultural -y no así 'culturalista'-. Es decir, siendo que los grupos afrodescendientes ya se encuentran nucleados en

torno del candombe, el mismo, en tanto espacio sociocultural, se nos brinda como posibilidad para el abordaje de otras demandas comúnmente no inscriptas en la dimensión performática. La sola atención de aquellas demandas que giran en torno de una mejora de la calidad de vida de esta población -ya sea en materia de salud, educación, trabajo o vivienda-, como beneficio secundario tendería a su vez a cumplir con contrarrestar los efectos de la espectacularización que toda expresión asociada al carnaval conlleva, ya sea bajo versiones exotizantes como folklorizantes. En pos de la realización de 'comparsas', 'llamadas' y 'desfiles', generalmente 'autogestivos' en el caso argentino, los afrouuguayos se movilizan e integran a otros sectores de la sociedad adeptos al candombe, pudiendo incrementar sus lazos sociales, superando así en algunos casos la brecha de desigualdad.

Veo en toda esta movilización de bienes y recursos la configuración de diversos circuitos de sociabilidad urbana -juveniles algunos, afrouuguayos otros, con distintos matices e intersecciones- que tienen en el candombe una herramienta sociocultural privilegiada. Me refiero, concretamente, a la posibilidad de pensar al candombe como una herramienta poderosa para la transformación social y la resiliencia comunitaria -o el denominado 'etnodesarrollo' (CEPAL, 1995) - aunque el transcurso del candombe en Buenos Aires en el siglo XXI cada vez más revista las características culturalistas y espectacularizantes mencionadas. En pos del reconocimiento de la 'cultura afro' como parte constitutiva de la cultura argentina, el candombe en Buenos Aires ya ha cumplido, con su sola presencia ininterrumpida en las calles, con la (re) visibilización de la población afrodescendiente. Sin embargo, quienes siendo afrouuguayos y/o afroargentinos protagonizaron estos procesos, lejos se encuentran de alcanzar los derechos básicos que hoy resultan propuestos para el Decenio Internacional de los Afrodescendientes 2015-2024. El ingreso, desde 2010, de algunos sectores afrodescendientes -en la mayoría de los casos afrouuguayos o hijos de afrouuguayos- a las oficinas del Estado argentino en calidad de coordinadores de programas o miembros representantes del sector afrodescendiente, nos invita a todos los sectores a aportar insumos y

herramientas en pos de los objetivos propuestos para este Decenio. Aún bajo los estándares del Ministerio de Cultura -ya que este ingreso de afrodescendientes al Estado aún no se ha hecho efectivo en otras áreas como pudieran ser el Ministerio de Educación o el de Desarrollo Social-, hoy en Argentina pudieran tal vez pensarse acciones desde el Estado y desde los grupos y organizaciones afrodescendientes que sean capaces de superar los treinta años de 'debates', 'eventos', y 'jornadas', del mismo modo que se consiguieron superar las fronteras entre algunas instituciones y el activismo afrodescendiente con su ingreso a las mismas.

Basándome en un trabajo etnográfico extenso y abarcativo que se sirvió en los últimos años de entrevistas en profundidad pero sobre todo de períodos de coresidencia y de veinte años de participaciones observantes en materia de candombe, a lo largo del texto me referiré entonces primeramente al tipo de práctica con tambores que los afrouuguayos y su descendencia afroargentina consiguieron relocalizar en nuestro país en tanto este mismo proceso colaboró con su (re)configuración como 'comunidad'. Algunos autores denominan a este tipo de procesos como comunalización (Brow, 1990): proceso ubicuo y continuo de la vida social donde se promueven patrones de acción que generan sentido de pertenencia conjunta. En este artículo, siguiendo la perspectiva de la Psicología Social Comunitaria -y así mismo de la Psicología Cultural-, deseo señalar además la alta medida en la que el candombe como práctica favorece la 'capacidad [que los sujetos sociales y las 'comunidades' poseen] de afrontar y superar adversidades y salir fortalecidos del proceso' (Melillo, 2006: 87). Estas perspectivas aportan a una definición no victimizada ni estigmatizada de los sujetos sociales en tanto los conciben como hacedores activos de su propia experiencia (Galende, 2006), superando las distintas versiones del 'etnodesarrollo' (CEPAL, 1995) que de tan difícil aplicación resulta para el caso en Argentina -en tanto como país no asuma su componente 'afro' e indígena-.

Aun haciendo foco en 'lo social', durante el artículo estableceré puentes entre este campo de estudios que menciono -y que le es propio a los psicólogos comunitarios o los trabajadores sociales- y el campo de los 'estudios afrolatinoamericanos' (Restrepo, 2013; Guzmán y Geler, 2013), en tanto la experiencia que en este caso refiero y estimo (el candombe) debe ser comprendida en estos términos afrodiaspóricos y no como la mera referencia a las prácticas de un tipo indistinto de población en situación 'migrante'. La experiencia afrolatinoamericana se sigue de un código cultural que opera como su sustrato y que constituye un 'conjunto de premisas estables de una filosofía, construcción de género y formas de organización y sociabilidad diferenciadas dentro de la nación' (Segato, 2007:133). He aquí la complejidad de la propuesta.

EL CANDOMBE 'COMO ESPACIO SOCIAL Y PRÁCTICA COMUNITARIA' EN BUENOS AIRES.

Frente al obstáculo de no poder manifestarse con tambores en las calles a causa de la dictadura –sumado en algunos casos esto a la persecución por la participación política-, entre 1973 y 1974 toda una camada de tamborileros afrouruguayos –oriundos sobre todo de Barrio Palermo aunque también de Barrio Sur-, se radicó en Argentina. En este nuevo contexto, se desempeñaron primeramente como músicos (Parody, 2014; 2016), aún en plena dictadura argentina –es decir, aún luego de 1976-, para conseguir ya durante la transición hacia la democracia (1978-1982), ‘volver a salir a las calles’ con los tambores. En tanto hacia inicios de los ‘80 muchos de estos inmigrantes residían en San Telmo –con sus familias de arribo ya constituidas en el Uruguay-, será en este barrio en el que primeramente relocalizarán sus salidas barriales con tambores, en principio para conseguir de este modo ‘convocar a la orientalidad’ y ‘volver a reunirse’ o ‘volver a nuclearse con los tambores’ como ‘comunidad’. Así es que desde entonces, en días feriados y hacia el atardecer, ‘los tambores’ se reúnen en Plaza Dorrego (Defensa y Pasaje Bethlem), primero para su ‘templado’ alrededor del fuego –momento de intercambio social donde los parches se afinan y se convoca a la participación-, y luego para su desfile en un recorrido que transita toda una cuadra por la calle Humberto Primo entre Defensa y Balcarce pasando frente a la iglesia de San Pedro Telmo, para luego por Balcarce seguir su devenir hasta Parque Lezama (Lacarrieu, 2012; Parody, 2014). Este recorrido se debe a que precisamente los tambores debían pasar por la puerta del caserón de residencia de los afrouruguayos –cito en Cochabamba y Balcarce por entonces-. Podemos afirmar que tales salidas con tambores siguen

los principios de convocatoria ‘barrial’ socio comunitaria propia de la práctica afrouruguaya muy a pesar de que actualmente la mayoría de los asistentes a la misma deban trasladarse con sus tambores desde barrios más alejados –a donde hoy residen- hacia San Telmo, para tocar ‘en comunidad’ los días feriados en que esta performance tiene lugar desde los años ‘80.

A esta tarea de relocalización iniciada por la primera generación de inmigrantes llegados en dictadura, se le sumará la labor de una segunda generación de afrouruguayos que, habiendo arribado a Buenos Aires en plena reapertura democrática, atribuirá otros sentidos a estas salidas percusivas espontáneas o recorridos callejeros de tambores, pasando paulatinamente a protagonizarlas. Siendo que tanto el punto de partida (Plaza Dorrego) como el punto de llegada (Parque Lezama) de este recorrido con tambores han sido sitios de la ciudad históricamente relacionados a la trata esclava, esta segunda generación de afrouruguayos resignifica entonces estas salidas ‘en memoria de los antepasados esclavos’ que habitaban ‘en tiempos inmemoriales’ en esta parte sur de la ciudad. Consiguen así diluir el sentido nacional original dado por la primera generación a esta práctica, a cambio de un sentido histórico y ‘rioplatense’, ya que según su entendimiento ‘...el candombe existe desde la época de la colonia, mucho antes de que existan Argentina y Uruguay...’.

Esta idea de que estas prácticas existen ‘desde tiempos inmemoriales’ es lo que las convierte en primordiales (Brow, 1990: 3). Es decir, pareciera que es ‘...reivindicando la presencia de otros grupos originales y constitutivos de la nación, que puede otorgarse [entonces]

por extensión el derecho al ejercicio de sus costumbres en el presente, como si en efecto su práctica resultara de una continuidad étnica o por lo menos histórica...' (Gutiérrez Zúñiga 2013, 3). Este proceso de atribución de sentido a 'los orígenes' comunes –es decir, a la diáspora africana-, colabora a su vez con la afirmación de los lazos sociales -para algunos traducidos en términos de negrismo, para otros en términos de afrodescendencia-.

A pesar de la diferencia de sentidos atribuidos por ambas generaciones a estas 'salidas' espontáneas con tambores de los días feriados, el valor de las mismas radica en su capacidad de convocar a un alto número de familias afrouruguayas (y afroargentinas) que por medio de esta práctica se nucleen.

En estos procesos de comunalización que el candombe posibilita se observan distintos tipos de prácticas reguladas por 'patrones de acción que promueven el sentido de estar juntos', según enfatiza Brow (1990:1). Siguiendo a este autor podemos dar cuenta de las discrepancias que suelen establecerse entre grupos argentinos y (afro)uruguayos cuando algunos de estos patrones de acción resultan primordiales para fortalecer la identidad colectiva y el sentido de pertenencia, y no son compartidos por los nuevos hacedores locales. Son estos patrones los que consiguen generar, especialmente para los afrouruguayos y en sus salidas espontáneas de días feriados en San Telmo, la creencia en un origen (remoto) común mediante el cual se imaginan como 'comunidad' concibiendo al candombe como sinónimo de la misma. Coincidiendo con Frigerio y Lamborghini (2011: 2), en este análisis hemos de afirmar de todos modos que en tales experiencias 'no se parte de las identidades colectivas, sino que se llega a ellas luego de procesos'. Agrego a ello, siguiendo a las perspectivas autorizadas dentro de la teoría social comunitaria (Melillo y Suárez Ojeda, Maritza Montero, Fals Borda) que la incidencia -negativa o positiva- del rol del Estado en estos procesos, puede resultar crucial.

Dejando entonces de lado las perspectivas norteamericanas que hasta aquí utilizo (Brow, 1990) en favor de las perspectivas latinoamericanas que en el anterior párrafo he mencionado, también hemos de destacar que las

prácticas colectivas con tambores aportan a los afrouruguayos -y su descendencia afroargentina, en Buenos Aires- la posibilidad de restablecer su capital social muchas veces afectado por desalojos, por regímenes políticos autoritarios, y/o por 'el éxodo' entendido como una permanente localización fallida que tiene su origen en la trata transatlántica –más que en los procesos de migración contemporáneos-. Las prácticas performáticas colectivas, como el candombe en este caso, colaboran con 'la capacidad [individual y conjunta que los sujetos tienen] para afrontar y superar adversidades y salir fortalecidos del proceso' (Melillo, 2006: 87). En dicho caso, se estaría frente a situaciones factibles de ser entendidas como procesos de resiliencia comunitaria. Este tipo de fortalecimiento, requeriría de cuatro pilares fundamentales para poder llevarse adelante, que tal como son enunciados (Melillo, 2006: 80) procedo a detallar en los siguientes párrafos.

El primero de estos pilares, según la perspectiva que sigo, es el de la autoafirmación y autoestima dadas por el sentimiento de inclusión y pertenencia o membrecía a una red social de practicantes. El segundo se deriva de este, y refiere a los lazos de solidaridad. Entiendo que ciertos patrones de acción que pueden ser fortalecidos dentro del candombe tienden a la solidaridad entre pares, muy a pesar de la prevalencia de los lazos de rivalidad y competencia también existentes entre los participantes o miembros de los distintos grupos o 'comparsas'. Como ya he afirmado en anteriores trabajos, en este sentido, la solidaridad no debe entenderse como el único modo de lazo social posible dado en las prácticas de candombe (Parody, 2016). Sería menester ubicar, entonces, qué factores favorecen los lazos de solidaridad, y cuáles los inhiben en favor de la competencia y/o la violencia.

Según así lo define Melillo (op. cit.), el humor estaría siendo un tercer pilar de la resiliencia comunitaria. Tal como conceptualiza Quintero Rivera (2009) en *Cuerpo y cultura*. Las músicas 'mulatas' y la subversión del baile, las performances afroamericanas suelen permitir una combinatoria dual de contraste de alegría frente al dolor y liberación frente a la coerción. Esta lectura de la tragedia desde el humor, considero que es uno de los pilares más fuertes de la experiencia afrolatinoamericana.

La identidad cultural o identidades de resistencia concebidas como los aspectos simbólicos comunes dados en la práctica performática, constituirían el cuarto pilar de estos procesos de resiliencia. Es interesante destacar que también Melillo (siguiendo a Weitzer, 1993) agrega a estos cuatro factores de la resiliencia comunitaria la capacidad de pensamiento crítico y el reconocimiento recíproco, señalando al que más adelante he de volver para destacar.

Veamos, en tanto, cómo estos pilares de la resiliencia comunitaria que pueden verse favorecidos a través de la práctica performática colectiva mediada por herramientas materiales y simbólicas, pueden verse interferidos por los procesos de espectacularización que – contrariamente a lo descripto – generan sumisión, obediencia, docilidad, e internalización de la estereotipación dada por los discursos racistas y culturalistas de tipo hegemónicos (Andrews, 2006; Frigerio, 1997).

RESILIENCIA COMUNITARIA VS LÓGICAS DE ESPECTACULARIZACIÓN.

‘...el cambio radical no necesita ser equivalente con el arribo al poder de grupos con visiones del mundo alternativas. Enfatiza, al contrario, la importancia de ciertos cambios de significado sobre las relaciones existentes’ (Sherry Ortner, explicando a Sahlins).

A sociado al carnaval, el candombe afrouruguayo se presenta desde hace ya más de medio siglo en Montevideo o bien con la forma de espectáculo teatral musical, o bien con el formato de desfile de ‘comparsas lubolas’. Es así que los primeros viernes (y jueves) de Febrero se realiza El desfile de Llamadas por la calle Isla de Flores -calle, que une a los barrios Cuareim y Ansina- siendo este el evento anual más importante para los afrouruguayos. Estos desfiles están organizados desde 1956 por la intendencia de Montevideo (Chirimini y Varese, 2009: 140; Ferreira, 2003: 106), y cuentan con premios en dinero otorgados según los puntajes asignados por un jurado -que basa sus criterios en pautas y reglamentos dados por asociaciones de carnaval, como DAECPU (Directores Asociados de Espectáculos Carnavalescos Populares del Uruguay, fundada en 1952). Las ‘llamadas’ son una fiesta de carácter popular, tienen una gran aceptación por parte de los vecinos -que responden con algarabía desde sus balcones, colmando las calles-, presentan una interesante asistencia de turismo, son transmitidas por los medios masivos de comunicación, y sobre todo, siguen siendo además la manifestación pública por excelencia para los miembros de ‘la raza’. Conformar una ‘comparsa’ implica adicionarle al candombe de tipo espontáneo, por lo tanto, regímenes de vestuario, de glamour carnavalero, dinámicas de ensayo de tipo profesional, y preocupación por ‘los premios’ -esto último, solo tratándose de Uruguay (Andrews, 2006; Frigerio, 1997; Chirimini y Varese, 2009)-.

En los últimos años, las ‘comparsas’ de candombe de estilo afrouruguayo o afromontevideano se pueden ubicar también en Buenos Aires y el interior de Argentina y Uruguay, aunque con características similares -no idénticas- a las comparsas montevideanas. Particularmente, en el caso porteño, los grupos de candombe o ‘comparsas’ se multiplicaron de manera inusitada a partir del siglo XXI, presentando variaciones y resignificaciones en algunos casos, o por el contrario, procesos de reafirmación identitaria relacionados al fortalecimiento de ‘la tradición’. Es loable mencionar que ‘las comparsas’ en Argentina no movilizan economías, ya que los feriados de carnaval han sido restablecidos en el calendario argentino muy recientemente (2012) y no presentan dinámicas de premios -exceptuando el caso de las murgas porteñas- ni implican en Buenos Aires, como en otras partes del país, un atractivo turístico. De manera general podemos ubicar entonces en la orientación de estas ‘comparsas’ un sentido asociativo, y no lucrativo, en tanto el candombe pudo brindarse -por ejemplo, a partir de la ‘crisis’ de 2001, y sobre todo a las nuevas camadas juveniles- como un espacio recreativo y de participación popular u ocupación lúdico-performativa del espacio público donde el cuerpo funciona como una herramienta de mediación privilegiada.

A pesar de todo esto, las dinámicas de las ‘comparsas’ que con este tipo de fines ‘ensayan’ todos los fines de semana en plazas de la ciudad de Buenos Aires y el conurbano -ya sean estas de jóvenes argentinos o de familias uruguayas y afrouruguayas- presentan una doble inscripción. Por un lado, como ya he descrito, en torno de cada ‘comparsa’ de candombe se generan procesos colectivos de participación y socialización secundaria -a diferencia del colectivo afrouruguayo, en el que aún el aprendizaje del candombe como lenguaje

acontece en la socialización primaria y en edades muy tempranas-. Por otro lado, y más allá de las solidaridades, la etnografía también nos arroja que muchas veces las ‘comparsas’ se presentan como espacios de conflicto, de competencia entre pares y de diferencias intergeneracionales o de género difíciles de revertir, de disputa por el estatus o de discrepancias por la obtención de recursos de índole no monetario. Ambos tipos de dinámica favorecen su desarrollo, ya que a partir de la solidaridad o del conflicto, ‘las comparsas’ o bien se expanden, o bien implosionan, produciendo un tipo de desdoblamiento hacia su interior –producto de diferencias o divergencias– que finalmente resulta en la multiplicación y/o proliferación de nuevos conjuntos. Ambos tipos de ligadura –la solidaridad y a su vez el conflicto– son constitutivos del tipo de dinámica y de lazo social que en el candombe este establece. Sin embargo, según venimos argumentando, solo cierto tipo de pilares favorecen la resiliencia comunitaria o derivan en el tipo de fortalecimiento social que puede colaborar con la ‘superación de la adversidad’ que mayoritariamente transita esta población.

En su conferencia en el debate del Día de la Conciencia Negra organizado por el Movimiento Afro cultural en su predio –posteriormente desalojado– de la calle Herrera 313, el 24 de Noviembre de 2008 Alejandro Frigerio ubicaba precisamente ciertos factores de exclusión entendiendo que ‘pueden resultar de la acumulación de una serie de acciones no necesariamente intencionadas’. Entre los tres factores que ubica como garantes de la exclusión social de los afrodescendientes –y por lo tanto, como contradictorios con los mecanismos resilientes–, se encuentran la invisibilización, la discriminación y la espectacularización. Tratándose de un evento que celebra y promueve ‘la conciencia negra’, en este debate el antropólogo llamó la atención respecto de cómo los propios involucrados –esto es, los afrodescendientes– ‘pueden estar colaborando también, aún sin quererlo, para la [proliferación] de estos factores’ de exclusión social. Respecto de la invisibilización en los medios y en las políticas públicas, podemos afirmar que las políticas de Estado dadas a partir del Bicentenario, abrigaron o bien programas específicos, o bien algunas primeras acciones

que tuvieron y tienen a algunos afrodescendientes como agentes estatales de estas políticas. Abocados al trabajo concerniente a las áreas de ‘cultura’, de todos modos, la tarea de estos agentes estatales afrodescendientes suele enfocarse en aquellas acciones que favorezcan de manera general el reconocimiento, la visibilización y la puesta en valor de la ‘cultura afro’, viéndose así limitados a la lógica de eventos y celebraciones. Audiovisuales, films, programas radiales, spots, fechas en el calendario ‘oficial’, se establecieron como instrumentación de un primer envase jurídico territorial (Canclini, 1995 cito en Fernández Bravo, 2013) que promueve la visibilización de esta población, aunque en favor de cierta culturalización. Planteada en estos términos, la visibilización acaso llevaría al fortalecimiento de la espectacularización que, como hubo afirmado Frigerio (2008), más es útil a la exclusión que a lo contrario. Según el antropólogo, en estos procesos de espectacularización, ‘la inclusión [de los afrodescendientes] es solamente cultural, principalmente como productores de mercancías culturales que serían consumidas por sectores sociales algo más pudientes’. Respecto de este tercer factor de exclusión, Frigerio esclarece que además si bien ‘suele hablarse fácilmente de racismo [en términos de discriminación directa], ... hay una gama muy diversa de comportamientos que sirven para excluir, segregar, marginalizar, ‘poner’ o ‘dejar en su lugar’ al Otro’. En este sentido, el racismo y la estereotipación –como un modo de manifestación del racismo discursivo (Teun Van Dijk en Parody y Gutierrez, 2012)– componen la dinámica operatoria de la discriminación que los formatos de ‘comparsas’ reproducen en vez de transformar. En este sentido, es meritorio resaltar que según el autor también habría factores intracomunitarios que favorecen esta exclusión de la población afrodescendiente, y que consisten en la auto-espectacularización, auto-exotización, auto-folklorización. A ello se le sumaría ‘la falta de unidad para actuar ante las diversas formas de discriminación’, y la falta –en no pocos casos– de ‘conciencia negra’ cuando se asumen alegremente los estereotipos. Retomo entonces, precisamente, los factores que he citado en el anterior apartado y que presentan intersecciones con este último señalamiento de Frigerio (2008): la capacidad de pensamiento crítico y el reconocimiento recíproco que señalaba

Weizler (1993) como condición necesaria para que las prácticas artístico-culturales, por ejemplo, deriven en procesos de resiliencia comunitaria o fortalecimiento de las capacidades sociales.

Ahora bien, tratándose de Argentina donde la práctica pública y colectiva de candombe fue históricamente erradicada de las calles, es meritorio resaltar que a la vez que el formato carnavalero de 'comparsa' colabora con la estereotipación y la espectacularización, también genera comunalidad, y sobre todo visibiliza 'la cultura afro' -aunque ya no necesariamente a los y las 'afro'. En este marco, las disputas entre 'comparsas' y grupos se hacen extensivas para con el Estado cuando las mismas, 'organizadas', se movilizan en pos del uso del espacio público. En los albores de la democracia, o incluso en las postrimerías de la crisis social y política de 2001, este tipo de trabajo en pos de la manifestación pública vinculaba a los participantes con el ejercicio consciente de una ciudadanía creciente y más participativa. Quince años después, bajo otra coyuntura, estas mismas iniciativas pueden cumplir, contrariamente, con la asunción de roles y posiciones sociales hegemónicamente establecidas mediante las cuales se ancla a cada uno de los sectores sociales en lugares fijos e inamovibles del espacio social. Es el caso del control social que se ejerce desde las esferas del Estado cuando se trata de que un sector marginalizado consiga estar 'entretenido'. Contrariamente, de todos modos, en muchas de estas negociaciones que -cada vez más dócilmente- realizan 'organizadas' las comparsas, se dirimen imaginarios de nación, asuntos de redistribución, y posibles liderazgos.

Es importante resaltar, para dar cierre a la mención de las 'comparsas' porteñas -que son solo una de las varias formas de manifestación que el candombe tiene-, que como saldo de esta situación dada entre economía y cultura, la imposibilidad es percibida actualmente por 'las comparsas' como correspondiente con una dificultad intrínseca a sus dinámicas -traducida en términos de 'no tenemos personería jurídica', más que como consecuencia de la ausencia de políticas culturales específicas que sepan abarcar o atender a esta manifestación afrodescendiente y su población concomitante, muy a pesar de las leyes vigentes que refieren y amparan

específicamente a esta expresión y también a esta población -leyes de las que los grupos de candombe o 'comparsas' no hacen uso -.

Comparativamente, entre Argentina y Uruguay, la incidencia de las políticas gubernamentales para con el desarrollo de expresiones culturales de carácter público y popular -y que hoy cobran estatus patrimonial- jamás ha sido menor. Para el caso en estudio, estas políticas, determinaron la apropiación (o no apropiación) nacional del género, según se viera obstaculizado o favorecido su desarrollo bajo ciertas condiciones estatales dadas. Producto de ello, en Uruguay hoy 'el candombe es símbolo de cultura popular y nacional' (Andrews, 2006), y en la Argentina aún es símbolo de 'ruidos molestos' para gran parte de la ciudadanía o de 'sospecha de disturbios' para la policía. A pesar de ello, este género -en tanto práctica percusiva colectiva- se expande por todo el país en manos de la cultura juvenil. En este contexto, entonces, en relación a 'las comparsas', cualquier mirada que implique su banalización sería errada, ya que por el solo hecho de 'salir a las calles' las mismas subvierten el orden social y sonoro hegemónicos -aunque no siempre el orden racial espacial-, desafiando el ideal de ciudad y de nación blanco-europea. Existen hoy grupos y llamadas de candombe en La Plata, Córdoba, Paraná, Salta, y Mendoza, entre otras localidades y provincias. En toda la ciudad de Buenos Aires y el primer cordón (sur, oeste y norte) del conurbano bonaerense hay grupos de candombe que 'llenan de tambores' las estaciones de tren o las plazas, y que en determinadas fechas organizan 'llamadas'. Estas 'llamadas' ya han configurado una 'agenda candombera', que facilita la movilización de grupos numerosos por todo el conurbano y más allá de él -como es el caso de las Llamadas de Tolosa, o del Encuentro Nacional de candombeS-, con motivos sociales y festivos. En todos los casos y bajo los estándares de cualquier jurisdicción provincial y/o municipal, se presentan las mismas dificultades ya descriptas para con el uso del espacio público, muy a pesar de la obtención de instrumentos como 'permisos', 'recursos de amparo' o 'declaraciones de interés cultural' gestionadas por los grupos localmente. Digo que claramente este proceso de expansión del candombe (Frigerio y Lamborghini, 2009, 2012) en su acepción de 'comparsa' no

necesariamente subvierte el orden racial espacial porque, tal como afirma Brena (2015) para el caso montevideano, la participación de los afrodescendientes 'socialmente negros' en estos procesos es cada vez más restringida, pudiéndose ubicar en ello medidas proporcionales: a mayor expansión del candombe hacia otros sectores sociales y hacia otros espacios de la ciudad no concebidos como 'barrios del tambor', su inclusión y protagonismo tiende a anularse, y no lo contrario. En este sentido, es loable afirmar que en Argentina las políticas culturales no solo tienden a implementarse bajo condición de desarticulación de las políticas sociales, sino que en tanto los bienes culturales correspondientes con una 'cultura afro' son desarrollados y ejercidos hoy por sectores de clase media es que parecieran tender a ser más aceptados, incluso por los mismos afrodescendientes –que ven en estos sectores sociales medios mayores logros en materia de indumentaria-. Si tenemos en cuenta la no reparación de la situación de despojo sufrida por todos los afrouuguayos desalojados de los conventillos montevideanos emblemáticos durante la dictadura -en su mayoría 'portadores' del patrimonio inmaterial hoy en cuestión-, también deberíamos hacer extensiva para con el Uruguay esta desarticulación entre 'desarrollo social' y 'cultura', aunque las distancias por salvar en materia de afrodescendientes y políticas públicas entre nuestros países realmente son muchas. La mercantilización de la cultura, igualmente, en ambos márgenes del Plata y aun salvando las distancias, pareciera desfavorecer la resiliencia comunitaria –en favor de la competencia, y de la ocupación exclusiva en materia de vestuarios más que de derechos- y no incrementarla.

CONCLUSIONES Y PROPUESTAS

‘...Decir que la sociedad y la historia son producto de la acción humana es una verdad, pero sólo en un cierto sentido irónico. La sociedad y la historia raramente son producto de los propios actores encaminados a lograr algo’ (Sherry Ortner, 1982)

En el presente artículo, en relación a trabajos previos, he pretendido aportar al análisis performático del candombe afrouruguayo otras perspectivas de análisis capaces de ser útiles a la hora de la implementación de políticas sociales, socioculturales o educativas en un sentido amplio, que tiendan a cumplir con las propuestas dadas para el Decenio Internacional de los Afrodescendientes. Es, de hecho, el presente artículo, una elaboración realizada a partir de la demanda que los actuales representantes afrodescendientes insertos en el Estado (Ministerio de Cultura) supieron acercar a otros sectores integrados sobre todo por trabajadores de la educación e investigadores.

Partiendo de que el documento del Decenio propone ‘reforzar la adopción de medidas y la cooperación a nivel nacional, regional e internacional para lograr que los afrodescendientes disfruten a plenitud de sus derechos económicos, sociales, culturales, civiles y políticos y participen plenamente y en igualdad de condiciones en todos los ámbitos de la sociedad’, hemos de resaltar que esto sería sumamente efectivo tratándose de Argentina y Uruguay y la población afrodescendiente comprendida entre ambos países, que en general queda al desamparo por la propia situación de emigración, pues ‘ya no están en el Uruguay’ para ser destinatarios de sus políticas sociales, y ‘no tienen los suficientes años de aportes’ para tener una cobertura social en Argentina. En este documento se indica que ‘los Estados deberían adoptar medidas... y la aplicación efectiva de marcos jurídicos nacionales e internacionales...

eliminando todos los obstáculos que impiden que los afrodescendientes disfruten en condiciones de igualdad de todos los derechos humanos, económicos, sociales, culturales, civiles y políticos’, y se los convoca a ‘promover un mayor conocimiento y el reconocimiento y respeto de la cultura, la historia y el patrimonio de los afrodescendientes’. Como hemos podido ver, sin embargo, las denominadas ‘políticas de reconocimiento’ pueden tener entre los beneficiarios más directos a muchos otros sectores de la sociedad –y al Estado Nación en primer término–, y en última instancia a la gran base poblacional afrodescendiente que desconoce incluso estos documentos y normativas. Es decir, como hemos podido analizar en este trabajo, no siempre ni en todas las modalidades de acción dadas –incluso las organizadas por los propios grupos u organizaciones ‘afro’– se tiende al fortalecimiento del capital social y cultural de las poblaciones afrodescendientes en cuestión. De allí que podamos recordar la problematización que respecto del ‘etnodesarrollo’ realizara en 1995 la CEPAL.

Por todo lo referido hasta aquí, hemos de considerar que no es posible llevar adelante todas estas recomendaciones (ONU, 2015) sin una serie de mediaciones interdisciplinarias dadas a partir de nuevas perspectivas de investigación. La psicología social comunitaria, y dentro de esta disciplina los estudios referidos a los procesos de resiliencia comunitaria, bien pudieran ser un punto de partida para comprender que, en la medida en que son las subjetivaciones e interacciones sociales las que movilizan a los sujetos en pos del acceso a herramientas terciarias, no es posible cumplir con los objetivos propuestos por y/o para el Decenio de los Afrodescendientes sin una revisión epistémico-metodológica superadora de los compartimentos disciplinares actuales únicamente centrados en

la antropología y la historia como parangones necesarios pero no suficientes para 'el desarrollo' de un sector históricamente vulnerabilizado de la población latinoamericana, como son los afrodescendientes.

Entre los posibles puntos de partida, se pudiera contar con aquellos pilares que resultan favorecedores para su desarrollo y que se encuentran, en su versión más feliz, auto contenidos en las denominadas performaces afro(latino)americanas en tanto espacios propicios para la comunalización –más que para la espectacularización o la mercantilización correspondiente con el turismo cultural-. Las disciplinas y profesionales correspondientes con el sector de la educación pudieran también en principio entonces aportarle a los grupos y organizaciones afrodescendientes algunas herramientas críticas en función del claro discernimiento entre estos mecanismos (o bien resilientes, o bien espectacularizantes), tendientes unos a la reproducción del racismo

omnipresente y otros a su deconstrucción. Tal sería el trabajo de acción conjunta posible entre distintos sectores del área de educación, y distintos sectores afrodescendientes. En tanto, el carnaval –y, en este caso, 'las comparsas', como afirmaba Bajtín, tal vez pudieran hacer su aparición en esta escena más en nombre de la 'transgresión' –entendida en términos políticos– que de la 'tradición' o la reproducción. Entiéndase esto especialmente cuando 'la tradición' genera instancias de sujeción y de docilidad –como ya afirmaran Frigerio (1996) y Andrews (2011)– capaces de acotar los horizontes de 'lucha' y de vida de esta población.

NOTAS AL PIE

i. En cambio, el tango, fue postulado y declarado tanto por Uruguay como por Argentina.

ii. Hago alusión a los términos postulados por UNESCO en la Convención del Patrimonio Inmaterial de 2003.

iii. Como afirman Grimson y Semán (2005: 7), 'cuando, encorsetando acriticamente la experiencia teórica de la hegemonía en los moldes del culturalismo americano, que supone que la realidad de los actores se constituye en una instancia (social) diferente de la cultural y acaba otorgándole a la cultura un papel expresivo (lo que constituye un problema pues así se renuncia a la invocada herencia de Gramsci que era, precisamente, la superación del esquema de una infraestructura "real" y una superestructura que la expresaba)'. Solo en esas condiciones, según los autores, el énfasis en "lo cultural" deviene 'culturalismo'.

iv. En 1995 la CEPAL realizó un documento crítico sobre el denominado 'etnodesarrollo latinoamericano' configurado durante los años '70 como 'discurso antropológico crítico' por Bonfill Batalla, Varese, Colombres, entre otros. El documento aborda lo referido en relación a poblaciones indígenas. En tanto el multiculturalismo es una propuesta posterior, las políticas pensadas internacionalmente para afrodescendientes no atravesaron estos debates. Aun así, en algunos países –quizás el caso más claro sea Colombia-, el término 'etnodesarrollo' fue reapropiado primeramente por las 'comunidades' indígenas, y luego por las 'comunidades negras', para pensar 'la autogestión de su propio proceso de desarrollo' (CEPAL, 1995). La crítica de CEPAL hacia mediados de los '90, entre otros factores, apuntaba a la concepción implícita y tásita

del 'desarrollo' que en realidad coloca a algunos países en el reparto geopolítico del lado del 'subdesarrollo'. No me extenderé aquí en este debate más que en dejar la disponibilidad del documento: <http://archivo.cepal.org/pdfs/1995/S9500133.pdf>

v. El ingreso de Javier Ortuño en el Ministerio de Cultura argentino en 2010 –coordinador hasta 2015 del Programa Afrodescendientes por él creado-, y de Carlos Álvarez Nazareno en Secretaría de Derechos Humanos del mismo país posteriormente, no se produjo como resultado de una acción intencionada por parte del Estado respecto de la atención de la población 'afro', sino gracias a la militancia político partidaria de ambos en diferentes líneas del kirchnerismo. A tal movimiento, además, estaban relacionados por parentesco –y desde ya, por coincidencia ideológica-, siendo este un factor que les facilitó el acceso a las esferas gubernamentales. Como ya hube afirmado (Parody, 2014), el acceso al Estado por estos mecanismos no debe entenderse como una táctica usual o privilegiada de los afrodescendientes, sino como un factor que caracteriza a la institucionalidad política argentina, incluso más allá de los partidismos.

vi. Esta es la definición que estos especialistas arrojan respecto de la resiliencia comunitaria.

vii. Los grupos aymaras –migrantes bolivianos-, en relación con los migrantes arolatinoamericanos y/o respecto de los afrouuguayos, tienen muy resueltas estas cuestiones en Argentina, tanto en lo referido a sus expresiones como en lo referido a su inserción en la economía o su acceso a los derechos sociales. Para el caso y su revisión crítica ver Grimson (1999), entre otros autores.

viii. Todos los entrecomillados contienen términos emic –son los términos que constituyen los enunciados de los actores sociales–.

ix. Es característico del candombe afrouruguayo la ejecución de tambores en grupos que pueden estar integrados por tres a sesenta tamborileros o ejecutantes que desfilan por las calles de su barrio delimitando un recorrido. El mismo, generalmente, se establece en función de sitios conmemorativos, como en este caso pudieran ser Parque Lezama y plaza Dorrego –asociados a la trata esclava histórica–.

x. Considero de este tipo de características el trabajo que ‘Chabela’ Ramírez realiza por medio de la comparsa Valores actualmente en el Uruguay.

xi. Ubico esto en mis trabajos etnográficos en Colombia, Cuba, Brasil, Uruguay y Argentina con poblaciones ‘afro’.

xii. La cita proviene de su ensayo de 1982 La teoría antropológica desde los años sesenta, traducido por Rubén Páez.

xiii. En Uruguay aún suele utilizarse este término para referir a la comunidad afrouruguaya.

xiv. Me refiero a que, tras varios años de interacciones entre (los directores de) comparsas y el Estado en sus múltiples jurisdicciones (ciudad de Buenos Aires, y Nación), ciertas consignadas dadas en el marco de las políticas culturales del kirchnerismo fueron asumidas por los ‘candomberos’ (especialmente por los uruguayos e hijos, y en casi nula medida por los jóvenes argentinos y los activistas afrouruguayos) a manera de subjetividades políticas. Esto es, que respondieron a las políticas de onegeismo a las que las impulsó el Estado señalándoles ‘falta de organización’ –y no diversidad, heterogeneidad, o desacuerdo–. Con heterogéneas características en su configuración interna, desde las ‘(re)uniones de comparsas’, durante diez años, se habían organizado autogestivamente los Desfiles de Llamadas de San Telmo, y por medio de ello se había visto interpelando al Estado a fin de que se asuma con un rol de apoyo o acompañamiento en materia de recursos tales como corte de calle o seguridad de este evento. Sin embargo, las comparsas –como señalo en otros párrafos del texto– se auto percibieron como ‘organizadas’ solo cuando, luego de diez años, consiguieron formalizarse como asociación civil y ‘tener personería jurídica’. La Asociación Civil Comparsas de Candombe Organizadas, siguió desde su conformación (2015) la retórica de los movimientos sociales propia del kirchnerismo –como ‘Unidos y Organizadas’–, poniendo en intersección en su primer afiche para la X Llamada de Candombe de San Telmo de dicho año cierta estética gráfica del primer peronismo con la primera estética serigráfica que impusiera en Buenos Aires en 1999 la comparsa del Proyecto Kalakán Güé/Homenaje a la Memoria. Con el cambio de gobierno, solo esto último se vio modificado, pues la acomodación a las políticas culturales siguió produciendo tanto ‘organización’ como desetnicización y popularización de la expresión –más en coincidencia con las gramáticas plebeyas del peronismo que con las ‘políticas de reconocimiento’, aunque entre ambas subjetivaciones–.

xv. Para la celebración del Día de las y los afroargentinos y la Cultura Afro, el último 8 de Noviembre, el Estado articuló con la Asociación de Comparsas de Candombe Organizadas una actividad consistente en un desfile de tambores

convocado en base a la reunión de 6 a 7 integrantes de cada una de las comparsas que conforman la asociación –y que previamente se reunieron también para ensayar para la ocasión–. Bajo el nombre de Acción Marabunta, algunos (no pocos) afrouruguayos –perserverantes asistentes asiduos de las salidas espontáneas y comunitarias de tambores de Plaza Dorrego– salieron en el mismo evento bajo aires de protesta reclamando su invisibilización –pues la performance de la Asociación de Comparsas contenía a muy pocos afrodescendientes socialmente negros (Ferreira, 2008), y los afrouruguayos en tanto protagonistas de la relocalización del candombe en Buenos Aires, no hubieron sido convocados como afrodescendientes pues ‘no pertenecían a la asociación, no tienen comparsa, ni tampoco personería’, es decir no estarían ‘organizados’–. Esto enfrentó, por aquellos días (12/11/2016) a toda una comunidad movilizada con tambores y pancartas bajo la consigna ‘Exigimos reconocimiento del Estado al primer genocidio: la trata esclavista...los crímenes de lesa humanidad no prescriben’–, con sus propios miembros jóvenes o ‘sobrinos’ que hoy se desempeñan en el Ministerio de Cultura y que participaron de la organización del evento, al igual que la Comisión organizadora (de grupos activistas afrodescendientes denominada también) 8 de Noviembre. Producto de este y otros conflictos no resueltos, fue la expulsión de su puesto de trabajo de la Directora de Diversidad y Cultura Comunitaria –de la que dependen las acciones relativas a afrodescendientes que emanan del Ministerio de Cultura–. Al margen de ello, todos los artistas afrodescendientes tuvieron prioridad en los cuatro días que duraron los eventos, mesas debates y actuaciones, que incluyeron cachés para todos los artistas –incluidos los 6 a 7 tamborileros de cada comparsa de la asociación–.

xvi. Me refiero a la Ley 4773 que declara al 3 de Diciembre como “Día del Candombe y la Equidad Étnica en la Ciudad de Buenos Aires”, en adhesión al mismo día declarado ya en 2006 en Montevideo. La Ley fue impulsada por la diputada saliente María América González en 2013, y redactada por miembros directivos (uruguayos) de la comparsa Kumba Bantú. En su artículo 2do se estima que ‘su celebración tendrá como marco la valoración y difusión de la expresión cultural, denominada Candombe, la contribución de la población afro descendiente a la construcción en el ámbito rioplatense, y de su aporte a la conformación de la identidad cultural en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires’. Y en su artículo 4to se garantiza que ‘el Estado [argentino] propenderá al cumplimiento de los fines determinados en la presente Ley, mediante el desarrollo de políticas públicas, destinadas al efectivo ejercicio de los principios que se establecen’. Los candomberos, sin embargo –más allá de los proyectos presentados para modificar el artículo 1ro y 5to de la Ley proponiendo una fecha conmemorativa local y la ampliación de la declaración que solo alcanza al candombe montevideano y no así al afroporteño– no utilizan este instrumento a la hora de solicitar recursos al Estado.

xvii. Al respecto ver los trabajos de Espinosa (2010, 2012); Píech, Rodríguez y Broguet (2012); Domínguez, María Eugenia (2008); Frigerio, Alejandro y Lamborghini, Eva (2012).

xviii. Gustavo Goldman (2011, 2015) ha referido también de este modo a los procesos mediante los cuales las Cofradías y luego las Salas de Naciones, con sus peregrinaciones o desfiles, fueron transformando la espacialidad urbana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Brena, Valentina 2015 'Fenómenos subyacentes del candombe afrouruguayos', en Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay. Montevideo: Nordan. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.
- Brow, James 1990 'Notes on Community, Hegemony, and Uses of the Past'. *Anthropological Quarterly* 63(1):1-6.
- CEPAL 1995 El etnodesarrollo de cara al siglo XXI. Documento disponible en línea: <http://archivo.cepal.org/pdfs/1995/S9500133.pdf>
- Chirimini, Tomás Olivera y Varese, Juan Antonio. 2009. Los candombes de Reyes. Las llamadas. Montevideo: Ediciones El Galeón y Ediciones del Sur.
- Fernández Bravo, Nicolás 2013. '¿Qué hacemos con los afrodescendientes?. Aportes para una crítica de las políticas de identidad', En: Geler, Lea y Guzmán, Florencia Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos. Buenos Aires: Biblos.
- Ferreira Makl, Luis 1997 Los tambores del candombe. Montevideo: Colihue-Sepé Ediciones.
- Ferreira Makl, Luis 1999 Las Llamadas de tambores: Comunidad e identidad de los afro-montevideanos. Tesis de Maestría. Universidade de Brasília.
- Ferreira Makl, Luis 2003. «Mundo Afro»: Uma História da Consciência Afro-Uruguia no seu processo de emergência. Tesis de Doctorado en Antropología Social, PPGAS, Universidade de Brasília. Brasília.
- Ferreira Makl, Luis 2008. "Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina". En: Leschini, Gladis Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina. Herencia, presencia y visiones del otro. CLACSO.
- Ferreira Makl, Luis 2013 "Del arte a la política y viceversa en los ciclos de política racial". En: Geler, Lea y Guzmán, Florencia Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos. Buenos Aires: Biblos.
- Frigerio, Alejandro 1997 "Oye mi tambor ": La imagen del negro en las comparsas Lubolas del carnaval de Montevideo. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano 17: 41-68.
- 1996. "Imagens do negro no Uruguai: Carnaval e reprodução de mitologias de exclusão". *Estudos Afro-Asiáticos* 30: 7-40. Revista del Centro de Estudios Afro-Asiáticos, Conjunto Universitario Cândido Mendes, Rio de Janeiro. ISSN 0101-546X
- 1995 'Estudios sobre los Afrouruguayos: una revisión crítica'. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (Notas) 16: 411-422. Buenos Aires. 1995.
- Frigerio, Alejandro 2008 'Sobre los factores de exclusión de la población afrodescendiente', Conferencia pronunciada en el Día de la Conciencia Negra. Buenos Aires. Movimiento Afro cultural, 24 de Noviembre.
- Frigerio, Alejandro y Lamborghini, Eva 2012 'Encontrarse, compartir, resistir: Una "nueva construcción" del candombe (afro)uruguayo en Buenos Aires'. *Anuario de Antropología Social y Cultural*; Montevideo, vol. 10.
- Galende, Emiliano 2006 'Subjetividad y resiliencia: del azar a la complejidad', en : Melillo, Aldo y Suárez Ojeda, Néstor Resiliencia y subjetividad. Los ciclos de la vida. Buenos Aires: Paidós.
- Geler, Lea y Guzmán, Florencia Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos. Buenos Aires: Biblos.
- Grimson, Alejandro y Semán, Pablo 2005 'Presentación: la cuestión cultura', en Etnografías Contemporáneas, Nro. 1, pp. 1 a 12.
- Harris, Marvin 1973 Raza y trabajo en América. El desarrollo histórico en función de la explotación de la mano de obra. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.
- Lacarrière, M 2012 'Candombe, milonga, tango y payadas en el espacio cultural afriorioplatense de la ciudad de Buenos Aires'. En: Sitios de Memoria y culturas vivas de los afrodescendientes en Argentina, Paraguay y Uruguay (Tomo I Huellas e Identidades), UNESCO.
- Melillo, Aldo y Suárez Ojeda, Néstor 2006 Resiliencia y subjetividad. Los ciclos de la vida. Buenos Aires: Paidós.
- Melillo, Aldo 2006 'Sobre la necesidad de especificar un nuevo pilar de la resiliencia', en Melillo, Aldo y Suárez Ojeda, Néstor 2006 Resiliencia y subjetividad. Los ciclos de la vida. Buenos Aires: Paidós.
- Mintz, Sidney 1977 'África en América Latina: una reflexión desprevenida', en Manuel Moreno Farginals (rel) África en América Latina. México: Siglo XXI. UNESCO.
- Parody, Viviana – Gutiérrez Moreno, Lina. 2012 '¿Educación en la diversidad?: productos para la infancia y recursos lúdicos. Estereotipos vigentes y representaciones alternativas sobre afrodescendientes', en: Colección Pedagogía Iberoamericana, Tomo 6, Editorial REDIPE. Primera Edición. ISBN 978-958-57440-2-8.
- Parody, Viviana. 2014. 'Música, política y etnicidad: convergencias entre democracia y dictadura en el proceso de relocalización del candombe afrouruguayo en Buenos Aires (1973-2013)', en: Resonancias, vol. 18, n° 34. pp. 127-153. ISSN: 0717-3474.
- Parody, Viviana. 2015. 'Patrimonio intangible, políticas culturales y universidades públicas en las acciones de "salvaguardia" del candombe (afro)uruguayo en Buenos Aires', en Cultura Pública y creativa. Ideas y Procesos. Subsecretaría de Cultura Pública y Creatividad. Ministerio de Cultura de la Nación. Premio publicación convocatoria Iras Jornadas de Patrimonio Vivo C. C. Kirchner, Ministerio de Cultura de la Nación. ISBN 978-987-3772-78-8
- Parody, Viviana 2016 ' 'Presencia' afrouruguayo en Buenos Aires. Acerca de su incidencia sobre las (re) configuraciones políticas, culturales e identitarias afrodescendientes del contexto argentino reciente (1974-2016)'. En Anuario de Antropología Social y Cultural del Uruguay, Montevideo –en edición-.
- Quintero Rivera, Ángel. 2009 Cuerpo y cultura. Las músicas "mulatas" y la subversión del baile. Madrid – Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert.

Reid Andrews, George 2004 Afro-Latin America, 1800-2000. New York: Oxford University Press.

-----2006 'Recordando África al inventar Uruguay: sociedades de negros en el carnaval del Montevideo, 1865-1930'. En Revista de Estudios Sociales N° 26: 86-104, Bogotá.

----- 2011 Negros en la nación blanca: historia de los afro-uruguayos 1830-2010. Montevideo: Linardi y Risso, Montevideo, Uruguay. ISBN 9789974675483

Restrepo, Eduardo 2013 'Estudios afrolatinoamericanos: posibles aportes desde los estudios culturales', en Geler, Lea y Guzmán, Florencia Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos. Buenos Aires: Biblos.

Segato, Rita 2007 La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Wade, Peter 2006 'Afro-Latin Studies', en Latin American and Caribbean Ethnic Studies 1(1): 105-124.

Weilzer, Michael 1993 Interpretación y crítica social. Buenos Aires: Nueva Visión.