

# Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital

 Lea Geler \*

## Resumen

El objetivo del trabajo es aportar al entendimiento de cómo se sostienen y reproducen las categorías raciales en Buenos Aires, la ciudad blanca-europea por excelencia. Para ello, se tomará como hilo conductor los casos de tres mujeres afrodescendientes porteñas "blancas". Pensando en los distintos paradigmas (visuales o genéticos) desde los que se construye y percibe lo racial, analizaré los modos en que las categorías raciales se configuran impidiendo lo mestizo, forzando la blanquitud y creando dos tipos de negritud: la negritud racial y la negritud popular. Los casos también nos permitirán abordar cómo las "formas de ser" esperables en una sociedad que precia la blanquitud y que no permite la existencia de zonas grises son monitoreadas permanentemente, trazando vivencias de disciplinamiento y trayectorias de ocultamiento y olvido.

### Palabras clave

*Blanquitud y Negritud;  
Mestizaje;  
Afrodescendencia;  
Racismo;  
Buenos Aires*

## Race in Buenos Aires. Blackness, Whiteness, African Descent and *Mestizaje* in the White Capital City

## Abstract

This article analyzes how racial categories are produced and reproduced in Buenos Aires, Argentina's capital city. To that end, it focuses on the cases of three Afro-Descendant *porteño* women who, by local standards, are fully white. Their stories allow us to explore, in the first place, how categories like "black," "white," and others are used and understood in contemporary Buenos Aires, and how this use configures two types of blackness (racial blackness and popular blackness) and makes it impossible for *mestizaje* categories to emerge. In the second place, through these cases the article explores how people's very "ways of being" are at play, creating a discriminatory and oppressive environment for people at risk of not matching the ideal of the nation.

### Key words

*Whiteness and Blackness;  
Mestizaje;  
Afro-Argentines;  
Racism;  
Buenos Aires*

\* Doctora en Historia. Licenciada en Antropología Social y Cultural. Investigadora Adjunta del CONICET. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género (IIEG). Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: [leageler@gmail.com](mailto:leageler@gmail.com).

## Categorías raciales en Buenos Aires. Negritude, branquitude, afrodescendientes e mestiçagem na cidade capital branca

### Resumo

**Palavras-chave**  
Branquitude e Negritude;  
Mestiçagem;  
Afro-descendentes;  
Racismo;  
Buenos Aires

Este artigo analisa como as categorias raciais são produzidas e reproduzidas em Buenos Aires, capital da República Argentina, considerada um exemplo de cidade “branca e europeia”. Nesse intuito, o artigo centra-se nos casos de três mulheres afro-descendentes *porteñas* que, para os padrões hegemônicos locais, são consideradas totalmente brancas. Suas histórias nos permitem explorar, em primeiro lugar, a maneira em que categorias como “negro” e “branco” são utilizadas e compreendidas na cidade de Buenos Aires na atualidade e como este uso configura uma ideia de branquitude que dificulta a compreensão do padrão racial mestiço, além de criar duas formas de negritude: a negritude “racial” e a negritude “popular”. Em segundo lugar, a análise destes casos permite compreender como os “modos de ser” esperáveis numa sociedade que valoriza a branquitude sem permitir a existência de ambiguidades, são permanentemente controlados, traçando vivências ligadas ao disciplinamento e às práticas de esquecimento.

### Introducción

En 1881, José Antonio Wilde publicaba sus memorias, *Buenos Aires desde 70 años atrás*, un libro que se haría famoso como fuente de análisis del pasado porteño post independencia. Allí, retrataba al “mulato” José Antonio Viera, un reconocido actor y cantante de aquella época, diciendo: “Su trato atento y sus modales no dejaban que desear, y como se dice muy comúnmente el *color no más le faltaba*, o mejor dicho, *le sobraba*” (1998 [1881]:61).<sup>1</sup> En 2010, más de 130 años después de que Wilde publicara su libro, Paula, una mujer que se reconoce como afrodescendiente porteña, expresaba en una entrevista hablando de sí misma: “a mí me *falta el color nada más*”.

1. Cursivas en el original.

La extraordinaria similitud entre los dos testimonios permite suponer una persistencia histórica local en la problematización de la relación entre el color percibido de la piel, una supuesta forma esperable de ser y las (auto)percepciones. Porque, ¿qué implica que a alguien le “sobre” o le “falte” color? ¿En relación a qué puede “faltar” o “sobrar” color? Entre muchas otras cosas, esas frases señalan que hay algo en ciertas personas que excede o no encaja en las pautas de categorización social vigentes. En este trabajo me propongo explorar esta dislocación categorial que apunta a lo intermedio o “mestizo”, con el propósito de iluminar las formas en que las categorizaciones sociales relativas al color –es decir, categorías raciales– fueron constituyéndose y actúan hoy en la ciudad capital de la Argentina. Para ello, me centraré en tres casos específicos. Se trata de Nora, Paula y Emilia, tres mujeres argentinas descendientes de esclavizados de origen africano. Estas mujeres provienen de familias que tuvieron gran prestigio en la comunidad afroporteña de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX, y que también alcanzaron renombre y repercusión a nivel extracomunitario.

2. Todos los nombres propios citados son ficticios, y las edades mencionadas aproximadas. El objetivo es preservar lo más posible la intimidad de las entrevistadas.

Nora, de unos 80 años, vive en España desde hace más de 20 años. Emilia y Paula, de unos 40 años, viven actualmente en el Gran Buenos Aires.<sup>2</sup> Se podría describir a Nora como perteneciente a una clase media acomodada, mientras

que a Emilia y Paula como de clase media trabajadora, en cierta desventaja con respecto a la posición de Nora. Tanto Paula como Emilia trabajan hoy como empleadas en el Estado, siendo Paula además artista plástica y Emilia bailarina de danzas africanas y folklóricas argentinas. Por último, hay que señalar que estas tres mujeres de distintas generaciones serían, para la categorización local (y para sí mismas), “blancas”. Debo aclarar que al escribir persona “blanca” o persona “negra” estoy asumiendo la idea de Ferreira (2008) de que estas personas son “socialmente negras” o “socialmente blancas”, es decir, responden a clasificaciones socialmente construidas, históricas, situadas y cambiantes de percepción de los colores de la piel.

La existencia de personas que se piensan como afrodescendientes sabiéndose (y asumiéndose) socialmente blancas podría parecer una característica extraña, o incluso una contradicción, que se intentará desanudar aquí, y tiene que ver con una particular historia y sedimentación local de las categorías raciales. En este sentido, lo que analizaré difiere y acompaña lo que sucede en otras áreas del país e incluso en otras regiones de Latinoamérica, donde el mestizaje y el blanqueamiento jugaron distintos papeles (Briones, 2005; Escolar, 2007; De la Cadena, 2008; Rodríguez, 2010; Gordillo, en prensa). Asimismo, estos casos representan un recorte específico del “campo afro” (Fernández Bravo, 2013) local ya que en relación con los afrodescendientes socialmente negros viven distintas situaciones cotidianas, y pueden aportar perspectivas nuevas para entender las formas de actuación de las categorías raciales en la ciudad.

Las entrevistas con Nora tuvieron lugar en Madrid en el año 2008; mientras que las de Paula y Emilia tuvieron lugar en Buenos Aires, en el año 2010 y 2011 respectivamente. Estas entrevistas fueron de tipo etnográfico, en profundidad y abiertas, realizadas en el contexto de una investigación más amplia de antropología y de antropología histórica que abarca el estudio de la conformación local de las categorías raciales, de clase y de género/sexo, así como los procesos de (re)construcción de la memoria y de lucha por la revisibilización y la (auto)representación afrodescendiente en la ciudad.

A través de estos casos, y pensando en los distintos paradigmas desde que se construyen y perciben los colores de piel, expondré en primer lugar cómo se entiende lo negro y lo blanco en la ciudad. A continuación, analizaré los modos en que las categorías raciales se configuran impidiendo lo mestizo. En tercer lugar, abordaré cómo, en una sociedad que precia la blanquitud y que no permite la existencia de zonas grises, se monitorean permanentemente los comportamientos, “las formas de ser”, trazando vivencias de disciplinamiento y trayectorias de ocultamiento y de olvido.

## **¿Quién es negro y quién es blanco en Buenos Aires?**

Todavía hoy se suele aceptar que la ciudad de Buenos Aires es “blanca-europea”, y que su población descende casi completamente de los inmigrantes europeos que arribaron por cientos de miles al país a fines del siglo XIX y principios del XX. Esa representación está sustentada en parte en otra: la supuesta desaparición de los descendientes de esclavizados africanos, los “negros y negras” argentinos, explicada según variadas hipótesis reconocidas y arraigadas en el sentido común. La “desaparición” se atribuye, en general, a una muerte a gran escala debido a diversas epidemias ocurridas a lo largo del siglo XIX o a la utilización en las guerras de independencia y posteriores de los militares negros como carne de cañón. Asimismo, se esgrimen como

causas de desaparición la alta mortalidad causada por las malas condiciones de vida de libertos y ex esclavizados al dictarse la Libertad de Vientres (1813), la abolición de la esclavitud (1853-1861) y también el mestizaje. En relación con este último, hay que tener en cuenta que hablar de desaparición por mestizaje implica que no se considera que el mestizaje haya generado “mestizos”, sino que habría existido una “dilución” o “absorción” poblacional en otra categoría social, punto sobre el que volveré enseguida.

Las hipótesis de desaparición afroargentina son reproducidas y se refuerzan continuamente en los discursos públicos, ya sea políticos, educativos, en los medios de comunicación, etcétera. Por ello, aunque vienen siendo refutadas desde hace décadas por distintos investigadores –especialmente por Andrews (1989)– y por los mismos afrodescendientes –quienes, lejos de haber desaparecido, desde el siglo XIX desafían el supuesto de su desaparición y negocian las formas de incluirse en la nación (Geler, 2010)–, continúan ocupando un lugar destacado en el sentido común. Como resultado, durante la mayor parte del siglo XX la invisibilidad afroargentina fue casi completa. Recién a partir de la década de los 1990 –en un contexto de neoliberalismo y llegada al país de corrientes de pensamiento de reapreciación de la diversidad, como el multiculturalismo (Segato, 1998)– comenzaron a surgir a la luz pública las organizaciones afrodescendientes que venían luchando desde hacía décadas por visibilidad y reconocimiento, y por poner fin a la discriminación en el país (Frigerio y Lamborghini, 2011).

Es así que la “desaparición” de los negros y negras argentinos debe entenderse como un complejo proceso de erosión de una alteridad interna racializada al Estado nacional argentino, que comenzó a acentuarse en la época de su consolidación, los años de 1880; y que dio lugar a un sistema particular de categorizaciones y percepciones que caracterizarían a la blanquitud y la negritud argentina (Andrews, 1989; Frigerio, 2006; Geler, 2007). En este sentido, en Buenos Aires se encuentra en funcionamiento una forma binomial específica de la dimensión racial: los porteños –y por extensión los argentinos, ya que la capital funciona como referencia de la nación en su conjunto– seríamos “blancos”, mientras las personas “de raza negra” son entendidas inmediatamente como extranjeras. Esta organización de lo negro y de lo blanco se conoce como maniqueísmo categorial porteño (Andrews, 1989; Frigerio, 2006). Como ha establecido Frigerio, desde principios del siglo XX hasta la actualidad, lo negro ha quedado resumido en unas características muy limitadas y específicas que, apoyándose en el altísimo proceso de mestizaje ocurrido en la ciudad, logra reducir al mínimo la cantidad de personas reconocibles como “de raza negra”. El punto bisagra de esta percepción está dado por el llamado “negro mota”, figura prototípica de lo negro racial “verdadero” que debe conjugar varias características simultáneamente: negrura de la piel más pelo enrulado con motas –o pelo viruta–, nariz ancha y/o labios gruesos. Así, lo negro “racial” se definiría, en principio, visualmente y no por sangre, al contrario de otros sistemas categoriales.<sup>3</sup> Todo lo que queda fuera de esta categoría estricta pasa a conformar la categoría de lo no-negro o de lo “normal” (Frigerio, 2006). Y como por definición lo normal en Argentina es lo “blanco”, se configura la blanquitud como una bolsa clasificatoria amplia basada en la percepción visual que incorpora todo lo que no entra en la estrechez de lo negro racial. El sistema binomial maniqueo porteño, de este modo, va inscribiendo formas específicas e históricas de ver y de percibir lo negro y lo blanco. Como resultado, miles de afrodescendientes argentinos que, según las pautas locales, serían de “raza negra” (es decir, “negros mota”) son cotidianamente tratados como extranjeros. Denomino a este tipo de categorización “negritud racial”.<sup>4</sup>

3. En Estados Unidos, por ejemplo, por más que no se posea ninguna de las características visuales asignadas a la racialidad negra, una persona podría ser clasificada como “negra” por sus antecedentes familiares.

4. El uso de “negritud” no debe confundirse con el movimiento literario y político del siglo XX de la *Négritude*.

La negritud racial se basa en el sistema de clasificación visual que caracteriza a Buenos Aires pero también hace pie en el de clasificación biológica, relativo a las concepciones científicas de las “razas” surgidas a fines del siglo XIX y que tuvieron su apogeo en Argentina en la primera mitad del siglo XX, junto con la eugenesia, la psiquiatría y criminología (Vallejo y Miranda, 2004). Por ello, porta consigo todos los sentidos racistas estereotipados asociados a lo negro, como inocencia, estupidez, alegría, fortaleza, hipersexualidad, etcétera. (Hall, 1997). Este racismo, sin embargo, sería “inexistente” y no es reconocido por la mayoría de la población por no haber supuestamente en Argentina negros –raciales– suficientes con quienes ejercerlo.

En contraposición con la claridad de definición de la negritud racial, en Argentina existe otro tipo de negros, aunque éstos no representan una alteridad racial ya que formarían parte del ser argentino no-negro, “normal” o blanco. En un complejo campo de categorización de clase social donde los colores y las formas físicas son relevados de maneras confusas e interdependientes, estos negros sí formarían parte de la connacionalidad. Aunque esta negritud no necesita –en principio– de marcadores visuales de raza, sí queda determinada por una “forma de ser” asociada a lo popular y grotesco: un modo de ver el mundo (retrógrado), actos (incivilizados), (falta de) educación, lugar de vivienda (sucio, pobre), etcétera. En definitiva, lo “negro connacional” aparece como una forma despectiva de representación del mundo popular, concebida por las clases medias y altas locales.<sup>5</sup> Estos “negros” no estarían ligados a otra racialidad, y los insultos que se hacen desde este posicionamiento no son entendidos como racistas. Sin embargo, tal como lo hicieron notar Ratier (1971) y Frigerio (2006, 2009), no casualmente estos también llamados “cabecitas negras”, “villeros”, “grasas” “... suelen ser de tonalidades más oscuras, disfrazando [el uso del epíteto negro como] estigma social y cultural y disimulando una clara discriminación racial hacia sectores mestizos de bajos ingresos” (Lamborghini y Frigerio, 2010:140).<sup>6</sup> Para diferenciarla de la negritud racial, denomino a esta categorización “negritud popular”. Este tipo de categorización viabilizó la expulsión de la dimensión racial de lo explícito, una vez los negros “de verdad” (raciales) habían supuestamente “desaparecido” y la diversidad étnica-cultural fue canalizada a través del sistema de clases sociales (Margulis y Belvedere, 1999).

La denominación que distingue entre negritud racial y negritud popular que propongo es analítica, con el objetivo de aprehender –más no sea de manera incompleta– las categorías raciales en uso en la ciudad. Como veremos en los próximos apartados, estas categorías no son estables y, sobre todo, se superponen, entran, contradicen, cambian y se resisten a ser asidas, apelando alternada o simultáneamente a lo biológico o a lo cultural, a lo visual o a lo sanguíneo.<sup>7</sup> Las negritudes y la blanquitud se escurren de definiciones, apelan unas a otras y se ocultan entre sí para reforzar su poder de acción y demarcación.

Justamente, la blanquitud también debe pensarse anudando dimensiones biológicas y culturales. La blanquitud porteña comprende tanto un color de piel o una ascendencia como una “forma de ser” en consonancia con la modernidad europea y al sistema económico capitalista, y es a partir de ésta que las negritudes se fueron y van destilando (Echeverría, 2011), dejando –ya sea por color, sangre o forma de ser– a porciones de población fuera de la normalidad y poniendo a otras en situación de vulnerabilidad constante.

En definitiva, en el complejo ideológico-racial-social porteño, la blanquitud está comprendida por una gradación visual que va desde la gente “sin color” (clases medias y altas) a lo “negro-no-racial” (o negros “de alma”), para denominar

5. Existe hoy día, sin embargo, una reapropiación de este tipo de representación por parte de los afectados, convirtiéndolo en signo identitario (Frigerio, 2009).

6. Casos similares de ambigüedad categorial para designar-discriminar alteridades raciales/sociales en otras provincias argentinas están siendo estudiados por Fernández Bravo (en prensa) para Santiago del Estero y por Picconi (2015) para Córdoba.

7. La distinción entre negritud racial y negritud popular es paralela a aquella realizada por Frigerio (2006) entre negros y “negros”. Aporta a esta última que permite nombrar la diferencia explícitamente –algo no menor en un país en que el “racismo no existe” y donde “no hay negros de verdad”– y evita el uso gestual de comillas en una conversación no escrita.

despectivamente al mundo popular, en un procedimiento siempre ocultamente racializado ya que, en Buenos Aires las clases medias y altas se ven a sí mismas más blancas y con comportamientos y gustos más europeos que la generalidad del mundo popular (Adamovsky, 2009). Presentándose como no racista, este complejo ideológico-racial-social restringe la normalidad a lo blanco mientras provee líneas de perceptibilidad muy tajantes de la negritud racial, y simultáneamente suministra una estructura de colores y de comportamientos asociada con valoraciones sociales de lo aceptable y lo no aceptable, que tiene consecuencias palpables en la vida de las personas que quedan fuera y también en la de las que quedan atrapadas en las zonas de integración dudosa. Esto les sucede a Nora, Paula y Emilia.

### La imposibilidad mestiza

Tanto Nora como Paula y Emilia se entienden a sí mismas como blancas, y saben que la sociedad porteña las clasifica así. Paula, por ejemplo, se describe como “blanca teta”. Igualmente, Emilia dice: “yo soy blanca teta y tengo ojos claros”. La categoría “blanca teta” refiere al extremo de la blanquitud, es decir, al blanco más blanco, al igual que la categoría “negro mota” define el extremo opuesto de la línea de color. Nora, por su parte, decía: “Yo tengo ojos verdes y [cuando nací...] pensaban que no me salía el pelo (...) y era porque era tan rubia que no se veía”. A diferencia de Emilia y de Paula, el color de piel de Nora se definiría localmente como “trigueño”. En los tres casos, alguno de los progenitores de estas mujeres era de ascendencia europea.

Además de auto-reconocerse como blancas, las tres mujeres se auto-reconocen como descendientes de africanos esclavizados, pero con distintos matices y vivencias asociadas al tema. Una de estas diferencias estriba en que, si bien Paula y Emilia crecieron sabiendo que sus familias tenían antepasados africanos, Nora se enteró al leer un libro de historia: el fundamental estudio *Los afroargentinos de Buenos Aires* de George Reid Andrews, publicado en castellano en 1989. Encontrar este dato en un libro que cuenta con altísima legitimidad cambió para siempre la forma en que Nora y sus familiares comenzaron a verse a sí mismos:

Nora: Yo me enteré que mi familia *había sido negra*, pero grande ya. Ya grande, adulta, porque jamás lo supe (...) Cuando compré el libro (...) de Andrews. Cuando leí eso y vi que estaba mi abuelo ahí dije “Pero claro!” Ahí empecé a atar cabos (el énfasis es mío).

Es interesante rescatar de las palabras de Nora que su familia “había sido negra”, es decir, ya no lo era, y por tanto ella tampoco lo era. Esta es la idea básica del blanqueamiento: la mezcla de personas previamente determinadas como blancas y negras no resulta en “mestizos” o “mulatos” sino que –siempre y cuando no se presenten todas las características requeridas de la negritud racial– resultan blancos, que es la raza que perdura –implícitamente pensada como la más fuerte– y es la que se puede relevar visualmente según la clasificación visual racial local. Este tipo de ideología fue fundamental en la construcción nacional argentina (Nouzeilles, 2000), al promover la inmigración europea como una forma de “mejoramiento” de la población a través del mestizaje biológico y/o cultural pero proponiendo una estructura categorial que no admite zonas intermedias o mestizas. En este punto, recordemos que los afroargentinos habrían desaparecido en parte debido al mestizaje, es decir, se habrían vuelto blancos por dilución/absorción. Este proceso sigue en

funcionamiento en la actualidad, y se enfatiza usualmente con el relevamiento discursivo sólo del ancestro europeo.

Paula y Emilia, al contrario que Nora, sí recuperaban una negritud racial como algo presente, pero de un modo diferente al esquema de visualidad aceptado en general. Emilia, por ejemplo, decía: “lo llevás en los genes (...) Yo soy una negra dentro de una piel blanca, pero que lo negro no se muestra por la piel, digamos, somos todos iguales, más allá del color de la piel, lo que vale es lo de adentro”. Y Paula expresaba: “aparece en todas partes... no se ve pero está (...), viene genético calculo”.

A diferencia de Nora, Emilia y Paula adhieren a una concepción de lo racial ligada a la biología, más típicas de un siglo XX o XXI donde las teorías raciales científicas –por mucho que hayan sido denostadas– continúan escabulléndose en el sentido común y en trabajos académicos. Este tipo de concepciones pueden compararse con aquellas utilizadas, en líneas generales, en Estados Unidos, que indican que “basta una gota de sangre negra para ser negro”. Si bien contraria a la histórica forma local de racialidad por visualidad, este estilo de clasificación biológica es, por lo tanto, también binomial.

En este punto, es importante recordar que entre Nora –más de 80 años–, por un lado, y Emilia y Paula –alrededor de 40 años–, por el otro, existe una diferencia aproximada de dos generaciones. A esto se suma que tanto Emilia como Paula están comprometidas con la lucha de revisibilización, mientras que Nora –ya sea por edad, interés o locación–, no. Ambas circunstancias son relevantes porque estarían marcando el cambio de paradigma que se dio en la década de los noventa en el país, que influenció la forma –e incluso abrió la posibilidad misma– de pensar(se) racialmente, así como expuso algunas de sus limitaciones.

Una de esas limitaciones aparece cuando Paula presenta la dislocación categorial que no le permite auto-identificarse como ella quisiera: “... a mí me falta el color nada más, yo lo siento así, me falta el color nada más”. De hecho, siente como discriminación que, ante la falta de evidencia de su negritud racial según los parámetros visuales locales, la sociedad descrea de su propia identificación:

Paula: Yo me veo muy afro. [Pero...] me ofenden (...) y me siento más discriminada de lo que la gente cree. O sea, a mí me discriminan por lo contrario, porque se burlan, es la constante... Es “no le creas”, “Ah, mirá si va a ser afrodescendiente, ja ja ja” (...) [T]odo lo que sentimos, que sale en el arte (...) todo, el baile, la música..., todo eso viene con el paquete genético, creo que es así.

Del mismo modo, Emilia se queja de

Emilia: estar bailando malambo [... y que te digan] “es como que a la rubia le agarró la convulsión” y entonces, bueno, a mí me sacaba mal ya eso (...) pero es más fuerte que uno la herencia y le contestaba “mirá, no, a la rubia no le agarró ninguna convulsión, a la negra le agarró el afro” (el énfasis es mío).

Para Paula y para Emilia la discriminación se centra en la imposibilidad de reconocimiento de su ascendencia africana en el medio social. Esta imposibilidad se basa en su exterioridad o fenotipo, que las hace blancas según el paradigma de visualidad en uso, en contraposición a lo que ellas reivindican como su genética negra, invisible a los ojos pero genéticamente “comprobable” a través del baile y la música. Para estas mujeres, la negritud racial se visibilizaría en relación directa con la idea estereotípica que supone que “los negros

llevan la música y el baile en la sangre”, compartida por la mayor parte de los porteños. Así, Paula y Emilia intentan invertir el blanqueamiento apelando a la invisibilidad sanguínea de un saber heredado genéticamente. Sin embargo, la blanquitud argentina es unidireccional, una teleología de la nación –como ya dejó asentado Briones (2002)–, y el sistema categorial que utiliza la sociedad en su conjunto no permite que estas dos mujeres puedan ser no-blancas, o que siendo blancas puedan dejar de serlo o ser “algo más”.

Ahora bien, la nomenclatura de lo “afro” en que se reconocen ambas así como el término “afrodescendiente” mismo podrían a priori presentar una posibilidad de inclusión, una alternativa “mestiza”, ya que estarían desligados de coloraciones específicas y apelarían a geografías y tradiciones culturales. De hecho, la creación de la categoría “afrodescendiente” por parte del movimiento afro se basó en la necesidad de gestar una “nueva identidad política con el propósito de incluir a las personas de descendencia africana de todos los colores y a pesar de una infinidad de diferencias” (Lao-Montes, 2009:223).<sup>8</sup> Sin embargo, la terminología de lo “afro” para estas mujeres parece presentarse, además de como una identificación política, como la materialización de una genética –ya que no de un color–, de una sangre que porta habilidades específicas y distintivas –como el baile–, que permite imponerle a la matriz visual en uso en la ciudad una matriz genética, donde lo “afro” debería entenderse como negritud racial. En este proceso, Paula y Emilia vuelven a quedar suscriptas a la binomialidad categorial, es decir, se ubican como “afros” –en este caso, negras invisibles a los ojos– y no como mestizas: no se sitúan o reivindican lo mestizo sino que apelan a otro sistema de categorización binomial, esta vez biológico. De este modo, ambas continúan siempre en uno de los extremos de la racialidad, dependiendo del paradigma –visual o biológico– desde el que se piensen. El mismo camino lógico sigue el resto de la sociedad, que no permite a Paula y Emilia auto-reconocerse como ellas quisieran, es decir, como afrodescendientes, porque su visualidad es blanca.

Esta compleja forma de pensar lo racial (visual o biológica, pero siempre binomial) también se pone en evidencia cuando Emilia, Paula y Nora hablan de sus antepasados. Emilia sostenía: “Yo sabía que mi abuelo era negro (...) Pero después [mi mamá y mi tía] te decían: bueno, pero no era tan negro, era *chocolate*, o era *morenito*” (el énfasis es mío). Ser “chocolate” o “moreno” parecía alejar al abuelo de la negritud racial según la madre y la tía de Emilia, que utilizaban el paradigma visual y no el sanguíneo. Similarmente, cuando Nora repensaba a sus antepasados decía:

*Nora: -Mi abuelo era moreno. (...) No era negro, era moreno... para mí nunca fue ni moreno. Yo lo recuerdo un hombre normal, divino, buen mozo, muy agradable, pero no era de esas personas que tiene era nariz gruesa y los labios... no, nada de eso (el énfasis es mío).*

De este modo, Nora va hilvanando la “normalidad” de su abuelo –es decir, su silenciosa blanquitud sin marcadores de negritud racial asociados, como la nariz gruesa y los labios gruesos–, con un lenguaje que evita las categorías de mestizaje (“mulato” o “mestizo”). Sin embargo, en ese lenguaje sí se refería a una gradación de colores, en la que sobresalía –al igual que en el caso de la madre y tía de Emilia– el término “moreno”.

En Buenos Aires, según el contexto, moreno puede referir tanto a una persona entendida como blanca pero con un tono de piel oscuro como a una persona entendida como racialmente negra.<sup>9</sup> La ambigüedad en el uso de la categoría

8. El término afrodescendiente fue acogido por la delegación afroargentina en la reunión previa a la cumbre contra el racismo de Durban (Sudáfrica), realizada en Santiago de Chile en 2000 (Maffia, 2011).

9. Como ejemplo, en el partido de fútbol que jugó la selección Argentina contra Trinidad y Tobago el 4 de junio de 2014, los relatores del canal de televisión TyC Sports se referían a los jugadores de la selección africana como “morenos”, cuando socialmente serían considerados como pertenecientes a la negritud racial.



moreno también se presenta con “trigueño”, que Andrews identificó como clave para el pasaje categorial del negro al blanco en el sistema estadístico, y con “pardo”. Significativamente, en la época de la colonia, moreno no era un término ambiguo sino que era sinónimo de negro, al igual que pardo era sinónimo de mulato. Sin embargo, mientras mulato desapareció del vocabulario local, moreno y pardo pasaron a funcionar como términos ambiguos e intercambiables entre sí (Frigerio, 2006; Geler, 2011), sumándose a esta intercambiabilidad el término trigueño, utilizado también para los inmigrantes europeos (Andrews, 1989). Los tres términos marcan a personas con piel más oscura que el blanco-teta pero no designan *necesariamente* negritud racial o popular. Este proceso muestra una de las vías de traslado de las categorías de negritud racial hacia la blanquitud, reproducido incansablemente en toda la sociedad. Igualmente, denominar negro a alguien en Buenos Aires puede también connotar cariño, cercanía y simpatía, y no está relacionado con color de piel alguno, constituyéndose en otro mecanismo para viabilizar el paso a la blanquitud. Así, el mismo término “negro” no necesariamente designa racialidad. Recordemos, por ejemplo, cómo Emilia exclamaba: “a la negra le agarró el afro”: siendo ella “blanca teta”, estaba remitiendo su negritud racial a lo “afro” dejando a lo “negro” en suspenso, en una posición de ambigüedad. Igualmente, el abuelo “moreno” de Nora no estaba ligado a una racialidad distinta de la “normal”, por lo menos para la Nora niña, cuando la negritud racial no se ponía sobre la mesa (enseguida volveré al tema del silenciamiento).

El modo en que “moreno” funciona como una categoría de articulación y la dilución de las categorías de mestizaje se ve claramente cuando Nora describía a su tía Amalia: “Yo siempre digo que mi tía podía haber sido *cuarterona* o algo por estilo, porque era muy especial (...) Esta tía era hermosa, yo siempre pienso que tenía la belleza de la *cuarterona*, pero *sin ser negra, sólo morena*” (el énfasis es mío).

“Cuarterona” era una categoría de mestizaje utilizada en la época colonial, que implicaba que la persona así designada tenía un cuarto de sangre india y el resto de sangre española.<sup>10</sup> Esta categoría de mestizaje, por lo tanto, se relacionaba con un régimen de sanguinidad despegado –en principio– de un posible resultado visual.<sup>11</sup> Y Nora, también utilizando el sistema genético, supone que cuarterón estaría más próximo a “negro-racial” que a un intermedio o a un blanco. Por eso se apresura a “sacar” a su tía de tal definición: la tía era cuarterona pero “sin ser negra, sólo morena”, retrotrayéndola a un sistema de visualidad donde la tía sería blanca (aunque más oscura que “blanca teta”). Morena aparece aquí como referente al régimen de visualidad, quitando del medio sanguinidades que nada explican localmente y que, de hecho, se diluyen en la blanquitud.

Paula, por su parte, decía de su familia:

Paula: [Mi bisabuela española] era blanca de ojos claros. [Y sus hijos, incluido mi abuelo] salieron todos negros. Todos. [...Y mi mamá] mulata es (...). Mi mamá es mulatita, y mi tía también. Por ahí mi tía tiene un poco más de rasgos blancos, mi mamá no. Mi mamá tiene la nariz, las cejas...

Aquí es relevante la utilización sin ambages que hace Paula de la categoría intermedia de “mulata” para ubicar a su madre, algo contrario a la forma clasificatoria binomial local. Paula, sin embargo, no utiliza la categoría de mulato para su abuelo (que según la lógica de denominación de mestizaje sí lo sería) sino que lo denomina “negro” (como a todos los hijos de su bisabuela). Al

10. El diccionario de la Real Academia Española (2014) define “cuarterón, na” como: “(Der. del lat. *quartarius*, y este der. de *quartus*, cuarto, por tener un cuarto de indio y tres de español). 1. adj. Nacido en América de mestizo y española, o de español y mestiza”. Pienso que el uso que hace Nora de “cuarterón” está más relacionado con su estancia en España que con un conocimiento específico de su sentido.

11. En la América española las categorías de clasificación social que hacían a la “calidad” de las personas se apoyaban en sistemas de visualidad, moralidad, sociabilidad y sangre, funcionando en modos interpenetrados y complejos marcados por lo que Losonczy llamó “incertidumbre fenotípica” (Losonczy, 2008; Guzmán, 2010).

parecer, Paula está combinando nuevamente un sistema de racialidad visual con uno de marcación de ascendencia o biológico. Por eso, volviendo a las categorías locales, Paula buscaba para clasificar a su madre los otros signos de negritud racial (“la nariz, la cejas...”) mientras que la tía ya era “blanca”. Y al igual que había pasado con Nora y su tía cuarterona, que la madre de Paula pudiera ser identificada como mulata la ponía del lado de la negritud racial. Sin embargo, Paula no intentaba sacarla de allí. Por el contrario, lo que ella reivindicaba era esa negritud racial que le permitía a ella misma denominarse afrodescendiente. Así, tanto en el caso de Nora como en el de Paula, los términos cuarterona y mulata –que no son de uso común en la ciudad sino que surgen en personas que están buscando ubicarse categorialmente– terminan adaptándose a la binomialidad local. Ambos funcionan, entonces, como categorías de negritud racial según el sistema sanguíneo y no como las categorías de mestizaje que supuestamente son.

En definitiva, las categorías de moreno, pardo, trigueño y hasta negro funcionan indistintamente para marcar medios tonos de piel sin asociarse necesariamente a la negritud racial. Esto permite incluir a las personas así denominadas en una blanquitud que se basa localmente en un sistema de visualidad (aunque siempre anclado en una ascendencia que se supone europea), sacándolas del sistema biológico. De la misma manera aunque con un sentido inverso funcionaría la terminología de mestizaje y de lo “afro”: permitirían sacar a las personas de la visualidad y devolverlas a una matriz biológica de negritud racial sin importar las situaciones intermedias, cuyas categorías específicas –mulato, cuarterón, mestizo, etcétera– no están en circulación y cuando se usan se utilizan también para demarcar negritud racial biológica. En ambos casos, estamos ante articuladores de sistemas clasificatorios, intermediando entre sistemas visuales y sanguíneos, siempre binomiales. Estas categorías funcionan llevando, según los contextos, a las personas hacia uno u otro sistema, sin permitirles ubicarse en espacios intermedios en ninguno de ellos. Este funcionamiento concreta la imposibilidad mestiza, en un contexto signado por la valoración social positiva e irremediable de la blanquitud. Por un lado, este proceso nos muestra la fuerza de imposición de las categorizaciones sociales y la potencia teleológica y legitimadora de la blanquitud, racial y cultural en Buenos Aires, como vimos con los casos de Nora, Paula y Emilia. Por el otro, y como resultado de lo anterior, nos permite preguntarnos por las vivencias de las personas de posible categorización no-blanca: siempre en situación de riesgo, estas personas están entregadas al azar de la identificación de la “anormalidad” según distintos tipos de rasgos somáticos pero también de ciertas formas de ser, o de su ocultamiento. Las historias familiares de Nora, Paula y Emilia nos pueden ayudar a desentrañar algunas de estas trayectorias.

## Las formas de ser

Los marcadores raciales no son inocuos: las negritudes portan sentidos de desprecio y exclusión que se remontan a los orígenes del sistema esclavista, y que aun en una Argentina supuestamente “desracializada” se evidencian con toda su efectividad. Emilia, por ejemplo, contaba de su madre y de su tía:

Emilia: [hay] una cuestión de no querer auto-reconocerse parte de su raíz, ellas, porque tienen el pelo mota y se lo planchan (...) [o] que me digan, “yo no soy negra”, ellas mismas, a mí y yo por ahí decirles enojada “¿y ese pelo mota que tenés de dónde viene?” y se tenían que callar la boca (...) [Mi hermana] tiene el pelo súper mota, (...) tiene viruta el pelo, y ella lo odia...

Aunque esta reacción al pelo moteado no exclusiva de la Argentina, en un contexto que expone como normalidad la blanquitud portar rasgos de negritud racial trae consigo el serio riesgo de caer en la anormalidad. Se entiende entonces el porqué de la importancia de plancharse el pelo para los familiares de Emilia. Paula, por su parte, contaba cómo su madre encontraba en su cuerpo algunos de los marcadores visuales de negritud racial, y se veía condicionada por ellos, como continua moradora de los márgenes de la inclusión: “[mi mamá] tenía mucho complejo (...) con su nariz. Porque decía que era ancha. Entonces mi mamá dormía con un broche, como dos años de su adolescencia dormía con un broche”. Tal como sucedía con la madre y tía de Emilia, para la madre de Paula era fundamental cambiar las marcaciones corporales que “delataban” o hacían sospechar la negritud racial. Es que la negritud racial se conforma como una alteridad radical, negativa, continuamente visible y en principio inocultable, asociada implacablemente a lo extraño y también a lo feo. En este sentido, Nora, contaba de un paseo de su infancia a lo de una amiga de su abuelo: “La dueña de casa era negra como el carbón. (...) Y tenía –mi hermana y yo pensamos– una peluca de virulana. Era una señora grande... y le dijimos: «abuelito, qué fea es tu amiga!». «Pero no digan eso chiquitas», dijo, «es una señora muy elegante, muy encantadora”.

Los ideales de belleza que se manejan en Argentina desde fines del siglo XIX precian específicamente la blancura de la piel, el pelo lacio, rubio y los ojos claros (Devoto y Madero, 2000). No puede sorprender entonces que la fealdad o belleza de ciertos familiares haya sido tematizada por Nora y su familia, y hayan impactado en las de Emilia y Paula directamente.

Hermosura y fealdad se relacionaban estrechamente, entonces, con la blanquitud o negritud racial de las personas, trayendo consecuencias en sus posibles trayectorias de vida. Por ejemplo, la hermana de Emilia, de piel más oscura que ésta, se sintió siempre en desventaja por la diferencia de color de piel entre ambas. Es así que Emilia recordaba que su hermana le solía decir: “... vos sos la linda, yo no; vos sos la blanca, yo no”. De hecho, al nacer Emilia, su abuela paterna habría exclamado: “[yo] sé que dijo: «ahora si nació una rubiecita de ojos claros», adelante de mi hermana, y mi hermana tenía trece años...”. Exactamente lo mismo habría gritado el médico que asistió el parto de Nora, según el relato de su madre: “El doctor de la familia [dijo] «Bueno, nació el sol de la familia”.

La descendencia mezclada con europeos o con otros “blancos” daba los frutos aparentemente buscados en tanto blanqueamiento e iba eliminando la negritud racial de los cuerpos, clasificados según el sistema de visualidad local, que pasaban a entenderse como hermosos. Y es de destacar que estos relatos fueron transmitidos y recordados tanto en la familia de Nora como en la de Emilia, tal vez como un modo de enfatizar cuáles eran las cosas que debían dar alegría.

En línea con lo anterior, para Paula, su bisabuela española: “... era preciosa, era muy llamativa, muy llamativa”. Pero esta bisabuela consideraba al famoso bisabuelo negro de Paula del siguiente modo: “[Mi bisabuela] siempre le decía: «ese negrito, ese negrito carismático, muy seductor»... Dicen que era terriblemente seductor, no era lindo, no era lindo pero era seductor... «carismático y entrador, muy caballero»...”. Es decir, para la bisabuela de Paula el bisabuelo no era lindo pero sí tenía otras cualidades y modales que parecían permitir “pasar por alto” la negritud racial. Al igual que al mulato Viera según lo describía Wilde en 1881, al bisabuelo de Paula *el color nomás les sobraba*.

El carisma y la caballerosidad que Paula identificaba en su bisabuelo se pueden comparar también con la forma en que Nora describía a su abuelo: “el abuelito

(...) era lo más coqueto, educado. Era un hombre tan correcto, tan elegante, tan bien puesto siempre (...) Además él fue profesor en el ejército (...). Era un hombre culto, era delicioso". Y sobre la tía a la que había identificado como cuarterona, Nora decía: "mi tía Amalia era hermosa. Cómo te puedo decir, medio fuerte. Pero no floja. Era fuerte pero elegante, una mujer hermosa".

Por los testimonios de Nora y de Paula –e incluso de Wilde– vemos que los comportamientos "refinados", la "educación", la gran "caballerosidad" en el caso de los hombres o la "elegancia" en las mujeres, se concebían como una posibilidad de des-marcación, de "pasar por alto" sentidos peyorativos ligados al color de piel y a la fealdad o rareza. Por eso, no puede extrañar que además de intentar reconducir sus rasgos somáticos en la medida de lo posible, para evitar ponerse en evidencia a la madre de Paula su familia le exigía "contención":

Paula: [Mis tías] le decían a mi mamá: no te limpies la nariz, no tosas, no hables delante de la gente, porque que *un oscuro* haga eso queda mal. Entonces mi mamá estaba toda *contenida* siempre, *toda contenida*. Entonces cuando iba al baño ahí estornudaba, hacía todo. (...) Todo se iba sumando: eras oscuro, o eras negro, provenías de raíces afro, no podías, tenés que cuidarte de todo porque todo te estigmatizaba muchísimo más, ¿entendés?

La centralidad de los comportamientos medidos, educados, disciplinados y contenidos en estas descripciones habla de una de las formas básicas en que se fue construyendo blanquitud en Buenos Aires, y de cómo lo blanco se liga inseparablemente a formas de ser "civilizadas", "educadas" según los valores de la burguesía y del patriarcado (Echeverría, 2011). A estas personas disciplinadas, convertidas en modelos de conducta según un sistema de educación social y corporal, el color les "sobraría" porque su visualidad no se condeciría con sus forma de ser, situándolos en esa zona donde las clasificaciones se vuelven porosas.

En otras oportunidades he mostrado cómo en las últimas décadas del siglo XIX, gracias a la importancia cultural y política de los afroporteños, se pensaba y denominaba al mundo popular urbano directamente como "negro" o "de color", constituyéndose en la base histórica para que el significante "negro" pudiera ser utilizado para definir al todo (Geler, 2013, 2011, 2010). Lo negro pasó a señalar todo comportamiento no adecuado proveniente de sectores "pobres" y no "modernos", "primitivos" o "incivilizados", sentando las bases sobre las que se desarrollaría la "negritud popular" actual. Los comportamientos no adecuados de sectores de *elite* se entenderían, por el contrario, como "travesuras" (Alberto, en prensa), algo muy contundente en épocas de carnaval. A fines del siglo XIX, ese mundo popular se creía podía ser "civilizado" a través de la educación y el disciplinamiento. Y era exactamente ese convencimiento en la posibilidad de "mejoramiento", de "regeneración" a través de la educación y la disciplina lo que proveía a los habitantes de los márgenes de una vía lícita para formar parte de la nación que se quería moderna (blanca-europea), en un proceso que les aseguraba simultáneamente su inclusión como ciudadanos (Geler, 2010). La esfera de la negritud popular, con su posibilidad intrínseca de "educación", habría permitido a muchos afrodescendientes negros o con rasgos "dudosos" acercarse a la blanquitud.

Para los afroporteños, una de las formas de acercarse a esa blanquitud, ganar prestigio social y un más holgado pasar económico a lo largo del siglo XIX y los primeros años del siglo XX la constituyó la carrera militar, aun con las trabas de discriminación que ciertamente existían. Justamente, como vimos,

el abuelo de Nora había sido militar, así como todos sus tíos y tías abuelos. Pero además de la carrera militar, otros puestos en el Estado permitieron que muchos afroargentinos se situaran económicamente en una situación de estabilidad y con posibilidad de movilidad social. El abuelo de Emilia, por ejemplo, “fue el primer dactilógrafo del Congreso de la Nación”. Podemos suponer con bastante certeza que los modales y formas de este abuelo serían “impecables”, muy parecidos seguramente a los del abuelo de Nora, según las reglas requeridas en ámbitos de gran visibilidad, prestigio y disciplina, como el congreso o el ejército. De igual manera se describe en los relatos históricos al bisabuelo de Paula, advirtiéndole que su buena presencia y gentileza configuraban gran parte del éxito que tenía como músico. De él, se decía: “Su atuendo, acorde a la importancia de su arte impuesto en la sociabilidad, tiene más de “gentleman” que de cantor popular” (Di Santo, 1987:9). Los relatos de afroporteños como refinados, con excelentes modales, trato y educación pervivieron durante todo el siglo XX, aun mientras se agudizaba la mirada sobre la negritud racial en términos menospreciativos y discriminatorios. Estas circunstancias hacían –por lo menos hasta los primeros años del siglo XX– que se pudiera “pasar por alto” su color, acercándoles, por lo tanto, a la blanquitud. Los familiares de Nora, Paula y Emilia serían representantes de distintas generaciones de afrodescendientes que, a través de sus formas de ser mostraban –tanto como se veían compelidos a mostrar– que sus colores les sobraban, encontrando márgenes de aceptabilidad y cierta posibilidad de oportunidades de ascenso social. Pero para que esos colores dejaran de sobrar, además del disciplinamiento de los modales y lograr el bienestar económico, era también fundamental el ocultamiento de los rasgos visuales de negritud racial, para sí o para la descendencia, haciendo del mestizaje un recurso fundamental.

En definitiva, alejarse de la negritud –racial y/o popular– requería de modificaciones u ocultamientos corporales, entre los que debemos incluir al mismo mestizaje, así como la imposición de un estricto código de conducta o de una continuada *performática* de blanquitud. Sin embargo, las negritudes no funcionan disociadas, y quienes están en riesgo se ven llevados a actuar contundentemente para que ninguna de éstas quede en evidencia, ya que cuando una deja de actuar aparece la otra para estigmatizar y marcar. Así sucedió con la mayor parte de las familias afroargentinas. Porque es importante destacar que la ignorancia de Nora acerca de su familia “negra” se basaba en acciones específicas llevadas a cabo por su familia, que traen a la palestra el sufrimiento de quienes –más allá de la educación, contención o caballerosidad– sí se encuentran en peligro de exclusión debido al sistema de clasificación visual binomial imperante. Nora recordaba: “... nunca se habló. En mi casa NO SE HABLÓ DE ESTO (...) Yo no podía preguntar de lo que no sabía. No, eso no existió para nosotros”.

Las acciones de erosión de negritud tanto de la memoria como del campo visual –que Frigerio denominó “invisibilización a nivel de las interacciones microsociales” (2006:81)–, se volvían tal vez más apremiantes en el caso de Nora cuanto se iba consolidando el ascenso social de la familia, que sumaba formas puntuales de actuación:

Nora: Y un día mirando fotografías con esta tía... digo “Uy tía mirá, quién es esta negrita?” ... en el patio de la casa de mis abuelos. Dice “es tía Amalia”. “No puede ser”, le digo, “si acá está negra”. “Ah, no, que salió mal”, ring ring ring *rompió la foto y la tiró...* (...) Sí, y nunca más se habló del asunto (el énfasis es mío).

El conjunto de las acciones emprendidas por la familia de Nora le permitieron construir su vida desde lo que se podría llamar una “blanquitud perfecta” – buena posición social, *performática* de blanquitud y color no negro de la piel. Mientras tanto, el vestigio material, el registro que hubiera podido generar alguna duda, fue destruido.

La madre de Paula accionó en el mismo sentido. Siendo madre soltera, ésta se negó a ponerle a Paula su propio apellido debido al reconocimiento que tiene por la fama ganada por su bisabuelo. Eliminar este apellido era eliminar una marca rastreada de afrodescendencia. Al negar el apellido familiar, la madre de Paula no sólo vigorizaba la cadena de ocultamientos, discriminación y rechazo que existe de lo negro en el país, sino que reproducía esta ideología en su hija, marcándola desde su nacimiento.

En el caso de la familia de Emilia, el contundente rechazo a la tematización de la afrodescendencia se conjugaba con varios sucesos de discriminación que su madre y su tía habían sufrido, tanto en la escuela durante su infancia como luego su madre al casarse con un hombre blanco y no ser aceptada por la familia.

Los relatos de Emilia, Nora y Paula nos dan pistas sobre la ideología racial local. La acción fue ocultar, constante e indefinidamente, con el objetivo de hacer desaparecer los rastros de negritud/es, de hacer desaparecer las historias de estereotipación y encasillamiento. Nuevamente, el blanqueamiento como telos nacional (Briones, 2002) se hace hegemonía y actúa y hace actuar para reproducirlo, estructurando la lógica racial de los habitantes de la ciudad capital. Y aquí resalta el hecho de que este vacío archivístico, este silenciamiento, se corresponde y se retroalimenta con la falta de opción categorial donde incluirse, haciendo inviable una posible identificación no blanca para Nora, Paula y Emilia.

El éxito de las cruzadas familiares de blanqueamiento dependería de los modos aleatorios en que la percepción de colores, la biología y las derivaciones disciplinarias y económicas permitieran construir blanquitud. En el caso de Nora, su proceso le permitió fundirse en el nosotros nacional. En el de Paula y en el de Emilia produjo el efecto contrario: la reivindicación de una afrodescendencia que sus familias intentaron por todos los medios negar. Porque si durante el siglo XX las categorizaciones porteñas habrían permitido que los habitantes de las zonas grises pudieran ser consignados blancos o negros según una forma de ser educable mientras se pudiera ocultar su ascendencia, hoy día Paula y Emilia reclaman ser reconocidas según una forma de ser signada por la biología, nuevamente intentado superar su dislocación categorial, sin lograrlo.

## Palabras finales

El paradigma visual en que se basa la blanquitud porteña está sin dudas en proceso de cambio. Aun así, miles de personas deben convivir diariamente con marcaciones y estigmas que varían según las líneas de perceptibilidad de sus colores de piel y de sus formas de ser. Las historias de Nora, Paula y Emilia nos permiten ver cómo actúan localmente el blanqueamiento y las categorías racializadas, expulsando toda posibilidad de mestizaje al derivar los casos intermedios a los extremos. Imposibles de ser “detectadas” desde el paradigma visual como negras –por estar fuera de las líneas de perceptibilidad local de la negritud racial– y mucho menos como “mestizas” –por ser el

paradigma binomial—, Paula y Emilia son continuamente empujadas hacia uno de los extremos de la racialidad. Si ellas reivindican la negritud racial según un paradigma sanguíneo, no pueden ser aceptadas como afrodescendientes por el resto de la sociedad que las ve “blanca-teta”. No hay para ellas categorías que les permitan identificarse y ellas mismas tampoco pueden imaginarse en una situación intermedia: su propio sistema de pensamiento es binomial, siendo además que toda categoría intermedia las devuelve al extremo. De este modo, a través de una serie de articuladores de sistemas categoriales, las personas que habitan las zonas grises son llevadas de un sistema de visualidad a uno genético y viceversa, eliminando la posibilidad de quedar en el medio o de generar algo nuevo. Pardo, moreno, trigüeño, negro y afrodescendiente son algunos de los más notables términos que funcionan para evidenciar negritud o blanquitud, según el paradigma desde el que se designe y enuncie.

La eliminación de lo mestizo de lo posible configura no sólo la negritud racial como una alteridad radical negativa, sufrida cotidianamente por los afrodescendientes negros en el país (que hasta hace poco se vieron compelidos a ocultar y olvidar todo rastro delator), sino también la imposibilidad de situarse fuera de la blanquitud para quienes desean reivindicar sus raíces no-europeas. Pero además, todos los afrodescendientes se ven exigidos a demostrar continuamente formas de ser que los alejen también de otra negritud, la popular. Es decir, siempre les sobra o les falta color. Si bien Paula, Nora y Emilia no sufren el rigor discriminatorio y el desprecio social de quienes son vistos como negros-raciales, sus trayectorias familiares nos permiten entender cómo las negritudes trabajan juntas para socavar cualquier posibilidad de resquebrajar la blanquitud, modificando cuerpos y sentimientos, evidenciando el racismo estructural que signa el cotidiano en una ciudad que lo niega de plano. La misma dinámica e historia de la distinción entre negritud racial y negritud popular se vuelve un engranaje fundamental de esta maquinaria, reforzando una y otra vez la blanquitud. A través de estas diversas vías de imposición y disciplinamiento, las trayectorias de los moradores de los márgenes se ven atrapadas en caminos que presentan pocas opciones en una ciudad que vigila y demarca la negritud, en cualquiera de sus formas.

### Agradecimientos:

Agradezco a Paulina Alberto, a Mariela Rodríguez y a los revisores anónimos de la revista por sus valiosos comentarios sobre el trabajo. Este artículo es una versión revisada del capítulo de libro en prensa “African Descent and Whiteness in Buenos Aires: Colors, Ways of Being, and Impossible *Mestizajes* in the White Capital City”. Paulina Alberto y Eduardo Elena (eds.), *Rethinking Race in Modern Argentina: Shades of the Nation*. Cambridge: Cambridge University Press. Este trabajo fue realizado con el apoyo del Proyecto P. BID PICT-2014-1211, dirigido por la Dra. Florencia Guzmán.

**Fecha de recepción:** enero de 2016. **Fecha de aceptación:** mayo de 2016.

## Bibliografía

- » ADAMOVSKY, Ezequiel. 2009. *Historia de la clase media argentina*. Buenos Aires: Planeta.
- » ALBERTO, Paulina. 2016. “‘Títtere roto’: vidas (posibles) y vidas póstumas del ‘Negro Raúl’”. En: F. Guzmán, L. Geler y A. Frigerio (Eds.). *Cartografías Afrolatinoamericanas 2. Perspectivas situadas desde Argentina*. Buenos Aires: Biblos. pp. 135-139.
- » ANDREWS, George R. 1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: De la Flor.
- » BRIONES, Claudia. 2002. “Mestizaje y Blanqueamiento como Coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina”. *Runa. Archivo para las Ciencias del Hombre*, XXIII: 61-88.
- » BRIONES, Claudia (Ed.). 2005. *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- » DEVOTO, Fernando y MADERO, Marta. 2000. “Introducción”. En: F. Devoto y M. Madero (Dirs.). *Historia de la vida privada en la Argentina. La Argentina plural: 1870-1930* (Tomo II). Buenos Aires: Taurus. pp. 7-15.
- » DE LA CADENA, Marisol (Ed.). 2008. *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Enviñón.
- » DI SANTO, Víctor. 1987. *El canto del payador en el circo criollo*. Buenos Aires: Taller Gráfico Offset 25.
- » ECHEVERRÍA, Bolívar. 2011. *Modernidad y blanquitud*. México: Ediciones Era.
- » ESCOLAR, Diego. 2007. *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- » FERNÁNDEZ BRAVO, Nicolás. 2016. “El regreso del cabecita negra. Ruralidad, desplazamiento y reemergencia identitaria entre los santiagueños ‘afro’”. En: F. Guzmán, L. Geler y A. Frigerio (Eds.). *Cartografías Afrolatinoamericanas 2. Perspectivas situadas desde Argentina*. Buenos Aires: Biblos. pp. 161-182.
- » FERNÁNDEZ BRAVO, Nicolás. 2013. “‘¿Qué hacemos con los afrodescendientes?’ Aportes para una crítica de las políticas de la identidad”. En: F. Guzmán y L. Geler (Eds.). *Cartografías afrolatinoamericanas. Perspectivas situadas para análisis transfronterizos*. Buenos Aires: Biblos. pp. 241-260.
- » FERREIRA, Luis. 2008. “Música, artes performáticas y el campo de las relaciones raciales. Área de estudios de la presencia africana en América Latina”. En: G. Lechini (Comp.). *Los estudios afroamericanos y africanos en América Latina*. Córdoba: CEA-CLACSO. pp. 225-250.
- » FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva. 2011. “Los afroargentinos: formas de comunalización, creación de identidades colectivas y resistencia cultural y política”. En: R. Mercado y G. Catterberg (Coords.). *Afrodescendientes y africanos en Argentina*. Buenos Aires: PNUD. pp. 2-45.
- » FRIGERIO, Alejandro. 2009. “Luis D’Elia y los negros: identificaciones raciales y de clase en sectores populares”. *Clarusculo*, 8: 13-44.
- » FRIGERIO, Alejandro. 2006. “‘Negros’ y ‘Blancos’ en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales”. En: L. Maronese, *Buenos Aires Negra: Identidad y Cultura*. Buenos Aires: CPPHC. pp. 77-98.
- » GELER, Lea. 2013. “Afrodescendencia y mundo urbano popular en Buenos Aires (1895-1916): el caso de Zenón Rolón y Chin Yonk”. En: P. García Jordán (Ed.). *La articulación del estado en América Latina*. Barcelona: PiEUB. pp. 207-226.



- » GELER, Lea. 2011. “Un personaje para la (blanca) nación argentina. El negro Benito, teatro y mundo urbano popular porteño a fines del siglo XIX”. *Boletín Americanista*, 63: 77-99.
- » GELER, Lea. 2010. *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria.
- » GELER, Lea. 2007. “¡¡Pobres negros!”. Algunos apuntes sobre la desaparición de los negros argentinos”. En: P. García Jordán (Ed.). *Estado, Región y Poder Local en América Latina, siglos XIX-XX*. Barcelona: PiEUB. pp. 115-153.
- » GORDILLO, Gastón. 2016. “The Savage Outside of White Argentina”. En: P. Alberto y E. Elena (Ed.), *Rethinking Race in Modern Argentina: Shades of the Nation*. Cambridge University Press. pp. 241-267.
- » GUZMÁN, Florencia. 2010. *Los Claroscuros del mestizaje. Negros, indios y castas en la Catamarca colonial*. Córdoba: Encuentro.
- » HALL, Stuart. 1997. The Spectacle of the “Other”. En: S. Hall (Ed.). *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage. pp. 223-290.
- » LAMBORGHINI, Eva y FRIGERIO, Alejandro. 2010. “Quebrando la invisibilidad: Una evaluación de los avances y las limitaciones del activismo negro en Argentina”. *El Otro Derecho*, 41: 139-166.
- » LAO-MONTES, Agustín. 2009. “Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina”. *Universitas Humanística*, 68: 207-245.
- » LOSONCZY, Anne-Marie. 2008. “El criollo y el mestizo. Del sustantivo al adjetivo: categorías de apariencia y de pertenencia en la Colombia de ayer y de hoy”. En: M. De la Cadena (Ed.). *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*. Popayán: Envión. pp. 261-277.
- » MAFFIA, Marta. 2011. “La migración subsahariana hacia Argentina: desde los caboverdianos hasta los nuevos migrantes del siglo XXI”. En: R. Mercado y G. Catterberg (Coords.). *Afrodescendientes y africanos en Argentina*. Buenos Aires: PNUD. pp. 53-89.
- » MARGULIS, Mario y BELVEDERE, Carlos. 1999. “La racialización de las relaciones de clase en Buenos Aires: Genealogía de la discriminación”. En: M. Margulis, M. Urresti y otros. *La segregación negada. Cultura y discriminación social*. Buenos Aires: Biblos. pp. 79-122.
- » NOUZEILLES, Gabriela. 2000. *Ficciones somáticas. Naturalismo, nacionalismo y políticas médicas del cuerpo (Argentina 1880-1910)*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- » PICCONI, Lina. 2015. *Procesos de reemergencia de colectivos afrodescendientes en la ciudad de Córdoba a comienzos del siglo XXI*. Tesis de maestría en antropología social, Universidad de Buenos Aires.
- » RATIER, Hugo. 1971. *El cabecita negra*. Buenos Aires: CEAL.
- » RODRÍGUEZ, Mariela Eva. 2010. *De la “extinción” a la autoafirmación: procesos de visibilización de la Comunidad Tehuelche Camusu Aike (provincia de Santa Cruz, Argentina)*. Tesis doctoral publicada. Georgetown University. (Disponible en: <http://repository.library.georgetown.edu/bitstream/handle/10822/553246/rodriguezMariela.pdf?sequence=1>).
- » SEGATO, Rita L. 1998. *Alteridades históricas/identidades políticas: una crítica a las certezas del pluralismo global*. Série Antropologia 234. Brasília: Dept. de Antropologia, Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília. (Disponible en: <http://www.dan.unb.br/images/doc/Serie234empdf.pdf>)
- » VALLEJO, Gustavo y MIRANDA, Marisa. 2004. “Los saberes del poder: eugenesia y biotipología en la Argentina del siglo XX”. *Revista de Indias*, 231: 425-444.
- » WILDE, José A. 1998 [1881]. *Buenos Aires desde 70 años atrás*. Buenos Aires: FNA.

